

Anthologia Claudiana | Paideia

14



Anthologia

1. SCHWEITZER Albert, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*
2. SCHWEITZER Albert, *Rispetto per la vita*
3. VERNEAUX Roger, *Corso di filosofia tomista. Introduzione generale e logica*
4. BEAUCHAMP Paul, *L'uno e l'altro Testamento*
5. LONG Gianni, *Johann Sebastian Bach. Il musicista teologo*
6. FÜRST-WULLE Margherita, *Canti della Riforma*
7. RICOEUR Paul, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*
8. GARBINI Giovanni, *Mito e storia nella Bibbia*
9. SCHÖKEL Luis Alonso, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*
10. BLASS Friedrich, DEBRUNNER Albert, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*
11. CULLMANN Oscar, *La preghiera nel Nuovo Testamento*
12. SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*
13. CHUVIN Pierre, *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*

Ugo Gastaldi

**Storia
dell'anabattismo**

dalle origini a Münster
(1525-1535)

con 24 illustrazioni nel testo,
77 fuori testo e 11 cartine

Claudiana | Paideia
www.claudiana.it

Ugo Gastaldi (1910-2007),

storico, studia a Genova, Senigallia e Roma. Nel 1934 si converte al protestantesimo. Insegnante di storia e filosofia nei licei statali. Tra le sue molte opere spicca la *Storia dell'Anabattismo* in due volumi (1972-1981), vero e proprio punto di riferimento per gli studi successivi sulla Riforma radicale.

Scheda bibliografica CIP

Gastaldi, Ugo

Storia dell'Anabattismo : dalle origini a Münster (1525-1535) / Ugo Gastaldi

Torino : Claudiana : Paideia, 2025

666 p., [22] carte di tav. : ill. ; 24 cm. – (Anthologia ; 14)

ISBN 978-88-6898-437-3

1. Anabattismo – 1525-1535

284.3 (ed. 23) – Chiese hussite e anabattiste

Prima edizione: Claudiana, Torino 1972

*Ristampa della prima edizione con aggiornamento
storico e bibliografico:* Claudiana, Torino 1992

© Claudiana srl, 2025

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Geca - Divisione Libri di Ciscra Spa, Arcore (MB)

A quanti credono
che l'ora viene sempre
in cui la verità
rende giustizia
ai suoi testimoni,
anche se la storia
ha dato loro torto.

ABBREVIAZIONI

ARG	«Archiv für Reformationsgeschichte»
BRN	Bibliotheca Reformatoria Neederlandica
Corp. Ref.	Corpus Reformatorum
CS	Corpus Schwenckfeldianorum
<i>Chronik</i>	A. J. F. ZIEGLSCHMID, <i>Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder</i> (Philadelphia, 1943)
<i>Geschicht-Buch</i>	R. WOLKAN, <i>Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder</i> (Wien, 1923)
<i>Geschichts-Bücher</i>	J. BECK, <i>Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn</i> (Wien, 1883)
<i>Mart.</i>	J. J. VAN BRAGHT, <i>Martelaerspiegel</i> (1660)
<i>ME</i>	<i>The Mennonite Encyclopaedia</i> (a cura di H. S. Bender e altri) (Scottsdale, 1955 ss.)
MGbl	«Mennonitische Geschichtblätter»
<i>ML</i>	<i>Mennonitisches Lexicon</i> (a cura di Hege e Neff), Frankfurt a.M., 1913 - Karlsruhe, 1967
MQR	«Mennonite Quarterly Review»
<i>RGG</i>	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (³ 1957 ss.)
<i>SAW</i>	WILLIAMS-MERGAL, <i>Spiritual and Anabaptist Writers</i> (Philadelphia, 1957)
<i>TA</i>	<i>Täuferakten</i> (raccolte di documenti sugli anabattisti)
<i>WA</i>	<i>Weimarer Ausgabe</i> (1883-1983), edizione critica delle opere di Lutero
<i>ZW</i>	<i>Huldrych Zwinglis Sämtliche Werke</i> (1905 ss.)

Introduzione

L'ANABATTISMO NEL QUADRO DELLA RIFORMA RADICALE

Lutero, Zwingli e Calvino con i Riformatori minori al loro seguito rappresentano soltanto la linea centrale del movimento riformatore del XVI secolo. Sin dagli inizi dell'azione dei grandi Riformatori apparvero gruppi e anche personalità isolate di dissidenti che espressero una visione diversa e più radicale della " riforma " da compiersi per riportare la cristianità al livello della verità evangelica.

Questo dissidentismo radicale soltanto in pochi casi si limitò ad essere un atteggiamento puramente critico e speculativo, come avvenne con Sebastian Franck o Campanus, ma più spesso assunse un carattere di rottura e separazione nei riguardi della nuova chiesa che si andava costituendo, dando luogo al sorgere di movimenti e di gruppi che, pur avendo in comune il richiamo ad una maggiore autenticità evangelica, traevano origine da motivi ispiratori piuttosto differenti tra di loro, anche se le differenze non erano sempre tali, specialmente in un primo tempo, da escludersi a vicenda o giustificare precise delimitazioni. Le distinzioni presero tuttavia corpo abbastanza rapidamente e si accentuarono col passare del tempo, sebbene alle posizioni di pensiero ed ai gruppi che emergevano dall'eterogeneità ed ambiguità iniziali non corrispondessero sempre definizioni e denominazioni sufficientemente precise ed indicative.

Gli avversari dei radicali, d'altra parte, erano interessati per motivi polemici e scopi pratici ad attribuire ad ogni gruppo particolare le caratteristiche che erano proprie di altri gruppi, specialmente se esse potevano recare discredito o sembrare infamanti. Così alle generalizzazioni sommarie si aggiunsero le connotazioni improprie. Tutti i radicali erano degli *Schwärmer*, cioè degli esaltati, ma si pretendeva che

fossero anche rivoluzionari, comunisti, anabattisti, antitrinitari, libertini e così via. E tutti senza distinzione venivano considerati eretici, o *Ketzer*, estendendo ad essi il termine con cui venivano genericamente chiamati gli eretici medioevali¹. Non si deve tuttavia credere che non ci fossero tra i contemporanei anche coloro che erano in grado di vedere un po' più chiaramente nel variegato campo dei radicali e di fare le debite distinzioni. Ma l'opinione corrente, ed accreditata ad arte dalle autorità civili e religiose, era quella che le caratteristiche più comuni ed appariscenti della dissidenza fossero la confusione, il fanatismo, la babele dottrinale, la stravaganza e la pericolosità. Le differenze non contavano molto di fronte alla basilare e comune colpa del rifiuto della chiesa stabilita, che esponeva i radicali ad una identica sommaria condanna da parte dell'*establishment* e della stessa opinione pubblica. La chiesa della Riforma, come già la vecchia chiesa, ebbe così i suoi eretici e fu altrettanto ingiusta e spietata nei loro riguardi.

Tanto nei paesi cattolici che in quelli protestanti una persecuzione massiccia e quasi sempre brutale ebbe ragione della tenace resistenza della maggior parte dei gruppi radicali, falcidiandone le personalità direttive e costringendone alla fine i residui ad una stentata e inoperante sopravvivenza nella clandestinità o ai margini della vita civile². Nei paesi protestanti, dopo un primo scandalizzato e clamoroso allarme per il fenomeno della dissidenza, si cercò in un secondo tempo di minimizzarne l'importanza e di cancellarne anche il ricordo. Si preferì nascondere il fatto che la nuova chiesa nascente avesse avuto tanti eretici da combattere e soprattutto che vi fosse stato bisogno di difenderla sopprimendo tante vite. Nei paesi cattolici invece pensarono i controversisti antiprotestanti a mantenere fresco il ricordo delle sette radicali, perché esse potevano venire additate come i mostri che la Riforma aveva partorito.

Di quello che effettivamente accadde, specialmente nel periodo

¹ Il termine alto-tedesco *Ketzer* è derivato da *cataro*, ma presto si perdette di vista il suo originario significato e venne usato sino ai nostri giorni nel significato generico di « eretico ».

² Dei movimenti radicali dell'età della Riforma sono sopravvissuti soltanto quattro gruppi da essi derivati: 1) i mennoniti, discendenti degli anabattisti dei Paesi Bassi e della Germania settentrionale; 2) gli hutteriti, discendenti degli anabattisti stabilitisi nel sec. XVI in Moravia; 3) gli unitariani, discendenti da gruppi antitrinitari stabilitisi in Polonia e Transilvania; 4) gli schwenckfeldiani, discendenti dai gruppi slesiani che si ispiravano all'insegnamento di Schwenckfeld. Hutteriti e schwenckfeldiani si trovano oggi in America; mennoniti e unitariani in Europa e in America.

cruciale della Riforma, una storiografia di parte costruì così un quadro tendenzioso, se non sostanzialmente falso, in cui campeggiavano in primo piano le figure maggiori dei Riformatori, nel ruolo di difensori della nuova chiesa e dell'ortodossia della Riforma, su uno sfondo confuso di immagini deformate ed ambigue di eretici o di movimenti ereticali, di cui si sapeva ben poco oltre a quello che ne avevano detto Zwingli, Melantone, Bullinger, Justus Menius, Urbanus Rhegius ed altri scrittori protestanti che se ne erano occupati per combatterli. Si falsarono le proporzioni di quegli avvenimenti che potevano gettare una luce sinistra sui radicali, come l'azione svolta da Thomas Müntzer nella guerra dei contadini o l'instaurazione della "Nuova Sion" a Münster, e si dette una risonanza artificiosa ad episodi marginali di cui erano protagonisti pochi inoffensivi sognatori, come accadde per le chimere millenaristiche di Augustin Bader, oppure equivoci gruppi in bilico tra anarchia e criminalità, come furono i *Batenburger* o gli "anabattisti" incendiari di Hans Krug. Oltretutto, il rilievo preminente dato agli aspetti dottrinali del dissenso, unitamente al silenzio che si fece attorno ai fatti (misure repressive, processi, esecuzioni), contribuì a creare una grande incertezza intorno all'estensione ed alla consistenza che effettivamente avevano raggiunto i movimenti radicali.

Soltanto verso la fine del '600 il sopraggiungere e il sovrapporsi dell'"età della ragione" e dell'"età del pietismo", conducendo al discredito della chiesa tradizionale ed ortodossa e ad una diversa e polemica considerazione delle sette e delle eresie di ogni tempo, ci fa assistere al levarsi delle prime voci che rendono giustizia ai radicali dell'età della Riforma. Fu dapprima Gottfried Arnold (1666-1714), mistico e pietista, con la sua *Unpartheiische Kirchen- und Ketzer-Historie* (Storia imparziale della chiesa e degli eretici)³ ad osare un capovolgimento dei concetti tradizionali di ortodossia ed eresia e a fare l'apologia degli eretici: « Quelli che dichiarano eretici gli altri, sono essi i veri eretici, e quelli che sono chiamati eretici sono le vere persone pie [*die wahrhaft Frommen*] ». Ma quella di Gott-

³ La fortunata opera di Gottfried Arnold, pubblicata nel 1699 a Francoforte, sebbene sollevasse una forte reazione negli ambienti luterani più ortodossi, non mancò di influenzare gli storici ecclesiastici nel senso di una valutazione più imparziale dei movimenti dissidenti. Su Arnold: ERICH SEEBERG, G. A., *die Wissenschaft und Mystik seiner Zeit*, Leipzig, 1923. Dello stesso Seeberg v'è una pregevole antologia delle pagine più notevoli di Arnold: *Gottfried Arnold in Auswahl herausgegeben*, München, 1934, ma essa omette disgraziatamente tutti i passi riguardanti gli anabattisti.

fried Arnold, malgrado la pretesa di essere « unpartheiische », era la voce interessata di chi difendeva con le posizioni dei radicali anche le proprie. Però la sua idea che la storia del cristianesimo potesse essere rifatta da cima a fondo, non poteva non riuscire attraente in clima illuministico. Durante tutto il XVIII secolo la *Ketzer-Historie* e il *Ketzer-Lexikon* furono un genere storiografico alla moda che tentò molti scrittori e produsse opere che ostentavano obiettività e neutralità, ma rivelavano anche insufficienza ed angustia di visione del fenomeno radicale ed in genere di tutti i problemi del cristianesimo. Con la storiografia del Romanticismo la situazione tornò a capovolgersi, dando luogo ad una rinnovata apologia della tradizione e dell'ortodossia, con conseguente discredito e condanna delle sette.

Bisognerà aspettare la seconda metà del secolo XIX per assistere agli inizi di una storiografia che si propone di fare luce sui movimenti dissidenti della Riforma con i metodi della moderna ricerca storica. Cominciò Alfred Hegler⁴ (1863-1902), in seguito ai suoi studi su Sebastian Franck (1892), a tracciare una prima linea di demarcazione tra gli spiritualisti e gli altri radicali, specialmente anabattisti, e continuò Ernest Troeltsch (1865-1923) a chiarire sociologicamente il concetto di « setta » ed a sottolineare per contrasto la vocazione individualistica dello spiritualismo misticheggiante. Da allora molta strada si è fatta nello studio dei movimenti radicali del XVI secolo, grazie soprattutto al ritrovamento di gran parte degli scritti delle figure più rappresentative ed ai risultati di lunghe e pazienti ricerche d'archivio condotte da appassionati studiosi. Oggi è possibile vedere con più chiarezza su tutta l'estensione di quest'ala della Riforma e capire molto meglio le ragioni del contrasto che divise e contrappose Riformatori e radicali.

Si è così giunti a distinguere nell'ambito del radicalismo alcuni fondamentali orientamenti, anche se una loro precisa delimitazione e

⁴ Alfred Hegler (1863-1902), professore di storia della chiesa nell'Università di Tübingen, pubblicò nel 1892 *Geist und Schrift bei Sebastian Franck, eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit*, cui seguirono vaste ricerche di fonti in archivi e biblioteche su numerose figure di radicali, come Campanus, Hans Denck, Ludwig Haetzer, Melchior Hofmann, Hubmaier, Hans Hut, Kautz, David Joris ed altri. Gli mancò il tempo per realizzare l'ambizioso progetto di un quadro storico complessivo delle correnti spirituali del protestantesimo settario dall'età della Riforma al pietismo. I risultati delle sue ricerche vennero soltanto parzialmente resi noti sotto forma di articoli nella *Protestantische Realenzyklopädie* e nell'opera postuma *Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit* (Berlino, 1906), curata da un altro importante storico dei movimenti radicali, W. Köhler.

definizione si è rivelata impresa tutt'altro che facile. Spiritualismo, anabattismo e razionalismo evangelico (antitrinitario) sono sembrate distinzioni abbastanza larghe e comode per una prima sommaria classificazione di una quantità piuttosto estesa e differenziata di personalità e di gruppi dissidenti⁵. A maggiori riserve invece ha dato luogo l'uso di espressioni con cui designare complessivamente i movimenti radicali. Le due più fortunate, e quindi più seguite, sono quelle di « ala sinistra della Riforma », usata da Roland Bainton⁶, e di « Riforma radicale », adottata da George H. Williams⁷. Per varie ragioni esse non sono del tutto soddisfacenti, ma per ora non ne sono state proposte di migliori.

È certamente indispensabile, prima di passare a vedere che cosa è stato l'anabattismo, tracciare sia pure a grandi linee un quadro dell'intero fenomeno storico del radicalismo della Riforma, e questo per due ragioni essenziali. In primo luogo perché ci aiuterà a vedere come l'anabattismo si differenzi con una sua fisionomia inconfondibile dalle altre correnti radicali. In secondo luogo perché l'anabattismo è stato sempre in qualche modo in rapporto con quelle correnti, in quanto spiritualismo e razionalismo antitrinitario sono comparsi talvolta nel suo stesso seno e sono stati un motivo di polemica esterna ed interna.

Poiché non sempre è possibile far coincidere, specialmente nel periodo iniziale, le distinzioni degli orientamenti di pensiero con quelle dei gruppi costituiti, sarà più opportuno, invece di applicare al mobile e vario insieme del radicalismo uno schema preconstituito di classificazioni, partire da quei problemi essenziali che hanno determinato sia la sostanziale unità del fronte radicale nei riguardi della Riforma storica, sia le differenze e le divergenze che si sono verificate nel suo campo.

⁵ La triplice distinzione – spiritualismo, anabattismo e razionalismo evangelico – è quella proposta da uno dei massimi studiosi contemporanei del radicalismo della Riforma, l'americano George H. Williams, dell'Harvard Divinity School. Nella sua schematicità essa abbraccia, non senza forzature, l'intero fenomeno storico, ma non riesce del tutto persuasiva per la terminologia usata.

⁶ ROLAND H. BAINTON, *The Left Wing of the Reformation*, « Journal of Religion », XXI (aprile 1941). Lo stesso titolo ha l'opera di un altro importante storico: HEINOLD FAST, *Der linke Flügel der Reformation*, (Bremen, 1962), una raccolta di scritti di radicali. Per lo spirito con cui il Bainton si pone di fronte all'anabattismo, si veda il capitolo quinto di *The Reformation of the Sixteenth Century* (Boston, 1952) (trad. ital.: Einaudi, Torino, 1958).

⁷ GEORGE H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962. È la più importante ed estesa opera oggi esistente sull'argomento (pp. XXXI + 924).

1. *Il destino storico del radicalismo*

Era naturale che facendosi la « riforma » della chiesa in contrasto con quella che ne era stata sino a quel momento l'autorità suprema e riconosciuta, dovesse affiorare prima o poi, in forma più o meno drammatica, il grave e complesso problema che ne derivava: con quale autorità si doveva decidere che cosa era da riformare? e con quale autorità si sarebbero attuate le riforme che fossero state decise? Lutero e Zwingli non si erano illusi che il problema fosse definitivamente risolto, una volta che la Sacra Scrittura era stata proclamata l'unica autorità di fede e di disciplina della chiesa. La Sacra Scrittura doveva pur essere interpretata e l'autorità con cui la si doveva interpretare era di nuovo un problema. La Riforma ebbe il coraggio di non cadere, almeno teoricamente, in un'altra soluzione autoritaria di questo problema cruciale della chiesa e proclamò unanimemente che interprete della Scrittura era la coscienza del credente illuminata dallo Spirito Santo. Ma se la soluzione era coraggiosa essa implicava un rischio enorme. Avrebbe potuto sbriciolare il movimento riformatore in una quantità di partiti di cui la reazione cattolica, appoggiata dalla massima autorità politica del momento, avrebbe avuto facilmente ragione.

Praticamente il problema trovò la sua soluzione nel fatto che in larghe zone dell'Europa centrale il clero, le cittadinanze, gli uomini di cultura e le autorità costituite si trovarono d'accordo su quello che si doveva fare. L'autorità di riformare venne quindi riconosciuta al *corpus christianum* nella sua espressione regionale o locale, nella consapevolezza che si trattava di una soluzione soltanto provvisoria del problema. Il principio che la chiesa si riforma da sé non venne mai abbandonato, anche se la prospettiva di un concilio si dimostrò ben presto irrealizzabile. La Riforma ebbe nei Riformatori delle autorità profetiche che s'imposero con la forza della persuasione e la cui guida venne spontaneamente e largamente accettata ovunque l'autorità della vecchia chiesa aveva perduto credito e sostegno. Nacquero così le chiese storiche della Riforma, chiese solidamente " costituite " su confessioni, ordinamenti ecclesiastici e ministri autorizzati, e " stabilite " come chiese territoriali approvate e protette dalle autorità civili.

Ma la soluzione pratica che il problema del *jus reformandi* aveva trovato, non aveva infirmato di diritto il principio che la suprema autorità di fede del cristiano restava la Scrittura e che unica interprete di questa era la coscienza del credente. Lutero, Zwingli e Calvino non vennero mai canonizzati dalle chiese della Riforma, né le confessioni

di fede vennero considerate verità rivelate, né si pretese che lo Spirito Santo parlasse attraverso portavoce autorizzati, tantomeno che la partecipazione dell'autorità civile al governo della chiesa fosse normativa. Se un principio definitivo e inderogabile venne stabilito fu quello famoso: *est autem Ecclesia semper reformanda*.

Nello spirito della Riforma la libertà del cristiano rendeva possibile e legittimo il dissenso, anche se praticamente nella chiesa « riformata » esso finì per non trovare spazio per farsi valere. I Riformatori ed i loro epigoni, trovandosi a combattere una durissima lotta sul fronte della vecchia chiesa, videro i dissidenti esclusivamente in funzione di questa lotta e quindi come dei nemici interni che potevano comprometterne l'esito indebolendo con eventuali divisioni e separazioni il fronte della Riforma. Essi furono incapaci di ascoltare altra ragione che non fosse quella dell'unità, pur mostrandosi abbastanza tolleranti per quelle forme di dissenso che restavano individuali e non trovavano espressione nell'insegnamento e nella costituzione di gruppi separati. Ogni qual volta invece il dissenso si provò a scendere sul terreno dell'azione, rifiutando la chiesa stabilita e pretendendo contrapporre una chiesa più vera, i Riformatori reagirono violentemente con l'anatema ed il braccio secolare, anche se formalmente si guardarono bene dal riesumare l'apparato inquisitoriale della vecchia chiesa.

Prese corpo così il concetto che la dissidenza radicale costituisse il « secondo fronte » della lotta che i Riformatori combattevano per la causa della Parola di Dio. Non c'è dubbio che un concetto simile fosse tutt'altro che arbitrario nel contesto storico che lo esprimeva, dal momento che la Riforma, nel periodo in cui insorgevano le correnti radicali, era ancora nella sua fase iniziale ed i contrasti e le divisioni che comparivano nel suo campo erano proficuamente sfruttate dai suoi avversari. D'altra parte non mancavano di fondamento gran parte delle accuse che ai radicali venivano rivolte, salva la generalizzazione che se ne faceva, perché non si poteva né si può oggi negare che il loro campo fosse fertile di ogni sorta di stranezze dottrinali e pratiche, di falsi e presuntuosi profeti, di odiose manifestazioni di fanatismo e di formidabili deviazioni dallo spirito dell'Evangelo. Il danno che le sette recarono alla causa della Riforma difficilmente potrebbe essere ridimensionato. È comprensibile quindi come l'immagine di due fronti di lotta diventasse una categoria fondamentale della storiografia della Riforma.

Accadde così ai radicali quel che accade nelle rivoluzioni a tutte le minoranze dissidenti che vengono emarginate e sacrificate alle dure necessità di una lotta che non può consentire fratture interne. Scon-

fitti e ridotti al silenzio, i radicali passarono alla storia con il marchio infamante di nemici interni della Riforma e con la pesante imputazione di essersi posti su posizioni negative e disfattistiche, che invece di condurre alla "riforma" della chiesa avrebbero portato alla sua dissoluzione, al discredito ed al fallimento del movimento riformatore e quindi alla vittoria della reazione.

Non ci deve sorprendere che si sia arrivati ad espellere moralmente dal campo della Riforma, perché di un « altro spirito », figure come Carlostadio, Thomas Müntzer, Konrad Grebel, Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Sebastian Franck, Kaspar Schwenckfeld, Pilgram Marpeck, Hans Hut, Melchior Hofmann, Jakob Hutter, Bernhardt Rothmann, Michele Serveto, Sebastian Castellion ed i Socini, per non nominare che una parte della falange di uomini di pensiero e di azione veramente originali di cui la cosiddetta sinistra della Riforma è stata feconda e a confronto dei quali rimpiccioliscono e sbiadiscono le figure minori che fanno contorno a Zwingli, Lutero e Calvino. Sono uomini senza dubbio molto diversi per valore e per orientamento spirituale, come profondamente diverse sono le distanze cui si trovano dalla linea centrale della Riforma, ed oggi ci appare ingiustizia non piccola l'averli accomunati in un identico sommario rifiuto.

Altra ingiustizia, commessa ai danni di tutti i radicali, è stata l'averli sempre presentati come una zizzania parassitaria della Riforma, tacendo il fatto che non di rado essi costituirono una sua punta avanzata in terre ancora cattoliche e l'unica alternativa alla vecchia chiesa.

Oggi noi siamo abbastanza distaccati dai problemi e dalle passioni dell'epoca per poterci chiedere che cosa avessero da dire veramente i radicali della Riforma e soprattutto per poterli ascoltare senza travisare più o meno intenzionalmente il loro discorso, dal momento che essi ci possono parlare direttamente attraverso i loro scritti e le loro testimonianze^{*}. Un primo risultato cui conduce la revisione fin qui compiuta, ma tutt'altro che definitiva, della tradizionale storiografia sui movimenti radicali, è che non è vero che essi siano quella confusa

^{*} Uno storico della Riforma e dell'anabattismo, Hans J. Hillerbrand, professore di storia nel Graduate Center of the City University of New York, facendo il bilancio della più recente ricerca storica sull'anabattismo, ritiene che i suoi risultati costituiscano una « rivoluzione copernicana » nell'ambito della storiografia della Riforma, pur notando la tendenza (del resto comprensibile) a sopravvalutare il significato della « riforma radicale » nel quadro generale della Riforma. H. J. HILLERBRAND, *Die Täufer des Reformationszeitalters in der jüngsten Forschung*, « Verkündigung und Forschung », XIII (1968), 95-100; Id., *Anabaptism and History*, MQR, XLV (aprile 1971), 107-122, nota 3.

e contraddittoria babele che ad un primo superficiale sguardo possono sembrare. Anabattisti, spiritualisti e razionalisti presentano, pur nelle forti differenze per cui si distinguono, una comune ragione di essere che giustifica il considerarli come un unico fenomeno religioso cui si deve riconoscere un posto legittimo nell'ambito della storia della Riforma, dal momento che non si pone contro, né fuori, né al fianco, ma all'interno stesso del movimento riformatore. Non c'è dubbio che senza la Riforma il fenomeno del radicalismo non solo non avrebbe un suo spazio storico, ma sarebbe del tutto inintelligibile, perché i radicali non sono partiti dalle eresie medievali o dal cattolicesimo, ma dalla Riforma di Zwingli e di Lutero, denunciandone contraddizioni non immaginarie e sviluppandone implicazioni rimaste inespresse⁹. Il movimento radicale, pur con tutte le sue ombre, è stato un grandioso e sfortunato tentativo di rinascita cristiana che sorto dalla Riforma va indubbiamente al di là dei suoi limiti classici, allargandone il quadro storico ed ideale ed arricchendolo di motivi di cui molto spesso siamo costretti a riconoscere la genialità e la forza spirituale.

2. Il fronte comune dei radicali

Non potremmo accennare alle differenze per cui i movimenti radicali si distinguono tra loro, senza aver prima detto qualcosa dei caratteri comuni per cui costituiscono un unico fenomeno.

a) Il primo ed il fondamentale di questi caratteri è il rifiuto di una riforma che abbia per oggetto la chiesa tradizionale e istituzionale ancora esistente. Il luogo comune di cui ci resta più difficile liberarci è quello, trasmessoci da Zwingli e da Lutero, che i radicali fossero soprattutto degli impazienti, gente inopportuna e di corta vista che esigeva un *quantum* di riforme superiore a quello che la prudenza ed il tempismo dei Riformatori consigliavano. È vero invece che la divergenza che allontanava i radicali dalla linea seguita dai Riformatori poggiava su una considerazione più *qualitativa* che *quantitativa* della riforma da compiersi, e discendente direttamente dal principio luterano che la Parola di Dio è al disopra della stessa chiesa

⁹ È nettamente orientata in questo senso la recente storiografia sulle correnti radicali della Riforma. È soprattutto merito di G. H. Williams di averci dato nella sua *The Radical Reformation*, già citata, una visione sinottica dell'intero fenomeno storico, mirante soprattutto a ricostruirne geneticamente e morfologicamente i vari aspetti.

e la giudica. Secondo i radicali il giudizio che dalla Parola di Dio discende sulla chiesa ha il carattere di una condanna totale e definitiva: una chiesa cristiana non esiste e non è più esistita dall'età degli apostoli in poi. Come c'è stata una « caduta » dell'uomo dopo la creazione, così c'è stata una caduta della chiesa dopo la sua fondazione. Si tratta di quella esplicita dottrina della « caduta della chiesa » che è comune a tutti i radicali, anche se le conseguenze pratiche che se ne trassero non presentano tutte lo stesso grado di estremismo. In base ad essa si veniva a squalificare totalmente la continuità storica e quindi la solidarietà carismatica e sacramentale con una istituzione che dalla base al vertice non presentava più i caratteri della chiesa di Cristo. Nei riguardi di una chiesa siffatta un solo atteggiamento era concepibile, secondo la sinistra della Riforma, quello di una radicale rottura, che doveva implicare il rifiuto totale di quanto essa pretendeva trasmettere come cristiano: sacramenti, riti, sacerdozio, magistero, teologia. Era inutile e illusorio riformare la chiesa esistente: non c'era che da demolirla dalle fondamenta o trarsene fuori del tutto quando demolirla non fosse possibile¹⁰.

La « caduta della chiesa » è il mito tipico e fondamentale del radicalismo ed esso può fornirci una misura del contrasto in cui i radicali si trovavano con i Riformatori, i quali, per quanto denunciassero aspramente idolatrie, adulterî, fornicazioni ed abusi della vecchia chiesa, non misero mai in dubbio l'esistenza e la continuità storica di un'unica chiesa cristiana discendente direttamente dagli apostoli¹¹.

b) Uno degli aspetti più vistosi della caduta della chiesa secondo i radicali era il fatto che essa non fosse più una chiesa di credenti, come quella apostolica, in cui si entrava mediante una confessione di

¹⁰ Sotto questo riguardo parlare di « Riforma radicale » può sembrare incongruente, dal momento che i radicali non vogliono una riforma della chiesa esistente, poiché la ripudiano in blocco. Anche Williams, che pur ha introdotto nell'uso corrente il termine « Riforma radicale », se ne rende conto, e lo giustifica con la funzione eminentemente pratica ch'esso avrebbe di riconoscere ai movimenti radicali il posto che ad essi spetta di diritto tra i maggiori movimenti dell'età della Riforma.

¹¹ Sulla dottrina della « caduta della chiesa » si veda F. LITTELL, *The Origins of Sectarian Protestantism* (New York, 1964), 46-78. È la terza edizione, comparsa con titolo mutato, di *The Anabaptist View of the Church*, New York, 1952. Questa del Littell è considerata la più importante opera di carattere dottrinale a tutt'oggi comparsa sull'anabattismo. Dello stesso autore, sullo stesso argomento: *The Anabaptist Concept of the Church*, in: *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottdale, Pa., 1957.

fede ed un atto di volontaria adesione, ma una istituzione di cui si faceva parte per nascita e che comprendeva di diritto tutta la popolazione di un determinato territorio. Non c'era più una chiesa del popolo di Dio, ma semplicemente una chiesa di popolo (*Volkskirche*). Anziché essere « corpo di Cristo » (*corpus Christi*), la chiesa faceva un corpo solo con la società storica di cui era l'aspetto sacrale (*corpus christianum*). Sotto questo rispetto la chiesa « riformata » non era diversa dalla vecchia chiesa.

Poiché nella falsa chiesa si entrava attraverso il battesimo dei bambini, si può comprendere come i radicali fossero concordi ed intransigenti nell'additarlo come il più corrotto e rovinoso dei sacramenti della chiesa decaduta. L'antipedobattismo è difatti una costante che ricorre in tutti i movimenti radicali, e non era il prodotto di una interpretazione letteralistica di testi neotestamentari, ma di una visione globale dell'essenza del cristianesimo e della natura della chiesa.

c) I radicali miravano ovviamente ad un cristianesimo più vicino alla sua originaria rivelazione, sebbene questo « primitivismo » fosse un carattere comune anche alla linea centrale della Riforma. Li divideva senza dubbio dai Riformatori una diversa concezione della chiesa primitiva, che per quanto costruita su una accurata selezione di dati scritturali non era per questo meno mitica. Questo ritorno alle " radici " della fede cristiana, scavalcando circa mille e duecento anni di cristianesimo storico, si rivelò ben presto estremamente problematico (i radicali non erano degli ingenui) e fu assai diversamente sentito. Del resto una continuità col passato non venne del tutto esclusa, perché tutti i radicali erano disposti a concedere (per evitare l'assurdità che per tanti secoli non vi fosse stato più cristianesimo) che in ogni età non fossero mancati dei cristiani fedeli, ed i più colti d'essi del resto si facevano forti della più antica tradizione cristiana e filtravano intelligentemente la teologia dei Padri della chiesa.

Come ogni mito, anche quello della chiesa primitiva era la proiezione dinamica di una tensione anticipatrice del nuovo. Oggi noi riconosciamo che i radicali anticiparono largamente il futuro ed è per questo che li troviamo così interessanti. Per definire il loro rapporto con l'ideale « vera chiesa » di Cristo, che del resto essi cercavano in una Parola di Dio al di sopra del tempo, non vi sono termini abbastanza adeguati alla natura, alla complessità ed alla varietà del loro sentire. Parlare di « restaurazione » è usare un termine non solo scolorito e diventato equivoco per l'uso che se ne è fatto in funzione conservatrice o reazionaria, ma che non si adatta a tutti i movimenti radicali,

alcuni dei quali rinunciano ad una ricostituzione della chiesa. Soprattutto il termine non rende l'essenza più genuina di questo ritorno alla « vera chiesa », che tutti i radicali, compresi gli anabattisti, sentono piuttosto escatologicamente, cioè come qualcosa che nella sua pienezza di verità e di santità deve venire dal futuro, come una conseguenza del ritorno di Cristo, piuttosto che dallo sforzo di ricostruire ed imitare un modello del passato. Per questa ragione ad alcuni storici è sembrato più adeguato l'uso di un termine significativamente escatologico com'è quello di « restituzione », che comparve negli scritti di alcuni radicali del XVI secolo (Campanus, Rothmann, Serveto, Dirk Philips)^{11b}. Si è molto insistito così sul « restituzionismo » dei radicali, facendone il loro tratto più caratteristico e contrapponendo il concetto di « restitutio » a quello di « reformatio » per sottolineare la differenza più sostanziale esistente tra radicali e Riformatori¹². In realtà sia il termine che il concetto di « restituzione » non hanno avuto tra i radicali quella larghezza e particolarità di uso che si è voluto far credere, né è esatto affermare che i Riformatori non partecipassero in qualche misura di una concezione escatologica della « vera chiesa ».

^{11b} Karl Rembert nel 1899 credette di identificare il termine « restituzione » con quello usato in Atti 3: 21, in cui compare la parola greca *apokatástasis* (tratta dalla Vulgata con *restitutio*), in un contesto di indubbio carattere escatologico. K. REMBERT, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich*, Berlin, 1899, p. 242.

¹² Dall'attenzione che dalla seconda metà dell'Ottocento alcuni storici (K. W. Bouterwek, Otto zur Linden, K. Rembert, L. von Ranke, F. von Bezold) prestarono all'uso del termine « Restitution » da parte di alcuni radicali, si passò alla tesi che il termine fosse particolarmente appropriato alla concezione anabattistica della chiesa. La tesi è sostenuta soprattutto da storici americani, come R. H. Bainton, F. H. Littell e F. J. Wray, mentre G. H. Williams e L. Verduin, in particolare, ritengono che si possa chiamare restituzionista tutta la cosiddetta Riforma radicale. Riserve e infine dubbi sulla fondatezza della tesi hanno avanzato invece gli storici europei. Si veda il cauto atteggiamento che assume nella questione l'autorevole storico austriaco Robert Friedmann nel suo saggio *Recent interpretations of Anabaptism* (« Church History », XXIV/1955, 132-51) e nell'articolo « Restitution » della *Mennonite Encyclopedia* (vol. IV, 302-04). Tutta la questione viene esaurientemente riesaminata in un recente importante studio dovuto ad uno storico mennonita olandese: H. W. MEIHZEN, *The Concept of Restitution in the Anabaptism of Northwestern Europe*, MQR, XLIV (aprile 1970), 141-158. Secondo questo autore sia il termine che il concetto di « restituzione » ricorrono molto raramente nella letteratura anabattistica, soprattutto perché l'accentuato e teso escatologismo distoglieva gli anabattisti dall'organizzazione di una nuova chiesa indipendente e separata, sia pur provvisoria. Un altro storico, H. J. Hillerbrand, è ancor più radicale: « Gli anabattisti ignoravano del tutto il termine, il che ci dice che la connotazione attribuitagli è piuttosto una costruzione teoretica che un effettivo fatto storico ». H. J. HILLERBRAND, *Anabaptism and History*, 113.

È più giusto dire che i radicali le hanno dato una più forte accentuazione, non soltanto per ragioni polemiche, ma più spesso perché si trattava di quell'unica autentica *speranza* che compensava e leniva le sofferenze materiali e morali di una minoranza perseguitata e divisa¹³.

d) Ovviamente i radicali stigmatizzano la soluzione data dai Riformatori al problema del *jus reformandi*. Il rifiuto della chiesa storica li porta a rifiutare anche il concetto di *corpus christianum* e di conseguenza ogni interferenza dello stato nella sfera della religione.

In genere anche i più pensosi e consapevoli dei radicali non mostrano molta comprensione per la posizione assunta dai Riformatori. Non capiscono la preoccupazione di Zwingli e di Lutero che la ribellione a Roma appaia non una iniziativa di individui e di gruppi isolati, ma una unanime decisione della chiesa e del *corpus christianum* almeno nella loro espressione locale. Non si rendono conto che i Riformatori intendono procedere con cautela e progressività proprio in vista di quel consenso del *corpus christianum*, senza il quale la Riforma sarebbe scivolata nella condizione di una delle tante eresie di cui la chiesa cattolica aveva sempre finito per aver ragione; che non è per conservatorismo o spirito mondano che essi vogliono attuare la Riforma insieme al clero, ai principi, ai consigli cittadini, all'università ed alle gilde, ma perché una riforma unitaria della chiesa esistente non è possibile in quel momento che dall'interno del *corpus christianum*.

I Riformatori non hanno del tutto torto quando denunciano l'immenso pericolo che la Riforma precipiti nel caos delle iniziative settarie o si vanifichi nell'individualismo interioristico e rinunciatario. Più che le sottili e brillanti ma disimpegnate speculazioni teologiche dei radicali isolati essi temono naturalmente le impazienze e le intempe-

¹³ La rivalutazione della prospettiva escatologica in atto nella teologia contemporanea porta naturalmente ad una maggiore comprensione di questo aspetto del pensiero dei radicali. Si veda a questo proposito CARL BRAATEN, *The Future of God*, New York, 1969, 31. Si sottolinea vivacemente il fatto che le chiese radicali si vedessero in una prospettiva escatologica, come fa VERNARD ELLER, *Protestant Radicalism*, «The Christian Century», LXXXIV (nov. 1967), 139 s. e si riconosce che la comunità radicale fosse soprattutto una «comunità della speranza», come crede di definirla D. W. BROWN nel suo *The Christian Revolutionary*, di imminente pubblicazione (il 2° cap. è stato anticipato col titolo *The Radical Reformation: Then and Now*, in MQR, XLV [luglio 1971], 250-263). Qualche autore del resto aveva già da diversi anni messo in evidenza il fatto che fu soprattutto con gli anabattisti che l'escatologia acquistò rilevanza storica agli inizi dell'età moderna. Si veda p. e. J. H. YODER, *The Profetic Dissent of the Anabaptists*, in: *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottdale, 1957, 93-104.

ranze degli entusiasti (*Schwärmer*), che possono sottrarre alla Riforma l'adesione della massa prudente e moderata, e la capillare attività propagandistica che svolgono in mezzo all'elemento popolare i predicatori clandestini (*Winkelpredigern*), che insieme alla contestazione della chiesa di stato contrabbandano, a loro parere, idee esplicitamente o implicitamente sediziose. La convinzione che i radicali, anche quando non si professano apertamente rivoluzionari, siano un pericolo sociale ed una minaccia per lo stato, è largamente diffusa e costituisce un elemento non trascurabile della situazione. Non si dimentichi che la repressione della guerra dei contadini (1525) gettò per lungo tempo tra governanti e masse popolari un'ombra carica di sospetti e di risentimenti. È anche troppo evidente nei Riformatori il timore che le autorità civili, di fronte ad una riforma della chiesa che proceda incontrollata e divisa, e nella cui scia può incunarsi l'eversione di ogni ordine costituito, possano ritrarsi su posizioni conservatrici e reazionarie. Di qui la necessità che la Riforma, per difendersi dai suoi nemici esterni ed interni, debba essere unitaria e debba farsi, per essere tale, con il concorso, l'approvazione e la garanzia di tutto l'*establishment*.

È comprensibile d'altra parte come i radicali, scandalizzati che debbano essere i principi e gli *Herren* dei Consigli cittadini a decidere in ultima istanza che cosa sia o non sia conforme alla Parola di Dio, e vittime ben presto dell'azione repressiva di una chiesa riformata che è anche chiesa di stato, diventino per reazione i più convinti assertori della libertà religiosa e della separazione di chiesa e stato. Come tali ancora una volta precorrono i tempi.

Non è detto che questa sia chiaramente la linea di tutta la sinistra della Riforma, ma le eccezioni sono ben poche. La fanno propria senza riserve gli spiritualisti (Schwenckfeld, Franck), i razionalisti antitritonitari (Castellion, Serveto, i Socini ed i Fratelli polacchi) e la quasi totalità degli anabattisti. Tra questi ultimi soltanto Balthasar Hubmaier, tentato dalle circostanze favorevoli, ha in mente una riforma anabattista protetta dalle autorità civili. Un'altra eccezione potrebbe essere considerata quella degli anabattisti rivoluzionari di Münster, che con la « Nuova Sion » costruiscono una comunità politico-religiosa in cui la fede d'obbligo è quella anabattista. Si tratta, specialmente in quest'ultimo caso, di una sopravvivenza della concezione del *corpus christianum*. Una visione rivoluzionaria della Riforma, che guarda oltre la chiesa alla riforma totale della società, sfocia a Münster nella religione di stato.

e) I radicali sono concordi in un'altra severa critica della chiesa costituita. Uno dei segni più vistosi della « caduta » della chiesa era