

Rifugiati per amore di fede. Migrazioni per motivi religiosi nel Cinquecento^{*} di Hans Schneider

La perdita della patria non è un fenomeno solamente della nostra epoca¹. Le dolorose esperienze che milioni di migranti hanno dovuto subire dalla seconda guerra mondiale fino ad oggi ci hanno sensibilizzato ed avvicinato a una comprensione più ampia di esperienze simili patite già nei secoli passati; e neppure la ricerca storica è sfuggita alla suggestione di eventi del passato recente e del presente. In Germania, ad esempio, lo studio delle migrazioni si è imposto e ha trovato un proprio autorevole centro nell'*Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien* (IMIS) dell'Università di Osnabrück². Attraverso l'esame dei filoni di ricerca emerge che l'attenzione degli studiosi si è concentrata essenzialmente sugli aspetti politici ed economici del fenomeno; quanto alla migrazione *religionis causa* dell'età moderna, invece, l'indagine ha analizzato soprattutto il mondo calvinista, vale a dire le grandi ondate di emigrazione degli ugonotti e dei valdesi nel corso del Sei-Settecento, nonché quelle successive in America, anche se non mancano ricerche sulla espulsione dei protestanti dai territori austriaci e salisburghesi. L'emigrazione per motivi religiosi rappresenta, comunque, un caso particolare del fenomeno più ampio: abbandonare per amor di fede la propria patria significava abbandonare la propria terra, e spesso la propria famiglia, per non dover rinunciare ai principi della propria fede, interiormente accettata e sentita come l'unica "vera". Vorrei esaminare più da vicino alcuni aspetti particolari, partendo non da Calvino – certamente il più importante ed influente degli emigrati cinquecenteschi – o dai famosi rifugiati italiani (Ochino, Vergerio, Vermigli ecc.)³, ma dalla mia città, Marburgo, e soffermandomi su quattro casi, a mio avviso significativi, tutti risalenti agli anni 1527-28.

I

Quattro casi esemplari dei primi anni della Riforma

Il primo riguarda l'Università di Marburgo, fondata nel 1527, la prima accademia universitaria neo-istituita secondo i principi della Riforma⁴. Tra i suoi primi professori di teologia troviamo François Lambert di Avignone, ex frate francescano e già predicatore apostolico, che si era

convertito alla Riforma nel corso di un suo viaggio attraverso la Svizzera. Dopo aver soggiornato in diverse città (Wittenberg, Metz, Strasburgo) Lambert aveva accettato l'invito del langravio Filippo di Assia ad aiutarlo nell'introduzione della Riforma nel suo territorio. Seguendo l'esempio di Zwingli a Zurigo, Filippo gli aveva chiesto di dimostrare in una disputa pubblica, di fronte all'assemblea dei nobili, del clero e dei comuni, la superiorità della causa evangelica e di spiegare la necessità e la fondatezza della Riforma. Fu per questo convocato il sinodo di Homberg del 1526⁵. In questa sede Nicolaus Ferber da Herborn⁶, guardiano dei francescani di Marburgo, intervenne a nome dei cattolici e rifiutò la discussione sostenendo che il principe e l'assemblea non avevano alcuna competenza per intervenire su questioni ecclesiastiche.

Nonostante questo, il Sinodo approvò l'introduzione della Riforma in Assia. Un nuovo ordinamento ecclesiastico, tuttavia, sottoposto più tardi da Lambert e altri teologi, alla fine non fu introdotto perché Lutero espresse diversi dubbi al riguardo. Penalizzata anche per la sua ignoranza del tedesco, l'influenza di Lambert restò confinata entro il mondo accademico. Morì tre anni dopo vittima di un'epidemia.

Un secondo caso riguarda uno dei primi studenti della nuova Università di Marburgo, Patrick Hamilton, un giovane scozzese entrato in contatto con le idee degli umanisti e della Riforma durante un periodo di studio a Parigi⁷. Ritornato alla sua Università di St. Andrew's in Scozia, Hamilton entrò in conflitto con le autorità ecclesiastiche a motivo delle sue nuove convinzioni e fu costretto ad abbandonare il paese. Con due compagni partì per la Germania, diretto a Wittenberg; nel 1527 si fermò però a Marburgo perché si era sparsa la voce che Lutero avesse ricevuto lì una cattedra. Ebbe così modo di incontrare il Lambert che esercitò su di lui un'enorme impressione e lo spinse a formulare e discutere una serie di tesi sul problema del rapporto tra fede e buone opere. Sul finire dell'anno Hamilton lasciò Marburgo, da solo: quanto ai suoi compagni, di uno, suo cugino John, si ignora la sorte, mentre l'altro decise di rimanere in città. Fu probabilmente questi, morto poco dopo a Marburgo, che inviò le tesi di Hamilton – già tradotte in olandese e inglese – a John Frith, instancabile promotore della dottrina evangelica, che le pubblicò in appendice al suo saggio *Disputa del purgatorio* sotto lo pseudonimo di *Patrick's Places*⁸. Le tesi di Hamilton, sua unica prova letteraria, in seguito furono riedite molte volte e acquisirono, per la Chiesa anglicana e quella scozzese, la medesima importanza che il *Piccolo catechismo* di Lutero assunse per la Chiesa tedesca.

Hamilton decise, imprudentemente, di rientrare in Scozia; accusato di eresia e condannato a morte dopo un breve processo, venne pubblicamente bruciato sul rogo. Uno dei chierici che tentarono di farlo abiurare,

Alexander Alane, detto Alesius, fuggì poco dopo a sua volta sul continente, divenendo professore prima a Francoforte sull'Oder e poi a Lipsia⁹.

Il culto evangelico fu introdotto a Marburgo quasi contemporaneamente alla fondazione dell'Università¹⁰ e il terzo caso cui desidero accennare riguarda Johannes Amandus, che fu primo pastore della città. Ex monaco, come François Lambert, era stato espulso dall'Holstein perché aveva aderito alla Riforma; più volte allontanato e imprigionato, aveva già predicato in Pomerania e nella Prussia orientale¹¹. Amadeus rimase a Marburgo solo pochi mesi perché il culto luterano gli appariva troppo tradizionale e si stabilì infine nella libera città imperiale di Goslar, dove svolse l'ufficio di soprintendente.

In quarto luogo desidero ricordare, insieme a questi, che avevano trovato asilo a Marburgo per periodi più o meno lunghi, coloro che, con l'introduzione della Riforma, erano stati costretti ad abbandonare la città, in particolare i frati domenicani e francescani. A differenza di altri religiosi, essi perseverarono nelle loro convinzioni tradizionali e dovettero per questo lasciare la città e il territorio dell'Assia. Fu, però, concessa loro un'emigrazione legale, vale a dire che non corsero mai alcun pericolo di essere arrestati o imprigionati. Non conosciamo la sorte dei frati domenicani¹²; sappiamo invece che i francescani si recarono in Renania, presso uno dei loro conventi. Il guardiano, Nicolaus Ferber, oppositore di Lambert a Homberg, divenne guardiano a Brühl e predicatore del duomo di Colonia. Ministro provinciale della provincia di Colonia dal 1529 al 1532, fu poi ministro provinciale della provincia di Colonia e, infine, commissario generale di Francia e Spagna. Autore di diversi scritti di polemica contro la Riforma, che contrastò senza mai deflettere, nel 1530 Ferber partecipò alla dieta di Copenhagen, cercando invano di impedire l'introduzione della Riforma in Danimarca e guadagnandosi dai danesi, per il suo impegno, il soprannome di *Stagefyr*, "fiaccola incendiaria"¹³.

Questi diversi esempi, tutti legati alla situazione particolare di Marburgo, illustrano sotto diversi aspetti il nostro tema. Alcuni di essi, caratteristici del periodo iniziale della Riforma, dagli anni Venti agli anni Trenta, si riferiscono a destini individuali, a singoli che si aprivano alle idee della Riforma, le abbracciavano pubblicamente e dovevano emigrare per timore di persecuzioni rifugiandosi in luoghi che ritenevano sicuri. Gli eterodossi medievali non avevano goduto di tale possibilità, essendo per loro praticabili due sole alternative: l'allineamento religioso oppure la persecuzione, cioè la condanna a morte. Nel Cinquecento il problema si poneva in termini diversi: poiché alcuni principi e città avevano aderito alla Riforma, quanti avessero compiuto la medesima scelta altrove avrebbero potuto trovare accoglienza e asilo. Wittenberg divenne così un luogo di rifugio per questi esuli, e già nel 1523 Lutero lamentava il gran

numero di ex monaci ed ex monache che arrivavano in città e si aspettavano da lui aiuto per iniziare una nuova esistenza¹⁴. Anche Strasburgo e Norimberga, città imperiali passate alla Riforma, erano divenute luoghi di ritrovo e asilo, come lo diverranno, negli anni successivi, il principato di Assia e gli altri territori ormai protestanti.

Come abbiamo visto a Marburgo, i migranti della prima ora, per lo più membri dell'*élite* ecclesiastica, pronti a impegnarsi con scritti e predicazione nella propaganda e difesa della Riforma, non di rado potevano giungere a posizioni di rilievo all'interno delle nuove chiese; tendenza che rimase abbastanza costante anche negli anni successivi e della quale Calvino ne è esempio egregio. In quel periodo abbiamo di fronte soprattutto casi individuali perché l'emigrazione di interi gruppi riguarda i decenni successivi, tranne alcune interessanti eccezioni. Ne voglio segnalare due.

La prima è l'emigrazione di interi conventi, come ad esempio quelli dei francescani e dei domenicani marburghesi. Si tratta di un aspetto che sinora è stato poco indagato e non abbiamo dati certi sul numero e sull'entità di questo tipo di emigrazione dai paesi protestanti che portò tanto ad entrare in conventi già esistenti, quanto alla costruzione di nuovi conventi in esilio. Alcuni dei più agguerriti avversari della Riforma, disposti ad impegnarsi con scritti e azioni per contrastarne la diffusione, provenivano proprio dall'ambiente dei monaci esuli, come Nicolaus Ferber.

La seconda riguarda gli eterodossi (dal punto di vista non solo della Chiesa di Roma ma anche delle Chiese della Riforma), che abbandonavano in gruppi il proprio paese. Il ricordo corre, innanzitutto, agli anabattisti e agli spiritualisti¹⁵.

Gli anni Venti del Cinquecento sono segnati dal dividersi del mondo evangelico in diversi schieramenti e dalla spinta ad emarginare, all'interno dell'ambito della Riforma, i gruppi considerati eterodossi. Soprattutto nel sud della Germania e nelle zone alpine i seguaci delle correnti più radicali, convinti della necessità di cambiamenti sostanziali non solo a livello religioso ma anche a livello politico e sociale, furono pesantemente repressi e posti di fronte alla scelta tra l'assimilazione e la persecuzione¹⁶. Si registrò così una rilevante migrazione dalla Svizzera e dal Tirolo verso l'Europa dell'Est. In Moravia e in Polonia i signori che avevano aderito a diverse posizioni confessionali, comprese quelle più radicali, consentirono a quelle minoranze di stabilirsi sulle proprie terre, e realizzare indisturbati il proprio modello di vita cristiana¹⁷. La Moravia, in particolare, divenne luogo di rifugio per molti gruppi di anabattisti, soprattutto per le comunità hutterite¹⁸. Gli anabattisti dei Paesi Bassi, radunatisi intorno a Menno Simons, che più tardi avrebbero dato vita al pacifico movimento mennonita, si insediarono anch'essi nell'Europa settentrionale ed orientale: la città di Danzica e il delta della Vistola furono i loro rifugi favoriti²⁰.

2

I grandi movimenti migratori

Nella prima età moderna, il primo grande movimento migratorio per motivi religiosi fu quello dei calvinisti, che prese le mosse dai Paesi Bassi negli anni Quaranta del XVI secolo e raggiunse il suo apice negli anni Settanta, durante l'intervento ispano-asburgico e la ricattolicizzazione delle province meridionali²¹. È comprensibile che gli esuli calvinisti si dirigessero per lo più verso quelle regioni dell'Impero che confinavano con la vecchia patria, soprattutto il ducato di Kleve²² e le vicine città del Nord-Ovest (Emden, Brema, Amburgo). Altri, fiamminghi e valloni riformati, si dispersero per l'Europa: dall'Inghilterra alla Danimarca, al Mar Baltico e alla Frisia dell'Est, per giungere fino a Francoforte sul Meno²³. Nei loro luoghi di rifugio questi esuli diedero vita a interi quartieri e anche a nuovi centri abitati (pensiamo a Frankenthal, 1562; Neu-Hanau, 1597; Altona, 1601; Glückstadt 1617)²⁴; ma anche in Inghilterra, a Londra e a Norwich, sorsero comunità che crearono una fitta rete di rapporti, religiosi ed economici, con i confratelli dispersi sul continente²⁵. Un esempio significativo è rappresentato dalla figura di Jan Laski, il «riformatore d'Europa», che rappresentò per gli esuli olandesi il fondamentale tramite di comunicazione tra l'Inghilterra, la Germania del Nord-Ovest e la Polonia.

L'Inghilterra, però, che divenne alla fine degli anni Quaranta un asilo sicuro per molti, aveva essa stessa alle spalle decenni travagliati e una serie di migrazioni *religionis causa*²⁶. Fintanto che Enrico VIII era rimasto uno zelante difensore del cattolicesimo, quanti erano stati conquistati dalle idee della Riforma avevano abbandonato l'isola; quando il sovrano si separò da Roma alcuni di quelli tornarono, mentre molti, fedeli al Papa, partirono in direzione della Francia o dell'Italia. In seguito, durante il regno del figlio Edoardo, dal continente giunsero numerosi esuli protestanti: non solo calvinisti dei Paesi Bassi e della Francia, ma anche protestanti provenienti dall'Impero. Dopo la vittoria di Carlo V sulla Lega di Smalcalda, molti non accettarono l'*Interim* di Augusta con cui Carlo V tentava di rappacificare i protestanti sconfitti²⁷, e cercarono accoglienza in Inghilterra. Il più famoso tra costoro è certamente Martin Bucero che, costretto a lasciare Strasburgo, accolse l'invito del re e si stabilì in Inghilterra²⁸. Con l'ascesa al trono della regina Maria Tudor, detta La Sanguinaria, un flusso di migranti si riversò nuovamente nella direzione opposta: più di 800 protestanti si rifugiarono sul continente, soprattutto a Strasburgo, Francoforte, Zurigo, Ginevra. Con l'esilio si salvarono così coloro che, durante il regno di Elisabetta, maturati e arricchiti dal confronto con le realtà e la teologia riformata sviluppatesi sul continente, avrebbero guidato il definitivo passaggio alla Riforma della chiesa anglicana²⁹.

L'*Interim* innescò conflitti aspri e destinati a durare per decenni anche all'interno del luteranesimo, contrapponendo i cosiddetti gnesioluterani, che si ponevano come strenui difensori della «integrità e purezza» del pensiero di Lutero, ai cosiddetti filippisti, attestati sulle posizioni concilianti di Melantone. I primi, per difendere le proprie convinzioni senza alcun compromesso, accettarono l'espulsione. Così come avveniva per i calvinisti che si erano stabiliti in territori a maggioranza luterana, essi percepirono, forse anche con maggiore intensità, l'esilio come caratteristica della loro identità e legittimazione delle loro convinzioni, considerando un titolo d'onore il loro stato di «esuli di Cristo»³⁰.

L'emigrazione dai Paesi Bassi fu la prima di una serie di emigrazioni di protestanti, frutto delle misure di Controriforma prese a conclusione del Concilio di Trento. La politica di ricattolicizzazione e uniformazione confessionale s'impose anzitutto nei paesi asburgici, cioè nei Paesi Bassi, nei territori austriaci e quelli della corona boema, dove conseguì un relativo successo³¹.

Tutti i provvedimenti miravano, però, non all'esodo dei propri sudditi, che avrebbe provocato lo spopolamento del territorio, bensì all'abiura dei protestanti, che in molte zone rappresentavano oramai la maggioranza della popolazione. I non-cattolici furono dichiarati ribelli e colpevoli di minare l'unità dello Stato e, di fronte alla prospettiva di una conversione forzata, non restava loro che la scelta tra la simulazione religiosa e l'emigrazione. I protestanti potevano approfittare, però, della situazione politica ambigua dei territori asburgici, nei quali le disposizioni della Pace di Augusta del 1555 avevano applicazione limitata e talora nulla, in forza delle frizioni di ordine politico e giuridico, destinate a protrarsi e talora a sfociare in scontri armati veri e propri, tra la Casa d'Asburgo e i *Landstände* austriaci. Il progetto politico e religioso del potere centrale incontrò spesso forti resistenze, sostenute dall'atteggiamento volutamente dilatorio delle autorità locali, che di fatto ne resero impossibile l'attuazione. Solo sullo scorcio del secolo ci troviamo di fronte a un flusso migratorio che, in successive ondate, accomuna nobili, borghesi e contadini, e sceglie come meta soprattutto le vicine città protestanti dell'Impero. L'arrivo dei sudditi austriaci trasformano Norimberga, Ratisbona, Dresda e Lipsia, divenute snodi del flusso europeo di migranti, in centri dalle caratteristiche multietniche e pluriconfessionali, com'era già accaduto in precedenza a Strasburgo, Ginevra e Francoforte sul Meno³².

Parlando del Cinquecento, è necessario dedicare almeno un cenno a quanto avvenne in Francia a partire dagli anni Sessanta, cioè alla emigrazione dei riformati francesi che si diressero non solo a Ginevra³³ ma anche nei territori dell'Impero, soprattutto nel Palatinato³⁴.

Il problema giuridico: lo *jus emigrandi*

Affrontando il tema dell'emigrazione nel Cinquecento dobbiamo anche prendere in considerazione l'aspetto giuridico del problema: lo *jus migrandi*³⁵. La libertà di soggiorno e di circolazione, in virtù della quale chiunque può spostarsi e soggiornare liberamente in qualunque parte del territorio dello Stato e può, in qualunque momento, uscirne e rientrarvi liberamente, così come lo prevedono e garantiscono la maggior parte delle costituzioni democratiche odierne (ad es. l'art. 16 della Costituzione italiana o l'art. 11 della Legge costituzionale tedesca) è solo una conquista dell'Ottocento, anzi del Novecento. Un tale diritto fondamentale non esisteva né nel Medioevo né nella prima età moderna; la dolorosa esperienza delle migrazioni per motivi religiosi ne ha certamente gettato i semi.

Benché nel Cinquecento siano stati soprattutto i protestanti a essere costretti ad emigrare e a richiedere di poterlo fare legalmente, la discussione su questo diritto fu iniziata per iniziativa degli Stati cattolici dell'Impero che già alla dieta di Augusta del 1530 reclamarono questo diritto per i cattolici, in particolare per gli ecclesiastici, sudditi di Stati imperiali protestanti; analoga richiesta venne poi ripetutamente avanzata dai protestanti che vivevano in territori cattolici.

La Pace di Augusta del 1555³⁶ rappresentò una tappa importante, riconoscendo ai principi tedeschi dell'Impero il diritto di aderire alla confessione cattolica o a quella luterana espressa dalla Confessione di Augusta, con l'esclusione di tutte le altre, calvinista compresa. L'accordo dava agli Stati imperiali il diritto di decidere l'orientamento religioso del loro territorio; i sudditi erano obbligati a seguire la confessione del principe, ma a chi non si volesse adeguare era riconosciuto – sotto forma di beneficio – il diritto di espatriare portando con sé la famiglia e i beni. Gli evangelici richiesero l'“esenzione generale”, ovvero la libertà illimitata per luterani e cattolici, ma non la ottennero. Lo *jus migrandi* riconosciuto ad Augusta fu la prima formulazione in Europa di un diritto costituzionale che rese possibile ai sudditi l'emigrazione. Cento anni dopo, le paci della Westphalia confermarono le clausole della Pace di Augusta e le ampliarono con il riconoscimento ufficiale del calvinismo e l'esortazione ai principi di essere indulgenti verso le minoranze di altre confessioni.

Naturalmente non dobbiamo dimenticare i limiti degli accordi di Augusta, giacché essi avevano valore solo per il Sacro Romano Impero e non salvaguardavano i protestanti dei domini personali dell'imperatore. Altrove, specialmente in Spagna e Francia, nazioni cattoliche, i provvedimenti contro i protestanti erano durissimi, anche se, sul finire del secolo, l'Editto di Nantes³⁷ apriva agli ugonotti francesi alcuni spazi di

legittima sopravvivenza; del resto, nell'Europa dei secoli XVI e XVII, solo gli abitanti della Transilvania e della Polonia³⁸ godevano di un'ampia tolleranza religiosa. Specularmente, anche in Inghilterra i diritti dei cattolici furono drasticamente ridotti con il definitivo consolidamento della Riforma anglicana, così come avvenne nei Paesi Bassi – per il resto assai tolleranti – dopo la conquista dell'indipendenza.

4

L'emigrazione come problema di coscienza

Per tutti coloro che si trovavano a dover scegliere se abbandonare o no la propria patria, il problema prima che di natura giuridica era di coscienza. Si poteva, per testimoniare la propria fede, emigrare per evitare la persecuzione, oppure, proprio per questa ragione, si doveva restare ed essere disposti a subire il martirio? Cosa fare? Rinunciare alla patria e affrontare un futuro incerto, oppure perdere la tranquillità e la sicurezza sociale, addirittura la vita? Quest'alternativa si poneva soprattutto ai sudditi dei paesi cattolici il cui governo prevedeva misure drastiche contro i protestanti, e molti, allora, scelsero la via della dissimulazione e della simulazione: per evitare la persecuzione si adeguavano pubblicamente ai precetti della Chiesa di Roma e partecipavano anche alla messa³⁹. Essi giustificavano il proprio comportamento appellandosi a esempi tratti dalla Scrittura, in particolare quello del fariseo Nicodemo (Gv 3, 1-21); proprio per questo Calvino li definì nicodemiti, con un termine destinato ad avere fortuna⁴⁰, esprimendosi sempre con estrema durezza nei loro confronti⁴¹. Affermando con forza che non è ammissibile mascherare la propria fede e servire Dio nell'intimo della propria coscienza e non in ogni momento della vita, Calvino riteneva possibile solo la scelta tra esilio e testimonianza fino alla morte della propria fede. Il suo esempio, ovvero quello di optare per la prima alternativa, e i suoi scritti spinsero molti a cercare un rifugio sicuro nei paesi protestanti, dirigendosi soprattutto a Ginevra, che tra il 1549 e il 1559 accolse circa 5.000 persone.

Non tutti gli adepti della Riforma sostennero la posizione intransigente di Calvino. Tra questi menzioniamo Juan de Valdés⁴² e Bucero che si dimostrò disponibile a consentire la partecipazione ad alcuni riti cattolici, pensando che potesse essere uno strumento utile per la testimonianza evangelica e per evitare la definitiva scissione della Chiesa⁴³. Il dibattito sul nicodemismo fu vivacissimo e si estese ad una molteplicità di situazioni dopo che l'*Interim* in Germania e l'ascesa al trono di Maria Tudor in Inghilterra⁴⁴ resero sempre più attuale il problema. Particolarmente sentito e vissuto in Italia, il problema fu affrontato nei suoi diversi aspetti con partecipata passione da Giulio della Rovere con la *Esortatione alli*

dispersi per Italia, del 1549 (intitolato, nella successiva edizione del 1552, *Esortatione al martirio*)⁴⁵, da Pietro Martire Vermigli⁴⁶, da Pietro Paolo Vergerio⁴⁷, per citare solo alcuni dei contributi al dibattito. A testimoniare la profondità dell'interesse degli italiani restano le due traduzioni in volgare degli scritti di Calvino, con le osservazioni di Melantone, Bucero e Vermigli, apparse rispettivamente nel 1551, con la falsa indicazione di Basilea, a cura di Lodovico Domenichi⁴⁸, e nel 1553 a Ginevra, tradotta probabilmente dal bresciano Massimiliano Celso Martinengo, pastore della comunità italiana della città, e dal senese Lattanzio Ragnoni⁴⁹.

5

Il problema dell'integrazione degli emigrati

Vi è poi un altro aspetto del problema cui vorrei almeno accennare brevemente. Si tratta della questione, sin troppo discussa nei dibattiti politici contemporanei, dell'integrazione degli emigrati nella società del paese ospitante. Come si poneva il problema nel Cinquecento?

Nel caso di singoli individui che chiedevano asilo non sembra che sorgessero grandi difficoltà, anche se già dagli anni Venti del Cinquecento si sentì la necessità di fissare alcune regole generali.

Nell'ordinamento ecclesiastico dell'Assia, formulato da François Lambert e altri nel 1526, su questo vi è un capitolo specifico: *Von fremden und als Exulanten lebenden Brüdern* (*Sui fratelli stranieri che vivono come esuli*). Il testo contiene un passo di grandissimo interesse per il nostro tema, che vale la pena citare:

Siccome la croce è il compagno costante della Parola di Dio, è impossibile che non ci siano anche molti stranieri ed esuli che non possono vivere nei loro propri paesi senza rinnegare Cristo. Non vogliamo che tali fratelli stranieri ed esuli siano cacciati per una qualunque ragione dalle nostre comunità, perché sta scritto: «Dividi il tuo pane con l'affamato e fa entrare in casa tua i miseri e i pellegrini» [Is 58, 7].

Essendoci però anche molti falsi fratelli che vagano, come ho già detto, non vogliamo che questi siano ammessi alle riunioni delle congregazioni, a meno che non siano conosciuti o non ci sia qualche altra garanzia. Perché prima devono essere controllati e solo dopo possono essere ammessi. Che ciascuno si guardi bene dai falsi fratelli.

Infine, siccome il cristianesimo non consiste nell'appartenenza ad una determinata nazione, sesso o altra apparenza esteriore, non accettiamo che si oltraggino dei fratelli solo perché di un altro popolo, giacché noi siamo tutti fratelli. Al contrario, chi dovesse arrecare tali offese, deve essere allontanato dalla comunità come diffamatore.

Secondo il comandamento di Dio gli stranieri devono essere trattati con riguardo e nessuno di loro può essere allontanato dalle nostre congregazioni, non importa

quanto povero, fintanto che conduca una vita cristiana e non sia ozioso, perché bisogna avere riguardo per gli stranieri, secondo il comandamento di Dio.

Dei beni raccolti nella cassa della congregazione si dia intanto ai poveri di ogni parrocchia, e poi agli stranieri e agli esuli, soprattutto a quelli che vivono in esilio per far professione del Verbo sacro⁹⁰.

Appare subito che il fattore più importante per una piena integrazione è costituito da norme e valori religiosi condivisi. Su tale base era possibile il riconoscimento nel paese di accoglienza e aperta la strada anche a funzioni importanti nella società. Le persone che migravano all'interno dei territori di lingua tedesca dell'Impero avevano pochi problemi di inserimento. Se si trattava di chierici o di ex monaci, essi potevano trovare impiego nelle chiese evangeliche – come quel primo parroco di Marburgo – oppure, nel caso di migranti cattolici, potevano inserirsi nelle strutture ecclesiastiche esistenti nel territorio – come Nicolaus Ferber. Se gli esuli erano stranieri e non padroneggiavano la lingua del paese ospitante, i problemi aumentavano. In questi casi si offriva la possibilità di un impiego in quei settori dove il latino era la lingua di comunicazione, soprattutto nelle università. L'elemento linguistico era comunque, allora come oggi, un fattore importante della migrazione e dell'integrazione: Ginevra, ad esempio, divenne il rifugio prediletto da molti esuli francofoni. Quando, però, si stabilirono in un contesto di lingua diversa dalla loro, le comunità in esilio costituirono gruppi che riuscirono a mantenere nel tempo la propria identità non solo religiosa ma anche linguistica e culturale.

I problemi legati all'integrazione aumentarono, tuttavia, nel momento in cui l'emigrazione divenne un fenomeno di massa. Al paese che li accoglieva i profughi chiedevano asilo ma anche la possibilità di continuare ad esercitare le proprie attività, con il rischio, sentito dalle magistrature del luogo, che si venissero a formare dei corpi estranei nella società, quando non dei pericolosi concorrenti a livello di attività economica. Le diverse situazioni svilupparono una vasta gamma di modelli di vita comune, così come anche una grande varietà di conflitti. Ma non è possibile affrontare tutto ciò in questa sede.

6 Conclusione

In passato la storiografia si è concentrata essenzialmente sulle migrazioni riconducibili a istanze di ordine religioso, non riuscendo, talora, ad evitare di sconfinare nell'agiografia. Al contrario, la ricerca più recente si è orientata troppe volte nella direzione diametralmente opposta. Talora, nella nostra società secolarizzata c'è una certa difficoltà, anche da parte degli studiosi, a comprendere fino in fondo come si possa essere spinti

a scelte così drastiche per motivi religiosi, e nello studio dei fenomeni di migrazione e integrazione di quegli esuli si tendono a privilegiare le motivazioni politiche ed economiche. Non si tratta certo di fattori da trascurare, e neppure da ritenere influenti, e questo compete alla sensibilità del singolo studioso; è, però, fuor di dubbio che per migliaia di migranti che nel Cinquecento – da soli o in gruppo – abbandonarono per sempre la loro patria e partirono, come l'esule Abramo, verso un futuro incerto, la prima forza motrice fu la coscienza della propria fede.

Note

* Il testo qui pubblicato è quello della lezione pubblica tenuta dal prof. Schneider il 27 marzo 2009 e destinata a un pubblico più ampio di quello degli studiosi partecipanti al convegno.

1. Si riporta una bibliografia generale: K. J. Bade (hrsg.), *Migration in Geschichte und Gegenwart*, Beck, München 1992; S. Sassen, *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Fischer, Frankfurt a. M. 2000; K. J. Bade (hrsg.), *Migration in der europäischen Geschichte seit dem späten Mittelalter*, IMIS, Osnabrück 2002; R. Beier-de Haan (hrsg.), *Zuwanderungsland Deutschland. Migrationen 1500-2005*, Deutsches Historisches Museum, Berlin 2005; A. Schunka, *Glaubensflucht als Migrationsoption. Konfessionell motivierte Migrationen in der Frühen Neuzeit*, in "Geschichte in Wissenschaft und Unterricht", LVI, 2005, pp. 547-64; H. Selderhuis, M. Wriedt (hrsg.), *Elitenbildung und Migration. Evangelische Theologenausbildung im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Brill, Leiden 2007; J. Bahlcke, R. Bendel (hrsg.), *Migration und kirchliche Praxis. Das religiöse Leben frühneuzeitlicher Glaubensflüchtlinge in alltagsgeschichtlicher Perspektive*, Böhlau, Köln 2008; J. Bahlcke (hrsg.), *Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*, LIT Verlag, Berlin 2008; E. Olshausen, A. Schunka (hrsg.), *Migrationserfahrungen – Migrationsstrukturen. Wahrnehmung und Verarbeitung von Wanderungen in der Geschichte*, Steiner, Stuttgart 2010.

2. <http://www.imis.uni-osnabrueck.de> (12.2.2010). Sull'attività dell'istituto cfr. i contributi di K. J. Bade, allora direttore dell'IMIS, in *Migration in der europäischen Geschichte*, cit.

3. Cfr. i contributi di L. Baschera, E. Campi, E. Fiume contenuti in questo stesso numero della rivista.

4. Cfr. H. Schneider, *Marburg, Universität*, in "Theologische Realenzyklopädie", vol. 22, 1991, pp. 68-75.

5. Cfr. W. Schmitt, *Die Homberger Synode*, Selbstverlag, Homberg 1926; B. Moeller, *Zwingli Disputationen*, II, in "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung", LX, 1974, pp. 213-364, in part. 283-9; H. Schneider, *Homberger Synode und Homberger Kirchenordnung*, in U. Braasch-Schwersmann, H. Schneider, W. E. Winterhager (hrsg.), *Landgraf Philipp der Großmütige 1504-1567. Hessen im Zentrum der Reform*, Schmidt, Neustadt an der Aisch 2004, pp. 247 ss.

6. Cfr. P. Fabisch, *Nikolaus Herborn OFM*, in E. Iserloh (hrsg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, vol. 5, Aschendorff, Münster 1988, pp. 32-49.

7. Cfr. R. Haas, *Franz Lambert und Patrick Hamilton in ihrer Bedeutung fuer die Evangelische Bewegung auf den Britischen Inseln*, Diss. theol. Marburg 1973; Id., *Patrick Hamilton. Student in Marburg, Märtyrer in St. Andrews*, Selbstverlag, Achern 2004.

8. Cfr. R. Haas, *Patrick's Places. Die erste theologische Abhandlung an der Universität Marburg 1527*, in "Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung", LIII, 2002, pp. 97-144.

9. Cfr. E. Siegmund-Schultze, *Das Leben des Alexander Alesius (1500-1565)*, Shaker, Aachen 2005.
10. Cfr. H. Schneider, ... *wie es zu Marburg in der phar gehalten. Der Gottesdienst in der Marburger Pfarrkirche während der Reformationszeit*, Tectum, Marburg (in corso di stampa).
11. Cfr. H. Schneider, *Johannes Amandus in Marburg. Eine Episode im Leben des ersten Goslarer Superintendents*, in R. Hering, H. Otte, J. A. Steiger (hrsg.), *Gottes Wort ins Leben verwandeln. Perspektiven (nord-)deutscher Kirchengeschichte. Festschrift für I. Mager zum 65. Geburtstag*, Verlag des landeskirchlichen Archivs, Hannover 2005, pp. 210-16.
12. Cfr. K.-B. Springer, *Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit*, Akademie-Verlag, Berlin 1999, pp. 244-47.
13. Cfr. L. Schmitt, *Der Kölner Theologe Nikolaus Stagefyr und der Franziskaner Nikolaus Herborn*, Herder, Freiburg i. Br. 1896.
14. «Moniales et monachi egressi mihi multas horas furantur, ut omnium necessitati serviam, ut taceam vulgus promiscuum, quod me sibi debitorem exigit multis modis»; M. Luther, *WA. Briefe*, vol. 3, n. 626, 35 ss.; cfr. anche ivi, n. 633, 12-5, 617, 6-13, a proposito delle eccessive spese per ex monaci e monache.
15. Riguardo ai movimenti eterodossi della Riforma cfr. G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Truman State University Press, Kirksville (MO) 2000³, a proposito delle migrazioni l'indice *sub voce* «banishment», «emigration», «refugees».
16. Cfr. C. P. Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1972, in part. pp. 386-412.
17. Cfr. G. Schramm, *Der polnische Adel und die Reformation 1548-1607*, Steiner, Wiesbaden 1965; V. Thiessen, *Enclaves of Tolerance: Noble Patrons and Anabaptist Subjects to the 1560s*, in A. Schubert, A. v. Schlachta, M. Driedger (hrsg.), *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009, pp. 346-68.
18. Cfr. Clasen, *Anabaptism*, cit., pp. 210-97; W. O. Packull, *Die Hutterer in Tirol. Frühes Täufertum in der Schweiz, Tirol und Mähren*, Wagner, Innsbruck 2000; A. von Schlachta, *Hutterische Konfession und Tradition (1578-1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*, von Zabern, Mainz 2003.
19. Cfr. Williams, *Radical Reformation*, cit., pp. 589-603.
20. Cfr. S. Samerski, «Die Stillen im Lande.» *Mennonitische Glaubensflüchtlinge in Danzig im 16. und 17. Jahrhundert*, in J. Bahlke (hrsg.), *Glaubensflüchtlinge*, cit., pp. 71-94.
21. Lo studio di base in merito è H. Schilling, *Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1972.
22. Cfr. A. Dünnwald, *Konfessionsstreit und Verfassungskonflikt. Die Aufnahme der niederländischen Flüchtlinge im Herzogtum Kleve 1566-1585*, Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 1998.
23. Cfr. A. Mangon, *Kurze doch wahrhaftige Beschreibung der Geschichte der Reformierten in Frankfurt. 1554-1712*, hrsg. I. Dingel, EVA, Leipzig 2004; G. Altröck u.a. (hrsg.), *Migration und Modernisierung. 450 jähriges Bestehen der Evangelischen Französisch-Reformierten Gemeinde Frankfurt am Main*, Haag und Herchen Verlag, Frankfurt 2006; W.-F. Schäufler, *Johannes Calvin und die reformierten Flüchtlingsgemeinden in Frankfurt am Main*, in "Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung", LXI, 2010, pp. 15-33.
24. E. Bütfering, *Niederländische Exulanten in Frankenthal, Neu-Hanau und Altona. Herkunftsgebiete, Migrationswege und Ansiedlungsorte*, in W. Ehbrecht, H. Schilling (hrsg.), *Niederlande und Nordwestdeutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit. Festschrift für Franz Petri*, Böhlau, Köln und Wien 1983, pp. 347-417.
25. Cfr. A. Pettegree, *Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London*,

Clarendon Press, Oxford 1986; R. Eßer, *Niederländische Exulanten im England des 16. und frühen 17. Jahrhunderts*, Duncker & Humblot, Berlin 1996.

26. Sulle fasi volubili della storia ecclesiastica inglese cfr. A. G. Dickens, *The English Reformation*, Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1996².

27. Cfr. L. Schorn-Schütte (hrsg.), *Das Interim 1548-50. Herrschaftskrise und Glaubenskonsflikt*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005.

28. Cfr. B. Hall, *Martin Bucer in England*, in D. F. Wright, *Martin Bucer: Reforming church and community*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 144-60.

29. C. H. Garrett, *Marian Exiles. A study in the origins of Elizabethan Puritanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1938 [reprint 1966]; R. J. Vander Molen, *Anglican Against Puritan: Ideological Origins during the Marian Exile*, in "Church History", XLII, 1973, pp. 45-57; D. G. Danner, *Pilgrimage to Puritanism: History and theology of the Marian exiles at Geneva, 1555-1560*, Lang, New York 1999.

30. Cfr. I. Dingel, *Die Kultivierung des Exulantentums im Luthertum am Beispiel des Nikolaus von Amsdorf*, in Id. (hrsg.), *Nikolaus von Amsdorf (1483-1565) zwischen Reformation und Politik*, EVA, Leipzig 2008, pp. 153-75.

31. Cfr. G. Heiss, *Princes, Jesuits and the Origins of Counter-Reformation in the Habsburg Lands*, in R. J. W. Evans, T. V. Thomas (eds.), *Crown, Church and Estates: Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Basingstoke, Hampshire, and Macmillan, London 1991, pp. 92-109; R. Pörtner, *The Counter-Reformation in Central Europe. Styria 1580-1630*, Clarendon Press, Oxford 2001 [reprint 2003].

32. Cfr., con fulcro sullo sviluppo nel Seicento, W. W. Schnabel, *Österreichische Exulanten in Franken und Schwaben*, 2. Aufl., Degener, Neustadt a.d. Aisch 1989; Id., *Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädten. Zur Migration von Führungsschichten im 17. Jahrhundert*, Beck, München 1992.

33. Cfr. R. M. Kingdon, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement 1564-1572. A Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism, and Calvinist Resistance Theory*, Droz, Genève 1967; J. B. Roney, M. L. Klauber (eds.), *The Identity of Geneva. The Christian Commonwealth 1564-1864*, Greenwood Press, Westport (CT) 1998.

34. Cfr. A. Kohnle, *Die Kurpfalz – Asyl für Glaubensflüchtlinge im 16. Jahrhundert*, in "Pfälzisches Pfarrerbblatt", 2005 (ora disponibile in rete http://www.pfarrerblatt.de/text_47.htm).

35. Cfr. B.C. Schneider, *Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*, Mohr, Tübingen 2001, pp. 99-104; G. May, *Zum Ius emigrandi am Beginn des konfessionellen Zeitalters*, in "Archiv für katholisches Kirchenrecht", CLV, 1986, pp. 92-125; Id., *Die Entstehung der hauptsächlichen Bestimmungen über das Ius emigrandi (Art. v §§ 30-43 IPO) auf dem Westfälischen Friedenskongreß*, in "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung", LXXIV, 1988, pp. 436-94.

36. Cfr. M. Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, pp. 33-66: 47 s.

37. Cfr. J. Haustein, *Religionsfreiheit im lateinischen Westen. Das Edikt von Nantes und seine Folgen*, in G. Frank (hrsg.), *Asyl – Toleranz und Religionsfreiheit. Historische Erfahrungen und aktuelle Herausforderungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, pp. 101-20.

38. A proposito della Pace dei dissidenti (*Pax dissidentium*) cfr. Williams, *The Radical Reformation*, cit., pp. 1139 ss.

39. Studi essenziali in merito sono quelli di C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1970; A. Biondi, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea 1, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago 1974, pp. 5-68; P. Zagorin, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early*

Modern Europe, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1990, in part. pp. 63-152.

40. *Excuse de Iehan Calvin a Messieurs les Nicodemites* [...], in CO 6, col. 596; ed. con trad. it. in G. Calvino, *Contro Nicodemi, Anabattisti e Libertini*, a cura di L. Ronchi De Michelis, Claudiana, Torino 2006, p. 98 s.

41. Cfr. C. M. N. Eire, *Prelude to Sedition? Calvin's Attack on Nicodemism and Religious Compromise*, in "Archiv für Reformationsgeschichte", LXXVI, 1985, pp. 120-45.

42. M. Bataillon, *Juan de Valdés nicodémite?*, in Id. (éd.), *Aspects du libertinisme au XVIème siècle. Actes du colloque international de Sommières*, Vrin, Paris 1974, pp. 93-103.

43. Cfr. F. M. Higman, *Bucer et les nicodémistes*, in *Bucer in the sixteenth century Europe. Actes du Colloque de Strasbourg (28-31 août 1991)*, ed. Chr. Krüger, M. Lienhard, vol. 2, Brill, Leiden 1993, pp. 645-58.

44. Cfr. J. Wright, *Marian Exiles and the Legitimacy of Flight from Persecution*, in "The Journal of Ecclesiastical History", LII, 2001, pp. 220-43.

45. G. Spini, *Figure e movimenti del protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera tra Cinquecento e Novecento*, in E. Campi, G. La Torre (a cura di), *Il protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera. Figure e movimenti tra Cinquecento e Ottocento*, Claudiana, Torino 2000, pp. 7-16; E. Wencker, *Giuliano da Milano (della Rovere)*, in "Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon", vol. 11, 2001, col. 594-64 (bibliografia).

46. Cfr. L. Santini, *La tesi della fuga nella persecuzione nella teologia di Pietro Martire Vermigli*, in "Bollettino della Società di Studi Valdesi", CVIII, 1959, pp. 37-49.

47. Cfr. M. A. Overell, *Vergerio's Anti-Nicodemite Propaganda and England, 1547-1558*, in "Journal of Ecclesiastical History", LI, 2000, pp. 296-318.

48. *Libro di Giouanni Caluino, del fuggir le superstitioni le quali contrastano con la sincera confessione di fede. Escusatione del medesimo a falsi Nicodemi. Consigli di Philippo Melantone, di Martin Bucero, di Pietro Martire sopra il medesimo soggetto. L'ultimo consiglio, & due pistole del Caluino*, Basilea 1551; cfr. l'edizione moderna curata da E. Garavelli, *L. Domenichi e i «Nicodemiana» di Calvino. Storia di un libro perduto e ritrovato*, Manziana, Vecchiarelli 2004.

49. *Del fuggir le superstitioni che ripugnano a la vera e sincera confession de la fede [...] Composte gia da m. Gio. Cal. in lingua latina, e tradotte nuouamente ne la volgare italiana. Sonui poi aggiunti quattro sermoni del medesimo autore*, Jean Crespin, Genève 1553. Sui probabili autori cfr. R. A. Lorenzi, *Per un profilo di Massimiliano Celso Martinengo, riformatore (1515-1557)*, in "Bollettino della Società di studi valdesi", CXCVII, 2005, pp. 23-68, e M. Cignoni, *Messer Lattanzio Ragnoni (1509-1559). Dalla Repubblica di Siena alla Ginevra di Calvino*, Panini e Martinella, Firenze 2001.

50. *Reformatio ecclesiarum Hassiae*, in E. Sehling (hrsg.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 8: Hessen. 1. Hälfte: *Die gemeinsamen Ordnungen*, bearb. v. H. Jahr, Mohr, Tübingen 1965, pp. 43-65; 61 ss. (traduzione mia dal latino).