

La Riforma incontra

Napoli

a cura di Christiane Groeben

CLAUDIANA - TORINO

Christiane Groeben

Filologa e archivista di origine tedesca, è membro della Comunità luterana di Napoli. Dal 1969 al 2010 è stata responsabile dell'archivio storico della Stazione Zoologica Anton Dohrn e ha pubblicato numerosi saggi nel campo della storia della scienza e sulla storia della Stazione Zoologica e di Napoli in particolare.

Scheda bibliografica CIP

La Riforma incontra Napoli / a cura di Christiane Groeben

Torino : Claudiana, 2020

253 p. : ill. ; 24 cm

ISBN 978-88-6898-287-4

1. Riforma - Napoli - Sec. 16. 2. Protestantismo - Napoli
3. Chiesa evangelica luterana - Napoli

270.6092 (ed. 22) - Storia della chiesa. Riforma e Controriforma. 1517-1648. Persone

274.5731 (ed. 22) - Storia della chiesa cristiana a Napoli

© Claudiana srl, 2020
Via San Pio V 15, 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04
www.claudiana.it
info@claudiana.it
Tutti i diritti riservati. Printed in Italy

Ristampe:

26 25 24 23 22 21 20 19 1 2 3 4 5 6

Progetto grafico: @cuccovanessa

In copertina: foto di Caroline von der Tann

Stampa: ABO Grafika d.o.o., Ljubljana (Slovenia)

Lutero a Napoli 1521-1550

di Girolamo Imbruglia

Nel 1521 Lutero divenne Lutero per tutta Europa. Le solenni e vigorose parole con cui alla dieta di Worms il 18 aprile 1521 egli affermò dinanzi all'imperatore Carlo V e al rappresentante del papa la propria convinzione religiosa e la certezza della libertà della propria coscienza risuonarono subito e conquistarono uno spazio di libertà mai per l'innanzi nemmeno intravisto: «A meno che non venga convinto da testimonianze delle scritture o da ragioni evidenti; poiché non ho fiducia né nel Papa, né nel solo Concilio, poiché è certo che essi hanno spesso errato e contraddetto loro stessi. Sono tenuto saldo dalle scritture da me addotte, e la mia coscienza è vincolata dalla parola di Dio, ed io non posso né voglio revocare alcunché, vedendo che non è sicuro o giusto agire contro la coscienza. Non posso fare diversamente. Dio mi aiuti. Amen»¹.

Lutero a Napoli

Tuttavia, in Italia per il primo decennio del luteranesimo, *grosso modo* 1520-1530, le cronache cittadine danno l'impressione che la circolazione delle opere luterane sia stata assai ridotta. Le prime notizie giunsero tramite la mediazione romana, dunque per via indiretta, e a scopo di propaganda e confutazione. Lutero era presentato come un uomo ignaro di vera dottrina, e come un violento ribelle all'imperatore e al papa; un uomo che infrangeva i fondamenti della morale: un eretico². L'intento di controbattere dottrine giudicate pericolose poi ovviamente si tradusse nell'interdizione della diffusione di opere eretiche. Anche a Napoli non mancò di farsi sentire la volontà papale di controllo sui libri³.

¹ Il testo latino in Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Böhlau, Weimar 1883-2009, voll. 120, t. VII, p. 838. Questa monumentale edizione critica delle opere di Lutero si trova online, <http://www.lutherdansk.dk/WA/D.%20Martin%20Luthers%20Werke,%20Weimarer%20Ausgabe%20-%20WA.htm>.

² Ottavia NICCOLI, "Il mostro di Sassonia". *Conoscenza e non conoscenza di Lutero in Italia nel '500 (1520-1530 ca)*, in: Lorenzo PERRONE (a cura di), *Lutero in Italia*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 3-25.

³ Il decreto del 20 gennaio 1524, in Bartolomeo FONTANA, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, "Archivio Società romana di storia patria", 1892, pp. 80-81.

Negli anni Trenta cominciò quella che potrebbe dirsi una seconda fase della storia di Lutero in Italia, quando, con un movimento che può sembrare singolare, si passò dalle polemiche improvvisate alla conoscenza dei testi⁴. Qui Napoli presenta una sorprendente anomalia. Che tra l'avvento della stampa a fine Quattrocento e la diffusione del luteranesimo ci sia stato un legame è cosa talmente riconosciuta da essere divenuta una banalità. La stampa oltre a diffondere i testi canonici del luteranesimo permise pure lo sviluppo di una parallela lotta e polemica con Roma, che, poggiando anche su immagini e fogli volanti, consentì la diffusione verticale del protestantesimo, fino a realtà sociali analfabete. Così in tutta Europa e nell'Italia del Centro-Nord.

Non così a Napoli⁵; che però fu nella prima metà del secolo il centro in Italia più importante per la rielaborazione del luteranesimo.

A Napoli esistette fin dagli ultimi anni del Quattrocento una vivace attività editoriale. Ma non si stamparono traduzioni di Lutero e di altre opere più o meno famose né del protestantesimo europeo, né della Riforma italiana; nemmeno si stamparono opere di Erasmo e, cosa ancor più singolare, nemmeno di Juan de Valdés, che, come vedremo, fu protagonista della cultura ereticale napoletana nella prima metà del Cinquecento. Basterà la scoperta di un libro di questo genere a far crollare questa constatazione: ma per adesso l'osservazione regge. L'assenza di edizioni napoletane non significò ovviamente l'assenza di circolazione di libri "lutherani", cioè, per come si intendeva questa parola a Napoli e in Italia, di libri e dottrine eretiche. L'assenza di una produzione locale di testi a stampa però influenzò il modo del consumo dei libri che circolavano. La lettura del libro in tutta Europa fino al Settecento fu, oltre che individuale, anche una pratica per così dire di gruppi, ancorata in uno spazio comune⁶. In questo modo, la lettura del libro era condizionata pure dagli ambienti in cui avveniva, che potevano determinare i libri da scegliere, le idee che ne prendevano vita. A Napoli la lettura del luteranesimo fu legata ai cenacoli colti, dove si intrecciarono dialoghi e dissensi tra tradizioni spesso diverse. Di conseguenza, l'assimilazione e la rielaborazione del luteranesimo ne furono influenzate.

⁴ È osservazione di Adriano PROSPERI, *Lutero al Concilio di Trento*, in: PERRONE (a cura di), *Lutero in Italia*, cit., p. 104.

⁵ Carlo DE FREDE, *La stampa a Napoli e le idee riformate* (1992), in: ID., *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 25-49.

⁶ Roger CHARTIER, *Lecture e lettori nella Francia di antico regime*, Einaudi, Torino 1988; ID., *Pratiche di scrittura e pratiche di lettura nell'Europa moderna: Per una storia delle pratiche di lettura nell'età moderna (secoli 16-18.)*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", 1993, pp. 385-402.

Quali libri luterani circolarono a Napoli in quegli anni? Il napoletano Giulio Basalù ne fece un elenco per gli inquisitori che lo processarono nel 1553-1555. Nel 1538 si era trasferito a Padova dove si laureò in legge, poi negli anni Quaranta era tornato a Napoli dove prese contatto con gli ambienti valdesiani:

De libri prohibiti ho letto Lutero De servo arbitrio et questo quasi tutto, alchune carte delli commentari alli Galati⁷; une epistola de Calvino, questo l'ho laudata et mostrata a molti, el libro De fugiendis impiorum sacris⁸, el Beneficio de Christo⁹, molte cose del Valdés..., il Valla De falsa donatione¹⁰, Pasquino in estasi¹¹, ... qualche pocho delle annotationi di Erasmo¹², qualche charta dell'alchorano, Martin Lutero de abroganda missa et contra anabattistas qualche carta ... Et quasi tutti li ho letti in Napoli¹³.

È una testimonianza che ci fa capire appunto cosa e come si leggesse a Napoli. Innanzitutto il mettere a capo il *De servo arbitrio* di Lutero fa subito vedere che la dottrina a fondamento dei movimenti eretici era il luteranesimo; ma poi quest'elenco mostra il carattere essenziale del luteranesimo napoletano, che fu l'ibridismo. In esso infatti si riversarono e presero nuova configurazione altre tradizioni culturali e religiose, soprattutto, come vedremo, la tradizione umanistica-erasmiana e quella valdesiana-alumbrada; il riferimento a testi musulmani fa d'altra parte intuire un momento di straordinaria libertà intellettuale, nel quale si veniva formando l'ideale di tolleranza. Dovette valere pure per Napoli quel che poi nel 1557 scrisse nella sua *Apologia* il cardinale Morone, quando, ormai agli arresti a Castel Sant'Angelo, ricordò gli anni anteriori alla comparsa dell'Inquisizione:

In ogni cantone si parlava delli dogma ecclesiastici et ogn'uno faceva del theologo, et si componevan libri passim et si vendevano senza considerazione per tutti li luoghi. Et molti luoghi erano senza inquisitori

⁷ Si tratta di Martin Lutero, *Commentario sull'epistola ai Galati*.

⁸ Di Giovanni Calvino.

⁹ Di Benedetto Fontanini (1543). Fu il testo più famoso della Riforma italiana. Cfr. Massimo FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Laterza, Roma-Bari 2004, con bibliografia.

¹⁰ Lorenzo VALLA, *La falsa donazione di Costantino* [1440, pubbl. 1517], opera fondamentale nella storia della filologia, che mostrò la falsità del fondamento del potere temporale del papato.

¹¹ Di Celio Curione.

¹² Le *Annotazioni* di Erasmo al Nuovo Testamento apparvero nel 1516 e subito se ne colse il valore critico della tradizione ufficiale.

¹³ Cit. in Luca ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Bari-Roma 2010, p. 32.

et molti inquisitori erano di poca portata, talmente che era quasi licito o tollerato a ogn'uno fare et dire quanto li pareva¹⁴.

Una tolleranza che fece sì che le più importanti figure della Riforma italiana giunsero a Napoli proprio per incontrarsi e discutere le proprie e altrui idee in discussioni intense; e in quei decenni pari importanza ebbe, per la storia del luteranesimo, l'emigrazione di eretici meridionali al Nord, soprattutto in Veneto. Questo duplice movimento, centripeto e centrifugo, fece di Napoli il più intenso laboratorio italiano della religiosità riformata¹⁵. Poi, alla metà degli anni Quaranta, anche a Napoli si ebbero i processi inquisitoriali¹⁶.

Luteranesimo e libertà di coscienza

Abbiamo visto alcuni dei testi eretici o giudicati tali che erano letti a Napoli; ma più che indicare testi, forse ci fa comprendere la radice luterana delle nuove idee che vi circolavano la consapevolezza dell'effetto. Si legga la bella testimonianza di due napoletani a Padova, il Laureto e Girolamo Busale, cugino del Basalù: «Ragionavamo di questa dottrina anabattistica, et ognun diceva quel che li pareva»¹⁷.

Anche a Napoli *La libertà del Cristiano* di Lutero dovette infiammare le coscienze. Nelle sue pagine, troppo famose per essere qui a lungo citate, si ritrovano i punti che furono centrali nel luteranesimo napoletano: la giustificazione per fede, che agì sempre come il lievito originario d'ogni movimento ereticale cristiano; il bisogno della rilettura del Nuovo Testamento, che poteva sospingere verso Erasmo e l'umanesimo; il riconoscimento della duplicità del mondo umano che sta alla base del protestantesimo ed è espressa nel famoso *incipit*: «Un cristiano è libero signore di tutte le cose e non sottoposto ad alcuno. Un cristiano è servo sollecito di tutte le cose e sottoposto a ognuno»¹⁸. A partire da questo riconoscimento della contraddittorietà della natura umana, libera ma bisognosa del *servo arbitrio*, Lutero in pagine trascinanti negò che la messa

¹⁴ Massimo FIRPO, Daniele MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, ed. critica, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea. Libreria Editrice Vaticana, Roma 1981-89, II, p. 465.

¹⁵ Cfr. Benedetto CROCE, *Il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo*, in: *Vite di avventure, di fede e di passione*, Adelphi, Milano 1989, p. 207.

¹⁶ Giovanni ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2004.

¹⁷ Édouard POMMIER, *L'itinéraire religieux d'un moine vagabond italien au XVI^e siècle*, "Mélanges d'Archéologie et Histoire", 1954, p. 319.

¹⁸ Martin LUTERO, *La libertà del cristiano*, La rosa, Torino 1994, § 1, p. 20. Cfr. Adriano PROSPERI, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano 2017.

fosse un sacrificio in atto; rifiutò i sacramenti e la venerazione dei santi; denunciò il papa come autorità arbitraria e fraudolenta e perciò definito anti-Cristo; infine la Chiesa stessa era denunciata e rigettata come superfetazione falsa del testo sacro. La *sola fides* era la strada che conduceva alla verità religiosa e al rinnovamento morale del cristiano: «Soltanto la fede rende giusti, liberi e beati senza alcuna opera»¹⁹. Questo piccolo libro, come Lutero scrisse a Leone X nella lettera di accompagnamento, era «l'intera summa di una vita cristiana» pensata per chi non poteva «sopportare alcuna regola o misura per l'interpretazione della Scrittura poiché per parola di Dio, che insegna ogni libertà, non esiste né dovere né necessità per cui essa debba essere imprigionata»²⁰. D'altro lato denunciava quale fosse il rischio che il cattolicesimo costituiva per il cristiano. Questo rischio, che risultava da quell'elenco di accuse alla chiesa romana, era quello della *superstizione*. Lutero contrappose la volontà di conoscere la verità attraverso la libertà della fede alle forme della vuota ritualità, che erano indizio sicuro che il cattolicesimo altro non fosse che idolatria. E, come aveva insegnato san Paolo, e come era stato ripetuto dai testi della prima età cristiana, l'idolatria non era una forma di credenza, rozza o traviata, ma era assenza di credenza religiosa, rifiuto di credere alla verità cristiana; era ateismo. Forse è impossibile trovare una formula che in positivo sia capace di riassumere tutti i rami del luteranesimo italiano (e napoletano)²¹; ma in negativo l'accusa alla chiesa di Roma di essere idolatra e superstiziosa fu, invece, condivisa da tutto quel movimento. La chiesa dell'anti-Cristo era una chiesa senza Cristo, senza religione. Permanere al suo interno significava restare fuori dalla fede. Questa rappresentazione della chiesa romana come superstizione a tal punto caratterizzò il luteranesimo e in generale il protestantesimo, che negli interrogatori inquisitoriali il solo sentire riecheggiare quell'affermazione era considerato un indizio di eresia. Il convincimento che il luteranesimo introdusse nel cristianesimo cinquecentesco fu perciò la centralità della verità della dottrina, senza la quale le opere buone non avevano senso alcuno²², e i riti non erano che il linguaggio della superstizione, appartenevano cioè alla dimensione «carnale», priva della luce della fede²³. Ma se le opere buone non rendono l'uomo giusto, tuttavia, l'uomo giusto

¹⁹ LUTERO, *La libertà del cristiano*, cit., § 8, p. 28.

²⁰ LUTERO, *La libertà del cristiano*, cit., pp. 16 e 13.

²¹ Silvana SEIDEL MENCHI, 'Certo Martino è stato terribil Homo'. *L'immagine di Lutero e la sua efficacia secondo i processi italiani dell'Inquisizione*, in: PERRONE (a cura di), *Lutero in Italia*, cit., p. 135.

²² LUTERO, *La libertà del cristiano*, cit., § 7, p. 26.

²³ LUTERO, *La libertà del cristiano*, cit., § 13, p. 38: «tu vedi come da sola la fede riesca a osservare il primo comandamento "onora un unico Dio". Ma se tu fossi uno tutto buone opere dalla testa fino ai piedi, ciononostante non saresti giusto e non onoreresti Dio e quindi non osserveresti il primo comandamento».

compie le opere buone²⁴. Perciò «un cristiano non vive in se stesso ma in Cristo e nel suo prossimo [...] questa è la vera libertà spirituale del cristiano, che libera il cuore da tutti i peccati, le leggi e i comandamenti e che supera ogni altra libertà come il cielo supera la terra»²⁵.

Il luteranesimo si presentava come il solo porto sicuro entro il quale difendere il cristianesimo e dal quale poter pensarne sviluppi coerenti e ampi. Il suo fondamento, la giustificazione per fede, si rivelò capace di legarsi ad altre prospettive. Come si è detto, con *lutherano* si finì con l'intendere uno spettro assai largo di teorie ed eresie, ma sempre con quell'espressione si indicò anche e soprattutto dove fosse la loro genesi. Il viceré Toledo, quando si rivolse a Paolo III per ricevere un sostegno per condannare un seguace di Valdés, accusò Giovanni Buzio di «ciertos errores luteranos que aqui ha predicado y leydo»²⁶. Non era la sclerotica ripetizione di una formula, era il riconoscimento della matrice del pericolo. Forse non fu generico l'ordine che Carlo V diede allo stesso viceré Toledo nel marzo 1536, giusto quando stava lasciando Napoli dopo un lungo soggiorno, di controllare la vita religiosa cittadina: «Por que somos informados que muchas personas que sienten de mal de nuestra fe christiana que han sydo inquiridos de eretica prauidad en los otros nuestros reynos y otros». Gli spagnoli, che per paura di essere processati dall'Inquisizione spagnola, erano venuti a Napoli vi vivevano «seguros con sus errores, pertinacias y malas costumbres». Carlo V chiedeva che costoro venissero puniti con severità «conforme a justicia», e il pericolo sembrava quindi venire dalla Spagna, non dall'Europa del Nord. Tuttavia Gregorio Rosso nella sua *Istoria* raccontò che proprio allora furono arrestate persone ritenute «di qualche opinione luterana»²⁷. Il carattere ibrido dell'aggettivo *lutherano* sembrò chiaro al potere religioso e politico, anche se di sfuggente definizione.

Dove e come si parlò di luteranesimo? La mancanza di libri delle credenze luterane che circolarono a Napoli ha spinto a sostenere che il movimento riformatore non vi riuscì a «estendere la propria influenza a più ampi strati della popolazione»²⁸. Alcune testimonianze descrivono però la diffusione dei testi e delle dottrine luterane, per esempio, il tema della giustificazione per fede, pure tra gli artigiani del Mercato²⁹. Va co-

²⁴ LUTERO, *La libertà del cristiano*, cit., § 23, p. 54.

²⁵ LUTERO, *La libertà del cristiano*, cit., § 30, p. 76.

²⁶ Cfr. Pasquale LOPEZ, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Edizioni Del Delfino, Napoli 1974, p. 32.

²⁷ Gregorio ROSSO, *Istoria delle cose di Napoli scritta per modo di giornali* (1539), Giovanni Gravier, Napoli 1770, p. 64. Su Rosso cfr. Girolamo IMBRUGLIA, *Rosso, Gregorio*, in: *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. LXXXVIII (2017).

²⁸ DE FREDE, *La stampa a Napoli*, cit., p. 27.

²⁹ È il cronista Antonino CASTALDO, *Dell'istoria libri quattro nei quali si descrivono gli avvenimenti più memorabili succeduti nel regno di Napoli sotto il governo del viceré d. Pietro di Toledo*, Napoli 1769, p. 74.

munque osservato che un'indagine sistematica dei fondi del sant'Uffizio romano consentirebbe una valutazione di questo fenomeno molto più precisa e puntuale, la quale invece per ora resta alquanto impressionistica, perché basata su una documentazione ridotta rispetto alla dimensione del problema e all'imponenza delle fonti da esplorare.

Inoltre i processi inquisitoriali hanno mostrato che con *lutherano* si intendeva non soltanto una dottrina, ma anche una prassi di libertà. Nel 1524 si diceva che «tutte quelle genti sono diventate luterane et mangiano carne come se non fosse quadragesima»³⁰. Libertà di coscienza fu dunque anche libertà dai tabù cattolici, soprattutto alimentari e sessuali. Era una visione certamente indifferenziata del protestantesimo, ma il cui valore essenziale di liberazione restava forte e inalterato. Nel 1578 a Napoli si chiese a un frate se «tenere la concubina» significasse essere «luterano»; e un artigiano disse che Lutero era andato a Ginevra a farsi «luterano» e a vivere liberamente, indispettito perché il papa non lo aveva fatto cardinale!³¹

Luteranesimo ed eresie

Discorsi eretici però si svolsero soprattutto tra quei gruppi sociali che per relazioni personali e per prestigio di status potevano procurarsi quelle opere e sentirsi, almeno fino la metà degli anni Quaranta, sufficientemente sicuri di poterle leggere e commentare senza gravi rischi. In questo clima, dentro l'orizzonte aperto dalla luterana giustificazione per fede, l'umanesimo di Valla, Sannazzaro e Pontano si incontrò con il luteranesimo e attraverso questo con l'alumbradismo spagnolo. A voler ora anticipare la mia conclusione, si potrà dire che a Napoli non brillò una riflessione particolarmente originale sul luteranesimo, su quell'aspetto cioè della Riforma che gli studi definiscono «magisteriale», indicando così il pensiero di Lutero, Zwingli e Calvino; ma da quel carattere ibrido che vi prese il luteranesimo in meno di vent'anni si sviluppò l'indirizzo «radicale» della Riforma, che della tradizione magisteriale rappresentò una feconda e originale rielaborazione. A Napoli, cioè, nacque l'indirizzo che poi prese le forme dell'anabattismo e del socinanesimo.

³⁰ Massimo FIRPO, *Vittore Soranzo vescovo e eretico*, Laterza, Roma Bari 2006, p. 305.

³¹ Cfr. Giovanni ROMEO, *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione*, Laterza, Roma Bari 2008, cap. III.

Erasmus da Rotterdam

L'incontro del luteranesimo con la tradizione umanista di Valla ed Erasmo ruotò in primo luogo sui due punti che questa tradizione aveva messo in luce e sviluppato³². La certezza filologica nello studio dei testi e la necessità del dubbio³³ erano gli strumenti indispensabili per giungere alla verità. I principi della *sola fide* e della *sola lectura* non potevano che poggiare sulla certezza del testo quale era stato tramandato dagli apostoli. Lutero, infatti, in una famosa lettera a Erasmo gli riconobbe questo merito. Nella sicurezza di disporre del testo sacro filologicamente accurato il cristiano trovava l'energia perché la libertà della sua coscienza potesse con verità opporsi a ogni autorità religiosa. I tre libri che Basalù aveva indicato tra le altre proprie letture, il *De servo arbitrio* di Lutero, la *Donazione* di Valla e le *Annotazioni al Nuovo Testamento* di Erasmo rivelano perciò un percorso che approfondiva in modo esemplare il luteranesimo iniziale.

Ma a Napoli, a contatto con il mondo ereticale, gli interessi degli umanisti di origine pontaniana, Giano o Giovan Francesco Anisio, Agostino Nifo, Girolamo Borgia si allargarono e furono ripresi nelle nuove generazioni, per esempio Mario Galeota e Galeazzo Caracciolo. Era un diverso Erasmo, impegnato a cogliere i modi profondamente umani dell'esperienza della morte di Cristo, come per esempio si leggeva nella *Disputatiuncula de Taedio, Pavore, Tristitia Jesu*³⁴ apparsa nel 1503, insieme al più famoso *Enchiridion militis christiani*³⁵. Nella *Disputatiuncula* Erasmo espose la propria interpretazione del dramma di Cristo a Getsemani. Per Erasmo la struttura dell'animo umano non è bipartita: tra carne e spirito si colloca l'anima, che è l'area nella quale si svolgono i conflitti interiori tra i sensi e il modello spirituale ideale. La ricostruzione del *Taedio, Pavore, Tristitia* che Cristo provò dinanzi al pensiero dell'imminente sacrificio mortale andava pensata in questa ottica. La sofferenza di Cristo non fu la sofferenza del Dio, che era consapevole della necessità della propria dolorosa esperienza umana, ma anche della propria perdurante e intangibile natura divina. La sofferenza di Cristo fu assai più complessa. Dalle sue pagine l'identità terrena di Cristo emerge con vigore, pensata quasi

³² Cfr. Benedetto CROCE, *Erasmus e gli umanisti napoletani*, in: ID., *Aneddoti di varia letteratura*, Ricciardi, Napoli 1942, I, pp. 131-140; Carlo DE FREDE, *Rapporti tra Erasmo e il mondo meridionale*, in: ID., *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, cit., pp. 183-211.

³³ Sull'importanza di questo punto a Napoli, cfr. Silvana SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Einaudi, Torino 1987, pp. 197-222.

³⁴ James D. TRACY, *Humanists among the Scholastics: Erasmus, More, and Lefevre d'Étaples on the Humanity of Christ*, in: *Erasmus von Rotterdam Society Yearbook* 5, 1985, pp. 30-51.

³⁵ L'opera apparve in *Lucubrationum*, Anversa 1503.

in alternativa alla natura divina³⁶. Il martirio poteva essere segno della grazia; ma per Erasmo la libera volontà di scegliere il proprio volontario sacrificio non era prerogativa umana; e nemmeno di Cristo. L'angoscia di quell'esperienza fa vedere in Cristo una sensibilità umana. Per questa via, capovolgendo la tradizione cristiana, Erasmo avvicinò la sofferenza del martire cristiano a quella di Cristo, cosa impensabile nel luteranesimo, e nel cattolicesimo ortodosso.

Nella *Disputatiuncula* l'atteggiamento di Cristo non era perciò di semplice obbedienza al comando divino; v'era pure descritto il movimento che circolò nell'anima di Cristo, che giunse infine ad abbandonarsi alla volontà di Dio e alla conseguente illuminazione del senso della propria esperienza e dipendenza, che si ritrova pure nel *De praeparatione ad mortem*, del 1534. Erasmo aveva messo al centro della propria riflessione la lettura del Nuovo Testamento e una nuova *philosophia Christi*. Al centro sta la vita e il desiderio di vita religiosa di Cristo. La proposta umanista di una vita cristiana che fosse ispirata alla tolleranza e al dialogo nasceva dal fatto che istituiva un differente rapporto con il divino, e che era capace di affrontare la morte, ma senza farne il centro della vita. Tale contrapposizione tra ragione e passioni, uomo interno ed esteriore, ripresa dalle lettere di Paolo, conduceva alla realizzazione dell'uomo perfetto, come era detto nell'*Enchiridion*. Il cristiano poteva configurare la propria vita in modo prossimo all'esempio di Cristo, perché la vita di questi era stata scoperta simile a quella degli uomini. L'*Enchiridion* è un'opera pensata per condurre il cristiano alla serenità dell'anima, attraverso la fede, la carità, la speranza inestinguibile. Alla sua base sta il Nuovo Testamento; Cristo è l'«unicus scopus»³⁷. È un cammino che va «a compositis ad simplicia». Il procedimento erasmiano di lettura del *Nuovo Testamento* è di rinunciare al senso letterale della Bibbia e di scegliere quello allegorico; ne consegue la volontà di rinunciare alle cerimonie estrinseche, ai culti, alle tradizioni monastiche, perché privi dell'energia dello spirito.

Pure da quest'altro lato, dunque, l'insegnamento di Erasmo poté unirsi a quello luterano. Non quindi soltanto il rigore filologico unì le due tradizioni, ma anche il tema della follia della croce e la critica alla superstizione, così come erano stati esposti da Erasmo nell'*Elogio della follia* e nel *Papa Giulio II*.

Tuttavia, il principio della giustificazione per fede, se aveva aperto uno spazio per il quale l'umanesimo poté incontrarsi con il luteranesimo,

³⁶ *De Taedio*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Opera Omnia*, ed. Jean Le Clerc, Leiden 1703-1706, t. V, p. 1268.

³⁷ ERASMO, *Enchiridion militis christiani, Regola settima*, in: Cecilia Asso (a cura di), *Scritti religiosi e morali*, Einaudi, Torino 2004, pp. 96-97. Cfr. Adriano PROSPERI, *Introduzione*, in: ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion*, cit., pp. XVII e ss.

credè pure le condizioni per cui potesse avvenire una torsione verso altri orizzonti, per esempio verso l'indirizzo evangelico del cardinale Pole e la cerchia che gli stava vicino a Viterbo; ma soprattutto l'originario luteranesimo si misurò così con l'*alumbradismo* spagnolo.

Juan de Valdés

Carlo V aveva visto bene, quando aveva segnalato al fidato viceré Toledo che il fermento dell'eresia proveniva dagli spagnoli giunti a Napoli. Soprattutto da uno, Juan de Valdés.

Spagnolo di altissima nobiltà inserita proprio nella corte di Carlo V (suo fratello Alfonso ne fu il segretario), Juan de Valdés si formò ad Alcalá de Henares lì conoscendo a fondo e con compartecipazione il pensiero di Erasmo. Nel 1529 pubblicò il *Diálogo de doctrina christiana*, che non sfuggì all'Inquisizione, che cominciò a farne il processo. Valdés di conseguenza fuggì a Roma dove si fermò per qualche anno, trovando appoggio presso la corte del papa Clemente VII; poi alla metà degli anni Trenta, giunse a Napoli, dove morì nel 1541. L'inquisizione spagnola aveva ragione. Il *Diálogo de doctrina christiana* è infatti un'opera a due livelli, che si sostengono reciprocamente. A prima vista vi si legge un'elegante esposizione del pensiero di Erasmo, che tuttavia a un lettore attento si rivela essere un'impalcatura abilmente costruita per far emergere pensieri e parole luterane³⁸. Si può immaginare l'interesse che nell'ambiente umanista napoletano suscitò questo testo, che apriva con perizia e raffinatezza intellettuale la strada che molti intendevano percorrere. Poi, però, in Italia e in particolare a Napoli il pensiero di Valdés prese una direzione in parte diversa. Senza rinunciare al confronto con le posizioni luterane, accentuò l'ispirazione mistica, che era propria degli *alumbrados*. Per Lutero la fede sorgeva e si espandeva in piena autonomia con la lettura individuale del vangelo e con la rappresentazione della vita di Cristo, così come tramandata dalla tradizione del cristianesimo originario. L'elemento di libertà e di autonomia individuale stava anche per Valdés al centro della sua idea di fede, ma la conoscenza di Dio era il frutto di un'illuminazione che coglieva il credente senza un suo sforzo di riflessione. Partito dal principio della giustificazione per fede, Valdés aveva imposto una variazione a quel principio spostandolo entro la tradizione mistica. Il luterano *Deus absconditus* era diventato un Dio che si lasciava vedere e ascoltare con immediatezza. Un luteranesimo senza Lutero. Nel

³⁸ Carlos GILLY, *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem «Diálogo de doctrina»*, "Archiv für Reformationsgeschichte", 1983, pp. 257-305.

luteranesimo, infatti, non si può rinunciare alla lettura dei testi sacri e alla fede che ne sorge, perché ci danno la certezza della parola divina quale fu ascoltata da Mosè e dagli apostoli e quale poi ha taciuto per sempre. La teologia resta un discorso necessario, come si vide con Calvino, che combatté con asprezza le teorie valdesiane. Al contrario per Valdés la fede conduceva non verso la conoscenza, ma verso la percezione sensoriale della divinità. L'idea sua di religione prevedeva che questa illuminazione fosse preparata da una progressione di formazione. In un'immagine dell'*Alfabeto cristiano*, il dialogo con Giulia Gonzaga redatto nel 1536 e pubblicato postumo nel 1545, Valdés paragonò la religione cristiana a un palazzo che si poteva osservare dall'esterno, o visitare nell'interno fino le sue stanze più riposte. Era simbolizzata la progressiva conoscenza dei caratteri della divinità, fino all'acquisizione di dottrine radicali e incompatibili con l'ortodossia romana. Questa prima differenza si univa a una seconda, che verteva sul ruolo della Chiesa. Anche per Valdés nullo era il ruolo della Chiesa nel produrre la visione di Dio, che era una dimensione interamente individuale; ma lo spagnolo non la criticò né ne chiese la scomparsa. Se per Lutero la Chiesa era un male da eliminare per il dispiegamento della fede individuale, per Valdés era uno degli elementi inutili del cristianesimo, che però non nuoceva all'illuminazione dello spirito, comunque sottratta al controllo ecclesiastico. Valdés, che non dovette mai dimenticare le pagine erasmiane sul libero arbitrio, non escluse il ricorso alle opere buone. I riti cattolici erano indifferenti e la Chiesa poteva esigerne il rispetto, ma non poteva rivendicare il controllo delle coscienze. La critica e il rifiuto delle superstizioni, sebbene pensati in modo diverso, costituirono perciò il terreno comune tra valdesiani e luteranesimo.

Le tesi valdesiane ebbero straordinario successo a Napoli e in Italia³⁹. Castaldo, il cronista già incontrato, parlò di Valdés come di un «perfido eretico luterano», che aveva condotto una sotterranea azione di predicazione. Aggiunse, infatti, che tutti quelli «per lo spazio di alcuni anni coll'occulto veleno dell'eresia che andavano disseminando fecero del gran danno non solo in Napoli e nel Regno ma nell'Italia ancora»⁴⁰. Valdés non soltanto aveva «sovertito molti della più bassa plebe», ma aveva coinvolto nella propria fede uomini come Pietro Vermigli, Bernardino Ochino, Marcantonio Flaminio, tutti destinati a essere figure di primissimo piano della Riforma italiana; e ancora Pietro Carnesecchi, don Benedetto Fontanini, il primo autore del *Beneficio di Cristo* e Vittore Soranzo. Oltre a

³⁹ Cfr. Pasquale LOPEZ, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Fiorentino, Napoli 1976; Massimo FIRPO, *Tra alumbados e "spirituali". Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze 1990.

⁴⁰ Cit. da ADDANTE, *Eretici e libertini*, cit., p. 5.

queste figure di intellettuali impegnati nella riflessione sul luteranesimo, intorno a Valdés si raccolsero esponenti prestigiosi dell'alta nobiltà, tra gli altri Giulia Gonzaga e Vittoria Colonna.

Alla morte di Valdés la sua pratica di proselitismo venne perfezionata da uno spagnolo suo sodale, Juan de Villafranca, figura tuttora misteriosa. Questi utilizzò il metodo del suo maestro per avviare i suoi allievi a conclusioni più fortemente radicali, testimoniate da Matteo Busale, che ricordò nelle sue testimonianze inquisitoriali come ne fosse stato convinto «a credere che non era la trinità, ma un solo Dio, che Christo non era Dio ma che Dio habitava in Christo» che la Madonna aveva avuto forse un altro figlio, e che «nel sacramento non fosse altro che segno e che non ci fusse il corpo de Christo ma solo una commemoratione»⁴¹. La soglia luterana era stata superata, ma piuttosto che l'illuminazione *alumbrada* Villafranca sembra aver perseguito l'obiettivo di una forte radicalizzazione del luteranesimo. L'eucarestia era negata e così la divinità di Cristo; era affermata l'inutilità delle preghiere e ribadito il pericolo delle superstizioni; si poteva congetturare una parziale falsità dei vangeli e si difendeva la tolleranza; gli eletti non morivano ma «dormivano» fino alla risurrezione con l'avvento di Cristo. L'esito poteva essere assolutamente sorprendente. Sembra che si aprissero addirittura le porte dell'ateismo. Basalù confessò: «Negavo la messa, el battesimo, l'unction, le religioni ecclesiastiche et tutti li sacramenti, la creazione del mondo... Mi ridevo d'ogni cosa». Rideva di Mosè, dei profeti, dei miracoli, che stavano in tutte le religioni; di Cristo diceva che «era stato homo da bene che haveva insegnato el ben vivere»⁴².

Ma, a parte Basalù, a Napoli si era consapevoli che si stava formando un nuovo percorso dell'eresia.

In Napoli è una nova setta d'heretici in gran moltitudine et de primi de Napoli, li quali tra le altre heresie loro tengono Christo non essere Dio ma gran propheta et non essere venuto come messia ma come propheta... Negano tutto il testamento novo et dicono essere invention di greci et gentili et che Paolo non ha inteso niente delle Scritture vecchie, maxime circa la giustificatione et la resurrectione⁴³.

Tuttavia, è da osservare che il luteranesimo aveva prodotto a Napoli non una, ma due sette. Da un lato quella magisteriale, attenta alle dottrine luterane e calvinista; e quest'altra, invece ormai fuori da ogni schema

⁴¹ Cit. da ADDANTE, *Eretici e libertini*, cit., p. 48.

⁴² Cit. da ADDANTE, *Eretici e libertini*, cit., p. 30.

⁴³ Carlo GINZBURG, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Sansoni, Firenze / The Newberry Library, Chicago 1970, pp. 68-69.

dottrinario. La partenza del conte Caracciolo di Vico per Ginevra è il simbolo della presenza della fede protestante magisteriale, che dall'iniziale luteranesimo si avvicinò al calvinismo; la partenza di Girolamo Busale per la Grecia e Damasco è il simbolo della seconda. Alle radici di entrambe stava la richiesta di Lutero di libertà religiosa, che risuonò potente a Napoli e forse a Napoli ancor più che altrove in Italia.