

Capitolo settimo - Lo Spirito Santo va alla guerra

Nel valutare la svolta assunta dai moti millenaristi a partire dal XV secolo, è bene evitare la sopravvalutazione nella quale si può incorrere osservando gli eventi bellici che ne caratterizzano gli esordi.

Certamente, l'episodio di Dolcino è un fatto nuovo destinato a dare l'esempio, ma non si deve dimenticare che i dolciniani combatterono -e con grande valore- soltanto perché costretti a difendere la propria sopravvivenza. Il XIV secolo, per il resto, trascorse costellato dal fenomeno del Libero Spirito e dei Begardi, del quale abbiamo già detto: un fenomeno che non ha nulla di bellicoso e che è destinato ad evolvere nelle scelte individuali del Libertinismo spirituale.

Eppure, proprio il Movimento del Libero Spirito offre argomento di riflessione sul problema centrale che già incontrammo esaminando la natura dello Gnosticismo, e che si è sempre riproposto, anche se su di esso non ci siamo mai soffermati a lungo in tutti gli eventi successivi. Questo problema, che è forse da considerarsi un falso problema (ci sia consentita l'ipotesi) frutto delle partizioni artificiali e/o accademiche preposte all'anatomia dei fenomeni, consiste nell'impossibilità di separare, *di fatto*, la logica gnostica e l'attesa millenarista.

Il classificare una dottrina come "gnostica" o come "millenarista" è certamente una decisione lecita in funzione degli sviluppi effettivi, che sono poi quelli concretamente resi possibili in rapporto ai ceti nei quali la dottrina si diffonde, al loro interesse o alla loro possibilità di incidere sugli assetti sociali, alle vie d'uscita praticabili. Di fatto però le due logiche sono sempre pronte a vicariarsi, perché entrambe fondate sulla convinzione che le leggi del mondo siano intrinsecamente malvage. Negarle per sfuggirle o per sovvertirle è scelta successiva -per inclinazione individuale o di gruppo, culturale o sociale, o per dettato delle possibilità- ma entrambe le soluzioni configurano lo stesso volto, quello dell'utopia. Come abbiamo visto a suo tempo, quest'utopia, quella cioè della superiore e intangibile dignità dell'individuo, in quanto tale, il suo diritto a fruire della propria natura divina malvagiamente soffocata nella storia, è quel che resta a margine di un messaggio di libertà dello Spirito rimodellato per farsi istituzione terrena duratura.

A quest'ambiguità non sfugge, come abbiamo visto, il Movimento del Libero Spirito sin dai suoi prodromi amalriciani. Al contrario, si può forse dire che in esso le due istanze giungano all'esplicita fusione dottrinale: da un lato la "gnostica" libertà dello Spirito, dall'altro l'attesa millenarista, gioachimita, di un'età dello Spirito (Santo) in terra, intesa come età nella quale lo Spirito (dell'uomo Perfetto, identificato con lo Spirito Santo) sarà finalmente "libero", cioè liberato dai lacci della storia, padrone di se stesso e di un mondo rinnovato.

Altrettanto utopico, e perciò potenzialmente altrettanto radicale, e ugualmente fondato sul rinnovato neoplatonismo del XII secolo, ancorché in forme più "dotte", e, in quanto dotte, in "ritardo" sui tempi,¹ è il realismo estremo di Wyclif che, come abbiamo notato, ebbe conseguenze rivoluzionarie. Secondo Wyclif ogni realtà terrena rappresentava lo specchio in terra di un modello eterno da sempre inscritto in Dio; in questo mondo degli archetipi c'era dunque tutto ciò che appare, quindi anche la Chiesa nel suo modello ideale. La Chiesa terrena, storica, quella che lui conosceva, era tuttavia, con ogni evidenza, ben diversa dall'archetipo: *dunque* non poteva essere la vera Chiesa. Il radicalismo di questa posizione ha evidentemente un presupposto metafisico: la certezza di un modello *utopico*. Una constatazione di questa portata non poteva però restare senza conseguenze in una mente logica come quella di Wyclif, e le conseguenze furono coerenti con il miraggio utopico.

La vera Chiesa si trasformò dunque in una comunità ideale di eletti predestinati, formanti un corpo unico al di là del tempo e dello spazio; per contrapposizione la Chiesa romana con le sue gerarchie sacerdotali diveniva Babilonia, la grande meretrice: e il papa, l'Anticristo. Alla vera Chiesa erano estranei i preti corrotti e le illegali gerarchie sacerdotali scelte dagli uomini e non da Dio, gerarchie i cui diritti a sciogliere e legare venivano così a decadere: una posizione questa, sempre serpeggiante nella fronda cristiana, che ebbe inizio con Donatisti e Circumcellioni nel momento stesso nel quale l'Istituzione divenne una potenza terrena.

Evidentemente, una Chiesa basata sulla predestinazione, sullo stato di Grazia dei suoi rappresentanti, veniva ad assumere contorni del tutto incerti e improponibili sul piano realistico, tali da mandare in briciole ogni possibile mondana istituzione, come fu detto chiaramente da Jean Gerson.² Una tale petizione è tuttavia significativa del dissidio interno tra divino e umano, utopia e storia, *per l'impossibilità di tradurre lo Spirito in Istituzione*, eterni poli della scissione razionalista.

¹ Usiamo per pura praticità d'espressione questo "giudizio" -per noi mero pregiudizio- di stampo storicista. Intendiamo con ciò notare che, alla fine del XIV secolo, l'orientamento assunto dalla cultura europea, conseguente all'affermarsi dell'aristotelismo nel XIII secolo, era essenzialmente nominalista. Il "realismo estremo" di Wyclif è dunque in controtendenza: e tuttavia così poco "in ritardo" da innescare moti rivoluzionari.

² Nel corso del concilio di Costanza, che mandò al rogo Hus e condannò *post mortem* Wyclif, cit. in Kaminsky (cfr. *infra*, in nota 4) p. 39.

Che cosa restava, di fronte a questa destituzione, a guidare i Cristiani? Una sola cosa restava: le Scritture, la cui lettura ogni Cristiano poteva e doveva affrontare da solo, e che costituivano l'unica autorità dottrinale. Restava inoltre, indefinibile ma certa in questo mondo, una Chiesa di Eletti.³

Queste dottrine, apprese dagli studenti Cechi che frequentavano Oxford, rappresentarono uno dei punti di partenza della rivoluzione hussita, ma non il solo.⁴ Ad esso si deve aggiungere la presenza di un diffuso millenarismo che ebbe modo di venir in luce nel corso della rivoluzione ma che, evidentemente, era già presente nel paese. Le vie attraverso le quali esso doveva essersi attestato, sono essenzialmente le stesse che sono presenti nella restante Europa: il movimento dei Begardi portatori del Libero Spirito, e il Gioachimismo diffuso dagli scritti pseudogioachimiti.

I rapporti tra la presenza di questi movimenti e gli eventi rivoluzionari, non sono tuttavia molto ben accertati; ad esempio non si sa con esattezza chi fossero i "Piccardi" che rappresentarono l'ala estremista del movimento Taborita; se fossero cioè i pochi fuggiaschi dalla Piccardia che giunsero in Boemia per scampare dalle persecuzioni in patria, oppure dei Begardi; ed in tal caso se fossero giunti a seguito dell'avvenuto sollevamento, o se rappresentassero un movimento significativo preesistente.⁵

Quanto al Gioachimismo, benché non si abbiano notizie significative al riguardo, esso doveva essere noto in Boemia per la prigionia trascorsa a Praga da Cola di Rienzo, strettamente legato ai Fraticelli della Maiella e all'*Oraculum Cyrilli*, un testo da loro falsamente attribuito a Gioacchino. Di questo testo, e di altre analoghe profezie d'ispirazione gioachimita, trattò a lungo Cola di Rienzo nel suo scambio epistolare con l'imperatore Carlo IV e con l'arcivescovo di Praga nel corso della prigionia stessa;⁶ la conoscenza del Gioachimismo da lui portata viene ritenuta fondamentale dal Molnár per lo sviluppo in Boemia di grandi attese gioachimite già prima della rivoluzione hussita, vale a dire dalla seconda metà del XIV secolo.⁷

Sembra dunque che il Gioachimismo fosse già da tempo una componente culturale diffusa nel paese, e perciò in grado di influenzare il comportamento di una parte dei rivoltosi nel corso degli eventi; meno sicura la presenza delle dottrine del Libero Spirito, anche se la frangia estrema che prese il nome di Adamiti, sterminata dagli stessi rivoluzionari, sembra professasse costumi che potrebbero ricondursi ad esse.

Stiamo tentando di enucleare questi due elementi -oltre all'originario impulso wyclifita- dal contesto degli eventi rivoluzionari perché, ai fini della nostra ricerca, sono questi i punti d'interesse, che cercheremo di esporre all'interno di una trama di eventi alla quale accenneremo per il minimo indispensabile. La rivoluzione hussita nel suo complesso, è infatti un evento storico a più componenti, tra le quali fanno spicco gli orientamenti nazionalisti sostenuti dalla nobiltà e dalla borghesia, che alla fine risulteranno vincenti.

³ Per una sintesi del pensiero di Wyclif, annotata con rinvio agli scritti, cfr. Leff, cit., pp. 500-558. Secondo la sua dottrina "donatista", chi era in evidente stato di peccato mortale non poteva esercitare alcun potere.

⁴ H. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley-Los Angeles, Un. of California Press, 1967, pp. 23-24. Il testo di Kaminsky è il lavoro di riferimento per una storia della rivoluzione hussita, al quale rinverremo nel testo. Ad esso può aggiungersi, per una storia dei soli eventi, il più conciso lavoro di J. Macek, *The Hussite Movement in Bohemia*, 2nd Enlarged Ed., Praga, Orbis, 1958; Reprint N. York, AMS Press.

⁵ Lerner, *The Heresy of the Free Spirit*, cit., p. 107 ritiene che in Boemia esistesse una vasta diffusione del Libero Spirito, altrimenti non sarebbero giustificabili i violenti fenomeni inquisitoriali verificatisi già prima della rivoluzione di Hus; i soli episodi ben noti sono però quello dei fratelli Giovanni e Alberto di Brunn e quello delle Beghine di Schweidnitz. Venendo a trattare della rivoluzione hussita egli conviene tuttavia che è impossibile provare l'esistenza di un movimento boemo del Libero Spirito prima della rivoluzione stessa (p. 121). Quanto ai "Piccardi", egli ritiene difficile provare la loro provenienza dalla Piccardia, e ritiene più verosimile una derivazione del nome da "Pikard", in tedesco meridionale equivalente a Begardo. Egli conclude affermando tuttavia che i "Piccardi" chilisti del movimento taborita non potevano appartenere al Libero Spirito, perché questo movimento non era violento, ed era interessato soltanto alla perfezione individuale (p. 123); inoltre esso non aveva aspirazioni comuniste (p. 238). Questa conclusione però appare fragile per quanto abbiamo sempre notato circa l'ambivalenza Gnosi/Apocalitticismo e per quanto abbiamo già visto nel caso di Dolcino; inoltre i Begardi attendevano, gioachimicamente, un'età dello Spirito Santo. Il giudizio del Lerner appare inoltre condizionato da tutta la linea che percorre la sua ricerca, che si contrappone alle tesi "criminalizzanti" del Cohn, e che descrive i Begardi quasi come dei dissidenti calunniati. Kaminsky (cit., pp. 256-257) aderisce viceversa all'ipotesi che i "Piccardi" giunti a Praga nel 1418 dalla Francia settentrionale o dal Belgio fossero seguaci del Libero Spirito, e che fossero loro i portatori delle tesi radicali in materia religiosa, condannate dagli stessi Hussiti e affermatesi nell'estremismo taborita. Per quanto concerne queste tesi, condannate in 76 punti da Giovanni di Pribram, cfr. Döllinger, cit., pp. 691-700. Il Kaminsky ritiene tuttavia impossibile sapere se si tratti di uno sviluppo del Libero Spirito già presente in Boemia, ovvero se quelle dottrine fossero state portate dai "Piccardi" occidentali. Alla loro lettura, si mostra tuttavia una scarsa affinità con le dottrine "canoniche" del Libero Spirito, mentre violenta e radicale vi appare l'eversione millenarista, segnata da un antisacerdotalismo che annulla ogni traccia di Chiesa istituzionalizzata. Sul problema della provenienza e della natura dei "Piccardi" rinunciamo ad altre citazioni, perché il problema è assolutamente irrisolto: essi appaiono nel corso della rivoluzione, e i loro antenati sono puramente ipotetici.

⁶ Cfr. Burdach, cit., Bd. 2, 3; 2, 4; 2, 5; (*Briefwechsel des Cola di Rienzo*). Le lettere 49 e 58 dirette a Carlo IV, e la lettera 57 diretta all'arcivescovo, trattano di queste profezie; in particolare la lettera 49 si trattiene sull'*Oraculum Cyrilli*, per il quale vedi il contenuto in Bd. 2, 5, pp. 285-311 (il testo integrale edito e curato dal Piur è in Bd. 2, 4, pp. 221-343). Cola di Rienzo è in corrispondenza da Praga con un certo Frate Angelo o di Monte Sant'Angelo (cfr. la lettera 64, e anche il commento di Burdach alla lettera 49, Bd. 2, 5, p. 301 in nota) e sembra completamente legato ad un clima gioachimita, che ormai appare decisamente "dolciniano" (cfr. Bd. 2, 5, p. 297). I libri profetici erano diffusi a tutti i livelli; lo stesso Cola di Rienzo nota (lettera 58, Bd. 2, 3, p. 295, 280-284) che i testi di Merlino, Policarpo (ps.), Methodio (ps.), Gioacchino e Cirillo (ps.) si trovano, finemente e preziosamente rilegati, nelle biblioteche di molti prelati. Sembra inoltre (Bd. 2, 5, p. 298) che Cola di Rienzo abbia ricevuto in visione, presso Carlo IV, un testo del Rupescissa. La seconda metà del XIV secolo è notoriamente in attesa di eventi apocalittici. J. Schwarz, *Chiliasmus als christliche Utopie*, Bohemia Sacra, hrsg. von F. Seibt, Düsseldorf, Schwann, 1974, ritiene possibile l'influenza dei testi portati da Cola di Rienzo nei confronti delle attese chilistiche, ma non vede prove di un rapporto stretto.

⁷ A. Molnár, *L'évolution de la théologie hussite*, R.H.Ph.R. 43, 1963. L'autore sottolinea il gioachimismo di Milic (pp. 136-137) che ritiene giunto l'Anticristo nel 1365 e vuol edificare una nuova Gerusalemme nel 1372, nell'attesa di una nuova Chiesa mondata dalla corruzione. A suo avviso è inoltre nel giusto il de Vooght, *L'hérésie de Jan Hus*, B.R.H.E. 34, 1960, allorché considera la predicazione del Milic come un prodromo essenziale della rivoluzione hussita; per conseguenza è da ritenere che il Gioachimismo sia stato un elemento già presente, importante, in grado perciò di determinare atteggiamenti radicali nel corso della rivoluzione stessa. Lo stesso argomento, e i legami di Milic con Cola di Rienzo, in A. Molnár, *Der Hussitismus als christliche Reformationsbewegung*, Bohemia Sacra, cit., pp. 92-93.

Essa rappresenta dunque la prima rivoluzione religiosa in grado di giungere al successo stabilendo una nuova Chiesa a carattere nazionale; come tale essa è il prodrogmo di altre scissioni vincenti, come sarà nel secolo successivo la Riforma Luterana, poi quella Calvinista, e via via le altre.

Questi eventi, è bene chiarirlo sin d'ora, non possono interessare la nostra ricerca, che non rientra nella storia delle religioni, ma si limita a cercare nelle religioni -sintantoché non si giungerà alla società secolarizzata- la denuncia di quel contrasto tra razionalismo normativo e obbiettivi utopici, del quale abbiamo inteso identificare gli albori nello Gnosticismo. Sotto quest'angolazione riteniamo debba risultare evidente il motivo per il quale non c'interessiamo alle rivoluzioni destinate a salire sul trono e sull'altare lasciando irrisolto il problema che c'interessa davvero, quello di una cultura fondata sulla *normativa*. Abbiamo già dato l'esempio del rapporto di Calvino con i Libertini, ma questo è poca cosa se si pensa che i roghi furono accesi anche dal Cristianesimo riformato -per le streghe e per Serveto- che Anabattisti, Spiritualisti e dissidenti furono perseguitati da tutti; che la strage dei contadini tedeschi guidati dallo "eretico" Müntzer fu promossa da Luterani; che tanto Lutero quanto Calvino si schierarono contro la diversità in difesa della norma.⁸

La rivoluzione, nelle forme che prevalsero e che, di fatto, guidarono gli eventi, appartiene all'ordine di questi fenomeni: relevantissimi, certo, nella storia, ma che seguono un percorso diverso da quello che stiamo tentando d'individuare. Se tuttavia ne accenniamo la trama, ciò è motivato dall'indubbia presenza al suo interno di quei fermenti millenaristi, e forse del Libero Spirito, cui accennavamo sopra. Essa, come tutte le grandi rivoluzioni, assomiglia (ci scusiamo del paragone irriverente) a quelle bambole russe note come *matrioske*: c'è una rivoluzione generale al cui interno se ne trova un'altra "minore" i cui lineamenti seguono la prima, poi un'altra, e così via togliendo gli strati più esterni.⁹

Così, nella rivoluzione hussita si ha una rivoluzione aristocratica e borghese, una piccolo-borghese e una popolare; una di Praga e una delle campagne; un moto iniziato con toni nazionalisti che giungerà alla vittoria, e un'ala estrema, Piccarda, che il problema nazionalista non se lo pone affatto, eppure partecipa del movimento sinché non ne viene espulsa; una lotta per l'acquisizione dei beni ecclesiastici da non confondersi con le correnti egualitariste; un movimento religioso severamente riformatore, al cui interno ve n'è uno millenarista, al cui interno ve n'è uno radicalmente libertino. L'ala estrema, minoritaria, verrà annientata; non lo saranno le sue istanze, perché la loro storia non è destinata a finire. Non lo è non soltanto di fatto -vedremo che esistono legami ideologici tra gli eventi boemi e le agitazioni del XVI secolo- ma anche di principio, perché è irrisolvibile (per fortuna, altrimenti la storia si arresterebbe) il contrasto tra l'utopia e la storia, o, come direbbe uno spiritualista, tra lo Spirito e la sua libertà, e la lettera e le sue norme. Un contrasto che stiamo seguendo dai suoi albori, da quella che riteniamo la sua prima manifestazione.

Il punto di partenza della rivoluzione hussita fu lo scandaloso rogo di Hus, a Costanza, nel 1415. Hus era stato tra i tanti studenti cechi che si erano recati a studiare a Oxford alla fine del XIV secolo, e che avevano assorbito le idee di Wyclif. Hus non fu un gran teologo né un estremista,¹⁰ ma certamente aveva in mente il modello wyclifita di Chiesa ideale -pur senza condannare il papa al ruolo di Anticristo- allorché predicava contro la corruzione ecclesiastica e il diritto del potere temporale ad intervenire.¹¹ A questo modello ideale, e quindi a una polemica contro l'evoluzione del corpo sacerdotale, tendente al ristabilimento di una Chiesa primitiva, si deve far risalire la scelta hussita di somministrare anche ai laici la comunione sotto entrambe le specie (del pane e del vino) condannata dal concilio di Costanza.¹² Dopo la condanna di Hus in questo concilio, motivi ideali e dottrinali, oltre a motivi più terreni come l'interesse a ridistribuire lo scandaloso accumulo di ricchezze ecclesiastiche, condussero forze di diversa origine sociale a coagulare in Praga un movimento hussita, che includeva personalità religiose, nobili e borghesia nazionalista¹³ nella cosiddetta Lega Hussita.¹⁴ Il movimento, che da un punto di vista dottrinale si può definire wyclifita-hussita, fu tuttavia diffuso ovunque, anche nelle campagne, dove assunse toni diversi, legati alle attese contadine e destinati a sfociare in quella che

⁸ Sulla posizione problematica dell'intellettuale allorché una rivoluzione giunge al potere, cfr. Mannheim, cit., pp. 261-262, con esplicito riferimento a Müntzer.

⁹ Sulla coesistenza di diverse culture e diversi obbiettivi nella rivoluzione hussita, cfr. F. Seibt, *Die Hussitenzeit als Kulturepoche*, H.Z. 195, 1962. Egli distingue rivolte urbane contro la nobiltà, e chiliasmo contadino; l'importanza del momento socialrivoluzionario cristiano, della dialettica tra eresia e ortodossia, le spinte "irrazionaliste" e le tendenze "illuministe", le tendenze bibliche sovranazionali dei poveri e le mire nazionaliste della classe dirigente, che fece una sua rivoluzione, etc. In particolare l'articolo è polemico contro le "storie a tesi", che vedono nella rivoluzione hussita un momento di un percorso prefissato. Seibt ha specificato ancor più chiaramente la variegata sociologia rivoluzionaria in *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, A.K.G., Beiheft 8, 1965; cfr. le conclusioni a pp. 185-186.

¹⁰ Cfr. de Vooght, cit., p. 85, e, dello stesso, *Hussiana*, B.R.H.E. 35, 1960, p. 6. Il de Vooght tende a minimizzare, se non quasi a negare, l'eresia, e ad esaltare la moderazione di Hus.

¹¹ Cfr. Kaminsky, cit., pp. 35-55 e la sua giustificata polemica con de Vooght. In effetti Hus, essenzialmente un moralista, fu un efficace predicatore contro la corruzione ecclesiastica e quindi, con le sue idee di una Chiesa ideale da realizzare, un nemico della Chiesa reale quale essa si presentava non soltanto, in generale, nel XIV secolo, ma più in particolare in Boemia. Sulla ricchezza e la corruzione di questa Chiesa, cfr. Macek, cit., p. 14 sgg. Sul distacco del paese dalla Chiesa causato da questo fenomeno, cfr. anche F. Šmahel, *The Hussite Critique of Clergy's Civil Dominion*, Anticlericalism in Later Medieval and Early Modern Europe, ed. by P.A. Dykema and H.A. Oberman, Leiden, E.J. Brill, 1993.

¹² Su questa connessione polemica, cfr. Kaminsky, p. 115; dall'uso di entrambe le specie viene il nome di Utraquisti ai sostenitori della consuetudine.

¹³ Un primo episodio di nazionalismo in ambito accademico si era verificato nel 1409 con la cacciata dei docenti tedeschi dall'Università di Praga. Costoro, seguaci del nominalismo, avevano elaborato i 45 articoli che condannavano il realismo estremo della dottrina di Wyclif: cfr. F. Seibt, *Johannes Hus und der Abzug der deutschen Studenten aus Prag, 1409*, A.K.G. 39, 1957, che sottolinea come lo sbocco nazionalista risalisse ad un movimento che andava oltre gli scopi di Hus. Macek, cit., p. 28, fa di Hus un nazionalista che provoca l'espulsione dei tedeschi.

¹⁴ Cfr. Kaminsky, p. 141 sgg. Sugli interessi materiali della nobiltà verso i beni ecclesiastici, cfr. p. 149 sgg.

fu l'ala radicale.¹⁵ Questo è infatti il momento nel quale marciano nella stessa direzione tutte quelle forze cui accennavamo sopra, destinate poi a differenti percorsi segnati già dalle lontane radici.¹⁶

I diversi interessi dei nobili, dei borghesi e del clero hussita; e le due diverse tendenze, quella moderata, che non desiderava uno scisma aperto, e quella radicale, riuscirono in qualche modo a convivere sinché la situazione non divenne tale da condurre allo scontro aperto con il Papato, nel 1418.¹⁷ Quando ciò avvenne gli eventi precipitarono: il 30 Giugno 1419 una folla composta dai ceti popolari di Praga, mossa dalla predicazione del clero minuto sotto la guida di Jan Zelivský, operò la famosa defenestrazione dei maggiori, dal Municipio dove essi tenevano prigionieri alcuni Hussiti. Pochi giorni prima, un piccolo aristocratico in miseria, Mikuláš, aveva riunito 40.000 pellegrini dalla Boemia e dalla Moravia per dare il via alla fondazione della mitica nuova città di Tabor, su una collina della Boemia meridionale.¹⁸ Con quest'evento giunse alla sua aperta formulazione una prima radicale frattura che corre all'interno della rivoluzione hussita; da questo momento gli eventi che c'interessano muovono dalla corrente taborita. La fondazione di Tabor avviene infatti in un momento in cui i *leaders* hussiti di Praga, borghesi e aristocratici, fanno di tutto per frenare un movimento rivoluzionario che sta sfuggendo loro di mano, e che assume un volto millenarista negli artigiani e nei contadini che accorrono sulla collina.¹⁹

L'aspetto innovativo di questa fondazione -un fatto di per sé senza precedenti, se si eccettua il nebuloso e subito sradicato tentativo di Dolcino- non fu semplicemente nel chiliasmo che l'animava,²⁰ ma nel fatto che, per la prima volta, il programma non era una generica lotta contro il Male, ma una concreta lotta armata contro i *malvagi*,²¹ accompagnata dall'abolizione delle tasse e dalla messa in comune dei beni; una misura poi destinata a cadere con l'evoluzione della comunità.²² Per la prima volta, la comunità dei "Giusti" si erige a strumento di "giustizia".

Nella primavera del 1420 giunse a Tabor Jan Žižka, il generale cui è legata la fama delle armate taborite, che iniziarono la loro lotta contro la nobiltà boema,²³ dunque un'azione che non aveva rapporto con la natura del movimento hussita di Praga. Qui però la lotta degli artigiani contro l'*establishment* hussita moderato, iniziata nel 1419, aveva fatto precipitare la situazione; contro la città fu bandita una Crociata nel 1420, e in occasione di questi eventi si assisté ad una redistribuzione degli Hussiti di Praga in funzione dei propri contingenti interessi. I vincitori, in questa prima fase, furono gli uomini di Žižka giunti da ogni parte del paese, che sconfissero i Crociati guidati dal re Sigismondo. La loro ideologia millenarista fu tuttavia respinta dai maggiori di Praga, la città che essi avevano salvato.²⁴

Gli eventi che seguirono sino alla morte di Žižka nel 1424 non interessano, se non come cornice, la natura e gli scopi della nostra ricerca,²⁵ se non per l'episodio fondamentale del 1421: l'espulsione dell'ala radicale dei Taboriti, i cosiddetti Piccardi; ciò che ne seguì, e le dottrine di questi "estremisti".

C'è infatti da domandarsi, con il Werner,²⁶ se i Taboriti fossero davvero degli Hussiti; se tali cioè avrebbe mai potuto considerarli Hus, qualora fosse vissuto. I Taboriti costituirono un insieme di comunità (*Comunitates, Bruderschaften*) animate da aspirazioni egualitarie.²⁷ Era una società nella quale la *leadership*

¹⁵ *ivi*, p. 161 sgg.

¹⁶ Non sempre queste radici sono accertate: mentre è stato ampiamente ricostruito il percorso della rivolta cittadina, borghese e aristocratica, non molto chiari sono gli antecedenti che conducono all'Hussitismo chiliasta. Il Werner, *Der Kirchenbegriff bei Jan Hus, Jakoubek von Mies, Jan Zelivský und den linken Taboriten*, S.D.A.W.B. 1967, ritiene che l'ala estrema piccarda e adamita fosse riconducibile alla più antica eresia del Libero Spirito (cfr. pp. 48-53: condivisibile la distinzione che egli pone allorché afferma, a p. 55, che l'ala hussita borghese anticipa, "in un certo qual modo", le rivoluzioni del XVII-XVIII secolo). Kalivoda-Kolesnik, *Das hussitische Denken im Licht seiner Quellen*, Berlin, Akademie, 1969, p. 62, sostengono che l'ala taborita radicale si ricollega alle eresie pre-hussite che definiscono (p. 65) "popolari", un termine che s'incontra sovente negli studiosi di eresie medievali, ma che va preso con cautela allorché, da un generico anticlericalismo e/o millenarismo, si passa a vere e proprie "eresie" o ad attese apocalittiche dottrinalmente fondate. Questo è il caso del Libero Spirito e del Gioachimismo, sulla cui preesistenza all'Hussitismo in Boemia si hanno notizie attendibili, ancorché non quantificabili sul piano dell'effettiva consistenza della loro presenza.

¹⁷ Kaminsky, cit., pp. 264-266.

¹⁸ Macek, cit., pp. 32-35.

¹⁹ Kaminsky, cit., pp. 326-329; Schwarz, cit., p. 210; Macek, p. 37: tutti sottolineano il conflitto d'interessi. L'ala taborita ha la composizione classica dei moti ai quali si assiste abitualmente a partire dal Medioevo: piccola borghesia artigiana, clero minuto, piccola aristocrazia indigente, oltre, naturalmente, ai contadini e al proletariato cittadino.

²⁰ Macek, cit., p. 37.

²¹ Werner, cit., p. 50.

²² Una rapida sintesi in J. Macek, *Villes et campagnes dans le Hussitisme*, Hérésies et sociétés, cit.

²³ Macek, *The Hussite Movement*, cit., pp. 39-41.

²⁴ *ivi*, pp. 42-50.

²⁵ Brevemente, da Macek, cit., pp. 51-63. La morte di Mikuláš alla vigilia di Natale del 1420, lascia l'elemento radicale privo di guida, e consente a Žižka di proclamarsi comandante in capo; all'interno della città di Tabor i radicali sono sconfitti e lasciano la città in cerca di nuovi orizzonti sotto la guida di Martin Húska; Žižka reprime la rivolta nel suo esercito, poi sconfigge l'elemento radicale di Tabor, poi i seguaci di Húska; lo stesso Húska viene giustiziato; si forma un'alleanza di città attorno alla Praga popolare guidata da Zelivský ed una attorno alla Tabor di Žižka; è un momento di grande unità (1421) che porta a nuove sconfitte di Sigismondo; poi Zelivský è assassinato dai borghesi di Praga (1422), Žižka fonda una nuova fratellanza lontano da Tabor, ritenuta troppo radicale, ma muore nel 1424, e la sua armata resta in rapporto di alleanza con la vecchia Tabor. In sintesi si assiste alla scissione tra elementi borghesi e aristocratici che hanno lucrato dalla rivoluzione e vogliono ristabilire l'ordine, e la base popolare animata dal miraggio di una nuova società.

²⁶ Cit., p. 48.

²⁷ Seibt, *Hussitica*, cit., pp. 161-163.

iniziale appartenne alla piccola nobiltà e al clero minuto, al cui interno maturarono, sotto il carisma dei “profeti” (dell’imminente Millennio) una pluralità di correnti, che è come dire una pluralità di “eresie”.²⁸ Una delle aspirazioni fondamentali, di fatto subito disattesa, era stata l’abolizione di ogni forma di tasse; la sua Chiesa tuttavia si mantenne povera, vivendo di elemosine.²⁹ Figura di assoluto spicco era quella del futuro martire Martin Húška, il cui estremismo religioso si risolverà in pacifismo e assenza di ambizioni mondane, tanto che fu lui ad ordinare vescovo della comunità, nel 1420, Nicola di Pelhřimov,³⁰ destinato a restare l’unico vescovo taborita.

In effetti, la diversità delle correnti presenti a Tabor invita a guardare anche all’estremismo con ottica non unilaterale: come sempre il radicalismo non porta necessariamente ad una particolare soluzione, perché esso può dar luogo tanto ad esiti violenti nei confronti dell’ordine sociale, quanto al più totale disinteresse per le sue vicende. Certamente era presente, nell’ideologia di Tabor, una corrente che ostentava il totale rifiuto dell’autorità dello Stato, di qualunque Stato, dello Stato in sé in quanto istituzione non cristiana.³¹ Nei confronti del movimento taborita considerato nel suo complesso, il gruppo che faceva capo a Chelcický costituiva quindi una setta interna; ed in effetti le fratture si stavano facendo evidenti.³²

Nel Settembre del 1420 le correnti dei millenaristi che, come Martin Húška, attendevano una terza età gioachimita nella quale gli uomini sarebbero cambiati e la Legge sarebbe venuta meno, avevano raggiunto una larga diffusione tra i Taboriti; in questo momento s’inizia a parlare di “Piccardi” e si apre una polemica antipiccarda. Questa improvvisa comparsa del fenomeno, il cui retroterra resta, come abbiamo ricordato sin dall’inizio, poco chiaro, ha indotto il Kaminsky a formulare un’ipotesi senza dubbio interessante: il movimento dei Piccardi, pur avendo radici nel Libero Spirito, non sarebbe una sua continuazione, ma una nuova emergenza “regressiva” di opposizione religiosa e “secolare”, conseguenza dei cambiamenti avvenuti in Tabor, che si andava trasformando inesorabilmente in una società *stabile*.³³

Tra il Dicembre del 1420 e il Gennaio del 1421, fu così consumata l’emarginazione e la persecuzione dell’ala chiliasta. Praga era in mano alla borghesia, incline alla trattativa con i cattolici, e Tabor, divenuta sostenitrice dell’ordine, non tollerava la presenza di non-conformisti; benché su posizioni opposte, Praga e Tabor desideravano in comune la fine della corrente radicale.³⁴

Gli errori che s’imputarono ai Piccardi,³⁵ partivano dalla loro convinzione dell’imminente fine del mondo e del loro diritto ad ergersi a giustizieri dei malvagi -erano tra l’altro convinti che Praga/Babilonia sarebbe stata distrutta e che soltanto le loro comunità di “Giusti” sarebbero sopravvissute- alla negazione della presenza reale di Cristo nell’Eucarestia. Per quanto concerne i sopravvissuti al Giudizio -che avrebbe visto la resurrezione dei Santi, Hus incluso- essi avrebbero avuto figli senza necessità di rapporto sessuale; le donne avrebbero partorito senza dolore e i nuovi nati sarebbero stati mondi dal peccato originale: non vi sarebbe stata più gerarchia sociale. Tra le riforme che essi propugnavano vi era l’abolizione del latino nella Messa, e dei digiuni; unico oggetto di fede sarebbe stata la Sacra Scrittura senza intermediazione alcuna. I preti avrebbero potuto scegliere i vescovi, questi consacrare i laici; le messe si sarebbero celebrate in luoghi qualunque, ma non avrebbero potuto celebrarle i preti in stato di peccato mortale.

Si assiste qui, secondo il Kaminsky,³⁶ ad un preciso tentativo di “ereticare” (singolare operazione, condotta da “eretici” Hussiti!) il movimento taborita; l’operazione rimase nell’aria perché, di fatto, Praga e i moderati di Tabor avevano ottime ragioni per collaborare nel compromesso, ed entrambe, benché antagoniste, a liberarsi dai radicali di Húška.³⁷ Così, nel breve giro di un mese, Húška si trovò a divenire un sovversivo e ad essere imprigionato,³⁸ riuscì tuttavia a farsi rilasciare, ma non cessò di operare come Piccardo.³⁹

²⁸ Kaminsky, cit., pp. 384-385.

²⁹ *ivi*, pp. 386-389.

³⁰ *ivi*, p. 400 e p. 385.

³¹ *ivi*, pp. 391-395. Il teorico del rifiuto dello Stato era Peter Chelcický, piccolo gentiluomo, sostenitore dell’esigenza di una riforma spirituale e pacifista, strettamente ancorato al messaggio neotestamentario; ma le violenze chiliaste non mancavano.

³² *ivi*, pp. 395-399; Kaminsky tuttavia, in polemica con Macek e Kalivoda, ritiene che, pur ricalcando tale frattura le distinzioni di censo, non vi siano prove che in essa, nella divisione cioè tra moderati e radicali, vi sia una cosciente opposizione di classe.

³³ *ivi*, pp. 399-405.

³⁴ *ivi*, pp. 407-421.

³⁵ Kalivoda-Kolesnik, pp. 396-410. Kaminsky, p. 407, sottolinea che dovesse trattarsi della dottrina di Húška, non esistendo ancora a quel momento con certezza una setta dei “Piccardi”.

³⁶ cit., pp. 415-416.

³⁷ *ivi*, pp. 417-418; Kalivoda-Kolesnik, p. 75. Seibt, *Hussitica*, cit., p. 180, sottolinea che, di fatto, l’utopia sociale dei chiliasti non riuscì ad esser centrale, e rimase soltanto un’alternativa.

³⁸ Il 29 Gennaio 1421: cfr. Kaminsky, cit., p. 420.

³⁹ *ivi*, p. 425. Húška sembra andasse anche oltre nella formulazione della dottrina, sostenendo che la Comunione potesse essere somministrata anche dai laici. Complessivamente sembra di notare nei Piccardi quattro diverse componenti dottrinali: un evidente ritorno allo stato primitivo della Chiesa, con l’abolizione della separazione tra laici e sacerdoti; una componente razionalista ingenua molto forte (cfr. Schwarz, cit., p. 215) dalla quale dipende la negazione della presenza reale del corpo di Cristo nel pane e nel vino; un’attesa gioachimita che assume sfumature diverse, dal giustizialismo armato al sogno di una società senza lotte e senza storia, alimentato da vecchi miti (procreazione asessuata, etc.); elementi del Libero Spirito, tra i quali la possibilità di eguagliarsi a Cristo (Kaminsky, pp. 422-423) o la nascita senza peccato originale dei figli dei “Giusti”. Le differenze tra i citati 76 articoli di Jan Přebor (Döllinger, cit., p. 691 sgg.) e i 72 articoli riportati in Kalivoda-Kolesnik, p. 303 sgg., indicano, secondo Kaminsky (cit., p. 421 in nota) quale sia la dottrina più propriamente specifica di Húška.

Nel frattempo però la vicenda si era ancor più radicalizzata in rapidissima sequenza, ciò che lascia ritenere si fosse deciso di giungere alla resa dei conti.

I Piccardi, venuti allo scoperto e accusati di costumi immorali nel corso delle loro riunioni segrete, furono espulsi da Tabor nel numero di alcune centinaia; stabilitisi non lontano, continuarono ad avere contatti con i loro simpatizzanti. Tuttavia, da questo momento, essi sono formalmente estranei alla rivoluzione hussita, dalla quale essi avevano atteso altro e la cui evoluzione in direzione di un nuovo *establishment* fatto di nobiltà e borghesia nazionaliste, non era certamente da loro condivisa; così come chi intendeva stabilire un nuovo potere, vedeva necessariamente in loro null'altro che pericolosi anarchici.

Il momento della decisione era giunto: nell'Aprile del 1421 Žižka li sterminò, mandandone al rogo le molte decine da lui catturati vivi. I fuggiaschi vagarono per le foreste, dove molti altri furono giustiziati; fuggirono ancora, stabilendosi su un'isola del fiume Nezarka, dove furono trucidati, tutti tranne uno, nello stesso Ottobre. Poco prima era stato nuovamente catturato Húska, torturato e giustiziato nell'Agosto; nonostante si fosse dissociato dal gruppo, era tuttavia ritenuto il loro capo.⁴⁰

Questi Piccardi sono passati alla storia con il nome di Adamiti, a causa dei costumi loro imputati; secondo le accuse, che facevano di loro dei folli, essi avrebbero vagato nudi nelle foreste per testimoniare il proprio ritorno all'innocenza iniziale: un'accusa poco credibile, per il periodo al quale si riferisce (Gennaio-Marzo 1421) nel pieno inverno dell'Europa continentale.⁴¹

Poco credibili, perché farcite di luoghi comuni, sono in generale le accuse che furono lanciate contro di loro; tuttavia è bene elencarle, perché vi si mostra una stretta parentela con quanto è sempre stato rimproverato ai seguaci del Libero Spirito.

Secondo i cosiddetti "Articoli Adamitici",⁴² il gruppo che viveva sull'isola fluviale non aveva libri (*scil.* dottrinari) perché sosteneva che la legge di Dio è scritta nei cuori. Del resto, essi consideravano la dottrina ufficiale un errore; non distinguevano i giorni festivi dagli altri; ritenevano che Dio e Satana non fossero nel cielo e nell'inferno, ma nel cuore di buoni e dei malvagi. Assumevano nomi evangelici o biblici, e dicevano Cristo loro fratello, non perfetto, perché morì: mentre lo Spirito Santo, dal quale deve venire il Figlio di Dio, non muore. Viene poi la parte relativa ai costumi sessuali, descritti così antinomici da lasciare qualche perplessità.⁴³ Ritenevano poi che fosse giunta la fine del mondo, e si ritenevano angeli inviati per la vendetta divina; di giorno lussuriosi, la notte uccidevano. Naturalmente, consideravano demoni i preti.

Anche se sono evidenti alcuni tratti da considerare caratteristici della setta nella sua specificità, la radicale spiritualizzazione e interiorizzazione della lettera del dettato, mostra il legame genetico degli Adamiti con l'eresia tardomedievale del Libero Spirito.⁴⁴ Sembra che lo stesso Húska, al quale gli Adamiti si ritenevano legati, paragonasse se stesso allo Spirito Santo.⁴⁵ La notizia, riferita dal suo nemico Jan Příbram, va tuttavia attentamente meditata in rapporto al suo concreto significato dottrinale: abbiamo visto infatti che il paragone tra i Perfetti e lo Spirito Santo è in vario modo fondato in molte eresie.

Kalivoda-Kolesnik parlano non a torto di campagna "demagogica" contro i Piccardi e gli Adamiti,⁴⁶ nei quali ultimi scorgono il più coerente sviluppo del razionalismo taborita/piccardo;⁴⁷ in tal senso essi tendono a separare gli Adamiti dai seguaci del Libero Spirito, perché nei primi è presente uno spirito rivoluzionario che li distingue dai secondi: essi si propongono infatti di costruire una nuova società con la violenza.⁴⁸ Il chiliasmo fatalista, cederebbe dunque il posto alla trasformazione della società.⁴⁹

In realtà, i dati modesti e contraddittori dei quali disponiamo, consentono di accettare queste affermazioni soltanto come ipotesi, suffragata dall'accusa, mossa loro, di autodefinirsi angeli vendicatori. Contrasta viceversa, a nostro avviso, con tanto presunto impegno sociale, l'altra accusa, secondo la quale essi vagavano nudi occupandosi essenzialmente di giochi erotici. Di fatto, *su questi Adamiti non si può dir molto*; anche le razzie da loro condotte nelle campagne possono essere attribuite, come quelle dei dolciniani, all'esigenza di sopravvivere in ambiente ostile.

Le cose andrebbero capite, qui come in altri casi, nella concretezza degli eventi, quando ciò fosse possibile; sfortunatamente la carenza di notizie conduce sovente a dedurre ipotetiche realtà da dottrine che, sin dal tempo degli Gnostici, abbiamo viste essere di per sé ambivalenti: fuga dal mondo e lotta contro il mondo sono alternative legate, a nostro avviso, più a circostanze puntuali che non a formule dottrinarie.

Di certo, alla comprensione degli eventi non hanno giovato molto le ideologie degli storici: abbiamo infatti potuto constatare, nel caso specifico, un'oscillazione tra le storie dei marxisti che cercano, in positivo o in

⁴⁰ Kaminsky, cit., p. 430.

⁴¹ Schwarz, cit., p. 220.

⁴² Kalivoda-Kolesnik, cit., pp. 327-329.

⁴³ Per una società secolarizzata i costumi sessuali degli "eretici" appaiono sovente meno antinomici di quel che si pretende dal cronista o dall'eresiologo del passato; per costoro viceversa, il comportamento sessuale costituiva uno dei fondamentali capi d'accusa, di qui la tendenza a calcare la mano, in modo tuttavia stereotipo, tale da lasciar perplesso. È difficile avvertire nelle accuse le prove di una concreta testimonianza; di certo è assolutamente inverosimile che gli Adamiti vagassero nudi nei boschi d'inverno.

⁴⁴ Werner, cit., p. 53.

⁴⁵ *ivi*, p. 51.

⁴⁶ Cit., p. 75.

⁴⁷ *ivi*, p. 78.

⁴⁸ *ivi*.

⁴⁹ *ivi*, p. 79.

negativo, il percorso che conduce alle lotte di classe del XX secolo; e le storie “Occidentali” che cercano a loro volta il percorso che conduce, con gli scismi vittoriosi (Hussiti, Luterani, Calvinisti e quant’altro) allo Stato borghese, laico e liberale, del XIX secolo. Questi ultimi privilegiano naturalmente i moderati Hussiti vittoriosi, e il loro “realismo”; i primi, viceversa, gli aspetti “popolari” della rivolta; *entrambi, quelli razionalisti*.

Piccardi e Adamiti restano così nell’ombra: utopisti, anarchici, estranei al gioco politico delle forze in campo perché portatori di pretese individuali; sicuramente estranei ad ogni ipotesi nazionalista, in quanto portatori di richieste che nulla avevano a che vedere con i valori del nazionalismo, al contrario, si richiamano a valori del tutto universali; scomodi per tutti perché alternativi alla morale corrente; appaiono per un attimo alla storia, come gli Gnostici, soltanto al momento in cui si decide di eliminarli. Prima del 1420, come abbiamo notato, di loro non si sa nulla.

Essi rappresentano dunque un fugace momento dell’utopia, venuto alla luce, come facilmente accade, allorché un ordine si esaurisce per dar luce a un nuovo ordine; non appena la frattura si ricompone essi tornano nel buio, né aiuta a conoscerli una ricerca storica sinora interessata ad altro, per la quale essi costituiscono un breve incidente di percorso.

Unica testimonianza indiretta, *e di parte avversa*, della loro dottrina, restano i già citati 76 articoli. Dal loro disorganico e ripetitivo assemblaggio si può ricavare, facendo ordine, quanto segue. Essi erano antitrinitari e negavano la divinità di Cristo;⁵⁰ negavano la presenza reale di Cristo nell’Eucarestia, alla quale attribuivano un valore puramente simbolico;⁵¹ sostenevano una serie di posizioni il cui significato globale era costituito da un ritorno alla Chiesa primitiva, con la negazione non soltanto delle gerarchie sacerdotali, ma anche degli sviluppi dottrinali, rituali e sacramentali intervenuti successivamente nei secoli;⁵² nei confronti dei sacerdoti indegni assumevano una posizione di tipo donatista.⁵³ Essi inoltre davano un’interpretazione radicalmente spiritualista della religione,⁵⁴ inscindibile, concettualmente, dalla loro attesa millenarista di un’epoca dello Spirito,⁵⁵ caratterizzata sia dalla vendetta sui malvagi,⁵⁶ sia da sogni utopici ed egualitaristi, con riflessi anarchici e rifiuto dei tributi.⁵⁷ Essi rigettavano infine qualunque scritto che non fossero gli scritti testamentari; diffidavano della cultura laica,⁵⁸ ed erano portatori di tabù alimentari nei confronti della carne e del sangue.⁵⁹

In conclusione, nulla di “scandaloso”, molto di utopico, e, soprattutto, estraneità totale agli interessi di un moto -quello hussita dopo il 1421- che si va definitivamente configurando come lotta di potere per il ricambio della classe dirigente. In questa sua veste il movimento hussita conobbe grandi successi militari in Europa, grazie alle milizie taborite, sino al 1434, sotto la guida di Procopio il Grande che era succeduto a Žižka. Con il 1437 torna il re Sigismondo e Tabor, sconfitta, vivrà di una vita modesta sino alla sua cancellazione nel 1452.⁶⁰ Come città indipendente dal movimento nazionalista e animata soltanto dallo spirito religioso, anelante ad una comunità cristiana guidata dal vescovo Nicola di Pelhřimov, essa era ormai un patetico relitto.⁶¹ Non scomparirà tuttavia dalla memoria l’eco di un movimento rivoluzionario che aveva scosso l’Europa, penetrando con le proprie armate ben dentro la Germania, e, con la propria ideologia, un po’ dovunque; soprattutto, ciò che restava era il sogno d’una nuova società destinato a dar luogo a nuovi esiti altrove, sino al quarto decennio del XVI secolo.

Siamo qui in presenza di una “continuità” *sui generis*, che non sempre è da intendersi come continuazione e propagazione di un movimento, quanto piuttosto come persistere di un’utopia pronta a farsi movimento non appena potesse esser convogliata entro strutture ideologiche. Ciò non toglie che esistano anche forme di continuità dottrinale vere e proprie, in grado di sopravvivere perché ristrette all’interno di piccole comunità chiuse ormai su se stesse, senza più forza di propagazione rivoluzionaria. Così, ad esempio, ideali della rivoluzione hussita -non quelli dei nazionalisti vittoriosi- sopravvissero nella comunità pacifista dei Fratelli Moravi (o Boemi) che ebbe in Ický il proprio ispiratore e in Luca di Praga il proprio teologo.⁶² I Fratelli, che perseguivano obiettivi sociali comunitari e sceglievano i propri sacerdoti a nulla affidandosi fuori delle Sacre Scritture, furono malvisti sempre dai riformatori vincenti -Hussiti e Luterani- perché ritenuti dei Piccardi.⁶³

⁵⁰ Döllinger, loc. cit., artt. 1-2. Viene spontaneo ricordare che, nel generale chiliasmo del momento e della situazione, gli Ebrei boemi videro nel movimento hussita il prodromo di una conversione dei Cristiani al Giudaismo, indizio dell’imminente fine del mondo: cfr. R. Gladstein, *Bohemian Jewery during the Hussite Period*, Prophecy and Millenarianism, cit.

⁵¹ Döllinger, artt. 3-8; artt. 14-16.

⁵² *ivi*, artt. 9-10; 17; 20; 63-75.

⁵³ *ivi*, artt. 11-13.

⁵⁴ *ivi*, artt. 18-19; 22-24; art. 51.

⁵⁵ *ivi*, artt. 25-26; 42-45; 48-50.

⁵⁶ *ivi*, artt. 27-41. Anche questo potrebbe essere interpretato come tratto veterotestamentario giudaizzante.

⁵⁷ *ivi*, artt. 46-47; 52-57.

⁵⁸ *ivi*, artt. 58-62.

⁵⁹ *ivi*, art. 76.

⁶⁰ Per una rapida sintesi, cfr. Macek, cit., p. 66 sgg.

⁶¹ Per le sue vicende, cfr. Kaminsky, cit., pp. 434-494. Molnár, *L’évolution, etc.*, cit. caratterizza le fasi della teologia taborita in tre momenti: quello iniziale, del 1419-1421, animato da attese escatologiche delle quali erano portatori i Piccardi, poi espulsi e sterminati; quello dei grandi successi militari tra il 1421 e il 1436, durante il quale i Taboriti vennero a trovarsi dapprima sull’ala “destra”, poi su quella “sinistra” degli eventi rivoluzionari; infine quello del declino, tra il 1436 e il 1452, nel corso del quale la lotta per la conservazione degli ideali iniziali divenne lotta di retroguardia, sino alla capitolazione militare dinnanzi al nuovo ordine consolidato.

⁶² Cfr. J. Macek, *Die böhmische und die deutsche radikale Reformation bis 1525*, Z.K.G. 85, 1974, pp. 14[158]-25[169].

⁶³ *ivi*, p. 20[164]; G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, The Westminster Press, 1962, p. 213.

In questa sopravvivenza di ideali egualitaristi in Boemia, il Macek vede le radici dell'inquietante fenomeno accaduto nel 1476 a Niklashausen.⁶⁴

Qui un pastore, noto anche come pifferaio, sembrò colto un giorno da una crisi mistica, e iniziò a predicare le proprie idee, sulla base di una presunta apparizione della Madonna e delle rivelazioni che ne avrebbe avuto.⁶⁵ In realtà sembra che egli fosse soltanto uno strumento nelle mani di abili mestatori, tra i quali il parroco; di piccoli nobili e di un misterioso eremita, ritenuto un Begardo alla macchia, che aveva vissuto in una caverna tra i monti e che proveniva dalla Boemia.⁶⁶

Böhm sosteneva che la Vergine gli aveva annunciato l'ira divina verso gli uomini, in particolare i preti; che l'imperatore e il papa erano malvagi; che il clero, troppo ricco, sarebbe stato sterminato; che in esso erano i veri eretici. Egli predicava inoltre il comunismo tradizionale contadino e rivendicava i tradizionali diritti comunitari su caccia e pesca, oltre all'abolizione dei tributi. Tutta la sua devozione era orientata verso il tradizionale culto della Vergine di Niklashausen, meta abituale di pellegrinaggio; riteneva tuttavia l'ingresso in chiesa non essenziale per l'ottenimento della grazia, un tema che ricorda la dottrina piccarda circa l'inutilità dei templi. Dopo alcuni mesi, il 6 Luglio 1476, Böhm sembrò annunciare una rivolta armata per il 13 Luglio. Di lui, gli abili mestatori spargevano la voce che operasse miracoli; ritenuto un santo, oggetto di culto superstizioso, egli era ormai in condizione di radunare decine di migliaia di devoti, segno evidente dell'ormai insostenibile situazione sociale della regione. Un autentico pericolo, dunque, si addensava per quel 13 Luglio.

La notte del 12, il vescovo di Würzburg, Rodolfo, fece catturare Böhm e lo fece tradurre nel castello; una folla di contadini ne chiese la liberazione, ma fu presa a cannonate e dispersa con 38 morti. Il 18 Hans Böhm fu giustiziato con due seguaci ritenuti pericolosi; uno dei caporioni si salvò regalando le proprie terre al vescovo. Questi fece spogliare la chiesa di Niklashausen delle ingenti ricchezze portate dai pellegrinaggi in quei mesi, e, per evitare ritorni di culto, la fece distruggere l'anno seguente.

Episodio breve e drammatico quello di Böhm, che viene abitualmente ricordato perché esso rappresenta una spia e un prodromo di ciò che sarebbe accaduto in Germania nei decenni successivi. Dal *Bundschuh* del 1513⁶⁷ alla grande insurrezione del 1525, che sembra sia costata ai contadini circa 100.000 morti, soprattutto a seguito delle rappresaglie aristocratiche sui villaggi, divampa la cosiddetta "guerra dei contadini", un episodio di lotta sociale che a noi interessa per l'ideologia religiosa posta a sostegno delle richieste popolari, per i suoi legami con quella taborita, per i suoi sviluppi che confluiscono nel bellicoso Anabattismo annientato nel 1535 a Münster.

C'interessa soprattutto perché nella vicenda ha un ruolo importante Thomas Müntzer, l'arcinemico di Lutero che ben vede i limiti nei quali si va rapidamente rinchiudendo la Riforma, e se ne pone al di fuori, sviluppando dal suo radicale spiritualismo tesi rivoluzionarie, a nostro avviso assai significative dei problemi rimasti aperti da sempre nel Cristianesimo. Certamente legati alla sua teologia sono non soltanto l'Anabattismo, ma anche gli esiti dello Spiritualismo riformato sino a Weigel; la radicalità della sua posizione è tale da portare in discussione -come speriamo di mettere in luce- la stessa natura della "verità" cristiana, *così come fu fondata da Ireneo*. Una messa in discussione così radicale da investire anche il problema della prassi cristiana, pur se la violenza della predicazione di Müntzer non può, per questo aspetto, esser considerata in astratto, ma deve esser ricondotta all'asprezza del conflitto in corso. Tuttavia, è precisamente quest'asprezza, con le dure prese di posizione di entrambe le parti, entrambe ideologicamente fondate sulla propria lettura della dottrina, ciò che mette a nudo la ferita mai rimarginata dal tempo della fondazione dell'ortodossia contro gli *Gnostici*, e l'ineliminabilità del Millenarismo sempre respinto, inutilmente, fuori del recinto ortodosso. Un

⁶⁴ Macek, cit. p. 25[169] sgg. La tesi, benché più volte avanzata, non è fondata e non è più generalmente seguita. Ciò non significa tuttavia negare i legami tra il movimento taborita e la grande rivolta contadina guidata da Thomas Müntzer, che guardava all'esperienza boema, e i successivi sviluppi dell'Anabattismo. Cfr. al riguardo Macek, p. 27[171] sgg. L'attrazione del modello boemo sull'Anabattismo, anche nelle rispettive versioni pacifiste, è sicura: cfr. Williams, cit., p. 218 sgg. per quanto riguarda i Fratelli Moravi e l'Anabattismo di Hubmaier, poi martire nel 1528. I Fratelli Moravi saranno espulsi nel 1620, dopo la sconfitta della Montagna Bianca; i loro resti verranno raccolti, nel XVIII secolo, nella fraternità teosofica pietista di Zinzendorf: cfr. K.R.H. Frick, cit., pp. 576-577. Quanto ad Hubmaier, egli ha però alle spalle un'esistenza non pacifica, che lo lega a Müntzer e alla rivolta contadina (cfr. *infra*).

⁶⁵ La documentazione su Hans Böhm o Böheim (nulla a che vedere con la Boemia) è stata riassunta in Barack, *Hans Böhm und die Wallfahrt nach Niklashausen im Jahre 1476*, Würzburg, Thein, 1858 (per le varianti sul nome cfr. p. 7 in nota 2). Le fonti essenziali per la vicenda sono tre: K. Stolle, *Memoriale thuringish-erfurtische Chronik*, bearbeitet von R. Thiele, *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, 39. Bd., Hendel, 1900; L. Friess, *Historie der Bischöfe zu Würzburg*, in J.P. Ludewig, *Geschichtschreiben von dem Bischoftum Würzburg*, Frankfurt, 1713 (p. 373 sgg., le notizie sui fatti di Niklashausen alle pp. 852-855) tradotto per l'essenziale in italiano in *Riforma protestante e rivoluzione sociale*, a cura di H. Eilert, Milano, Guerini, 1988; Trithemius, *Annales Hirsaugensis*, Tomo II, Monastero di S. Gallo, 1690; dello stesso, *Chronicon Spanheimense*, in *Opera Historica quotquot hactenus reperiri potuerunt*, vol. II, Frankfurt, Wechel, 1601. Il Barack ha raccolto in Appendice molti altri documenti necessari alla conoscenza della vicenda; tra questi anche la dottrina predicata da Böhm, raccolta da un anonimo, il cui testo si trova anche, tradotto in italiano, in *Riforma, etc.*, cit.

⁶⁶ Cfr. la documentazione raccolta da Barack (Beilagen 4 e 10, p. 56 e p. 64). vedi anche Trithemius, *Ann. Hirsau.*, p. 486. Si noti che Trithemius è sempre arrogante e offensivo nei confronti di Böhm; così anche nel *Ch. Sp.*, p. 389. Anche quando il poveretto muore sul rogo, gli dà dell'idiota; Böhm intonò un suo canto, poi, quando fu raggiunto dalle fiamme, disse tre volte a bassa voce: "O Weh!".

⁶⁷ Il *Bundschuh* (lo scarpone con i lacci usato dai contadini) fu un'organizzazione contadina che tentò più volte l'insurrezione nei primi due decenni del XVI secolo, senza peraltro riuscirci per la scarsa organizzazione. Le sue richieste nascevano dall'esorosità dei balzelli ecclesiastici ed aristocratici, in continuo aumento, e prevedevano anche un recupero dei diritti comuni su acque, boschi e selvaggina, sempre più avvocati a sé dagli aristocratici. Per notizie generali sulla situazione contadina, in via di peggioramento perché la crisi economica della piccola aristocrazia veniva affrontata con sempre maggiori imposizioni, cfr. *Riforma protestante, etc.*, cit. I testi sono preceduti da un'introduzione della Eilert.

Millenarismo che ora, nonostante gli incerti contorni dottrinali, ha assunto definitivamente l'aspetto di quello gioachimita: *tocca all'uomo la costruzione della nuova terra*.

Prima di occuparci di Müntzer dedichiamo tuttavia un brevissimo cenno agli eventi sul cui sfondo egli consuma il proprio breve percorso, perché la sua teologia non può certamente esser pensata fuori di essi.⁶⁸

Come abbiamo già accennato, l'incrudirsi delle pretese aristocratiche e clericali, aveva condotto i contadini a non poterne più sopportare il peso, e ad organizzare di conseguenza le proprie rivendicazioni. Queste erano fondate sui temi eterni del comunismo agrario, e sul mantenimento dei rapporti economici tradizionali, i quali venivano quotidianamente alterati dalla pretesa di sempre nuovi (presunti antichi) diritti da parte dei Signori. Complessivamente tuttavia, le richieste dei contadini non si presentavano come eversive dell'ordine esistente, cui non proponevano alternative ideologiche.

Le cose cambiarono sensibilmente con l'avvento della Riforma, che diede l'avvio ad un'inarrestabile frantumazione del panorama religioso, come inevitabile dal momento in cui veniva revocato in dubbio il principio autoritario di un'unica possibile lettura delle Scritture. Accade così un fatto di grande rilevanza: il messaggio testamentario, che informa di sé la cultura dei popoli europei, viene liberalizzato, cioè rimesso in circolo nell'ambito della dialettica sociale, come strumento culturale in grado di fornire le basi per l'elaborazione ideologica di tesi conflittuali. Il conflitto sociale compie dunque un salto di qualità, grazie al quale per la prima volta gli oppressi⁶⁹ possono rivendicare i propri diritti articolandoli sul fondamento stesso della cultura occidentale, cioè sul messaggio testamentario.

Verso la metà del terzo decennio viene dunque in primo piano, dietro i manifesti delle richieste contadine, l'opera ideologica di predicatori protestanti che, sulla scorta dell'impulso iniziale, hanno ormai differenziato il proprio pensiero dalla nuova ortodossia che Lutero si sforza di fondare e difendere, preoccupato com'è da un movimento fuori del suo controllo, e ormai chiaramente orientato al rinnovamento della società.⁷⁰

Il manifesto fondamentale delle richieste contadine, rispetto al quale esistono varianti che non ne mutano la sostanza,⁷¹ fu costituito dai cosiddetti "12 Articoli", un programma che si diffuse rapidamente in tutta la Germania e la cui stesura fu opera di persone teologicamente competenti, il predicatore Schappeler e il predicatore laico Lotzer.⁷² Le richieste contenute negli articoli, che esprimono un manifesto ideologico atto ad unificare le varie situazioni locali in ebollizione entro un unico moto, appaiono infatti tutte teologicamente fondate: ogni diritto reclamato ha il suo appoggio nelle Scritture.

La posizione politica degli estensori è molto moderata sin dal preambolo, ben lontana dal radicalismo religioso che sarà espresso da Müntzer. Il primo articolo tuttavia appare dirompente nella sua capacità di colpire il fondamento *ideologico* della gestione del potere, di cogliere cioè la simbiosi tra la lettura

⁶⁸ La letteratura sulla guerra dei contadini è vastissima, e rinviando quindi il lettore alla bibliografia relativa senza entrare in argomento. Ricordiamo soltanto che esiste una lunga tradizione di studi marxisti, che va dal famoso testo di Engels del 1850 (*Der Bauernkrieg*, in Studienausgabe Bd. 3, Hamburg, Rowolt, 1973) sino alle ricerche degli storici della D.D.R. Uno degli elementi principali della discussione è costituito dall'importanza avuta, per lo sviluppo degli eventi, dai rapporti economici tra i ceti, e dalla Riforma religiosa in atto: entrambi i fattori hanno sicuramente influito, ma il problema è evidentemente quello del loro peso relativo; anche perché vi è una certa ambiguità nell'ideologia contadina, che sembra ricalcare motivi arcaici ma che sarebbe riduttivo considerare un'utopia arretrata, irrimediabilmente votata alla sconfitta. Nonostante l'odio sanguinario di Lutero verso i contadini, il fondamento teologico della loro ideologia deve molto allo spirito stesso della Riforma. Per una lettura sintetica degli eventi, un testo di riferimento può essere costituito dal Blickle, *La riforma luterana e la guerra dei contadini*, tr. it. di C. Tommasi, Bologna, Il Mulino, 1983. Per una raccolta dei documenti originali, più ampia della piccola antologia in italiano già citata alla precedente nota, cfr. *Dokumente aus den deutschen Bauernkrieg*, hrsg. von W. Lenks, Leipzig, Reclam, 1983; soprattutto cfr. *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, hrsg. von G. Franz, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. Per un panorama dei problemi storiografici, cfr. T. Nipperdey, *Bauernkrieg, Reformation, Revolution, Utopie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

⁶⁹ Vorremmo sottolineare che la definizione di "oppressi" non ha alcuna connotazione retorica: è stato calcolato che il gravame dei tributi dovuti a vario titolo dai contadini, giungesse al 70% del loro prodotto lordo (Eilert, Introduzione cit., p. 18). Tale carico veniva oltretutto raggiunto tramite imposizioni la cui odiosità e pretestuosità rappresentava per tutti una quotidiana evidenza. Anche per queste ragioni, un elemento ideologico importante nello sviluppo dei moti, fu la diffusa convinzione di un avvicinarsi della fine del mondo, convinzione che era già appartenuta al movimento taborita.

⁷⁰ Nei progetti sociali che maturano nel corso della rivolta, e che sono ben radicati nella dialettica del contrasto socio-economico assumendo un respiro concretamente *politico*, è significativo notare che il "diritto divino" sul quale si erano fondati i reami, diviene progressivamente il vero principio informatore della postulata nuova società: cfr. Blickle, cit., pp. 230-231. Contro tutto ciò si scaglia l'ira polemica e l'incitamento alla repressione di Lutero, il quale invoca la repressione dei moti perché non accetta una religiosità che esca dall'intimo della persona per agire nella società. Cfr. la presa di posizione di Lutero sui 12 Articoli e il suo sanguinario *pamphlet* contro i contadini in *Riforma protestante, etc.*, cit., pp. 93-115 e 167-174. Più in generale, per la campagna di Lutero e dei suoi, ferocemente condotta contro il maggior teologo rivoluzionario, Thomas Müntzer, cfr. *Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer*, hrsg. von L. Fischer, Tübingen, Niemeyer, 1976.

⁷¹ Nonostante le circostanze locali abbiano portato alla redazione di vari documenti, la guerra contadina non fu la sommatoria dei moti locali, ma un fenomeno unitario e cosciente, un tentativo di trasformare la società sulla base di un'ideologia ben precisa, nata sulla scia della Riforma, volta alla creazione di un ordine ideale: cfr. le conclusioni di Blickle, cit., pp. 331-333. Per quanto concerne l'omogeneità dei documenti emessi dai "contadini", essa può essere facilmente verificata nelle raccolte di fonti citate *supra* in n. 68. Molti di questi documenti sono frutto di scambi, ripetizione di altri noti, etc.; è possibile che lo stesso intellettuale sia l'estensore di più di un documento: su raffronti di questo genere cfr. lo studio di G. Seebaß, *Artikelbrief, Bundesordnung und Verfassungsentwurf. Studien zu drei zentralen Dokumenten des südwestdeutschen Bauernkrieges*, A.H.A.W., 1988. Egli ricostruisce le probabili vicende dei due testi della guerra dei contadini (pp. 95-97 e pp. 87-89 in *Dokumente, etc.*, cit.) e li raffronta con lo scritto trovato a casa di Hubmaier nel Dicembre 1525 (il *Verfassungsentwurf*) attribuendo a questi anche i primi due. Per lo *Artikelbrief* è stato fatto però da molti il nome di Müntzer. Una lunga discussione sui 12 Articoli, lo *A.B.* e il *V.E.*, cfr. anche W. Elliger, *Thomas Müntzer Leben und Werk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, pp. 651-672. Elliger, come Blickle (cit. p. 266) attribuisce il *V.E.* a Müntzer. Per il testo, cfr. *Quellen, etc.*, cit., p. 231 sgg. Si tratta di un "Progetto di Costituzione" che sembra molto nella logica di Müntzer, alternando mano tesa e minacce nei confronti dei Signori, che *dovrebbero* aderirvi.

⁷² Cfr. M. Brecht, *Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525*, Z.K.G. 85, 1974, 2 (*Deutscher Bauernkrieg 1525*, hrsg. von H.A. Oberman).

“ortodossa” del Cristianesimo e le forme del potere sociale, simbiosi che già era stata sottolineata dal Gerson, con ottica opposta (cfr. *supra* in n. 2).

Sostiene infatti il primo articolo che il diritto di scegliere e nominare il parroco appartiene alla comunità; che ad essa appartiene anche il diritto di destituirlo; che il parroco deve limitarsi a predicare le Scritture senza aggiungerle le interpretazioni romane di esse. Questo primo articolo ha un evidente richiamo taborita, e mostra subito il legame tra il movimento rivoluzionario e la “modernità” della Riforma.⁷³

Il secondo articolo trattava delle decime; il tono è moderato, ma viene rivendicato il diritto delle comunità ad assegnarne il frutto. Nel terzo articolo, sia pure con atteggiamento moderato e conciliante, si nega il diritto dei Signori di considerare i contadini una loro proprietà. Gli articoli 4 e 5 trattano dei diritti tradizionali sulla caccia, la pesca e l'uso dei boschi; quelli dal 6° all'11°, dell'erosità dei diritti sempre nuovi reclamati dai Signori; il 12° concludeva con un conciliante invito alla discussione, peraltro pericolosissimo nel principio stesso, perché poneva di fatto le due parti su un livello paritetico.⁷⁴

Ciò appare del tutto evidente nella vicenda di Memmingen, dove, avendo i contadini⁷⁵ presentato richieste ispirate ai 12 Articoli in forma peraltro ancor più umile, il consiglio comunale, nella sua risposta, respinse già come posizione di principio l'ipotesi di un piano paritetico di discussione.⁷⁶ Come ha notato il Brecht, che ha esaminato in dettaglio il fondamento teologico che alimenta l'ideologia sociale dei contadini, viene in evidenza un conflitto tra dettato evangelico e potere mondano, il quale ultimo può essere un obiettivo soltanto per i senza-Dio.⁷⁷ In ciò gli estensori dei 12 Articoli mostrano di muoversi, benché in altra fase, sulla scia di Müntzer,⁷⁸ e si mostra evidente la connessione tra rivoluzione e Riforma.⁷⁹ Nel complesso dunque il movimento che fa capo agli estensori dei 12 Articoli, Lotzer e Schappeler, non fu, secondo il Brecht, tanto un movimento socialmente rivoluzionario, quanto una lotta fondata sul Vangelo.⁸⁰ Il primo aspetto deve dunque ritenersi legato al secondo: in questo v'è una differenza radicale tra il movimento di Memmingen e il pensiero di Müntzer.⁸¹ In effetti, come vedremo, il vero punto di svolta nel modo di pensare è costituito da quest'ultimo.

I concetti di libertà cristiana e di giustizia divina che si agitarono nel corso della Riforma, non vennero tuttavia intesi in modo astratto nel mondo contadino, ove la figura di Lutero sembra assumere più che altro il valore emblematico di un percorso da compiere.⁸² Lo Oberman⁸³ partendo dall'interpretazione erasmiana delle lotte contadine, insiste particolarmente sul fatto che obiettivi della furia contadina furono rocche e castelli, cioè la nobiltà; il popolo mise assieme un esercito imponente e ordinato del quale non si può dire che fosse votato sin dall'inizio al disastro.⁸⁴ Ciò non significa tuttavia negare che fu proprio l'ideologia religiosa a sostenere e a garantire la forza e l'espansione della rivolta: significa soltanto che il concetto “fattore religioso” non deve essere inteso come oggi, quindi in modo anacronistico. Nella religiosità di quegli uomini la pretesa religiosa e quella sociale non erano in alcun modo separabili: la rivolta contadina è anche rivolta religiosa.⁸⁵

Nel parlare di questa religiosità Oberman usa due attributi: mistica e apocalittica. Certamente i due fenomeni furono presenti, e certamente mistica e apocalittica fu la religiosità di Thomas Müntzer, che mostra,

⁷³ Questo è uno dei punti più a lungo controversi, fondamentale per comprendere e collocare il movimento del 1525. Benché i contadini accampino vecchi diritti e sognino il comunismo agrario, la fondazione ideologica delle loro richieste non è pensabile fuori della cultura della Riforma e del ritorno al contatto diretto, personale ed intimo con le Scritture. Riteniamo al riguardo del tutto condivisibili le conclusioni del Blickle già citate, che vedono nella rivoluzione del 1525 un movimento consapevole diretto all'autorealizzazione dell'uomo, fondato su una “ideologia” del Vangelo che trasforma in “Diritto” il diritto divino. Il Van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, überarbeitete Neuausgabe, Frankfurt, Fischer, 1987, pp. 23-58, ricostruisce la genesi del Bauernkrieg partendo dai moti contadini di Niklashausen e dal Bundschuh, per inserire in queste manifestazioni di disagio il ruolo determinante della Riforma. Questa infatti non deve esser pensata come una vicenda che riguardi il solo Lutero, ma come un evento collettivo, il cui scopo era di fondare la tanto attesa società cristiana. Tale scopo fu tradito dal conservatorismo sociale di Lutero, espresso dalla sua separazione dell'ordine mondano da quello spirituale, entrambi voluti da Dio. Anche Zwingle era un conservatore; al contrario, i contadini avvertivano la riforma religiosa come la legittimazione di un cambiamento sociale che abolisse in primo luogo la servitù della gleba. Il carattere sociale di questa rivolta passava tuttavia in secondo piano rispetto alla sua legittimazione religiosa; si trattava dunque di un sollevamento avvenuto all'interno di una logica ancora medievale, che liberava tuttavia elementi rivoluzionari. Questa volontà di cambiamento espressa entro un ordine religioso della società generò il chiliasmo. In termini più attuali potremmo parlare - astenendoci da ogni connotazione negativa data alla parola - di integralismo.

⁷⁴ Per la trad. it. dei 12 Articoli, cfr. *Riforma protestante, etc.*, cit., pp. 81-91.

⁷⁵ Sembra opportuno precisare che il riferimento ai “contadini” è del tutto generico e generale, eredità del concetto di “Bauernkrieg”; infatti del moto furono partecipi tutti coloro che non godevano di particolari diritti, contadini o cittadini che fossero; un ruolo preciso come forza attiva spettò ai minatori. È lecito dunque parlare, con maggiore approssimazione, di “rivoluzione dell'uomo comune”; sull'argomento cfr. Blickle, cit., pp. 193-230; Van Dülmen, cit., p. 44.

⁷⁶ Interessante notare che nella risposta si sottolinea la totale indifferenza della posizione sociale rispetto alla salvezza dell'anima; quest'ultima è una vicenda personale che non ha nulla a che vedere con la storia. In tal modo l'ortodossia si fa fondamento del potere ma, quel ch'è davvero singolare, per farlo deve richiamarsi alle radici stesse dell'atteggiamento gnostico. Questo è anche l'atteggiamento di Lutero che, in risposta ai 12 Articoli che gli furono inviati, esorta alla sottomissione al potere, anche malvagio, e pone l'autorità fuori della comunità. Essa, quale che sia, è necessaria e voluta da Dio, a causa della situazione decaduta dell'uomo nel mondo.

⁷⁷ Cfr. Brecht, cit., pp. 42[186]-43[187]. Chi ascolta il Vangelo vive in conformità di esso: *ivi*, p. 45[189].

⁷⁸ *Ivi*, p. 33[177].

⁷⁹ *Ivi*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 57[201].

⁸¹ *Ivi*, p. 58[202].

⁸² H.A. Oberman, *Tumultus rusticorum: Vom “Klosterkrieg” zum Fürstentum*, Z.K.G. 85, 2, cit., pp. 162[306]-163[307].

⁸³ Cit., pp. 165[309]-167[311].

⁸⁴ *Ivi*, pp. 168[312]-169[313].

⁸⁵ *Ivi*, p. 171[315]-172[316].

pur nella novità delle formulazioni, tratti di continuità con l'ideologia taborita. Tuttavia non è necessario scomodare la mistica e l'Apocalittica per comprendere la radice religiosa dei moti sociali. La difficoltà nel comprendere tali legami dipende soltanto, a nostro avviso, dal contenuto semantico che le parole assumono in chi sia totalmente calato nella logica contemporanea, quella dell'Occidente borghese che ha fatto della religione una rispettabile opinione personale. In questa logica riesce difficile comprendere per quale ragione una scelta religiosa comporti una spinta al cambiamento sociale.

Questo fenomeno, che dà luogo a trattazioni insoddisfacenti della materia, è molto interessante ad osservarsi, come accade con una discreta frequenza, negli studi relativi agli argomenti affrontati nella nostra ricerca. Si può persino affermare che precisamente questo è uno dei più evidenti luoghi culturali, dai quali traspare l'ideologicità dello "Occidente": vi traspare perché la radice ideologica viene obliterata in un non-detto che, di fatto, è tutto ciò che sostiene il castello concettuale.

Il nostro "Occidente" è infatti il risultato di complesse vicende che vedono -tra gli esiti della Rivoluzione Francese e gli sviluppi egemonici della società industriale- l'eclisse dell'utopia e l'affermarsi di un Razionalismo generalizzato dai molteplici volti, che vanno da quello scientifico-tecnologico-economico che assicura l'incremento dei beni e l'espansione planetaria, a quello storicista, che sottolinea la razionalità, l'inevitabilità, la cogenza *erga omnes* (quindi, *s.l.*, la "bontà") degli esiti "occidentali". Ne consegue che tutta la logica dell'Occidente è retta da un'impalcatura invisibile, una *forma mentis* introiettata, una "cultura" in senso forte, antropologico, della parola, che rende impensabile il pensare (si scusi il bisticcio) fuori delle categorie della razionalità economica, weberiana. Ciò che è un prodotto storico, come tale ideologicamente limitato, vi appare quindi come una costante di fondo, un'invarianza ineliminabile, una *conditio sine qua non* dell'articolazione di qualunque pensiero sociale. Fanno eccezione innocua, e da lubrificante indispensabile per adattare la vita alla *theoria*, le "opinioni", tra le quali fu confinata, per l'appunto, la religione, detronizzata come "irrazionale" dopo i fasti delle sue guerre. La religione e le scelte ideologiche, economiche e sociali, vengono così separate in due sfere distinte, e tale separatezza appare del tutto ovvia a causa della totale introiezione del presupposto ideologico, tanto da essere applicata anche all'analisi di eventi che vengono in tal modo fraintesi.⁸⁶

È questo il caso della guerra dei contadini (manteniamo, per praticità, quest'antica ma non del tutto propria denominazione) un fenomeno nel quale una rinnovata lettura del messaggio testamentario fornisce gli strumenti per chiedere il cambiamento sociale. Qui, come in altre circostanze del passato, la religiosità è la struttura nella quale viene pensato il rapporto dell'uomo con se stesso e con il mondo, con la propria vita individuale e sociale e perciò anche con la società in sé e con le sue strutture; solo luogo nel quale è data all'individuo la possibilità di svilupparsi. Nell'eterna dialettica di libertà e di norma, individuo, società e Stato, la guerra dei contadini è uno dei luoghi storici nei quali massimamente si è sviluppata la discussione sul tema del Potere;⁸⁷ essa si è sviluppata soprattutto attraverso lo scontro tra Lutero e Müntzer, ed è di quest'ultimo che vogliamo far cenno ora, per quanto abbiamo già detto sull'importanza del suo pensiero.

Thomas Müntzer nasce nel 1490 e muore, torturato e giustiziato dopo la sconfitta di Frankenhausen, nel 1525.⁸⁸ Il suo percorso teologico/politico inizia nel 1520 a Zwickau, una città sassone dai trascorsi hussiti, dove Hussiti tedeschi erano stati mandati al rogo e dove notevoli erano stati i contatti con i Taboriti boemi.⁸⁹ A quella data egli era già legato da un anno ai circoli luterani di Wittenberg, ove era stato attivo nel 1519 entrando in rapporto con tutti i maggiori esponenti; tuttavia, a questo intenso periodo di dispute ne era seguito un altro di ritiro e meditazione, tutto centrato sulla tradizione mistica tedesca.⁹⁰

A Zwickau, Müntzer si trovò a sostituire il predicatore Egran alla Marienkirche, ma non soltanto le sue idee si trovarono in contrasto con quelle conservatrici dell'altro; egli infatti entrò anche in contatto con il circolo di Nicolaus Storch, fabbricante di panni e membro impoverito della borghesia, che lo introdusse al radicalismo taborita, in particolare alla concezione che anche ai laici spettasse l'esercizio sacerdotale.⁹¹ Le sue prediche roventi, che si spostarono, al rientro di Egran dopo alcuni mesi, nella chiesa di Santa Caterina, lo portarono tuttavia ad urtarsi non soltanto con Egran, ma anche con il Consiglio cittadino che, in occasione

⁸⁶ È appena il caso di ricordare che tale separatezza di economia e religione si riflette, in questa emblematica vicenda, in due diverse tradizioni di storici, la cui diversità è acuita dal fatto che, ad impadronirsi dell'interpretazione socio-economica della guerra contadina, è stata la storiografia marxista con i suoi ponderosi contributi. A puro titolo di *memento* ricordiamo che essa si apre con l'ormai leggendario lavoro di F. Engels, *Le guerre dei contadini*, tr. it. di G. De Caria, Roma, Editori Riuniti, 1976. Ora, che il marxismo sia vincolato al razionalismo borghese del XIX secolo, non è affermazione nostra: essa è stata espressa in modo perentorio da M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di M. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1967, alle pp. 283-284 dell'ed. B.U.R. (3ª, 1980) ove si dice tra l'altro: "Il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua: cioè fuori di lì cessa ovunque di respirare" (p. 283).

⁸⁷ Cfr. l'accenno al riguardo nell'Introduzione della Eilert, a *Riforma protestante, etc.*, cit., pp. 32-33.

⁸⁸ Su Müntzer cfr. la voluminosa biografia di W. Elliger, cit., che si presenta utile principalmente per la sua ampiezza. Per l'edizione critica dei suoi scritti, cfr. Thomas Müntzer, *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, unter Mitarbeit von P. Kirn, hrsg. von G. Franz, Gütersloh, Mohr, 1968. Un'edizione parziale, divulgativa, in tedesco moderno, con un'utile Introduzione, è: Thomas Müntzer, *Schriften und Briefe*, eingeleitet und kommentiert von G. Wehr, Frankfurt, Fischer, 1973. In italiano, cfr. la piccola antologia con un'Introduzione critica: Thomas Müntzer, *Scritti politici*, Intr. versione e note a cura di E. Campi, Torino, Claudiana, 1972. Egualmente divulgativo, un ottimo approccio è costituito da *Thomas Müntzer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, dargestellt von G. Wehr, Hamburg, Rowolt, 1972.

⁸⁹ Macek, *Die böhmische, etc.*, cit., p. 27[171].

⁹⁰ *Scritti politici*, cit., Introduzione di E. Campi pp. 18-23; per le sue lettere cfr. Elliger, cit., pp. 66-73.

⁹¹ Elliger, cit., pp. 121-124. L'atteggiamento del gruppo era profetico-millennarista; Müntzer partecipò della dottrina che "Leyen müssen unser Prelatenn und Pfarrer werden, und Rechenschafft nehmen des Glaubens" (p. 123).

delle sollevazioni operaie del 1521, lo accusò di sobillazione e lo destituì; Müntzer non si difese e lasciò subito la città.⁹²

La sua destinazione successiva fu Praga, una scelta quanto mai significativa per il collegamento col moto hussita: ed infatti a questa tradizione storica egli fa appello, allorché lancia il suo famoso Manifesto,⁹³ nel quale diventa aperto proclama quella rivoluzionaria religiosità che egli aveva anticipato, e *contrario* e in chiave satirica, nelle cosiddette “tesi di Egran”.⁹⁴ Sotto questo profilo si può dire che i due documenti si comprendono meglio nel raffronto perché, illuminandosi, lasciano trasparire la critica radicale che la religiosità di Müntzer rivolge alla prassi del Cristianesimo, frutto di una lettura del messaggio di Cristo che egli intende ribaltare.

Müntzer ha una concezione del Cristianesimo sulla quale è indispensabile soffermarsi, non soltanto per l'influenza che eserciterà sul successivo Spiritualismo, non soltanto per gli esiti concretamente rivoluzionari che le sono consustanziali, ma perché ci riporta a monte di Ireneo, nel senso che rende evidente l'impossibilità di risolvere razionalisticamente il messaggio entro le strutture ideologiche di un'ortodossia, creata precisamente per eliminare le possibili conseguenze antinomiche del messaggio stesso.

La posizione di Müntzer non è semplicemente anticattolica, ma, partendo dagli stessi presupposti della Riforma, è anche radicalmente antiluterana, per il modo inconciliabilmente diverso che Müntzer ha di concepire la fede. Egli infatti, educato alla mistica, recupera il valore simbolico del messaggio, obliterato da secoli. Per lui non soltanto sono vuoti gli atti materiali del culto, cioè la prassi sacerdotale dei sacramenti e delle formule dispensatrici di salvezza, ma è vuota la fede intesa razionalisticamente come fede in un evento, in una figura, in una serie di scritti che testimoniano l'evento e la figura, *senza altra conseguenza che la fede stessa*. Per Müntzer la fede è un'esperienza tutta interiore, è l'introiezione della voce di Dio, è Cristo che nasce nell'uomo, è l'uomo che scorge in sé lo Spirito Santo: come tale, la sua manifestazione non è formale attestazione, ma *modo di essere*. Cristo recupera così la sua simbolicità di segnava della salvezza: più che fondatore del Cristianesimo quale religione positiva, con i suoi riti e i suoi articoli di fede, egli diventa un modello per l'umanità. In questo senso, Müntzer dichiara di non voler adorare un Dio muto, ma un Dio che parla.⁹⁵ In questo senso si comprende come la via della salvezza sia aperta anche a Turchi e Giudei, mentre l'Istituzione resta improvvisamente destituita di senso. Per lo Spiritualismo radicale -lo vedremo di nuovo in Weigel, lo abbiamo visto negli Ismailiti- la salvezza è una vicenda del tutto trasversale ad ogni istituzione.

Questa logica è perfettamente coerente con la richiesta “taborita” comune a tutti i manifesti dei contadini tedeschi, di voler scegliere -ed eventualmente destituire- il proprio parroco. Ciò che Müntzer rimprovera al clero così come esso è, è infatti di tenere il popolo nell'ignoranza con l'esempio di una fede che è falsa, perché è fede in una letteralità: perciò essi non possono dare *l'esempio*. Il risultato è che la buona gente comune⁹⁶ pur volendo agire il bene, non conosce la via; non sa come seguire ciò che lo Spirito Santo detta ai cuori.⁹⁷

È appena il caso di segnalare che qui si profilano in chiave teologica due caratteri che sono precipui della rivoluzione: la contrapposizione dell'uomo “comune” alle strutture ideologiche che fondano la gerarchia, e quindi anche alla “cultura” dei “dotti” (Müntzer è anche un feroce antiaccademico); e la fondazione extraculturale della “differenza”, individuata in una schiera di Eletti che tali sono per l'adesione alla chiamata dello Spirito. Questa distinzione spirituale è certamente interclassista in linea di principio, ma è evidente che, di fatto, gli Eletti sono in grado di venir fuori essenzialmente dagli “uomini comuni”, gli altri essendo accecati dalla loro vana dottrina.

Se Müntzer aveva sperato di trovar eco al proprio appello in Praga, ne fu certo deluso: per evitare il carcere dovette fuggire in circostanze non chiare.⁹⁸ Questo avveniva nel Dicembre 1521; dopo vari vagabondaggi egli tentò di fermarsi a Sooden, nell'Assia, nel Settembre 1522, ma ne fu impedito dai Signori locali; nel Marzo del 1523 riuscì finalmente ad ottenere un incarico di pastore ad Allstedt.⁹⁹

⁹² Elliger, cit., pp. 126-180. Müntzer prese posizione contro i ricchi borghesi, in quanto “non cristiani”: è significativo questo legame che egli pone tra la negazione dell'esempio esistenziale di Cristo, e la miscredenza. Quanto a lui fu accusato -accusa significativa- di essere Piccardo (p. 174).

⁹³ *Schriften* (Kritische Gesamtausgabe), cit., pp. 491-511. Del Manifesto esistono quattro versioni: una tedesca “breve”, una latina e una in ceco; ve n'è poi una tedesca più lunga, probabilmente non di mano di Müntzer, della quale la versione ceca è una traduzione.

⁹⁴ *Schriften*, cit., pp. 513-515. Il testo è discusso in Elliger, cit., pp. 132-166.

⁹⁵ “Thomas Müntzer wil keynen stümmen sunder eynen redenden Got anbethen”; *Schriften*, cit., p. 505.

⁹⁶ “du recht, arme erbermelich heuffelein”, *ivi*, p. 500, 3-4.

⁹⁷ “zcu schicken ader zcu fugen in die zceugniß, die der heilige geist reth in oren hertzn”; *ivi*, 500, 8-9.

⁹⁸ Elliger, cit., pp. 213-214.

⁹⁹ Su questo periodo, cfr. Elliger, pp. 214-249. Durante il lungo peregrinare, la volontà di Müntzer si rafforzò nelle proprie scelte: gli scacchi subiti e le critiche che lo investirono lo rafforzarono nelle proprie convinzioni, tra le quali la certezza di non poter tornare in buoni rapporti con Lutero (cfr. la sua lettera del 27 Marzo del 1522 a Melantone, in *Schriften*, cit., pp. 380-381). Molto interessante, per comprendere il circolo chiuso della sua logica, è una lettera ad ignoto del 14 Luglio 1522 (*ivi*, pp. 384-385). Quel che vi afferma Müntzer può esser così condensato: ciò che oppongo agli altri è la volontà di Dio alla quale mi conformo; gli Eletti parlano sicuramente con la voce del Verbo Vivente, che è scritta infallibilmente nel mio cuore; stanno giungendo tempi duri per gli empi (scribi, farisei, ipocriti). Il nodo della logica sembra essere quello dello Gnostico: la certezza della voce divina interiore, l'obbligo di uniformarsi, l'identificazione della propria azione con la volontà divina. Evidentemente un simile nodo è *tautologico*: ma esso deve esser compreso non sul piano logico (su tale piano sarebbe folle) bensì su quello esistenziale. Qui allora si può scorgere la radice dell'insanabile contrasto con il mondo, e dell'attesa millenarista, nell'impossibilità, per l'uomo comune portatore di un proprio desiderio e quindi di una propria ideologia, a sviluppare la propria individualità entro l'ideologia egemone, razionalista, astratta (specchio di una società irrigidita) che nega la possibilità del diverso. La diversità che non voglia arrendersi, può allora trasformarsi soltanto in certezza mistica, che tuttavia non è del tutto folle, perché vede lucidamente negli esponenti della cultura, nei “dotti”,

Qui la sua attività può finalmente esplicarsi con gran fervore non soltanto sul piano teorico. In una situazione territoriale difficile, chiuso in un lembo di territorio protestante incuneato in una regione cattolica, egli organizza una nuova liturgia¹⁰⁰ nella quale un punto fondamentale è la sostituzione del tedesco al latino come strumento indispensabile per l'educazione del "povero uomo comune" al quale il latino è estraneo, sicché la parola di Dio assume il valore superstizioso di un formulario magico.¹⁰¹

In questo periodo, fecondo di attività che lo assorbono, maturano tuttavia gli eventi che lo porteranno alla tragica fine del 1525.¹⁰² Al periodo di Allstedt appartengono i due scritti *Von dem gedichteten Glauben*, e *Protestation oder Erbietung*,¹⁰³ nei quali egli torna sulla propria dottrina. Il Cristianesimo è innanzitutto un'esperienza, è seguire la via stessa di Cristo;¹⁰⁴ è un'esperienza spirituale che la lettera inaridisce;¹⁰⁵ chi non muore con Cristo non può risorgere con lui;¹⁰⁶ coloro che danno un valore preponderante alla lettera sono dei senza-Dio;¹⁰⁷ non serve a nulla "divorare" la Bibbia.¹⁰⁸ Se così non fosse, non ci sarebbe differenza tra Cristiani, Giudei, Turchi e atei.¹⁰⁹

La sua predicazione ad Allstedt suscitò entusiasmo; troppo però, perché una "Lega" di suoi seguaci fedeli¹¹⁰ incendiò una cappella cattolica, e la responsabilità ricadde su di lui.¹¹¹ Questo accadeva nel Marzo del 1524; e poiché ormai forti erano le preoccupazioni circa la sua condotta, egli fu tenuto a giustificarsi con una delicata predica tenuta dinanzi ai magistrati sassoni nel castello di Allstedt; l'esito non fu convincente, ed egli dovette presentarsi a Weimar per discolparsi.

Il primo dei due testi, una predica sul secondo capitolo di Daniele, ha un titolo assai lungo, ma è meglio noto come *Fürstenpredigt*.¹¹² Il secondo capitolo del libro di Daniele è quello che narra del famoso sogno di Nabucadnetsar, interpretato da Daniele, che ne fu ampiamente ricompensato con cariche e donativi: un argomento tagliato su misura per il ruolo profetico che Müntzer si andava assegnando, nel quale un aspetto non secondario è rivestito dal rapporto tra il profeta e il re, rapporto al tempo stesso personale e funzionale, con una ben precisa connotazione ideologica. A questo riguardo, il Campi¹¹³ sostiene che Müntzer fece opera di "adescamento" è assolutamente evidente nel testo, qualche dubbio ci resta se si trattasse davvero di "realismo politico", o, almeno, *soltanto* di questo. È infatti coincidenza del tutto singolare, che il romantico Novalis si trovi, tre secoli più tardi ad invocare un analogo ruolo per l'intellettuale ed un analogo rapporto con il potere, con una visione tutto sommato poco critica dell'effettivo peso dell'intellettuale nella società, e delle ragioni stesse della cultura. Visione tuttavia certamente connaturata a tutte le ideologie eversive portate da intellettuali piccolo-borghesi, la cui unica speranza di sopravvivenza è sempre legata a una simbiosi con un potere amato/odiato, che essi tentano vanamente di convertire alle *proprie* ragioni.

Nel sermone, Müntzer ribadisce comunque i temi fondamentali della propria critica. La Chiesa è stata "vergine" soltanto nel periodo apostolico:¹¹⁴ dunque è necessario eliminare le strutture liturgiche e teologiche istituzionali, e quant'altro è maturato in epoca successiva. Il Cristianesimo è un modo di essere che si contrappone frontalmente alla cultura classica, che si esprime nell'ideologia imperiale romana.¹¹⁵ A questa

null'altro che scribi, farisei ed ipocriti. Tali sono perché non sanno elaborare nulla in grado di recepire ciò che è *vivente* (e che Müntzer ritiene che sia la voce di Dio, del Dio *vivente*) nella diversità. Qui c'è anche un importante punto di passaggio dalla mistica verso la svolta che, passando per Weigel, sarà operata dalla teosofia di Böhme: l'affermazione dell'interiorità di Dio. L'urto con Lutero che predicava, nella fattispecie degli eventi in corso, la sottomissione al potere e la separazione tra religiosità e atteggiamento sociale, rende perciò perfettamente condivisibile l'osservazione del Campi (cit., p. 28): Lutero liquida Müntzer "senza esaminare il nesso tra la propria posizione teologica e la struttura di potere cui andava legandosi".

¹⁰⁰ Cfr. *Schriften*, pp. 25-215.

¹⁰¹ cfr. le Prefazioni, *ivi*, pp. 161-165.

¹⁰² Elliger, cit., p. 373, sostiene che nel Luglio del 1523, Müntzer era lontano da quel turbine che lo travolgerà: lo mostra l'analisi del suo epistolario con Lutero e Carlstadt. Questo è senz'altro "vero" psicologicamente, ma, di fatto, Müntzer sta inesorabilmente preparando i futuri esiti, e non importa se ne sia cosciente, se si muova con ingenuità o se stia sbagliando dei calcoli politici. Nel 1523 egli infatti non fa che ripetere e predicare precisamente quella teologia tanto amata da chi lo segue, quanto pericolosa per le basi ideologiche di ogni potere costituito: "Dann, wer der geist Christi nit hat, der ist nit Gotis kinth, wie mag er dann umbs werk Gottis wissen, wilchs er nit erliden hat?" (*Schriften*, p. 209, 8-9). Dunque ancora e sempre il Cristianesimo non come non fondabile "dottrina" destinata alla mera astrazione, ma come concreta esperienza di vita guidata dall'adesione a Cristo-simbolo. Ma Cristo, come simbolo, addita il rifiuto del potere perché, anche riportando la sua esperienza *soltanto* nell'intimo (ammesso che ciò sia possibile nell'ottica di Müntzer) esso indica comunque il rifiuto di uno sviluppo esistenziale *eterodiretto*.

¹⁰³ *Schriften*, pp. 217-240.

¹⁰⁴ *ivi*, p. 218, 9-11.

¹⁰⁵ *ivi*, p. 220, 25-28.

¹⁰⁶ *ivi*, p. 222, 29 - 223, 1.

¹⁰⁷ *ivi*, p. 224, 18-19.

¹⁰⁸ *ivi*, p. 234, 2-3.

¹⁰⁹ *ivi*, pp. 221-233 *passim*.

¹¹⁰ Elliger, cit., p. 430 sgg. L'origine di questa "Lega" non è chiara, ma gli scopi erano apertamente anticlericali.

¹¹¹ *ivi*, p. 417 sgg. Dopo la sua cattura a Frankenhäusen, prima di essere giustiziato, Müntzer confessò di aver istigato gli animi contro quel luogo di culto cattolico: cfr. *Schriften*, p. 546, 11-16.

¹¹² Cfr., col titolo *Auslegung des anderen Unterschieds Danielis*, in *Schriften*, pp. 241-263.

¹¹³ Cit., p. 32.

¹¹⁴ *Schriften*, cit., p. 244, 1-2.

¹¹⁵ Notare la successione di tre argomenti: nulla è tenuto oggi a vile come lo "spirito" di Cristo (*ivi*, p. 244, 15-16) il quale nacque al tempo della peggior schiavitù, cioè sotto il regno di Ottaviano (*ivi*, 25-28), un miserabile sacco d'immondizia che volle asservire il mondo per squallidi fini, ché ad altro non gli servi (*ivi*, 28-30). Cristo fu gettato in una stalla dagli "Schriftgelerten", come ancor oggi (*ivi*, p. 245, 2-4); dopo la morte dei discepoli ci si fa beffe dello spirito di Cristo, la sua voce è stata defraudata, e rifiutata la sapienza divina in un Dio trasformato in un elegante

cultura, che riecheggia in quella dei letterati, Müntzer contrappone la sapienza divina che si manifesta nella profezia, che non è venuta meno, come vorrebbe la Chiesa.¹¹⁶

Müntzer esplicita poi i fondamenti di quella che potremmo definire una “teoria della conoscenza” radicalmente antirazionalista, che mette ancora una volta a nudo l’inconciliabilità tra sapienza testamentaria e Razionalismo: *il giudizio non può giungere ad alcuna conclusione ben fondata sul proprio sapere, senza illuminazione divina*.¹¹⁷ Quando l’uomo, constatata la propria inanità, si sentirà impazzire, allora “seguono subito le doglie come in una partoriente”.¹¹⁸

Seguono altri attacchi contro il sapere della lettera, fondato su citazioni scritturali, traendo a motivo la limitatezza della ragione sopra constatata.¹¹⁹ Occorre viceversa cercare *nel cuore* la parola di Dio, che vi giunge creando stupore,¹²⁰ chi non è attento a recepirla non ha nulla da dire, avesse anche divorato centomila Bibbie;¹²¹ ma per essere attenti alla voce di Dio è necessario far tacere ogni desiderio terreno.¹²²

Stabilita dunque una logica ermeneutica, Müntzer prosegue ampliando il tema ai parallelismi, e certamente non perde l’occasione per ricordare i buoni rapporti di Giuseppe col Faraone, collegandoli *tout court* all’interpretazione del sogno senza dimenticare di definire -in un inciso- i rappresentanti della cultura ufficiale con epiteti ingiuriosi.¹²³

Non gli resta quindi che esortare i principi ad ascoltare un nuovo Daniele -che non sembra esser altri che lui stesso-¹²⁴ ed a seguire una linea ben diversa da quella indicata da Lutero. Se questi, dividendo il celeste dal terreno, vede nei principi i rappresentanti di un’autorità voluta da Dio per mantenere un po’ d’ordine in questo luogo decaduto di peccatori, Müntzer invita, al contrario, alla distruzione dei malvagi che, falsificando il messaggio di Cristo, son loro *a tenere gli uomini in una condizione non cristiana*.¹²⁵

In questo lungo passaggio del sermone, si percepisce con disarmante chiarezza la radicale inconciliabilità di datità storica e di utopia, *che tuttavia non possono prescindere l’una dall’altra*. In Lutero parla infatti una ragion politica conscia della limitatezza umana, che accetta il compromesso rinviando l’utopia all’Altrove; in Müntzer parla la follia visionaria di tutti gli Eletti di tutti i tempi, con i loro sanguinosi e sanguinari esiti. Tuttavia in Lutero parla anche la comoda acquiescenza allo *status quo*, che fa marcire la storia perché nega le ragioni della vita; e in Müntzer parla l’utopia, senza la quale la storia non si muove, e che, dal Gioachimismo in poi, è stata calata in terra, *e affidata alle mani non sempre pulite degli uomini*.

Segue una diatriba contro le immagini, che potrebbe interpretarsi come una giustificazione trasversale per l’incendio della cappella di Mallerbach; poi il sermone si conclude in rapido crescendo: la bontà falsa e ipocrita difende i senza-Dio con la scusa che Cristo non ha mai ucciso,¹²⁶ ma ormai, ai nemici di Dio “il cuore è caduto nelle brache”.¹²⁷

Con queste premesse non deve sorprendere se, subito dopo la predica, Müntzer fosse spedito a farsi esaminare a Weimar. Là egli consegnò uno scritto composto alla bisogna nelle mani della censura, e fu interrogato.¹²⁸

Seguiremo la versione più ampia di questo scritto, che naturalmente fu sequestrata dalla Polizia non appena uscì a stampa nell’Ottobre del 1524. Il testo è di grande importanza per la comprensione del pensiero di Müntzer, perché conferma e amplia quanto siamo andati sinora acquisendo.

L’appello d’apertura è indirizzato a controbattere lo scritto di Lutero noto come *Lettera ai principi di Sassonia riguardo allo spirito di rivolta*,¹²⁹ seguono i soliti attacchi contro il sapere letterale del quale viene

Signore tutto d’oro, da far baciare ai poveri contadini (*ivi*, 5-13). L’esperienza cristiana è dolorosa, per Müntzer, perché è percorrere la strada di Cristo.

¹¹⁶ *ivi*, p. 247, 11-28. Qui si torna ad un Cristianesimo molto antico, del quale abbiamo discusso con riferimento alle sette battiste Giudeo-cristiane (Parte I, Sez. I, cap. 2°): la profezia come fenomeno di rapporto diretto con il divino (con lo Spirito Santo, con la Sapienza) che si ripete. Abbiamo anche ricordato le evidenti ragioni politico-istituzionali a seguito delle quali la possibilità del ripetersi dello spirito profetico fu messa rapidamente al bando dall’ortodossia.

¹¹⁷ *Schriften*, p. 250, 15-16. Quest’affermazione merita di essere sottolineata, perché in un pensiero laicizzato, dove l’arte prende il posto della religione nella conoscenza, esprime le stesse strutture di pensiero tramite le quali Novalis fonda la teoria romantica dell’arte come superamento delle irrisolte aporie kantiane della *Critica del Giudizio*.

¹¹⁸ *ivi*, 17-21. Si noti l’acuta descrizione del fenomeno psicologico: su questa struttura si basa tanto il significato dell’apparizione dei simboli nella psicologia analitica junghiana, quanto la concezione della creatività -con riferimento a Von Domarus- dell’Arieti, cit.

¹¹⁹ *ivi*, pp. 250, 28 - 251, 2.

¹²⁰ *ivi*, p. 251, 8-11.

¹²¹ *ivi*, 16-19.

¹²² *ivi*, pp. 251, 21 - 252, 9.

¹²³ *ivi*, p. 254, 2-4.

¹²⁴ *ivi*, p. 257, 19-21.

¹²⁵ *ivi*, pp. 257, 25 - 259, 28.

¹²⁶ *ivi*, p. 262, 18-21.

¹²⁷ *ivi*, p. 263, 3; letterale: “das hertz in die bruch gefallen ist”.

¹²⁸ Esistono due testi pubblicati a fronte in *Schriften*, p. 267 sgg.; uno di essi è molto più ampio dell’altro, che è anche più prudente. Il primo è noto con il titolo abbreviato di *Außgetrükte emplössung* (*Esplicita messa a nudo, etc.*); il secondo come *Gezeugnis* (*Testimonia, etc.*). Il problema non risolto relativamente ai due testi, è il seguente: se il primo fosse il testo di Müntzer e il secondo una versione “castigata” da lui consegnata; ovvero se il secondo fosse il più prudente testo col quale Müntzer sperava di uscire indenne dall’avventura, e il primo un testo da lui riportato al proprio autentico pensiero dopo aver perso comunque la partita. Il Franz (*Schriften*, pp. 265-266) ritiene il 2° scritto (*Gezeugnis*) consegnato da Müntzer alla censura a partire dal 1° (1° ipotesi); entrambi sarebbero perciò scritti tra il 13 Luglio (*Fürstenpredigt*) e il 1° Agosto (convocazione a Weimar). In ogni modo la sostanza delle cose non cambia: Müntzer tenta ancora una volta, maldestramente, di velare il proprio pensiero di fronte alle autorità.

messa a nudo la nascosta ideologia, quella della cultura come *hortus conclusus* per la classe dirigente.¹³⁰ Precisamente sulla base di questo disvelamento giunge allora, nello sviluppo dell'argomentazione, il punto focale della dottrina di Mùntzer, che rende inscindibile in lui teologia e rivoluzione: l'esperienza diretta delle Scritture, non mediata dalla casta sacerdotale, metterebbe l'uomo sottomesso in condizione di comprendere l'ideologicità di una dottrina strumentale all'esercizio del potere; Lutero sta in realtà compiendo una semplice operazione di ricambio, sostituendo un vecchio potere con uno nuovo, non meno estraneo alle aspirazioni degli umili.¹³¹

Ci sembra, questo, uno dei passi più lucidi di Mùntzer, dal quale traspare, sia pure nelle forme proprie del tempo, una straordinaria modernità. Egli appare, meglio, un vero punto di cerniera tra aspirazioni e petizioni che sono proprie dell'eresia medievale, e la loro riformulazione in una logica che è ormai post-luterana.

La rilettura del messaggio testamentario assume qui una straordinaria profondità, che va ancora oltre. Infatti, anche se in un'ottica laica e contemporanea gli approdi già esposti possono sembrare il più importante risultato, v'è, a nostro avviso, un livello ancora più profondo da esplorare, e Mùntzer lo fa, mettendo a nudo il nucleo vero della contraddizione che percorre la storia occidentale nelle tormentate vicende del suo Cristianesimo.

Dice infatti Mùntzer, ripetendo un concetto sempre sostenuto, ma espresso qui in modo da conferire ampio respiro alle prospettive che schiude: se un Cristiano afferma di aver appreso la fede da Dio stesso, non gli si crederà, qualora i suoi argomenti non concordino con gli scritti circa il modo in cui gli Eletti vengono ammaestrati da Dio.¹³²

Qui non siamo soltanto al punto segnalato,¹³³ cioè al ritorno al Cristianesimo delle origini, animato dallo spirito di profezia radicato nella dottrina di un possibile rapporto diretto, continuo e ripetuto, dello Spirito Santo con gli uomini da lui prescelti; qui si torna a monte della dottrina di Ireneo ed in contraddittorio con essa. Qui si va al cuore di quella svolta che il Roncaglia ha definito "platonizzazione" della cristologia (che non consentirebbe all'Occidente di comprendere l'Islam) e che noi abbiamo più volte definito sua traduzione nella logica del razionalismo classico, ad essa estranea e conflittuale. L'operazione compiuta con Ireneo, a nostro avviso, è dunque ben altro che una "platonizzazione", cioè dell'esteriore assunzione di schemi platonici e aristotelici nella teologia (quelli sottolineati dal Roncaglia quali responsabili della svolta). L'operazione di Ireneo fu il trasferimento di un'esperienza entro gli schemi di una logica ad essa del tutto estranea, quella, appunto, del razionalismo classico. *Cambia, con lui, il modo d'intendere*, segno di un'assimilazione voluta. Come tutti sanno però, due lingue tra loro estranee non sono mai perfettamente traducibili tra loro.

Il Cristianesimo come *esperienza* (con la mobile e contraddittoria intraducibilità di questa entro le strutture del Razionalismo) si oppone dunque alla propria trasformazione in normativa operata nell'unico modo in cui era stato possibile razionalizzare un mito, un'utopia: storicizzandolo cioè nella datità meramente *documentale* di un evento, cioè *negli scritti*, opera umana e perciò non cogente nella sua *letteralità*. Qui, per giunta, si vede bene e *in vivo* la ragione della battaglia dei primi cresiologi: in un mondo fondato sull'ideologia razionalista del dominio, il Cristianesimo come *esperienza*, come dialogo *individuale* con lo Spirito Santo, porta alla rivoluzione permanente. Come ben sappiamo, la storia conosce viceversa soltanto transeunti rivoluzioni destinate a sedersi sul trono e sull'altare, semplici ricambi di gruppi di potere, neppure totali: tuttavia non sempre inutili.

¹²⁹ Cfr. *Die lutherischen Pamphlete*, cit., p. 2 sgg. Nella lettera Lutero attacca il "Satana" che ha fatto il nido ad Allstedt, sottolineando le pericolose conseguenze civili della sua dottrina, a causa della violenza non cristiana che essa veicola. Egli ne sottolinea inoltre gli sviluppi anabattisti, in direzione di una totale destrutturazione degli aspetti liturgico-istituzionali della Chiesa. Lutero sviluppa la propria dottrina di una radicale distinzione del divino e dell'umano: l'uomo di chiesa aborre la violenza, ma il principe è qui per governare un mondo di peccatori, se necessario con la forza. Del resto, le Scritture insegnano che l'Anticristo dovrà essere eliminato con la violenza. Sottolineiamo ancora una volta l'ambiguità di questa dottrina: da un lato, l'accortezza politica e la coscienza della realtà umana fanno comprendere a Lutero che, nel mondo, presunti Eletti son destinati soltanto a scatenare tragedie; dall'altro, aborrendo cristianamente la violenza a titolo privato, egli incita il potere a toglier le castagne dal fuoco, chiudendo ipocritamente gli occhi sul tragico dilemma posto dall'indissolubilità politica, storica, di giustizia e violenza, che rende ingiusta la giustizia. Lutero, cosciente della natura utopica del concetto di giustizia, e cosciente anche della violenza insita in ogni utopia, crede di risolvere il problema *trasferendo l'utopia come realizzazione, nell'Altrove della patria celeste* e azzerandone la presenza *come tensione su questa terra*. La dottrina è tuttavia ambigua non perché interpreti l'etica cristiana come non-violenza e ne rifiuti l'interpretazione (mùntzeriana) come imperativo a costruire la Gerusalemme terrena - queste sono interpretazioni "lecite" - ma perché, *cosciente dell'inevitabilità della violenza*, ne delega a terzi l'esercizio, dichiarandosi fuori dalla mischia. In questo, se ci è lecito esprimere un sommo parere, la dottrina qui esposta da Lutero ci sembra ambigua nei confronti dello stesso messaggio testamentario: alla fin fine, l'etica di lavarsi le mani fu quella di Pilato! La posizione luterana si risolve così nella più totale subordinazione alla volontà politica dei principi; al di là degli attacchi personali contro Mùntzer di Lutero, Melantone, Agricola (cfr. *Die lutherischen Pamphlete*, cit.) è molto istruttiva la lettura del giudizio di Melantone sui 12 Articoli (*Philipp Melancthon's Gutachten über die 12 Artikel*, in *Quellen*, etc., cit, pp. 179-188). Melantone rigetta sprezzantemente la posizione della "gente comune", caricando il proprio testo di scelte scritturali *ad hoc*, e predica la totale subordinazione al potere. L'aspetto più significativo del testo, è però il vero fondamento della sua argomentazione, che emerge più volte in modo esplicito: il popolo tedesco è ignorante al livello delle bestie, è arrogante, non ha alcun diritto di far sentire la propria voce. Leggendo le parole di questo "dotto umanista" si comprende ancor meglio il senso della violenta battaglia di Mùntzer contro la cultura accademica.

¹³⁰ Cfr. *Schriften*, p. 270 A, 10-19.

¹³¹ *Ivi*, pp. 275 A, 14 - 276 A, 6.

¹³² *Ivi*, p. 277 A, 11-20.

¹³³ cfr. *supra*, n. 116.

Müntzer è viceversa un rivoluzionario puro, perché è un teologo che, dalla lezione mistica, ha trovato la via per spazzare i sedimenti e le concrezioni di una plurisecolare tradizione; è quel che si dice un *outsider* della cultura, in armonia con la sua modesta estrazione sociale.¹³⁴

Superato questo punto, a nostro avviso centrale, del libello, Müntzer prosegue quasi raccogliendo le conseguenze della propria logica, e ribadendo concetti già noti. La lezione divina, in quanto raggiungimento individuale interiore, può esser percepita nell'animo anche dai non Cristiani;¹³⁵ siamo dunque dinnanzi ad una salvezza come evento spirituale, che prescinde dalla dottrina, tema fondamentale dello Spiritualismo riformato che troverà il suo classico sviluppo in Weigel. Del resto, i nostri "dottori" non sono migliori né diversi, nella loro logica, dagli scribi: *anche quelli negavano Cristo soltanto perché non era previsto dalla loro Legge*.¹³⁶

Ciò che essi non prevedono certamente, è che l'uomo terreno, *carnale*, deve farsi Dio a seguito dell'incarnazione di Cristo, e, così divinizzato dal *rapporto diretto* con Dio, trasformarsi, e trasformare *in vita celeste la vita terrena*.¹³⁷ Un'affermazione di una simile radicalità, s'era udita soltanto nella Grande Resurrezione di Alamût.

Affinché si schiuda questa età dell'oro, occorre tuttavia abbattere i potenti,¹³⁸ contrariamente a quel che dice Lutero che si rende servo di due padroni.¹³⁹ Il mondo, e la cultura dei suoi "dotti", non credono che gli umili potranno aver ragione dei malvagi.¹⁴⁰

Un breve inciso appare quindi nell'esposizione: apparentemente casuale, ma a nostro avviso molto significativo. Nel parlare della cultura dei "dotti", egli la definisce una fede che mira ad una realtà fantasmatica (atopica, diciamo noi, in contrapposizione ad utopica) *come quella di Platone nella sua Repubblica*.¹⁴¹ A noi sembra che qui Müntzer non soltanto colga l'astrattezza della metafisica occidentale, ma la colga, coscientemente o meno, esattamente in una delle sue manifestazioni più irrealistiche e reazionarie al tempo stesso, in quell'ideologica *tirannia dei filosofi* che dovette sembrare eccessiva anche ai tiranni veri, i quali, notoriamente, possono esercitare la tirannia grazie soltanto ad un attento realismo e alla conoscenza dell'uomo.

In realtà, chi vive il Cristianesimo come esperienza, sa che l'Eletto può anche essere un peccatore, il quale però ha coscienza e tormento della propria condizione creaturale.¹⁴² Segue un rinnovato attacco al sapere saputo, e un richiamo alla responsabilità della verità/testimonianza: il popolo crede viceversa che la fede sia nei libri, e si rimette a preti e dottori.¹⁴³ Di nuovo egli afferma perciò, con millenarismo taborita, che i malvagi vanno scacciati,¹⁴⁴ e di nuovo, tornando sul rapporto tra fede e dottrina, sottolinea la "democraticità" del sapere religioso, che mai appartenne a uomini potenti o a tronfi saccenti.¹⁴⁵

Müntzer non manca poi di mettere in evidenza le implicazioni "donatiste" del Cristianesimo da lui predicato: i preti malvagi debbono esser rimossi, perché non possono insegnare ciò che essi stessi non hanno appreso: tutto ciò è evidente conseguenza del fatto che esser Cristiano non significa apprendere degli scritti, ma testimoniare un modo di essere,¹⁴⁶ nel quale potranno eccellere anche dei non-cristiani, che potranno sopraffare questa "Cristianità".¹⁴⁷ Qui Müntzer sviluppa una lunga digressione per ricordare che già dal passato vengono gli esempi di una "elezione" non determinata dalla nascita: Ebrei e Cristiani furono scelti da Dio, per le loro doti, in ogni popolo;¹⁴⁸ piuttosto che adeguarsi all'attuale letteralismo, lui stesso preferirebbe rivolgersi a pagani, Turchi e Giudei,¹⁴⁹ perché questa cultura di scribi è la stessa di quegli scribi che pensarono che Gesù non potesse essere il Cristo, essendo nato in Galilea contrariamente a ciò ch'era scritto.¹⁵⁰ Non solo: egli fu anche disprezzato perché di umile nascita.¹⁵¹

Torna qui dunque, a poche righe dalla conclusione, la connessione che Müntzer non perde mai di vista: il Cristianesimo è la religione degli umili, perciò chi è abile nel salire la scala sociale, o nel mantenersi in alto, colui certamente non è un Cristiano. Messaggio testamentario e ideologia del dominio sono, per Müntzer, conflittuali; qui viene da ricordare che si dovette attendere la svolta del III secolo perché un Clemente Alessandrino, precisamente in vista della mutata situazione, scrivesse un'opera dal titolo significativo, *Quis dives salvetur*. Sino a quel momento, i ricchi e i potenti avevano costituito la mandria dei cammelli alle prese

¹³⁴ Suo padre fu probabilmente un maestro-coniatore attestato come consigliere municipale; cfr. Elliger, cit., p. 11. Altre ipotesi lo vollero figlio di un cordaio (ivi, p. 10).

¹³⁵ *Schriften*, cit., p. 278 A, 31-36.

¹³⁶ *ivi*, p. 279 A, 28-36.

¹³⁷ *ivi*, p. 280 A, 22-32.

¹³⁸ *ivi*, pp. 282 A, 32 - 283 A, 2.

¹³⁹ *ivi*, p. 288 A, 13-35.

¹⁴⁰ *ivi*, p. 289 A, 19-24.

¹⁴¹ *ivi*, p. 290 A, 18-24; cfr. anche la nota del curatore.

¹⁴² *ivi*, p. 291 A, 4-12.

¹⁴³ *ivi*, p. 293 A, 18-22; p. 294 A, 17-20.

¹⁴⁴ *ivi*, p. 296 A, 21-27.

¹⁴⁵ *ivi*, p. 299 A, 23-30.

¹⁴⁶ *ivi*, p. 308 A, 1-4 e 28-30.

¹⁴⁷ *ivi*, p. 311 A, 12-16.

¹⁴⁸ *ivi*, pp. 311 A, 28 - 312 A, 5.

¹⁴⁹ *ivi*, p. 314 A, 3-10.

¹⁵⁰ *ivi*, p. 315 A, 15-21.

¹⁵¹ *ivi*, p. 316 A, 14-17.

con difficili transiti. Müntzer dunque, rappresenta un radicale ritorno al Cristianesimo originario, con tutti i suoi rischi.

La *Esplicita messa a nudo* rappresenta dunque, a nostro avviso, il punto nodale del pensiero di Müntzer, che certamente evolve ancora nei pochi mesi di vita che gli saranno concessi, ma che qui raggiunge la massima ampiezza teorica. Dopo di essa, Müntzer scrisse la *Confutazione ben fondata*,¹⁵² forse iniziata ad Allstedt prima della sua fuga il 7 Agosto 1524, e terminata a Mühlhausen, una città ricca di fermenti rivoluzionari dove aveva trovato asilo, e da dove fu espulso il 27 Settembre.¹⁵³

Rispetto ai precedenti testi, la *Confutazione* aggiunge soltanto alcuni dettagli, tuttavia interessanti. Innanzitutto il comunismo contadino vi si affaccia con i termini espliciti delle usuali richieste: la pesca, la caccia, l'uso dei boschi sono un bene comune.¹⁵⁴ Müntzer sta infatti ormai lavorando attivamente all'interno dei fermenti insurrezionali, e la sua dottrina si esplicita anche nei termini delle comuni richieste.

In secondo luogo la denuncia della falsa rivoluzione luterana assume toni chiari: Lutero ha voluto semplicemente mettersi al posto del papa, e per restarvi si serve degli interessi dei principi;¹⁵⁵ questo fa sì che nulla cambi, se non in peggio.¹⁵⁶

Vi è infine, ripetuto dalla *Esplicita messa a nudo* e molto netto, l'attacco contro il potere dei principi: una più chiara presa di coscienza, forse, rispetto ai tempi di Allstedt, quando aveva sperato di guadagnarli alla propria causa.¹⁵⁷ La conferma in chiusura: dopo l'interrogatorio di Weimar, egli aveva compreso l'irriducibile ostilità del potere.¹⁵⁸

Nel febbraio del 1525, Müntzer poté rientrare a Mühlhausen, dove contadini, piccoli borghesi e borghesi, guidati da Pfeiffer al quale Müntzer era legato, avevano preso il potere. Si trattava tuttavia di un incontro e di una mediazione d'interessi in direzione del rinnovamento, e dunque di un nuovo Consiglio cittadino non eccessivamente rivoluzionario.¹⁵⁹ A Müntzer la stabilità di Mühlhausen stava molto a cuore, perché vedeva nel nuovo Consiglio un primo passo per la liberazione dal potere dei principi,¹⁶⁰ e lavorava in tale direzione. Ad Aprile la sommossa dilagava; il 29 i principi in armi espugnano le città di Hersfeld e di Fulda; in quegli stessi giorni Müntzer guida i suoi rivoluzionari contro chiese e castelli.¹⁶¹

Il 26 o 27 Aprile Müntzer aveva scritto ai cittadini di Allstedt una lettera esaltata.¹⁶² tedeschi, francesi e italiani erano in rivolta, occorreva colpire, seguire Dio. Né gli sorsero dubbi, in quei convulsi giorni di Maggio che lo condussero da Mühlhausen, lasciata il 10, al campo di Frankenhäusen nel giorno della tragedia.¹⁶³ Quel giorno, il 15 Maggio, scrive tuttavia ai principi, prima della battaglia, una dichiarazione equivoca, segno evidente di ripensamento.¹⁶⁴ La risposta è quella di chi sa già di avere la vittoria in mano: i contadini abbandonino le loro false dottrine e consegnino Müntzer.¹⁶⁵

I contadini furono sterminati, la città subì un eccidio. Müntzer si nascose in un letto, fingendosi un malato, ma fu riconosciuto da un soldato e consegnato ai principi. Catturato, fu torturato e interrogato. Il 17 scrisse ai compagni di Mühlhausen invitandoli a deporre le armi per evitare il peggio.¹⁶⁶ Rimase una sua confessione.¹⁶⁷ Il 27 fu giustiziato.

¹⁵² *Hoch verursachte Schutzrede, etc., Schriften*, cit., p. 321 sgg. Si tratta di un opuscolo nel quale Müntzer reagisce alle accuse lanciategli da Lutero nella *Lettera ai principi di Sassonia*, cit., alla quale aveva fatto riferimento anche nella *Ausgedrückte Emplöschung*.

¹⁵³ Da Mühlhausen Müntzer fuggì a Norimberga, il centro ricco di fermenti intellettuali, la città di Dürer e di Osiander; lì anche il clima era caldo, e Müntzer vi poté stampare tanto la *Esplicita messa a nudo*, quanto la *Confutazione ben fondata*; dopo il sequestro delle copie dovette tuttavia fuggire, tornando esule. Cfr. Elliger, cit., pp. 568-593 e 627-674. Cenni rapidissimi ma sufficienti in Campi, cit., pp. 34-38. Ormai Müntzer lavora attivamente all'organizzazione della rivoluzione attesa.

¹⁵⁴ *Schriften*, cit., p. 329, 18-21.

¹⁵⁵ *ivi*, p. 333, 15-17.

¹⁵⁶ *ivi*, p. 334, 13-17.

¹⁵⁷ *ivi*, pp. 336, 25 - 337, 2.

¹⁵⁸ *ivi*, p. 358, 17-22.

¹⁵⁹ Elliger, cit., p. 675 sgg.

¹⁶⁰ *ivi*, p. 690.

¹⁶¹ Campi, cit., p. 42; Elliger, cit., pp. 708-709. In quest'ultima fase della sua attività Müntzer mette in atto le idee radicali progressivamente maturate. Nella sua confessione dopo la cattura confermerà queste idee, e pronuncerà la famosa frase "Omnia sunt communia" (*Schriften*, p. 548, 15).

¹⁶² *Schriften*, pp. 454-456.

¹⁶³ Elliger, pp. 720-721, sottolinea lo stato di esaltazione religiosa nella prima decade di Maggio. Müntzer ha una sicurezza profetica nella propria causa, mentre, al contrario, gli eventi volgono a favore dei principi. I giorni che precedono la battaglia sono caratterizzati da un intenso epistolario (*Schriften*, p. 458 sgg.). Scrive ai conti Alberto ed Ernesto di Mansfeld con toni visionari, firmandosi "Thomas Müntzer con la spada di Gedeone". Siamo al 13 Maggio.

¹⁶⁴ *ivi*, p. 472, 7-11; Elliger, pp. 773-774.

¹⁶⁵ Elliger, pp. 774-775; *Schriften*, pp. 472-473.

¹⁶⁶ *Schriften*, pp. 473-474. È necessario chiedere la grazia ai principi ed evitare tumulti. Lo spirito di vendetta e repressione che animava la nobiltà e il clero nei confronti dei contadini, brilla nei rapporti emessi subito dopo la vittoria di Frankenhäusen (cfr. *Quellen*, cit., pp. 523-528) ad iniziare da quello di Filippo d'Assia. Il massacro di inermi e la distruzione dei villaggi è descritto con l'orgogliosa soddisfazione di chi sente d'aver compiuto un'opera buona per la salvezza del mondo. Un buon esempio della restaurazione messa in atto - e destinata a spegnere per sempre lo spirito di sollevazione popolare che percorre tutto il Medioevo - lo si può leggere negli articoli repressivi emessi dalla Lega Sveva contro i contadini insorti della Foresta Nera (*Quellen*, pp. 578-579). Vi si trova un solo argomento ideologico: la totale sottomissione come fondamento della società; la repressione ebbe luogo a Luglio (*ivi*, pp. 579-582). Negli stessi giorni di Luglio fu domata la rivolta dell'Allgau (*ivi*, pp. 205-209) che era iniziata in Febbraio (*ivi*, pp. 135-140). I documenti mettono in luce la natura massiccia del sollevamento, diviso in molti movimenti regionali, tutti consistenti, e la durezza della repressione ovunque. Le sconfitte dei contadini erano iniziate ad Aprile (Leipheim, Wurzach: *ivi*, pp.

Fin qui la sua vicenda; resta da approfondire il significato della sua figura, che è stata oggetto di contrastanti interpretazioni, quasi sempre gravate da ipoteche ideologiche. Il Campi, nella sua Introduzione all'antologia più volte citata, ha riassunto le vicende della storiografia müntzeriana dalle origini,¹⁶⁸ cioè sin dai velenosi opuscoli di Lutero e Melantone.¹⁶⁹

Grande interesse fu riservato a Müntzer dalla storiografia marxista, che certamente ha avuto il merito di sottrarlo alle nebbie di una teologia vagante nei cieli, ma che restò comunque impigliata nei propri pregiudizi. Più variegato, ma generalmente insoddisfacente, il panorama occidentale, dove anche studi recenti tendono a ricacciare Müntzer tra i mistici medievali, e a scindere la stretta connessione tra teologia e visione sociale; un atteggiamento che ricorda, *mutatis mutandis*, l'approccio già discusso alle cosiddette "eresie spontanee" del Medioevo.

Insoddisfacente sembra, al riguardo, anche l'interpretazione del Goertz,¹⁷⁰ che fa di Müntzer un mistico rivolto al Medioevo, e giunge a negarne, nelle conclusioni finali, la modernità.¹⁷¹ La grande biografia dello Elliger, pur importante sul piano documentario, non sembra affermare nulla di decisivo per quanto riguarda l'interpretazione. A nostro avviso, due sono viceversa gli studi dai quali si possono trarre importanti elementi di riflessione.

Il primo di essi, è quello ormai "storico" del Nipperdey,¹⁷² il quale apre sottolineando il ruolo fondamentale di Müntzer: gli Spiritualisti come Sebastian Franck e Valentin Weigel e gli Anabattisti come Denck e Hubmaier, sviluppano il proprio pensiero sotto il suo influsso.¹⁷³ Su questa presenza già in Müntzer dei due filoni, che potrebbero sembrare contrastanti, egli insiste¹⁷⁴ precisando che, lungi dall'appartenere al Medioevo, Müntzer coglie pienamente il significato della Riforma di Lutero, e va oltre.¹⁷⁵ In questa sua capacità di andar oltre, e di trasformare il proprio Cristianesimo in azione sociale, un ruolo fondamentale ha il suo rapporto con la letteratura ps.gioachimita, dalla quale egli assume la dialettica di Legge e Vangelo.¹⁷⁶

Il Nipperdey insiste moltissimo sul Cristianesimo come "esperienza" nella dottrina di Müntzer, con riferimento diretto ai suoi scritti; sottolinea poi come questo contrasto irrisolto tra lo spirito e la Legge rappresenti una costante del nostro pensiero, tanto che gli argomenti della polemica di Müntzer contro i cultori della lettera, si possono raffrontare quelli della polemica di Kierkegaard contro Hegel.¹⁷⁷

Il solo luogo della verità è dunque nel cuore;¹⁷⁸ la fede è esperienza; "spirito" significa che Dio è comprensibile come realtà esistenziale;¹⁷⁹ di qui la "trasversalità" religiosa di Müntzer. La sua lotta contro Lutero è dunque la lotta dello spirito contro la lettera;¹⁸⁰ l'esperienza della Croce significa che per lui l'uomo deve divenire come Cristo, e rendere celeste la vita terrena;¹⁸¹ questo accade attraverso il tormento della

205-210). Il 16 Ottobre Jacob Fugger scrive che il moto è finito (prosegue in Austria e in Tirolo) e di ritenere che 50.000 contadini siano stati sterminati; se in qualche luogo le "masse" (Haufen) non sono state represses, "da sind si noch gut Cristen" (*Quellen*, pp. 592-593).

¹⁶⁷ *Schriften*, pp. 543-549.

¹⁶⁸ Cfr. pp. 47-69. Il testo del Campi, lo ricordiamo, è del 1972.

¹⁶⁹ I testi citati dal Campi si possono trovare in *Die lutherischen Pamphlete*, cit.

¹⁷⁰ H.J. Goertz, *Innere und äussere Ordnung der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden, E.J. Brill, 1967.

¹⁷¹ *ivi*, p. 149: "Er ist der Verwalter einer alten, nicht der Verbote einer neuen Zeit". Il Goertz rende evanescente la figura di Müntzer in molti modi: ad esempio quando non vede il collegamento tra Müntzer e il Gioachinismo, sorvolando sugli sviluppi battaglieri di quest'ultimo e rinviando direttamente all'utopia tutta spirituale dell'abate (p. 148); quando riduce il legame tra ordine "interno" ed "esterno" alla mistica della Croce (p. 144); quando minimizza l'importanza dell'esperienza taborita come punto di riferimento concettuale per Müntzer (p. 25). Non molto più significativo, e sempre orientato alla mistica, il successivo articolo "*Lebendiges Wort*" und "*toties Ding*". *Zum Schriftverständnis Thomas Müntzers im Prager Manifest*, A.R.G. 67, 1976. Qui il Goertz sottolinea sì, anche altri aspetti di Müntzer, ma resta sempre insoddisfacente sul piano dell'interpretazione e della sintesi; mistico, anti-intellettuale, rivoluzionario, analista: il quadro non si fonde. Ancora nel 1989, con il suo articolo *Zu Thomas Müntzers Geistverständnis*, *Der Theologe Thomas Müntzer*, hrsg. von S. Bräuer und H. Junghans, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, il Goertz ha ripreso la tesi, in polemica col Nipperdey, di un'appartenenza culturale di Müntzer al Medioevo. Riteniamo tuttavia tale tesi non condivisibile, anche se è innegabile l'influsso della mistica germanica su di lui: il punto sta infatti negli argomenti sollevati dal Nipperdey, in particolare la polemica su literalità e spirito, oltreché negli ascendenti taboriti, che pongono inequivocabilmente Müntzer a valle di Lutero. Nello stesso anno il Goertz ha sviluppato in modo ampio le proprie tesi, con il suo studio su *Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär*, München, Beck, 1989.

¹⁷² T. Nipperdey, *Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer*, A.R.G. 54, 1963. La tesi di Nipperdey è sostanzialmente a fondamento dell'interpretazione di Van Dülmen, cit., sia per ciò che concerne la dipendenza di Müntzer dalla Riforma e dai suoi mancati sviluppi, sia per ciò che concerne il suo fondamentale influsso sull'Anabattismo.

¹⁷³ *ivi*, p. 145. Williams, cit., p. 44 sgg., ha sviluppato il legame storico tra Müntzer e il Bauernkrieg e il successivo Anabattismo; a monte di Müntzer pone il Gioachinismo (con la sua letteratura ps.gioachimita) e gli sviluppi taboriti. A noi sembra corretta questa sequenza, che è quella da noi seguita e che vede tre punti nodali (Gioachino; Gioachinismo/Taboritismo; Müntzer) nel passaggio dal millenarismo medievale, coi suoi calcoli e le sue esegesi, alla modernità; ci sembra corretta sia sul piano sociale (il Millennio diviene compito dell'uomo) che su quello spirituale (Dio nasce dentro l'uomo); né ci sembra che i due aspetti, benché convenga trattarne separatamente, possano considerarsi separati.

¹⁷⁴ *ivi*, p. 148.

¹⁷⁵ *ivi*, pp. 148-149.

¹⁷⁶ *ivi*, p. 150. Siamo dunque in presenza di quegli aspetti rivoluzionari del Cristianesimo come *esperienza spirituale* e non come "dottrina", che stiamo da sempre sottolineando come scontro tra messaggio testamentario e ideologia razionalista; aspetti che tormentano l'ortodossia sin dall'espulsione degli Gnostici.

¹⁷⁷ *ivi*, p. 152.

¹⁷⁸ *ivi*, p. 153. Qui si precorrono Weigel e Böhme.

¹⁷⁹ *ivi*, p. 154.

¹⁸⁰ *ivi*, p. 156. Per la "trasversalità" religiosa cfr. anche p. 164 e p. 170.

¹⁸¹ *ivi*, p. 161. Abbiamo già segnalato sopra questo passo di Müntzer, di radicale significato rivoluzionario, nel senso visionario della parola. Come gli Ismailiti egli sogna una "nuova terra" che è *essa* il "nuovo cielo".

coscienza.¹⁸² Perciò la realizzazione del Regno di Dio è sempre un *presente* che è compito dell'uomo realizzare;¹⁸³ idea questa, che discende inequivocabilmente dalla svolta gioachimita, e, in forme più astratte, da Gioacchino stesso, ciò che lo porta in contrasto con Lutero sul problema del "libero arbitrio".¹⁸⁴

La teologia di Müntzer è riassunta dal Nipperdey con una felice formula: "Ethos im Telos dieser Theologie ist die Verchristlichung der Welt";¹⁸⁵ una formula che ritroveremo nel Romanticismo, lontano ma diretto erede di un lungo percorso antirazionalista, con la formula di Novalis: romantizzazione del mondo.¹⁸⁶

Sulla terra si realizza dunque il Millennio, il Regno di Dio, *qui e ora*; la "cristificazione" è un evento rivoluzionario perché, se ora ci sono pochi Cristiani, *ciò è dovuto all'ordine sociale esistente*.¹⁸⁷ Questa cristificazione del mondo è dunque negata dai governanti: qui si salderebbero, secondo Nipperdey, la dottrina rivoluzionaria di Müntzer e la sua teologia.¹⁸⁸ Il rivoluzionario Müntzer non predica perciò la comunanza dei beni, ma una società di fratelli, un mondo di eguali.¹⁸⁹ Su questo punto ci sembra tuttavia che Nipperdey non abbia chiarito di quale eguaglianza si tratti, in assenza di comunismo dei beni; in effetti una simile "chiarezza" (sarebbe meglio dire, rigidità) teorica non si trova in Müntzer, il quale tuttavia su un punto è molto chiaro, come abbiamo visto: la miseria e l'oppressione non costituiscono la condizione ideale per poter divenire un buon Cristiano.

Nipperdey è tuttavia molto reciso nell'individuare le vie ipotizzate da Müntzer per il cambiamento: la prassi della violenza taborita.¹⁹⁰ Il legame di Müntzer con i Taboriti ci sembra, come abbiamo più volte detto, innegabile; innegabile è il fatto che, dopo il Gioachimismo, Dolcino e i Taboriti, il chiliasmo medievale, fatto d'attesa passiva e di complicazioni calendariali, sia alle spalle.

Portatore della violenza rivoluzionaria e di un moto di autoliberazione sarà il popolo; Nipperdey trova tuttavia contraddittorio il fatto che il popolo debba condurre la rivoluzione in nome e per conto degli Eletti.¹⁹¹ Questa rivoluzione segnerà la fine del mondo qui, sulla terra:¹⁹² in altre parole, la fine della storia come stato decaduto, e l'inizio della "vera" storia, quella eternamente perfetta. Chiliasmo e rivoluzione si saldano: la rivoluzione dei contadini è *il segno dell'imminente fine di questo mondo*.¹⁹³

Questa dunque l'interpretazione müntzeriana di Nipperdey, che segna un punto di svolta nella comprensione della vicenda. Più recente, altrettanto importante, è l'interpretazione offerta da M.G. Baylor.¹⁹⁴

Il Baylor, che scrive dopo la grande monografia di Elliger del 1975, constata la persistente incapacità degli storici delle religioni nel comprendere i legami, specialmente nel XVI secolo, tra *teologia e politica social-rivoluzionaria*.¹⁹⁵ Non si tratta neppure di constatare che Müntzer fu un teologo e un rivoluzionario, ma che fu entrambe le cose *in modo indissolubilmente connesso*.¹⁹⁶

Il Baylor parte dunque da un'attenta analisi degli scritti di Müntzer, per sottolineare le sue oscillazioni iniziali nei confronti della rivoluzione, che Müntzer non vuol né fomentare né ostacolare,

¹⁸² *ivi*, pp. 162-163. Questo concetto sempre ribadito da Müntzer, mostra che egli non indica la *divinità*, ma la *faticosa, possibile, utopica, divinizzazione* dell'uomo; in altre parole, la rivoluzione popolare che egli ha in mente, non è la promessa volgare del Paese di Cuccagna.

¹⁸³ *ivi*, p. 163.

¹⁸⁴ *ivi*, p. 166.

¹⁸⁵ *ivi*, p. 173.

¹⁸⁶ Novalis, *Schriften*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, 2. Bd. Stuttgart, Kohlhammer, 1965, fr. 105, p. 545: "Die Welt muß romantisirt werden". L'analogia non è meramente casuale: vi sono stretti legami tra il Romanticismo e lo Spiritualismo tedeschi, mediati da Paracelso e da Böhme.

¹⁸⁷ Nipperdey, cit., pp. 173-174.

¹⁸⁸ *ivi*, p. 175. Un'attenta analisi dell'evoluzione della dottrina di Müntzer sulla natura e sul ruolo dei potenti, è condotta da F. Wolgast, *Die Obrigkeits- und Widerstandlehre Thomas Müntzers*, Der Theologe Thomas Müntzer, cit.; vengono messe in luce le interiori ragioni di uno sviluppo dottrinale che non dev'essere interpretato come banale antitesi contro Lutero, ma è frutto di una dottrina che matura con l'esperienza, e che va ricollegata, nei suoi esordi, alla Riforma di Lutero; in questo senso il citato articolo del Nipperdey è definito "d'avanguardia" (*bahnbrechende*: cfr. p. 196).

¹⁸⁹ Nipperdey, pp. 175-176.

¹⁹⁰ *ivi*, p. 176.

¹⁹¹ *ivi*, p. 178. Occorre comunque ricordare che tra gli Eletti si entra, per Müntzer, grazie alle proprie libere scelte; tuttavia tali libere scelte sono a suo avviso impossibili in un regime di diseguaglianza.

¹⁹² *ivi*, pp. 178-179.

¹⁹³ *ivi*, p. 179.

¹⁹⁴ M.G. Baylor, *Theology and Politics in the Thought of Thomas Müntzer: The Case of the Elect*, A.R.G. 79, 1988.

¹⁹⁵ *ivi*, p. 81, con preciso riferimento alla monumentale, documentata, ma non troppo brillante monografia dello Elliger.

¹⁹⁶ *ivi*, p. 82. Il Baylor fa riferimento all'articolo di Ozment, cit. Ozment riprende le vicende della mistica tedesca a partire da Eckhart e Tauler, per i quali la condizione iniziale dell'uomo è l'unità con Dio (p. 73) onde l'obiettivo della vita è tornare a tale unità (p. 76). L'operazione mistica, che cerca la salvezza al di là di ogni Istituzione, è dunque transistituzionale e anti-istituzionale nonché anti-intellettuale; come tale si presta agli scopi del dissenso, della riforma e della rivoluzione (p. 83). Certamente anti-istituzionale e anti-intellettuale è il misticismo tedesco a partire da Eckhart (p. 84) e il misticismo neoplatonico è la base di ogni dissenso e di ogni eresia del XIV-XV secolo (p. 86, con riferimento all'opera del Leff, cit.). La *Theologia deutsch* fu lettura basilare per i rivoluzionari del XVI secolo: Müntzer, Carlstadt e gli Anabattisti (p. 87); e ancora lo fu, assieme ad Eckhart e Tauler, per Spiritualisti riformati e non-conformisti, come Weigel, Franck e Schwenckfeld (pp. 88-89). Questi uomini furono, tra l'altro, considerati come Anabattisti (p. 89). Non possiamo che concordare col Baylor, e rinviare a quanto già detto sopra, che sosteniamo da sempre: nella nostra cultura sembra esservi o incapacità di comprendere le potenzialità rivoluzionarie delle religioni del Libro, o desiderio di staccare religione e società, facendo della prima un'innocua opinione da esaurire entro l'istituzione. Noi sosteniamo, del resto, che la fondazione delle ortodossie rappresenta essenzialmente l'esigenza politica di non far della religione una miccia perennemente accesa, una rivoluzione permanente. Questa vicenda è poco avvertita in Occidente (dove, infatti, non si comprende l'Islam) perché dopo le guerre di religione, la religione stessa è stata posta tra parentesi nello Stato liberale, mentre le esigenze rivoluzionarie da essa veicolate, si sono secolarizzate. Il Baylor appoggia inoltre la propria interpretazione su quella dello Williams, cit., che parla di "spiritualismo rivoluzionario" di Müntzer.

alternando giudizi razionali e atteggiamenti millenaristi. Baylor ritiene possibile un'evoluzione segnata dall'opportunismo, come noi stessi avevamo accennato. Ad ogni modo, secondo lui, è essenziale comprendere il concetto müntzeriano di Eletto.¹⁹⁷

Müntzer, in assonanza con gli umanisti del Rinascimento, aveva una concezione "trasversale" dell'Eletto, non necessariamente un Cristiano, ma, qui è la differenza, non si trattava né di esaltare l'aspetto morale dei pagani "illuminati" (un tema che il Rinascimento riprende dall'antica posizione di Giustino, cioè la concordanza tra la morale dei filosofi e il Decalogo) né di sognare l'Apocatastasi grazie alla conversione di tutti i non Cristiani nel giorno del Giudizio, secondo la tradizione medievale; per Müntzer l'Eletto è una figura "trasversale" perché esiste la possibilità di un colloquio diretto tra l'individuo e Dio.¹⁹⁸ Müntzer dunque, come tutti i mistici, non fonda nulla sulla "morale", che è viceversa fondamentale in tutte le ideologie normative. Né egli ha alcun interesse a temi ideologici abituali, quali le dottrine trinitarie e simili.¹⁹⁹

Vi è tuttavia un punto che, secondo il Baylor, deve considerarsi "cruciale" nella dottrina müntzeriana degli Eletti: egli identifica la matrice sociale di questi nel numero degli "uomini comuni",²⁰⁰ un tratto che, come abbiamo già notato, è tipico dell'impropriamente detto "Bauernkrieg", che è rivoluzione di "gente comune" (contadini, artigiani, operai, minatori, etc.) cioè di popolo e di piccola borghesia.

Quanto alla nozione di Cristianità, una radicale differenza separava Müntzer da Lutero: mentre quest'ultimo ne individuava la decadenza nell'avvento del potere papale, il primo poneva il declino con la fine dell'era apostolica,²⁰¹ allorché s'istituì una classe sacerdotale indipendente dalla comunità "laica". Per Müntzer, come per i Taboriti, il sacerdote è una figura eletta dalla comunità, e quindi lo può divenire qualsiasi "laico".

I due problemi si fondono nella realtà del potere fattualmente esistente e nella critica di esso: è qui che teologia e rivoluzione si fondono.

Se si tien presente che per Müntzer esiste un libero arbitrio nelle scelte che conducono l'uomo a far di sé un Eletto, è evidente che egli sogna un'umanità in grado di assumere l'autocoscienza della necessità di questa scelta: ma -e qui è l'aspetto più moderno della sua critica- l'umanità oppressa non è nelle condizioni materiali di sviluppare questa autocoscienza. Oppressa dai principi, e ingannata dai preti: questa è la situazione della povera gente. D'altronde i principi sono sicuramente malvagi, perché pensano al potere e al denaro, che non è ciò che ha insegnato Cristo: dunque gli Eletti non possono davvero trovarsi tra loro.²⁰²

Questa propugnata e attesa inversione della gerarchia sociale, è per Müntzer il segno della "fine del mondo", che però non è quella dell'apocalittica medievale -cui egli non prestò interesse- ma un *Regno di Dio in terra, realizzato tramite la rinascita dell'antica comunità cristiana*.²⁰³

A tal fine egli riteneva che le comunità locali dovessero autoamministrarsi sia sul piano politico che su quello religioso, persino liturgico. Egli sostenne quindi tanto la sovranità popolare quanto il controllo della comunità sui propri funzionari.²⁰⁴

Queste posizioni, secondo il Baylor, non sono suscettibili di esser criticate come utopiche in una logica marxista, perché, se la rivoluzione contadina terminò in un disastro militare, ciò non fu dovuto certamente alla teologia di Müntzer.²⁰⁵ Egli assolve viceversa un ruolo molto importante in quella lotta: con la sua dottrina della sovranità popolare fornì le basi ideologiche per la rivolta stessa.²⁰⁶ Per questa ragione, Müntzer rappresenta l'emergenza più importante della rivoluzione, e per questa ragione il Bauernkrieg rappresenta uno dei punti nodali del nostro racconto, che tenta precisamente di identificare i luoghi nei quali l'utopia dell'autodeterminazione è entrata in conflitto con la datità della normativa.

¹⁹⁷ Baylor, cit., pp. 83-85, nel testo e nelle note.

¹⁹⁸ *ivi*, p. 86.

¹⁹⁹ *ivi*, p. 87.

²⁰⁰ *ivi*, p. 88.

²⁰¹ *ivi*, p. 89.

²⁰² Riteniamo di poter correttamente "consolidare" in questo modo le osservazioni sparse del Baylor alle pp. 91-95 e a p. 98. Non dimentichiamo tuttavia che la radicale avversità ai principi matura in Müntzer soltanto dopo lo scacco di Allstedt, perciò l'identificazione degli Eletti *soltanto* con gli umili non è molto chiara: cfr. p. 95.

²⁰³ Baylor, cit., pp. 94-95.

²⁰⁴ *ivi*, pp. 98-99.

²⁰⁵ *ivi*, p. 101.

²⁰⁶ *ivi*. Alla stessa conclusione era giunto G. Brendler, *Zur Bedeutung bürgerlicher Radikalität für Ideologie und Aktion Thomas Müntzers, Rolle und Form der Volksbewegungen im bürgerlichen Revolutionzyklus*, hrsg. von M. Kossok, Berlin, Akademie, 1976, p. 13, righe da quintultima a terzultima. Il Brendler conduce un'indagine attenta degli interessi di classe, che pongono apertamente intellettuali e borghesi dalla parte di Lutero: il problema è quello di prendere il posto del clero cattolico sul piano economico e direttivo/ideologico/intellettuale, senza mutare i rapporti nella società. Concludendo questi brevi cenni sull'interpretazione di Müntzer, ci sia concesso segnalare, come esempio di lettura incredibile (nel senso dello sbalordimento che provoca) l'articolo di H. Junghans, *Der Theologe Thomas Müntzer. Die Bibel als Spiegel der Zeit*, A.R.G. 82, 1991, dove esistono affermazioni come questa: "daß für Müntzer die Philologie nicht das letzte Kriterium war". In altre parole, come spiega l'autore, Müntzer era un pessimo filologo, che strumentalizzava la Bibbia per estrarne citazioni di comodo per le proprie tesi. Ora, questo è *anche* vero, ma, nel 1991, è un argomento inadeguato per capire Müntzer, il quale, proprio contro i "filologi innanzitutto" ha sempre lottato per rivendicare una messa in pratica dello spirito del Vangelo, ciò che è possibile soltanto a patto di aver orecchie (interiori) per intendere (la voce dello Spirito). Se si scorre l'interminabile elenco di accuse che l'ideologia del potere ha lanciato contro gli eretici di tutti i tempi, si scopre inoltre che le osservazioni come quelle dello Junghans rappresentano una costante: gli eretici sono sempre ignoranti (laici, idioti, illetterati) che citano a sproposito perché ignorano l'abbigliamento della filologia, a cominciare dai codici originali, etc. Qui ci si trova dunque dinanzi ad una autentica incapacità culturale di capire, incapacità di natura ideologica, interiorizzata sino a oggettivarsi in ovvietà. Questa è precisamente la tecnica razionalista, che getta il diverso nel Nulla.

Ci sia concesso tuttavia soffermarci un solo attimo per sfiorare un problema di per sé immenso e irrisolto. Quando Baylor afferma (loc. cit.) che Müntzer non sognava il ritorno all'Eden, ma, più semplicemente, il ritorno alla comunità cristiana originaria, egli indica, senza peraltro approfondirlo, il luogo nel quale una rivoluzione, condotta in nome del diritto dell'individuo al *proprio* sviluppo, si scontra con gli aspetti normativi della propria realizzazione. È proprio vero che l'Eletto può nascere soltanto da una comunità che, pur non rifiutando i nobili, è essenzialmente quella dei contadini o della "gente comune"? Questa comunità non sarebbe essa stessa la fonte di normative che impediscono l'autorealizzazione dell'individuo? E allora, è *soltanto* moderno, o non anche rivolto al "Medioevo" (un Medioevo miticamente rivissuto) il pensiero di Müntzer?

Non sembra il caso che il Bauernkrieg sia stato uno dei grandi argomenti di studio del marxismo, una dottrina che ha riproposto queste contraddizioni drammatiche e che le ha vissute già sin dagli inizi, tra un impulso intellettuale messianico e un compimento di "gente comune", ancora immersa nei sogni della comunità medievale; culminato infine in una gestione di funzionari e "intellettuali" piccolo-borghesi.

Abbiamo introdotto questa fugace riflessione perché con Müntzer, più ancora che con i Taboriti, ci troviamo dinanzi ad un'utopia che *avrebbe potuto* realizzarsi, ma che, in tal caso, possiamo ben sospettare *come* si sarebbe realizzata/tradita. L'impossibilità dell'Utopia a farsi storia, a calarsi in quella storia che, pure, si muove soltanto grazie a lei, sembra una contraddizione tanto più dolorosa in quanto del tutto insuperabile: è, forse, come andiamo da tempo sospettando, una contraddizione inestirpabile perché consustanziale al nostro pensiero razionalista. Una contraddizione che colpisce sino alla follia -o alla creazione artistica- essenzialmente l'intellettuale piccolo-borghese, il cui archetipo è quel Don Chisciotte del quale disse Foucault: "La sua avventura sarà la decifrazione del mondo: un percorso minuzioso per rilevare sull'intera superficie della terra le figure che mostrano che i libri dicono il vero"; e poi, lapidariamente: "Don Chisciotte legge il mondo per dimostrare i libri".²⁰⁷ Il dramma del pensiero razionalista è quello scoperto già da Gorgia (grande razionalista, come tutti i Sofisti) il quale, ben più conseguenziale dell'altro Sofista, Socrate, pose le basi per negare ogni normativa affermando la non corrispondenza della proposizione alla cosa.²⁰⁸

Chiudiamo qui, provvisoriamente, il capitolo aperto da Müntzer, sul quale però dovremo tornare subito, per occuparci di quell'Anabattismo che al suo pensiero è strettamente legato, e che tentò, per l'appunto, di realizzare in terra l'utopia con risultati tragici. Prima però vogliamo ricordare un testo frequentemente citato, che fu dedicato a Müntzer dal filosofo marxista Ernst Bloch.²⁰⁹ Vogliamo ricordarlo non tanto per la sua analisi critica -il testo è affascinante ma costruito su sprazzi letterari- quanto perché il Bloch vi individua e mette in risalto la lunga catena che giunge a Müntzer, quella che passa per mistici ed eretici, per millenaristi, Catari, Gioachimiti, Fratelli del Libero Spirito, Taboriti; una catena che si fonda sul concetto dell'Uomo assoluto e della scintilla divina presente in lui; una storia che risale ai primi giorni del Cristianesimo, a Giovanni, a Paolo,²¹⁰ e che noi abbiamo ritenuto iniziasse, per l'appunto, con gli Gnostici, troppo a lungo avvolti nelle cortine fumogene dei preconcetti alimentati dagli eresiologi.

Questo percorso, che ha in Müntzer un punto nodale se si accetta, come noi riteniamo, che egli abbia recuperato non semplicemente il Cristianesimo pre-costantiniano della Chiesa primitiva, ma, più ancora, una concezione della "verità" cristiana antecedente quella fondata da Ireneo, prosegue dunque entro l'Anabattismo, un fenomeno assai variegato che affronteremo soltanto in minima parte, vale a dire soltanto per quegli aspetti che si pongono in diretta continuità con i postumi della guerra dei contadini e della predicazione dello stesso Müntzer.²¹¹

Questo Anabattismo militante, che passa attraverso le figure di Denck, Hut e Hubmaier e culmina con la tragedia di Münster, rappresenta l'ultima propaggine del Bauernkrieg;²¹² tra il 1525 e il 1535 si sviluppa perciò una vera e propria guerra civile, paragonabile, entro i suoi limiti, alla guerra dei Trent'anni.²¹³ Le due

²⁰⁷ *Le parole e le cose*, cit., p. 62.

²⁰⁸ *Peri toū mè ontos*, *Sofisti*, cit., vol. 2°, 91-93 e 131 sgg., p. 48 e p. 54.

²⁰⁹ E. Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, Ergänzte Ausgabe, 1969.

²¹⁰ *ivi*, pp. 182-229.

²¹¹ Lo Williams, cit., ha analizzato la complessità delle manifestazioni non-conformiste poste sotto il nome di "riforma radicale", un fenomeno che, come ha giustamente sottolineato, mira non già alla riforma della Chiesa, ma alla sua "restituzione" (p. 857), cioè al recupero dello "spirito" del Cristianesimo contro la sua dottrina letterale; in ciò egli lo ricollega giustamente al Gioachimismo (p. 859). All'interno dell'Anabattismo egli ritiene di scorgere almeno tre tendenze generali che interessano sette diversi gruppi a diversa ubicazione geografica (p. 853); essi sarebbero rispettivamente caratterizzati da atteggiamenti pacifisti, rivoluzionari o spiritualisti. La classificazione sembra per verità disomogenea per quanto riguarda il terzo gruppo, che lo stesso Williams deve poi disaggregare in vario modo (p. 855). In effetti, come abbiamo più volte rimarcato, lo spiritualismo, la mistica e ogni atteggiamento intrinsecamente antinomico, possono essere tanto rivoluzionari quanto pacifisti in rapporto a concrete situazioni, non per una loro particolare precostituzione. Tuttavia la distinzione tra pacifisti e rivoluzionari non è priva di significato nel caso specifico dell'Anabattismo, in quanto sembra legata ai precedenti dei fondatori dei vari gruppi. La Birnhofer-Pippert, *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre*, R.S.T. 96, Münster, Aschendorff, 1967, p. 156 e p. 162, ha puntualmente notato che l'Anabattismo rivoluzionario è legato ai gruppi fondati dai sopravvissuti del Bauernkrieg, influenzati da Müntzer. Ella mette in luce in generale la duplice valenza implicita nell'Anabattismo, oscillante tra "fuga dal mondo" e chiliasmo militante. Il legame diretto tra Müntzer e l'Anabattismo rivoluzionario è sottolineato anche da G. Seebaß, *Bauernkrieg und Täuferium in Franken*, Z.K.G. 85, 2, cit., p. 140[284], il quale ricorda che tale legame fu chiaro per Lutero, Melantone, e i contemporanei in generale. Il dubbio sulla validità del battesimo dei bambini, fu già di Carlstadt e Müntzer (*ivi*, p. 142[286]; Williams, cit., pp. 149-152; Birnhofer-Pippert, cit., pp. 6-8).

²¹² Williams, cit., p. 83.

²¹³ *ivi*, p. 82. Il van Dülmen, cit., che ha impostato la propria ricerca precisamente come storia di una rivoluzione che dal Bauernkrieg si trasferisce a Münster, ha sottolineato che subito dopo la sconfitta di Frankenhausen inizia una fase di agitazione sociale diffusa (p. 134). La

date del XVI-XVII secolo segnano grosso modo il percorso di quel “secolo di ferro” di cupa “razionalizzazione” dell’Europa,²¹⁴ sul cui sfondo si dipana il filo rosso dell’altro occidente, quello degli spiritualisti e degli alchimisti, dei cabbalisti, dei Rosacroce, della teosofia barocca, che si oppone agli sviluppi della nuova Ragione, ragione dei nascenti Stati assoluti.

L’Anabattismo, come specifico movimento, nasce nel 1525 a Zurigo,²¹⁵ allorché, tra il 22 e il 29 Giugno, i primi 35 fedeli furono battezzati in Zollikon da un gruppo di Zwingliani espulsi per le proprie posizioni dottrinarie.²¹⁶ Hubmaier, che abbiamo già visto all’opera come ideologo nella guerra dei contadini, fu battezzato a Pasqua, ma le sue idee erano fermamente anabattiste da tempo;²¹⁷ egli, a sua volta, battezzò Denck nel Maggio del 1526, e questi Hut, il 26 dello stesso mese.²¹⁸ Denck, uomo di grande cultura detto anche il papa degli Anabattisti,²¹⁹ aveva predicato a Mühlhausen nella primavera del 1525 su invito di Müntzer, e ne era fuggito assieme a Pfeiffer;²²⁰ Hut, la figura più rivoluzionaria sul piano sociale, era stato anch’egli uno dei predicatori di Mühlhausen nell’autunno del 1524; era stato un ardente seguace di Müntzer, aveva alloggiato in casa sua²²¹ e aveva diffuso la sua *Ausgedrückte Emplössung*.²²² Pilastro centrale dell’Anabattismo era il rifiuto del battesimo dei bambini (d’onde il nome) perché il battesimo stesso veniva inteso in senso spiritualistico come atto cosciente di identificazione con Cristo.²²³

Denck non fu una figura socialmente impegnata come Hut e Hubmaier: egli appartenne piuttosto al numero di coloro che da Thomas Müntzer ereditarono lo spiritualismo della sua mistica. Egli neppure conobbe il martirio, perché, deluso da ciò che apparve come atteggiamento settario nell’Anabattismo, concluse la propria esistenza con un parziale ritiro dalle proprie posizioni; del resto egli era approdato all’Anabattismo partendo da posizioni umaniste, e non poteva quindi identificarsi con gli aspetti socialmente rivoluzionari del movimento.²²⁴ Egli ebbe tuttavia un ruolo dottrinale non secondario, perché da Müntzer ereditò e sviluppò con coerenza l’atteggiamento spiritualista della mistica tedesca, e quindi quel processo d’interiorizzazione del divino che attraverso Weigel e Böhme rappresenta una pietra miliare della modernità.²²⁵

Denck affrontò il problema della natura interiore della parola divina, messaggio spirituale che nessuno scritto può racchiudere, luce invisibile che brilla nel cuore degli uomini, attraverso la dialettica di spirito e letteralità; tale dialettica è infatti costitutiva della religiosità di molti Anabattisti, della quale mostra l’ascendenza müntzeriana. Lo spirito non viene *contrapposto* alla letteralità, esso è infatti presente nella testimonianza scritta; ma *non può essere inteso* da coloro che non hanno fede. Il problema è dunque “avere

visione dell’Anabattismo come movimento in sé pacifico, è da lui ritenuta una falsificazione storica operata più tardi dai Mennoniti (pp. 155-156; in ciò egli concorda con il Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 293). La realtà di un movimento rivoluzionario si collega alla delusione per una Riforma nella quale la Chiesa riformata prese il posto di quella cattolica senza alcun cambiamento sociale e con un comportamento altrettanto autoritario (pp. 158-160). Il movimento fu regionale nelle sue manifestazioni, ma unico nell’atteggiamento, fu guidato dai seguaci di Müntzer -Hut e Denck- e fu altra cosa dall’Anabattismo di Zurigo, che non fu il solo Anabattismo manifestatosi (pp. 162-163). Gli Anabattisti non per caso furono espulsi da Strasburgo: ci si accorse infatti del pericolo rivoluzionario insito nella loro dottrina (p. 177; gli espulsi furono 2500).

²¹⁴ Per le vicende di questo secolo, e i processi che in esso hanno luogo, cfr. la citata opera del Kamen, ad esso intitolata. J. Delumeau, *La peur en occident*, cit., sceglie le pagine di una visita ad Augsburg di Montaigne nel 1580 per aprire il proprio testo, dedicato ai terrori della classe dirigente e alla sua repressione del “diverso”, rappresentato dalla folla degli emarginati espulsi dalle campagne “razionalizzate”, che assediano le città. Egli considera il XVI secolo un “tempo forte” di questo conflitto (p. 281 sgg.); il XVI secolo è un secolo di grandi attese escatologiche relative all’imminente fine del mondo; le profezie gioachimite vi si incontrano con grande frequenza (Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., *passim*); esse saranno coltivate dagli Anabattisti ma anche dagli Ebrei; Postel considera la cosa avvenuta nel 1547, con la propria “rinascita”. Il senso della fine si accompagna infatti, come usuale, con la nostalgia di un ritorno alla condizione prelapsaria, una disposizione che tocca anche i dotti (cfr. la breve sintesi del Delumeau, loc. cit.) Dal XVI al XVII secolo corre la grande caccia alle streghe; la diversità di ogni genere viene identificata con il Male assoluto, con l’opera di Satana ossessivamente avvertita da parte della classe dirigente come minaccia all’ordine (Delumeau, cit., p. 455 sgg. Sulla grande stagione di caccia alle streghe che caratterizza il XVI-XVII secolo, cfr. J.C. Baroja, *Les sorcières et leur monde*, trad. de l’espagnol par M.A. Sarraïlh, Paris, Gallimard, 1972, pp. 116-233). Gran parte di un’altra opera del Delumeau, *Le péché et la peur*, Paris, Fayard, 1983, che copre il XIII-XVIII secolo, è di fatto dedicata ai secoli XVI-XVII; temi fondamentali dell’alterità, come quello dell’incomprensibilità di un “mondo alla rovescia” vi sono ampiamente diffusi (cfr. p. 143 sgg.); la letteratura sviluppa i temi del paradosso e della follia, che fanno la gloria del *siglo de oro*. La “follia” soprattutto, inizia il proprio percorso minaccioso e perverso di alterità demonizzata, cessando di rappresentare, come in precedenza, la voce di Dio; cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, cit.

²¹⁵ Williams, cit., p. 848.

²¹⁶ *ivi*, pp. 120-123.

²¹⁷ *ivi*, pp. 134-136.

²¹⁸ *ivi*, p. 156.

²¹⁹ *ivi*, p. 149 sgg. I *Geschichts-Bücher der Wiedertäufer*, hrsg. von J. Beck, F.R.E., 2. Abt., XLIII. Bd., 1883, insistono molto sulla grande cultura dei primi Anabattisti, e sulla loro conoscenza del latino, del greco e dell’ebraico: vale a dire delle Scritture nei loro testi originali.

²²⁰ Williams, cit., p. 155.

²²¹ Birnhofer-Pippert, cit., p. 23.

²²² Seebaß, cit. pp. 151[295]-152[296].

²²³ Significativa al riguardo la lettera inviata nel Settembre 1524 dal gruppo degli imminenti Anabattisti (Grebel, Mantz e altri) a Thomas Müntzer, sullo specifico argomento del battesimo. Essi riconoscono in lui un fratello per la dottrina da lui espressa al riguardo in *Von dem gedichteten Glauben* e in *Protestation* (in *Schriften*, cit., pp. 219-240). Nella lettera (*ivi*, pp. 437-447) essi condividono lo spiritualismo di Müntzer, per il quale il battesimo è il risultato del doloroso processo interiore di cristificazione dell’uomo (*ivi*, p. 442). Müntzer vi è ripetutamente associato a Carlostadio, e tuttavia sembrano entrambi non aver assunto un chiaro atteggiamento anabattista (cfr. pp. 443, 38 - 444, 1). Sull’argomento si sofferma E. Kock, *Das Sakramentverständnis Thomas Müntzers*, Der Theologe Thomas Müntzer, cit. p. 141. Nelle sue conclusioni (pp. 145-146) egli ritiene frutto di un equivoco, e non di una precisa posizione teologica, la vicinanza di Müntzer con gli Anabattisti; resta perciò aperto il problema di come venne interpretata la sua dottrina. Sotto questo profilo, ci sembra di poter sommessamente affermare che la dottrina müntzeriana della cristificazione interiore dell’uomo come atto di libera scelta, non può che condurre all’Anabattismo.

²²⁴ Per le vicende di Denck, cfr. le rapide notizie di Williams, cit., pp. 149-162 e pp. 176-180.

²²⁵ Cfr. W. Wiswedel, *Zum Problem inneres und äußeres Wort bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*, A.R.G. 46, 1955, p. 11 sgg.

orecchie per intendere”, ciò che è possibile a tutti perché in ciascuno è nascosta una scintilla divina, che tuttavia in molti cuori è oscurata; è dunque fondamentale l’atto di scelta che induce a ripercorrere l’esperienza di Cristo, per approdare ad un Cristianesimo vissuto, interiormente esperito e in grado di dar vita a ciò che, negli scritti, è soltanto “parola esteriore”, inutile sapienza mondana.²²⁶

A questa discendenza spiritualista della lezione di Müntzer, destinata ad un lungo seguito, si affianca quella più immediatamente rivoluzionaria, che intendeva realizzare in terra l’utopia del Regno di Dio, portando a radicale consequenzialità le premesse mistiche; Hans Hut fu una delle figure di maggior spicco, che sviluppò una dottrina apocalittica; come Müntzer era interessato perciò ai sogni, veicolo di profezia; come Denck, e nello spirito di Müntzer, egli vedeva nel battesimo –quello “vero”, tutto interiore, fatto di sofferenza- il risultato di una vita di lotta che identificava il Cristiano con l’esperienza di Cristo.²²⁷

Significativo appare il millenarismo di Hut, di professione rilegatore e libraio, come espressione delle tendenze rivoluzionarie maturate nella guerra contadina, rimaste vive anche dopo la vittoria dei principi.²²⁸ Hut, come Müntzer considerava i potenti (clero e nobiltà) dei senza-Dio; e tuttavia i principi avevano annientato i contadini, cui Cristo aveva dunque negato l’atteso aiuto. Ciò non poteva essere senza motivo, e il motivo era da ricercarsi nel comportamento dei contadini, che avevano combattuto i potenti per ragioni non del tutto ideali. Si trattava quindi, ora, di determinare con più precisione la data dell’Apocalisse, annunciata ma non realizzata. Hut sapeva che i corpi giustiziati di Müntzer e Pfeiffer non erano stati sepolti: ne dedusse che essi dovevano essere i due Profeti di cui ad *Ap.*, 11, 8-9, e che perciò il Giudizio finale sarebbe giunto 3 anni e mezzo dopo la data dell’esecuzione stessa,²²⁹ salvo dubbi sul calcolo dei 5 mesi di cui ad *Ap.* 9, 5; la vendetta di Dio su clero e aristocrazia sarebbe perciò dovuta iniziare in un periodo compreso tra il Natale 1527 e la Pentecoste 1528.²³⁰ Nella logica del “Vangelo di tutte le creature”, che vede l’uomo, la natura e Dio solidali in un programma, che è programma di sofferenza e redenzione, Müntzer aveva dunque servito, con la propria morte, il programma stesso.²³¹

Hut proseguiva senza dubbio la spinta rivoluzionaria del Bauernkrieg e di Müntzer, con il suo odio per l’aristocrazia e il clero; questa ripresa rivoluzionaria era attesa dall’aristocrazia, e, del resto, tra i battezzati di Hut figurano i superstiti di coloro che avevano partecipato ai saccheggi sotto Müntzer.²³²

Nel corso del concilio anabattista tenutosi ad Augsburg nell’estate del 1527, Hut fu arrestato. Ci si rese subito conto di avere a che fare con uno dei *leaders* del movimento; perciò lo si interrogò con molta precisione e dopo aver assunto informazioni sul suo conto. In questa situazione egli tentò la fuga incendiando la propria cella, ma ne morì per intossicazione da fumo il 6 Dicembre.²³³

La sua dottrina escatologica era di fatto rivoluzionaria, e si articolava sui cosiddetti “Sette decreti della Scrittura” che egli aveva dibattuto con Hubmaier a Nicolsburg.²³⁴ Essi concernevano il patto di Dio con gli Eletti attraverso il triplice battesimo; il Regno di Dio riservato ai poveri in spirito, che implicava la comunità dei beni; la solidarietà tra i membri di questo Regno, che rendeva inutile il potere e i suoi organi; l’imminente fine del mondo; la convinzione che ai veri credenti sarebbero stati risparmiati i tormenti in tale circostanza;²³⁵ la fede nella Resurrezione e la punizione eterna dei malvagi.

Altra figura rivoluzionaria del primo Anabattismo, anche se meno radicale di Hut, fu quella di Hubmaier, del quale abbiamo già accennato in riferimento alla continuità geografica e storica del suo

²²⁶ *ivi*, *passim*. Denck notava inoltre che nelle Scritture esistevano numerose contraddizioni letterali, componibili soltanto attraverso la comprensione spirituale: cfr. Williams, cit., p. 158.

²²⁷ Williams, cit., pp. 163-164. Secondo Hut vi erano tre battesimi: nello spirito, come ritorno dell’uomo a Dio; con l’acqua, come segno esteriore del patto; col sangue, come cristificazione dell’uomo nella sofferenza: cfr. Birnhofer-Pippert, cit., p. 52. Il battesimo come cerimonia assumeva dunque il valore simbolico d’ingresso in una comunità d’eletti, ed aveva perciò una forte valenza sociale (*ivi*, p. 48). Un significato molto simile assumeva la comunione, riguardo la quale si negava la presenza reale di Cristo nel pane e nel vino (come già i Piccardi) in base ad una logica razionale; per conseguenza essa rappresentava, come il battesimo, un’identificazione con la sofferenza di Cristo, accessibile a chi apparteneva alla comunità degli Eletti (*ivi*, pp. 54-63).

²²⁸ Il Seebaß, cit., nell’esaminare il movimento anabattista in Franconia, nel quale dominarono le idee rivoluzionarie e il comunismo di Müntzer e di Hut (Cfr. anche Birnhofer-Pippert, cit., p. 159) ha sottolineato la continuità del movimento stesso con i luoghi e le ideologie del Bauernkrieg (cfr. pp. 142[286]-145[289]).

²²⁹ *ivi*, p. 147[291]. Lo stesso Müntzer, nella lettera scritta ai cittadini di Mühlhausen il 17 maggio 1525 dopo la sua cattura a Frankenhausen, aveva invitato a riflettere sui peccati propri (cfr. *Schriften*, cit., pp. 473-474). Per Hut, vedi anche Williams, cit., p. 164.

²³⁰ Seebaß, cit., p. 148[292].

²³¹ *ivi*, pp. 149[293]-150[294]; per il “Vangelo di tutte le creature”, cfr. Williams, p. 387 sg. e *passim*.

²³² Seebaß, cit., p. 153[297]-155[299].

²³³ G. Seebaß, *Der Prozeß gegen den Täuferführer. Hans Hut in Augsburg, 1527, Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, etc., W.F. 51, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.

²³⁴ Williams, cit., p. 172 sgg.; da non confondere con i 7 o 8 “Articoli di Nicolsburg”, dal forte accento piccardo, che furono prodotti contro Hut, la cui origine è incerta. Cfr. *ivi*, p. 177; J.D. Weaver, *Hubmaier versus Hut in the Work of Christ*, A.R.G. 82, 1991. L’articolo di Weaver mostra la possibilità che implicazioni cristologiche e mariologiche spiccatamente adozioniste (Maria madre di Cristo ma non di Dio; Cristo, un profeta in cui parla la voce di Dio) siano logicamente deducibili dall’interpretazione della dottrina di Hut. Hut sosteneva, coerentemente con la dottrina di Müntzer, che l’unica via alla salvezza veniva dal ripercorrere le sofferenze di Cristo; da ciò si poteva dedurre che la sola sofferenza di Cristo non era stata sufficiente alla salvezza dell’umanità, e che essa dovesse essere perciò integrata dalle sofferenze cristiche degli Eletti; di qui le conseguenze adozioniste di cui sopra. Sembra comprensibile, per il percorso dottrinario che va dai Taboriti a Müntzer, la possibilità che il pensiero di Hut dia adito ad interpretazioni di tal genere: precisamente per questo esso è aperto a sbocchi rivoluzionari, contrariamente agli sbocchi quietisti delle dottrine che chiudono nel già-fatto di una storia conclusa, quel processo salvifico che Müntzer vide come testimonianza, e perciò come percorso additato per una storia da farsi.

²³⁵ Hut aveva indicato come rifugio per essi la città di Mühlhausen; cfr. Seebaß, *Bauernkrieg*, etc., cit., p. 148[292].

insediamento moravo, con le sopravvivenze del Taboritismo. Interessante è la sua antropologia tricotomica, che ricorda vagamente la gnosi di Taziano negli aspetti puramente formali, ma non certo nella sostanza.

Secondo Hubmaier l'uomo è costituito da una triplice realtà: spirito, anima e corpo. Lo spirito, impeccabile secondo la tradizione neoplatonica,²³⁶ non partecipò del peccato, che fu colpa del corpo, simbolizzato da Eva; per conseguenza l'anima, simbolizzata da Adamo, perse la propria capacità di discernere il bene dal male.²³⁷ La salvezza viene dalla discesa di Cristo, che concede l'illuminazione da parte dello Spirito Santo, consentendo all'anima del credente di ritrovare la capacità di distinguere il bene dal male; è questa la "sufficienza" del sacrificio di Cristo, il nodo della sua disputa di Nicolsburg con Hut, nel Maggio del 1527.²³⁸

Tale nodo è importante perché consente d'intravedere le diverse anime dell'Anabattismo in rapporto con il problema radicale sollevato da Müntzer, il ritorno cioè ad un Cristianesimo delle origini non semplicemente sul banale piano moralistico, ma in rapporto al concetto di verità/testimonianza, di "stoltezza" del "sapere del mondo", e dell'intrinseca malvagità di quest'ultimo. Un ritorno che ci sembra configurare un vero e proprio ritorno al dibattito degli Gnostici.

Mentre l'implicito Adozionismo di Hut sembra indicare in Cristo il punto di svolta rivoluzionario per l'ingresso nella storia di un'inaudita concezione della verità, *intesa come processo da compiersi additato all'uomo*, e affidato alla sua costruzione della storia; nella tricotomia di Hubmaier e nella sua visione della "sufficienza" della discesa di Cristo per la salvezza, risuona l'intellettualismo dello Gnosticismo ellenizzante e il quietismo della sua "fuga dal mondo".²³⁹

Perfettamente conseguenziale è perciò che nell'Anabattismo si torni a dibattere il problema del rapporto del Cristiano con il potere; e se Müntzer e Hut lo risolvono negando che i potenti, laici o ecclesiastici, possano essere Cristiani; Hubmaier lo risolve viceversa -dopo il disastro del Bauernkrieg e nonostante l'ostilità all'esercizio del potere da parte degli Anabattisti in generale- assegnando un ruolo positivo al potere stesso, nella situazione decaduta dell'umanità.²⁴⁰

Nonostante questo suo atteggiamento moderato, Hubmaier fu giustiziato a Vienna nel 1528, perché al tempo della guerra contadina aveva partecipato al tentativo della città di Waldshut di secedere dall'Austria per unirsi alla Federazione Elvetica.²⁴¹ Nella comunità morava si affermò contemporaneamente una linea più vicina a Hut per ciò che concerneva il rapporto negativo con il potere;²⁴² fu quello il primo nucleo del futuro comunismo hutterita moravo.²⁴³

Il vero sviluppo dell'Anabattismo, e i postumi della guerra contadina, maturarono tuttavia altrove. La città imperiale di Strasburgo aveva costituito, negli anni attorno al 1530, uno straordinario punto d'incontro per spiritualisti (libertini e non) e rivoluzionari di tutte le tendenze, che vi poterono godere, nonostante la condanna dell'Anabattismo nel 1527, un relativo asilo.²⁴⁴ La tregua ebbe una durata limitata, perché la stessa città dovette star attenta alle ire che si attirava in tal modo, e dovette dar inizio a una politica persecutoria.²⁴⁵ Essa fu tuttavia la sede nella quale ebbe luogo il confronto tra le tendenze più precisamente anabattiste e quelle spiritualiste sviluppatesi dalla lezione di Müntzer, che avevano tuttavia in comune un elemento dottrinario, disceso loro dal Gioachimismo: l'avvento di Cristo avrebbe marcato la fine dell'epoca della Legge, e perciò

²³⁶ Cfr. J. Trouillard, *L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin*, R.H.R. 143, 1953. È stata avanzata l'ipotesi che tale dottrina sia giunta ad Hubmaier tramite Erasmo; cfr. Weaver, cit., p. 29 in nota.

²³⁷ Weaver, cit.; Williams, cit., p. 219 sgg.

²³⁸ Cfr. loc. cit.; in particolare Weaver per l'analisi del contrasto.

²³⁹ Con l'Anabattismo tornano d'attualità gli antichi temi gnostici; lo Williams, cit., pp. 315-318 e pp. 671-679, ha ritenuto di poter scorgere influenze dirette dei superstiti pauliciani su Hubmaier e su Serveto: ciò ricorda la singolare ipotesi inversa dello Scheidweiler (cfr. Parte I, sez. I, cap. 3°) di un influsso sociniano sui tardi Pauliciani; nella fattispecie, contatti tra Pauliciani e Hutteriti sembrano molto verosimili. Gli aspetti "gnostici" della dottrina di Serveto sono notevoli; la storia di molti Anabattisti s'intreccia infine con quella dei Libertini, nei quali sono rimasti vivi temi dottrinali gnostici. Un discorso a sé, per la sua statura, merita Paracelso e il suo sistema di pensiero, punto di raccordo tra varie istanze. Paracelso, ripetutamente citato da Williams, non fu formalmente "eretico", ma certamente raccolse ed elaborò le inquietudini del tempo. Singolare figura di "gnostico" fu, nell'Anabattismo, Nicolas Frey, un profugo del Bauernkrieg, il quale costituì, con la sorella del barone Pfersfelder, Elisabetta, una singolare coppia che ricordava Simon Mago ed Elena: lui era un nuovo Cristo, lei una nuova Maria; cfr. Williams, cit., pp. 287-288. La stessa vicenda fu ripercorsa, poco dopo, da Guillaume Postel con una donna padovana (cfr. *infra*, sez. II, cap. 2°).

²⁴⁰ Facciamo riferimento al suo trattato *Vom Schwert*, per il quale cfr. anche W. Mau, *Balthasar Hubmaier*, A.M.N.G., Heft 40, 1912, p. 41 sgg.

²⁴¹ Williams, cit., pp. 64-67; 134-137; 227-229.

²⁴² Sulla natura variegata e problematica del rapporto dell'Anabattismo (inteso come ritorno al Cristianesimo originario) con il potere, cfr. J.H. Yoder, *Anabaptists and the Sword* revisited, Z.K.G. 85, 2, cit.

²⁴³ Sul comunismo degli Hutteriti e le sue motivazioni teologiche, cfr. R. Friedmann, *The Christian Communism of the Hutterite Brethren*, A.R.G. 46, 1955; L. Müller, *Der Communismus der mährischen Widertäufer*, S.V.R.G. 142, Leipzig, Eger & Lievers, 1927; J. Loserth, *Der Communismus der mährischen Widertäufer im 16. und 17. Jahrhundert*, A.Oe.G. 81, 1894. Secondo Williams, *Popularized German Mysticism as a Factor in the Rise of Anabaptist Communism*, Glaube, Geist, Geschichte, Leiden, E.J. Brill, 1963, l'Anabattismo moravo e quello di Münster rappresentano la vera eredità comunista implicita nella mistica medievale tedesca della *Theologia deutsch*, trasmessa da Müntzer. Egli nota infatti che la teoria della salvezza in Müntzer e Hut è quella della cristificazione interiore dell'uomo già delineata dalla mistica medievale germanica; questa, d'altronde, con il solo forte accento sull'abbandono (Gelassenheit), con il distacco dal mondo, e quindi dalla proprietà, e con le sue radici stesse, eminentemente popolari, costituiva implicitamente una dottrina comunitaria dei beni (ricorda comunque quanto già esposto, per una critica dell'interpretazione di Müntzer in rapporto alla sola mistica medievale). Gli Hutteriti (o Fratelli Moravi), come anche gli Hussiti, dovettero abbandonare le loro terre dopo la battaglia della Montagna Bianca, nel corso della guerra dei Trent'anni che marca l'affermazione dello Stato Assoluto. La loro terra d'elezione diverrà, come per altri dissidenti, il Nord America.

²⁴⁴ Per una panoramica di questo composito universo e per le idee di "riforma radicale" che vi maturarono, in particolare tra il 1529 e il 1533, cfr. Williams, cit., pp. 234-298.

²⁴⁵ Cfr. anche K. Deppermann, *Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihren Verfolgung, Ketzerverfolgung*, etc., cit.

anche dell'identificazione di Chiesa e Stato, oltretutto l'inizio dell'abitazione di Dio *dentro* l'uomo.²⁴⁶ Una dottrina questa, che poteva dar origine tanto ad atteggiamenti antisemiti, quanto al più totale trasversalismo religioso: la religiosità, ricondotta allo "spirito" conosceva ormai soltanto il dialogo con un Dio interiorizzato, senza mediazioni legalistiche/sacerdotali. Ciò faceva quindi dell'esser Cristiano una qualità universale dell'uomo, aperta a tutti gli uomini ma anche nemica di tutte le Leggi. Universalismo ed antisemitismo non vi appaiono perciò così contraddittori come potrebbero sembrare; così come, per la fine della Legge, lo spiritualismo intenso ed ispirato non è necessariamente antitetico con il più radicale anarco-nihilismo.²⁴⁷

Abbiamo ritenuto necessario sottolineare la coesistenza di questi momenti apparentemente antitetici entro un fenomeno che è *religioso* e che non può essere misurato con il superficiale metro razionalista, perché ci è sembrato indispensabile al fine di comprendere la grande tragedia di Münster, che costituì una vicenda mistico-religiosa i cui riflessi sociali impliciti furono la tentata instaurazione dell'utopia radicale.²⁴⁸

Gli avvenimenti di Münster sono importanti perché costituiscono l'acme e il tramonto di un processo apocalittico che si autoconsuma: messo per la prima volta dinanzi alla possibilità di realizzare la nuova Gerusalemme, il Millenarismo addita l'alterità dell'Utopia. La geometria celeste, a contatto con la datità postlapsaria della storia, si metamorfosa in ingenua ideologia, che mostra la più totale subordinazione agli schemi logici del Razionalismo, usato peraltro senza le cautele degli addetti ai lavori. Prima di Münster, mai il Millenarismo ebbe la possibilità di trasformare una parte di mondo a specchio dei propri sogni; dopo Münster, dovette attendere il XX secolo per tentare ancora. Quanto al movimento anabattista, il contraccolpo fu tale che esso dovette far rotta immediata verso le brumose lontananze del quietismo.

Münster fu infatti una tragedia scandita giorno dopo giorno dalla conseguenzialità con la quale una profonda convinzione interiore, la certezza di poter restaurare il paradiso perduto, prese corpo nella logica politica degli Anabattisti. Resta tuttavia da chiedersi quanto delle loro decisioni dipendesse dalla logica interiore della dottrina, e quanto fosse viceversa imposto dalle circostanze, perché non è certamente accettabile una rappresentazione unilaterale come quella del Cohn, basata sulla trascrizione di passi scelti delle cronache di parte avversa.

Gli eventi di Münster si articolano infatti su due contingenze che non possono sottovalutarsi. La prima di esse fu il contrasto sociale sul quale s'impose la dialettica religiosa di Münster e la sua radicalizzazione a seguito della durezza con la quale il potere aristocratico e borghese, rappresentato non soltanto dal vescovo-principe von Waldeck, ma anche dai Luterani, tra i quali il sindaco della città von der Wieck, si opposero all'ondata di rinnovamento che animava la piccola borghesia e il popolo, guidati dal predicatore Bernhard Rothmann. È significativo che quest'ultimo, di modeste origini (era figlio di un fabbro) e inizialmente orientato in senso luterano, e perciò non socialmente eversivo, fosse costantemente sostenuto dalle ghilde nei contrasti che ebbe con l'autorità politica, mentre la sua dottrina andava evolvendo in senso radicale. Le stesse ghilde, del resto, avevano a suo tempo affrontato l'onere di pagare gli studi a questo brillante *outsider*.

La seconda circostanza particolare intervenne allorché la lotta si era ormai radicalizzata, e il vescovo e l'aristocrazia avevano messo in armi un esercito contro la città ribelle. Questa seconda circostanza fu l'arrivo in città dei predicatori Melchioriti olandesi, la cui dottrina, nel corso delle persecuzioni subite in Olanda, era divenuta estremista ed apocalittica; questi predicatori trovarono nella particolare situazione cui era giunta Münster il terreno ideale per la loro nuova Gerusalemme, divenendo immediatamente le guide di un processo destinato ad accelerarsi sino alla deflagrazione.

Se non si tengono presenti queste circostanze, e non si tiene conto dell'assoluta interdipendenza delle istanze sociali e di quelle religiose, si corre il rischio di scambiare queste ultime per mere opinioni; e poiché la lotta si era radicalizzata, e con essa le posizioni dottrinali, si rischia di scorgere nella tragedia di una lotta senza quartiere il riflesso di "opinioni" folli -ma, stranamente, in grado di trascinare una popolazione- come accadde al Cohn.²⁴⁹

²⁴⁶ *ivi*, *passim*.

²⁴⁷ Osserva tuttavia il Deppermann nel suo articolo, che diverso fu il comportamento delle autorità nel perseguire spiritualisti e Anabattisti rivoluzionari, i secondi con ben altra severità dei primi. Così, pure, si può notare come l'estrazione socio-culturale incida sui diversi atteggiamenti dottrinari; i diversi esiti personali appaiono perciò non indipendenti dai contesti sociali; cfr. in particolare p. 233.

²⁴⁸ Sulla scorta di questa tesi si muove lo studio di R. Klötzer, *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung*, R.S.T. 131, Münster, Aschendorff, 1992 (cfr. pp. 6-7 e p. 18) che utilizziamo per la presente narrazione, essendovi attentamente riassunte le fonti. Queste sono costituite da cronache -del Gresbeck, del Kerksenbrock, e la cosiddetta Cronaca di Niesinck- e da documenti; al riguardo cfr.: *Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich*, hrsg. von C.A. Cornelius, Münster, Theissing, 1853, che contiene il racconto del Gresbeck (ostile agli Anabattisti ma unico testimone oculare dei fatti), la Cronaca di Niesinck, e un'importante raccolta di documenti; Kerksenbrock, *Anabaptistische furori, etc., historica narratio*, hrsg. von H. Detmer, Die Geschichtquellen des Bistums Münstzer, voll. 5-6, Münster, Theissing, 1900, 1899. Il Kerksenbrock aveva soltanto 15 anni quando abbandonò Münster nel Febbraio 1534; egli ricostruisce la vicenda tramite testimonianze, e, soprattutto, una grande conoscenza delle fonti; cfr. l'Introduzione del Detmer, p. 289*. Come altre raccolte di documenti segnaliamo: *Das Täuferreich zu Münster. 1534-1535. Berichte und Dokumente*, hrsg. von R. Van Dülmen, München, d.t.v., 1974; *Ungedruckte Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer in Münster*, hrsg. von H. Detmer, Z.V.G.A. 51, 1893. Gli scritti di Rothmann sono stati pubblicati da R. Stupperich, *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster, Aschendorff, 1970.

²⁴⁹ Van Dülmen, cit., p. 212, parla di "grottesca deformazione" per quanto concerne l'opera del Cohn. Venendo ad argomenti più seri, segnaliamo la discussione che si ebbe attorno all'importanza relativa dei due fattori nella vicenda, la dottrina melchiorita e la conflittualità sociale in Münster. K. Deppermann, *Melchior Hoffman*, cit., ha sviluppato la tesi della sostanziale dipendenza degli eventi dalla predicazione di Hoffman e dei suoi seguaci, Matthijs e Beukelson. La sua biografia di Hoffman mette in luce i tratti della dottrina in modo esauriente e non molto lusinghiero. Hoffman fu un singolare estremista la cui convinzione era che si dovessero sterminare i miscredenti prima dell'imminente Giudizio;

Il movimento melchiorita aveva avuto inizio ad Emden nel 1530 ad opera di Melchior Hoffman, pellicciaio, già Luterano ma poi venuto progressivamente su posizioni anabattiste, sino al battesimo del 1530 in quella Strasburgo da lui intravista come nuova Gerusalemme. Qui egli commise l'imprudenza di chiedere un edificio per il proprio culto; ottenne perciò un mandato d'arresto e fuggì a Emden. Di qui egli iniziò a diffondere il movimento ad Amsterdam, scatenando le persecuzioni e le condanne capitali del potere asburgico.²⁵⁰ Hoffman ritornò a Strasburgo rinviando l'attesa del Millennio (a Strasburgo finirà la propria vita in carcere, dopo la sua ultima visita nel 1533) ma il suo movimento si diffuse; tra i battezzati vi fu il fornaio Jan Matthijs, che s'oppose allo stesso Hoffman allorché questi tornò per l'ultima volta in Olanda, nel 1532, con propositi molto prudenti. Matthijs era un millenarista, convinto di essere inviato da Dio e di parlare in nome dello Spirito Santo; fece grande opera di proselitismo ribattezzando in pubblico, e nominò tra i propri "Apostoli" Jan Beukels, detto Giovanni di Leida, da lui stesso battezzato e destinato a guidare assieme a lui, e poi da solo sino al termine, l'avventura di Münster. Matthijs rappresentò, con il proprio seguito, l'ala estremista del movimento ormai sfuggito a Hoffman. L'ala moderata fu quella di Obbe Philips, dal quale discese l'ala quietista poi capeggiata da Menno Simons, che raccolse le fila del movimento dopo la fine di Münster. Obbe Philips era rimasto in costante contatto con Matthijs e Beukels durante la missione di costoro a Münster, e visse una grave crisi dopo la disfatta; è bene infatti non dimenticare che Münster aveva rappresentato un'utopia millenarista per tutto il movimento anabattista perseguitato da Cattolici e Luterani; e che perciò la sua fine, anche per le vicende tragiche che l'accompagnarono, decretò la perdita irrecuperabile delle speranze, e la svolta irreversibile in senso quietista. Münster era stata per gli Anabattisti la "nuova Gerusalemme" a partire dal 1534, dopo che l'apocalittica identificazione dell'utopia con Strasburgo era stata duramente smentita dall'arresto di Hoffman, che vi scontò la pena a vita.²⁵¹

Del resto, gli Anabattisti olandesi avevano subito e subivano dure persecuzioni in patria, dove l'exasperazione li aveva portati anche a clamorose (per i tempi) manifestazioni di non-conformismo;²⁵² nel loro scontro con il potere essi costituivano indubbiamente un evento inestricabilmente religioso-sociale, perché portatori di una cultura radicalmente estranea al potere stesso, apertamente avversa ad esso dopo Münster. Essi rappresentavano essenzialmente la piccola borghesia artigiana e mercantile, la stessa "gente comune" che aveva partecipato al cosiddetto Bauernkrieg,²⁵³ e nelle loro richieste di rinnovamento si muovevano risolutamente alla ricerca di un Cristianesimo apostolico -non diverso, nell'immaginario, da quel Cristianesimo rurale delle origini cui accennammo riguardo al Montanismo- un Cristianesimo fatto dunque di nostalgia dell'Assoluto, ben lontano dai compromessi col mondo decaduto. Essi erano perciò del tutto estranei al gioco politico che si svolgeva tra Cattolici e Luterani, questi ultimi ben rispettosi dei principi, e disposti a farsi strumento delle loro

che gli inviati di Dio sarebbero stati invulnerabili; e che nella seconda parusia il governo sarebbe stato assunto da una teocrazia. Queste convinzioni appaiono tra gli assediati di Münster sotto la predicazione dei Melchioriti. Tuttavia Hoffman attendeva la "rivoluzione dall'alto": era cioè convinto che non lui e i suoi seguaci avrebbero dovuto condurla, ma i principi che egli si sforzò sempre di persuadere. Nei confronti della rivoluzione di Münster il suo comportamento fu ambiguo: è vero che se ne dissociò, ma inizialmente sembrò disposto a benedirlo (p. 292). Deppermann inoltre vede in lui l'uomo volto essenzialmente al Medioevo, più che non un post-riformato (p. 212); ne ricorda il Gioachimismo (p. 217; cfr. *infra*, n. 319); ne sottolinea il radicalismo ideologico che egli ritiene direttamente responsabile dei fatti di Münster. In una lunga nota a p. 301 egli, in contrasto con l'Introduzione di Van Dülmen a *Das Täuferreich zu Münster*, cit., sostiene recisamente la pericolosità intrinseca delle dottrine di Hoffman, e l'assoluta subordinazione ad esse dei protagonisti della rivolta. Al contrario, la posizione del Van Dülmen -nella suddetta Introduzione come nel cit. *Reformation als Revolution*- ci sembra meno viscerale e più attenta ai fatti concreti; essa tenta di comprendere il fenomeno attraverso il rapporto tra le situazioni e le dottrine, mettendo in rilievo l'importanza di queste sul piano dell'indirizzo ideologico, senza ignorare però che furono gli eventi che le portarono all'affermazione. In particolare, sulla base della cronaca (cfr. *Reformation als Revolution*, pp. 235-258) egli ritiene di poter affermare che Münster è una conseguenza della Riforma incompiuta; che la conflittualità si era determinata prima dell'arrivo dei Melchioriti per i contrasti tra ghilde, vescovo e aristocrazia; che l'idea di Restituzione entrò a Münster e agì su Rothmann tramite i predicatori di Wassenberg (cfr. Williams, p. 348; pp. 360-362; p. 365; p. 399) prima dell'arrivo dei Melchioriti; che Rothmann e i predicatori di Wassenberg rappresentavano le ghilde, intervenute infatti a loro sostegno; che i Luterani moderati furono messi fuori gioco dagli eventi; che la rivoluzione fu sempre sotto la guida dei locali, anche dopo l'arrivo dei Melchioriti; che Giovanni di Leida non fece altro che portare ad estreme conseguenze gli sviluppi di una situazione che era maturata tutta sul luogo (dall'Introduzione a *Das Täuferreich*, cit.). D'altronde lo stesso Anabattismo rivoluzionario non può essere inteso senza riferimento a situazioni sociali; dopo la sconfitta, venute meno le speranze, sopravvisse soltanto come quietismo. Per le brevi note che seguono nel testo, cfr. comunque Williams, *The Radical Reformation*, cit., pp. 259-264 e pp. 355-360.

²⁵⁰ Sull'argomento cfr. C. Augustijn, *Die Ketzerfolgungen in den Niederlanden von 1520 bis 1545*, Ketzerverfolgung, etc. cit.

²⁵¹ Williams, *The Radical Reformation*, p. 84, è categorico nel legare la svolta alla sconfitta. Van Dülmen, *Reformation als Revolution*, p. 333, ha sottolineato che l'estraneità dell'Anabattismo a questo mondo è tale, da lasciare soltanto due alternative: la rivoluzione o la fuga dal mondo. Questa estraneità, unita al singolare trasversalismo delle sette estremiste, fa sì che gli Anabattisti attendano vendetta dai...Turchi (ivi, p. 196 e p. 333) che essi rifiutano di combattere (p. 189). Ciò che conta, è la fine di un ordine odioso.

²⁵² Oltre ad Augustijn, cit., cfr. anche C.A. Cornelius, *Niederländischer Widertäufer während der Belagerung Münsters. 1534-1535*, A.A.W.M. 11, 1869. Nel corso di questi anni la crisi fu acuta; molti olandesi, del resto, accorsero a Münster per partecipare all'evento liberatorio. Per i documenti relativi ai moti di Amsterdam, dove circolava la propaganda münsterita, cfr. *D.A.N. 1. Amsterdam 1531-1536*, edito da A.F. Mellink (Kerchistorische Bijdragen 12), Leiden, E.J. Brill, 1985, *passim* e nell'Introduzione. Già nel Marzo 1534 una massa di Anabattisti aveva tentato di raggiungere Münster con le navi, ma erano stati prontamente bloccati. Repressione feroce si ebbe anche a seguito dell'occupazione dell'Abbazia di Oldenkloster da parte di 300 Anabattisti rivoltosi, con donne e bambini: cfr. *D.A.N. 5. Friesland en Groningen (1530-1550)*, edito da A.F. Mellink (Kerchistorische Bijdragen 6, 1), Leiden, E.J. Brill, 1975, p. 29 sgg.; pp. 122-124. La crudeltà della repressione è un tratto costante, descritto con distacco da una cultura che vede i ribelli come alterità, non-umanità da sradicare.

²⁵³ Williams, cit., p. 83, è categorico nel ritenere la vicenda di Münster un'appendice del Bauernkrieg, anche sul piano della componente sociologica: sono accanto contadini e artigiani. Il peso di questi ultimi nell'elaborazione teorica, è, come abbiamo visto, determinante: il movimento è espressione della loro cultura, che è conflittuale ed emarginata rispetto all'ideologia del dominio dell'alta aristocrazia e dell'alto clero, una differenziazione che abbiamo osservato nel corso di tutto il Medioevo.

ambizioni economiche nello scisma. Come ha notato E. Wolgast,²⁵⁴ le rivoluzioni religiose del XVI secolo non toccarono le strutture del potere ad eccezione di quella di Münster, dove la rivoluzione sociale fu conseguenza necessaria della visione religiosa: un fatto che spiega da sé la ferocia della lotta che ne derivò.

Non entreremo qui nella narrazione dettagliata degli eventi, per i quali rinviamo alla Bibliografia; tenderemo tuttavia di mettere in evidenza la logica, che non è quella di uno scoppio di follia, ma quella di uno scontro di culture irrisolto, che non sa trovare altra via che non sia l'annientamento della diversità.

In questa vicenda gli interessi della conservazione aprono il "secolo di ferro", costringendo i rinnovatori ad un impossibile scontro frontale, e poi al "ritiro dal mondo". Soltanto questa palese rinuncia ad intervenire nella società, che pure avrebbe dovuto costituire il luogo di verifica della loro visione religiosa, -la loro logica era quella di una teocrazia- consentì loro di proseguire una propria storia che giunge sino ai nostri giorni, ma che, da quel momento, esce necessariamente dal nostro racconto.

I prodromi dei fatti di Münster risalgono agli anni della guerra contadina, e sono da rintracciarsi nell'avversità delle ghilde e della borghesia nei confronti del clero, che costituiva un elemento di concorrenza privilegiato sui mercati. La lotta avvenne senza esclusione di colpi, e un facoltoso commerciante di tessuti, Bernhard Knipperdollinck, futuro protagonista della rivolta, dovette sborsare una cifra esorbitante per uscire dalle carceri del principe-vescovo.²⁵⁵

Il protagonista sul piano dottrinale fu Bernhard Rothmann, il predicatore che nel 1529 era stato sovvenzionato dalla ghilde per studiare a Wittenberg, e che nel 1531 era tornato pieno di zelo riformatore. A Münster già nel Venerdì Santo del 1531, poco prima del suo ritorno, una folla di suoi seguaci aveva spogliato la chiesa di S. Maurizio dei suoi ornamenti, in ostilità alle forme del culto cattolico.²⁵⁶

L'altro protagonista fu quel Bernhard Knipperdollinck che già nel 1527 era stato posto in carcere dal vescovo, in un periodo di grandi agitazioni; il popolo e le ghilde erano con lui, perciò era stato liberato dopo riscatto.²⁵⁷ Lo stato d'agitazione delle ghilde contro il vescovo era iniziato, a Münster, nel 1525, in concomitanza con il Bauernkrieg; allora anche il convento di Niesinck era stato assalito in un tentativo di saccheggio.²⁵⁸

Nonostante un atteggiamento moderato, Rothmann, con le proprie prediche, costituiva un punto di riferimento per la fede popolare, onde la predicazione gli fu ripetutamente proibita dalle autorità religiose.²⁵⁹ La sua posizione in materia di fede era accettabile entro una logica riformata, e non costituiva alcuna minaccia per l'ordine; tuttavia essa non poteva certamente essere accettata dal principe-vescovo. La sua predicazione fu più volte repressa, vi furono interventi e pressioni sulle autorità comunali; la vicenda andò avanti sino al Luglio 1532, allorché, con l'appoggio del popolo, il senato gli garantì il diritto alla predicazione e al sacerdozio.²⁶⁰ Non per questo ebbe fine la prova di forza con il principe-vescovo, deciso a stroncare ogni innovazione religiosa; Franz von Waldeck, che aveva assunto questa carica in primavera, portò la situazione allo scontro, nonostante il langravio Filippo d'Assia lo avesse invitato alla prudenza sin da Luglio.²⁶¹

Alla fine dell'anno si giunse tuttavia allo scontro: circa mille cittadini marciarono su Telgte, residenza del principe-vescovo in quel momento assente, e s'impadronirono di ostaggi, 18 tra patrizi e canonici. Von Waldeck rispose con la levata di truppe, ma la sua politica era costosa e non condivisa: Filippo intervenne ancora per mediare. Il 14 Febbraio fu stabilito un accordo sulla pace religiosa: la Chiesa riformata entrava di diritto in Münster; le ghilde si affermavano.²⁶²

La situazione si rivelò tuttavia instabile per due ragioni latenti che iniziarono immediatamente a far sentire il proprio peso. La prima di esse era costituita dall'asprezza raggiunta dal conflitto, per la tenace opposizione alla Riforma, condotta nella più totale intransigenza dal principe-vescovo. La provvisoria pace religiosa e la forzata tolleranza non rappresentarono l'inizio di una nuova fase di concordia cittadina, ma una semplice tregua imposta dalle circostanze nel conflitto tra un potere sulla difensiva ed una opposizione popolare

²⁵⁴ *Herrschaftsorganisation und Herrschaftskrisis im Täuferreich von Münster, 1534/1535*, A.R.G. 67, 1976, p. 179. L'opposto atteggiamento sociale di Luterani e Anabattisti è perfettamente coerente con un opposto atteggiamento nei confronti del problema della salvezza. Müntzer e l'Anabattismo, prendendo a metro l'esperienza cristica come sentiero da ripercorrere, sognano il capovolgimento del mondo; il Luterano, affidando la propria salvezza alla sola fede e alla predestinazione, separa Chiesa e mondo, accettando e vivendo pienamente la legge di quest'ultimo (cfr. Williams, *German Mysticism*, cit., p. 294). Si ha qui un bell'esempio della differenza che corre tra razionalità e Razionalismo: in luogo di scrutare se stesso sotto l'assillo del dubbio, solo vero approdo della ragione, Lutero trasferisce questo dubbio, che è esistenziale, in un *dubbio metafisico extrarazionale*. La ragione razionalista organizza dunque *economicamente* il mondo, e chiude tra parentesi ciò che lo eccede.

²⁵⁵ Klötzer, cit., pp. 22-23.

²⁵⁶ *ivi*, p. 23.

²⁵⁷ *ivi*; cfr. Kerksenbrock, pp. 155-156.

²⁵⁸ Cfr. la Cronaca di Niesinck in *Berichte, etc.*, cit., p. 425. I tumulti furono causati dalla ghilde, l'assalto al convento fu una vicenda limitata a quattro individui, che ebbe luogo il 22 Maggio 1525. Il Kerksenbrock, pp. 127-128, riferisce anch'egli del tentato saccheggio; per quanto concerne l'istigazione dei tumulti accusa l'opera di piccoli intellettuali.

²⁵⁹ Sul suo ritorno nel 1531 e gli eventi successivi, cfr. Kerksenbrock, p. 160 sgg; cfr. anche Gresbeck, p. 6.

²⁶⁰ Klötzer, cit., pp. 24-30; per i decisivi giorni dal 15 al 25 Luglio 1532, cfr. Kerksenbrock, pp. 220-223. La dottrina sostenuta da Rothmann nel Gennaio (cfr. Kerksenbrock, cit., pp. 176-189) era moderatamente luterana.

²⁶¹ Kerksenbrock, pp. 227-228. Sulla figura e sul ruolo di Filippo, vincitore a Frankenhausen, cfr. P. Wappler, *Die Stellung Kursachsen und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*, R.S.T. 13-14, Münster, Aschendorff, 1910. Filippo era molto tollerante in materia dottrinale, purché non si trattasse di dottrine che conducevano all'insubordinazione contro l'autorità.

²⁶² Klötzer, pp. 37-42. La trattazione di Kerksenbrock per il periodo Agosto 1532 - Marzo 1533, è alle pp. 229-402.

incoercibile e largamente maggioritaria. Sul piano politico poi, la tregua rappresentava non un reale compromesso, ma una vittoria di fatto dell'opposizione, destinata a suscitare rancori e speranze di rivincita nei perdenti, ad alimentare ulteriori ambizioni nei vincitori.

La seconda ragione era costituita dal fatto che la disputa religiosa era in questo caso strettamente connessa con una lotta sociale ancora tutta da risolvere, destinata quindi a proseguire articolando la conflittualità nella dottrina. Per conseguenza, le controversie erano destinate a potersi risolvere soltanto nello scontro, e la loro soluzione poteva avvenire soltanto con l'instaurazione di un nuovo ordine cittadino. Su questo punto, neppure il tollerante Filippo d'Assia era disponibile a trattare, come aveva già mostrato a Frankenhäusen, quando aveva chiaramente dichiarato ai contadini che l'unica via per evitare lo scontro passava per la consegna di Müntzer. Una religione che si mostrasse veicolo di una diversa visione sociale non l'avrebbe tollerata: il vero nemico è infatti sempre l'ideologo che dà corpo alle rivendicazioni.

Münster rappresentò, in un certo senso, una sorta di riproduzione *in vitro* del Bauernkrieg. La contesa s'innesta su una tensione sociale: prima quella delle ghilde contro il principe-vescovo, per gli impacci che l'economia del patrimonio ecclesiastico e signorile creava a mercanti e artigiani; poi quella dei popolari contro le disuguaglianze, in vista di una radicalizzazione democratica.²⁶³ Al tempo stesso la Riforma luterana dà il via a un ripensamento generale del Cristianesimo. Così come era già avvenuto nella guerra contadina, allorché Müntzer era andato oltre Lutero, giungendo a posizioni già pre-anabattiste destinate a sviluppi anabattisti con i superstiti Hut e Hubmaier, ugualmente in Münster si assiste al progressivo radicalizzarsi della dottrina di Rothmann, che parte da posizioni moderatamente luterane per giungere ad identificarsi con il radicalismo degli Anabattisti olandesi. Le tappe dello sviluppo sono determinate dal permanere del contrasto sociale, e dalla progressiva presa di coscienza rivoluzionaria in dialettica con la radicalizzazione ideologica del fenomeno religioso.

In questa direzione ci si muove tra la primavera e l'estate del 1533: mentre le chiese vengono spogliate degli ornamenti del culto e vengono distrutte le immagini già all'inizio di Aprile, e il Consiglio comunale mette al bando al confessione auricolare,²⁶⁴ alla metà dello stesso mese, Rothmann e il gruppo dei suoi predicatori iniziano a parlare contro il battesimo degli infanti.²⁶⁵ Il movimento anabattista crebbe nell'estate con l'appoggio popolare,²⁶⁶ tra i predicatori, particolarmente attivo fu Staprade.²⁶⁷ In Agosto il sindaco von der Wieck dovette promuovere una discussione sull'argomento, cui seguì il divieto di predicazione anabattista, e, in Settembre, il bando dei predicatori, che peraltro poterono restare.²⁶⁸

Nei primi giorni di Novembre il conflitto sembrò risolversi con l'espulsione di Rothmann e dei suoi da parte del sindaco luterano von der Wieck, ma l'attacco da parte dei Cattolici contro gli stessi Luterani fece immediatamente mutar partito a costoro, grazie anche all'intervento della ghilde. Il conflitto era ormai inevitabilmente radicalizzato, e la dottrina di Rothmann si ufficializzò in senso anabattista.²⁶⁹

Egli sostenne infatti non soltanto il rifiuto del battesimo agli infanti, ma anche lo spostamento della festività dalla Domenica al Sabato, l'assoluto rigore dei costumi, la signoria del marito sulla moglie, la non validità dei matrimoni non preceduti dal nuovo battesimo, il diritto di disobbedire ai magistrati, la proibizione di ogni rapporto con Cattolici e Luterani. Con costoro non si doveva neppure addivenire in giudizio; i matrimoni misti erano ovviamente vietati. Compare inoltre la dottrina cristologica anabattista: Cristo non prese

²⁶³ Cfr. Klötzer, cit., p. 16: la produzione conventuale fa concorrenza all'economia cittadina. Altro è il problema dei privilegi, che vanno dal regime fiscale favorevole al clero, ai mille diritti del potere signorile, argomento fondamentale di protesta nel Bauernkrieg. Il De Bakker, Bernhard Rothmann, *Civic Reformer in Anabaptist Münster*, The Dutch Dissenters, ed. by I.B. Horst, Leiden, E.J. Brill, 1986, ha giustamente sottolineato la componente locale cittadina, quale causa specifica degli eventi rivoluzionari; in tale ottica egli tende tuttavia a sottovalutare l'importanza dell'escatologia melchiorita nella radicalizzazione degli eventi. Egli ritiene che la dottrina melchiorita sia stata essenzialmente rielaborata da Rothmann nell'ambito della sua *Real-politik* (p. 113). A nostro avviso gli eventi di Münster e gli sviluppi dottrinali di Rothmann sono senz'altro da attribuirsi a *Real-politik*, ma lo stesso Giovanni di Leida si muove in quest'ottica (cfr. *infra*, nn. 294 e 295). D'altro canto, la palese ispirazione gioachimita-taborita della dottrina di Rothmann, ha un preciso precedente in quella di Hoffman (cfr. *infra*, n. 319); teologia anabattista e rivoluzione cittadina sono dunque sinergiche.

²⁶⁴ Kerssenbrock, p. 403.

²⁶⁵ Klötzer, pp. 46-49. Il potere effettivo è però ancora nelle mani delle autorità, che consentono comunque l'insediamento ufficiale di von Waldeck nel Duomo agli inizi di Maggio. Waldeck era entrato in carica nel Giugno del precedente anno in una situazione "calda", e la cerimonia era stata a lungo rinviata.

²⁶⁶ Klötzer, p. 57 e p. 202, coglie con esattezza il significato sociale dell'Anabattismo come ideologia per la costruzione d'una società completamente rinnovata, fondata sul significato annesso al battesimo e alla comunione (cfr. *supra* la dottrina di Hut). Per conseguenza l'Anabattismo veicola la spinta popolare, nella quale le donne ebbero un ruolo importante (Kerssenbrock, p. 427). I predicatori provenivano da Wassenberg, nel ducato di Clèves, dove avevano costituito un movimento contrario al battesimo degli infanti: cfr. Williams, pp. 360-361. Figura eminente era l'olandese Rol: cfr. *ivi*, pp. 347-349.

²⁶⁷ Kerssenbrock, p. 422.

²⁶⁸ Klötzer, p. 50. Kerssenbrock, p. 418, sottolinea il comportamento di Rothmann, caratterizzato da un andamento sempre più "sostenuto", quasi di autodivinizzazione, e da un'ostentata santimonia. Rothmann rimase a lungo molto ambiguo circa il proprio atteggiamento anabattista, giocando su una linea moderata con il Senato che non si fidava più di lui, e predicando in privato l'Anabattismo: cfr. Kerssenbrock, pp. 441-448.

²⁶⁹ Cfr. Klötzer, pp. 53-54 e p. 202; Williams, p. 367. Per la dottrina di Rothmann, cfr. Kerssenbrock, pp. 449-451, il quale sottolinea che essa fu appoggiata dai ceti umili; tuttavia egli sostiene che la santimonia di Rothmann fosse causa di attrazione anche per alcuni membri dei ceti superiori. Nell'Ottobre, anche le monache del convento della Beata Vergine (Überfluskloster) entrarono in agitazione, e da allora non cessarono di contestare il proprio stato: cfr. Kerssenbrock, p. 436, p. 467, pp. 472-473.

il proprio corpo *da* Maria, ma *in* Maria. Qui l'Anabattismo ritrova singolarmente una dottrina catara segnalata dal Moneta.²⁷⁰

I mesi di Novembre e Dicembre trascorsero in forte tensione tra i Luterani che disponevano del Consiglio comunale e avevano fatto giungere dei predicatori, e gli Anabattisti, tra i quali Rothmann, che, dopo l'apostolato privato, forte dell'appoggio popolare iniziava a predicare anche in pubblico la propria dottrina.²⁷¹ A Gennaio del 1534 iniziò la resa dei conti: in due mesi si giunse alla spaccatura definitiva e alla guerra aperta.

Già all'inizio di Gennaio giunsero i primi predicatori olandesi, che prepararono la strada a Giovanni di Leida e iniziarono i battesimi in massa della popolazione, che aderì così al movimento, formalmente ancora illegale dopo il bando del Settembre 1533.²⁷² Il 23 Gennaio però, mentre in città si tentavano sempre difficili mediazioni, il principe-vescovo lanciò l'editto con il quale tutti i simpatizzanti del movimento divenivano penalmente perseguibili.²⁷³ Il 29 la città decise la sorveglianza notturna temendo attacchi; il 30 i partiti religiosi decisero per la reciproca tolleranza in vista del pericolo, patto rinnovato l'11 Febbraio. Il movimento non era più isolato, il problema non era più religioso, ma era quello di preparare una nuova classe dirigente espressione della volontà dei cittadini.²⁷⁴

Nei primi giorni di Febbraio l'ondata anabattista era andata crescendo: si assisteva al parto di una nuova collettività, e i dolori non mancavano. L'8 Febbraio, Knipperdollinck e Giovanni di Leida percorsero le strade eccitando alla penitenza e alla conversione; si scatenò un'ondata di conversioni; Kerssenbrock sottolinea che le famiglie ne furono distrutte.²⁷⁵ Il 10 si avvicinarono ingenti forze di contadini arruolati dal principe-vescovo, che premeva sull'aristocrazia affinché passasse all'azione; tuttavia, cittadini e Consiglio comunale, unendo le proprie forze, riuscirono a condurre gli uni e gli altri fuori delle mura. Il giorno successivo, lo scampato pericolo venne considerato opera dell'intervento divino, e si segnarono prodigi premonitori.²⁷⁶ Si rinnovò il patto del 30 Gennaio. Il 12 Febbraio, mentre la situazione era caotica e si viveva sotto l'incubo dell'attacco -e nell'esaltazione della nuova santa comunità nascente- Kerssenbrock lasciò la città descrivendo nelle minuzie il cambiamento in atto nei rapporti di forza.²⁷⁷

I giorni di febbraio furono decisivi: scomparve ogni possibilità di mediazione, la nobiltà abbandonò Münster con parte della cittadinanza e si preparò alla guerra; la città si proclamò "Nuova Gerusalemme", anche sotto l'eccitazione della "miracolosa" salvezza del 10 Febbraio; si aprirono le porte agli Anabattisti (o aspiranti tali) delle città vicine. Il concetto di nuova Gerusalemme era tipicamente melchiorita, ed era destinato ad attrarre i fratelli olandesi, le cui vicende si stavano mettendo male. Giunse Matthijs, che radicalizzò ulteriormente il movimento.²⁷⁸

Il crollo finale venne nell'ultima settimana di Febbraio: il 21-22 iniziò l'attacco al convento di Niesinck, saccheggiato il 25; il 28 le monache furono espulse. Il 24 e il 25 vi fu il saccheggio delle chiese; S. Maurizio fu distrutta; il 24 Knipperdollinck e Kibbenbrock, altro estremista, vennero eletti borgomastri, e il rinnovato Consiglio comunale passò in mano agli Anabattisti; il 26 Knipperdollinck concesse ai non Anabattisti di abbandonare la città: contro di loro era stata chiesta la pena di morte da Matthijs. L'esodo drammatico (Kerssenbrock s'ingegna a dar prova letteraria) avvenne tra il 26 e il 27.²⁷⁹ Gli oppositori rimasti furono brutalmente eliminati;²⁸⁰ Kerssenbrock descrive con orrore il rivolgimento sociale: i servi son diventati padroni! Il 28 inizia l'assedio della città; il 1° Marzo Knipperdollinck e Kibbenbrock danno le prime disposizioni della difesa.²⁸¹ Il 6 Marzo si verifica la prima scaramuccia, mentre si procede nella direzione del comunismo integrale per quanto riguarda i beni.²⁸²

²⁷⁰ Moneta (Ricchini), p. 247 "in ea, non de ea materialiter carnem assumpsit". A p. 234: la carne di Cristo non si è formata *de matre*, ma *ex matre*. Posizione dei Catari "de Bulgaria", p. 60: "credunt...carnem ex ea sumpsisset". La cristologia anabattista recupera il tema del corpo celeste di Cristo e raggiunge risultati sorprendentemente "gnostici", ciò che lascia aperto il problema di influssi maturati da letture o persino diretti: Williams ha pensato ai Pauliciani. Cfr. *passim*, e, in particolare, p. 246; p. 269; pp. 311-312; p. 317; pp. 326-327; pp. 329-331; p. 336.

²⁷¹ Klötzer, pp. 54-56.

²⁷² *ivi*, pp. 56-57. Un ruolo importante nelle trattative tra le parti sociali e i partiti religiosi, fu svolto dalle ex-monache del convento della Beata Vergine. La data d'arrivo di Giovanni di Leida è il 13 Febbraio: cfr. in Kerssenbrock, p. 478, la nota di Detmer. Matthijs giungerà soltanto alla metà di Febbraio; cfr. Klötzer p. 72 alla n. 265. Si reputa che all'arrivo di Giovanni di Leida furono battezzate circa 1400 persone in pochi giorni: cfr. Klötzer, p. 60 alla n. 225.

²⁷³ Kerssenbrock, p. 474.

²⁷⁴ Klötzer, pp. 57-63. Se si seguono nel dettaglio le convulse ripetute trattative e i tentativi di mediazione dentro la città, e le si raffrontano con l'atteggiamento del principe-vescovo, si deve concordare con l'impostazione del Klötzer. In effetti, il partito anabattista è soltanto *l'ala radicale* del fenomeno, ma in tutti è presente la coscienza della difesa degli interessi cittadini contro le pretese del principe-vescovo; significativo il comportamento delle ghilde. Al contrario, gli interessi della nobiltà erano naturalmente legati a quelli di Waldeck, tuttavia la nobiltà non era molto bellicosa contro il movimento. Per non esser stato deciso nel domarlo, von der Wieck, pur essendo luterano, fu arrestato dal vescovo quando lasciò la città: non per motivi religiosi, ovviamente, ma per sedizione a causa della sua politica di mediazione, e non di repressione. Cfr. Kerssenbrock, pp. 512-515.

²⁷⁵ Cfr. p. 484; anche Gresbeck, p. 4. Se uno dei coniugi non veniva ribattezzato, il matrimonio diveniva automaticamente nullo; tutti i rapporti familiari con i non ribattezzati dovevano esser troncati. Sugli eventi di Febbraio, cfr. anche H. Detmer, *Ungedruckte Quellen*, cit.

²⁷⁶ Klötzer, pp. 65-67.

²⁷⁷ Kerssenbrock, pp. 502-503.

²⁷⁸ Klötzer, pp. 67-72. Anche il borgomastro Judefeld giudicò la situazione irrimediabilmente compromessa, e se ne andò: cfr. Kerssenbrock, p. 517.

²⁷⁹ Kerssenbrock, pp. 519-538; Gresbeck, pp. 17-19. Se ne andarono 2000 cittadini: cfr. Van Dülmen, *Reformation als Revolution*, p. 275.

²⁸⁰ Gresbeck, pp. 28-32; Kerssenbrock, pp. 539-540 e p. 559.

²⁸¹ Kerssenbrock, pp. 543-549.

²⁸² Kerssenbrock, pp. 554-561; Gresbeck, p. 32.

L'analisi di questa prima confusa fase degli eventi, qui soltanto scheletricamente riportati, consente già una qualche riflessione sulla natura del conflitto, e sulla tragica sequenzialità che s'era andata innescando. Le componenti ideologiche, religioso-politiche che erano in campo, possono così schematizzarsi. In primo luogo lo scenario: la Riforma luterana; gli sviluppi ulteriori dell'elaborazione religiosa nell'ambito del conflitto sociale in atto da decenni, i risultati ideologici di questi sviluppi nel corso degli anni '20, ed in particolare la dottrina e l'opera di Müntzer; la sollevazione dell' "uomo comune" e il conflitto armato; il sorgere, il diffondersi e il differenziarsi, in pluralità di tendenze locali, dell'Anabattismo. L'Anabattismo è un movimento di "gente comune" predicato da intellettuali vaganti, che interferisce con le situazioni di conflitto locali, dando corpo ideologico alle rivendicazioni.²⁸³

In secondo luogo la situazione locale; questa non è, in partenza, molto differenziata, nel senso che le rivendicazioni della cittadinanza e della sua piccola borghesia artigiana e mercantile nei confronti dei privilegi ecclesiastici e aristocratici, non sono diverse da quelle generali. Qui però la città è retta da un principe-vescovo i cui interessi sono chiamati direttamente in causa; questo principe-vescovo diviene una figura particolarmente autoritaria allorché si insedia nel ruolo Franz von Waldeck. Sul fronte opposto si trovano due figure egualmente decise: il mercante di tessuti Knipperdollinck che, come abbiamo visto, è un ribelle "della prim'ora", e Rothmann, intellettuale ambizioso e capace ma dalle modeste origini, che poteva crescere culturalmente e socialmente soltanto contrapponendosi a quell'istituzione ecclesiastica nell'ambito della quale soltanto possedeva un ruolo. Quando Rothmann tornò a Münster nella seconda metà del 1531 e iniziò una predicazione ufficializzata in senso protestante già all'inizio del 1532, fu il Consiglio comunale a sorreggerlo contro la repressione vescovile, perché la borghesia cittadina era orientata, per i propri interessi, contro le vecchie forme di potere.

La dura opposizione del principe-vescovo ad ogni cambiamento -scontata, perché il cambiamento nella città avrebbe sancito la sua perdita di ruolo in tutti i sensi- fecero sì che potere autoritario e reazionario, e ideologia radicale quale supporto alle rivendicazioni cittadine, crescessero di pari passo alimentandosi reciprocamente. In queste vicende, gli interessi dei rappresentanti cittadini non erano a favore di una radicalizzazione; Consiglio comunale e borgomastri, essenzialmente orientati in senso luterano, tenteranno sino all'ultimo la mediazione, inimicandosi tutti i contendenti. Essi però non poterono che seguire, anche riluttanti, l'evoluzione ideologica di Rothmann e dei suoi predicatori, perché un potere intransigente si può combatterlo soltanto con un ampio fronte d'opposizione, e questo venne ideologicamente messo in moto soltanto con la predicazione anabattista, che mirava alla fondazione d'una società totalmente rinnovata *perché fondata su un nuovo patto*: la comunità degli Eletti che si crea e si verifica nella teologia del battesimo e della comunione.

Soltanto questa predicazione poté inserire nella lotta quei ceti popolari che borghesia e piccola borghesia potevano soltanto accettare o respingere: la separazione di Eletti e senza-Dio del 26-27 Febbraio 1534 aveva precisamente questa logica, e l'inizio delle ostilità il 28 non poteva essere che il preludio all'immediata organizzazione della città assediata nell'ideologia del comunismo radicale. Gli eventi assunsero un corso che tolse spazio alle alternative: da quel momento tutto fu governato da una logica inesorabile. Di questa logica si fecero portatori gli olandesi Jan Matthijs e Giovanni di Leida, che assunsero la guida della città; a loro ascrive il Gresbeck tutti i malanni, ma in realtà essi non fecero che operare secondo una logica di guerra, tentando di dare uno sbocco vittorioso ad un moto che essi reputarono, giustamente, il solo in grado di assumere la guida della frammentata rivoluzione anabattista, ormai in crisi anche nell'epicentro olandese, e di concentrare le forze in un mutuo appoggio.²⁸⁴

²⁸³ Il Deppermann, cit., ha sottolineato l'aspetto sociale nel differenziare Spiritualismo riformato e Anabattismo, i quali entrambi raccolgono e rielaborano gli sviluppi post-luterani della Riforma, così come si erano manifestati già in Müntzer. Mentre gli Spiritualisti rappresentano un gruppo di intellettuali d'estrazione sociale superiore, portatori d'un'elaborazione ideologica meno "ingenua", l'Anabattismo è un movimento di "gente comune" nel quale l'elaborazione ideologica aderisce a rivendicazioni locali e generali; di qui la sua pericolosità per la classe dirigente e la durezza della repressione. Per quanto concerne i legami tra l'Anabattismo e la piccola borghesia, con particolare riferimento alla situazione olandese, dove matura il movimento melchiorita che parteciperà all'insurrezione di Münster, cfr. L.G. Jansma, *The Rise of the Anabaptist Movement and Societal Changes in the Netherlands*, The Dutch Dissenters, cit. Lo Jansma ha sottolineato che gli anni dell'ascesa del movimento melchiorita furono contrassegnati da notevoli spostamenti sociali, tra i quali la disoccupazione nelle campagne e il conseguente inurbamento, ma nega che si verificasse una crisi economica; nega perciò che la diffusione dell'apocalitticismo melchiorita sia da connettersi, come pensano altri autori, ad una depressione economica. Egli tuttavia ammette che fenomeni di crisi si siano verificati in determinate circostanze. Ciò che viceversa gli sembra documentabile, è il legame tra Anabattismo e piccola borghesia, ceto in crisi a causa di concentrazioni capitaliste e del crescente dislivello economico, con relativa perdita d'indipendenza di artigiani e lavoratori qualificati. Egli segnala il fenomeno nelle attività marittime, del commercio marittimo e dell'artigianato. Le sue conclusioni tendono tuttavia a non utilizzare i fenomeni da lui stesso messi in luce. L'aspetto economico della crisi sociale è viceversa sottolineato da H. Isaak, *The Struggle for an Evangelical Town*, ivi, che fornisce cifre drammatiche sulla disoccupazione, l'inflazione (100-150% tra il 1520 e il 1540 per il costo del pane) e la diminuzione dei salari (-20% nello stesso periodo). A ciò corrisponde un aumento nel numero dei poveri, che raggiungono il 20-40% della popolazione, con una punta del 60% a Leida. Anche qui le conclusioni lasciano tuttavia perplessi: la stragrande maggioranza degli Anabattisti sarebbe stata pacifica, nonostante egli stesso segnali che il movimento Sacramentario, molti dei cui membri divennero Anabattisti, vedeva nell'attacco alla Chiesa un attacco al mondo politico e all'ordine sociale vigente (p. 76). In Olanda circolava un libello anonimo, che invocava il dirottamento dei capitali investiti per decorare le chiese verso opere d'istruzione del popolo e dello stesso clero. La ricchezza veniva condannata, e si sognava una comunità evangelica fondata sull'utopia anarchica: in un mondo di buoni Cristiani il potere non sarebbe stato necessario (pp. 69-70). La discussione sulla sociologia dell'Anabattismo e sull'importanza della situazione economica, è tuttavia ancora aperta.

²⁸⁴ Nelle poche settimane nelle quali Matthijs (morto in battaglia il 5 Aprile 1534) gestì l'insurrezione, furono attivati i rapporti con l'Olanda, dove la crisi economica aveva creato situazioni di grave turbolenza nei ceti popolari, e gli sforzi insurrezionali anabattisti erano repressi duramente. La presenza di una rivoluzione vittoriosa a Münster, poteva perciò convogliare sulla città forze rivoluzionarie a difesa del caposaldo; d'altronde il governo della città -dove si provvide subito alla requisizione dei beni- dava agli Anabattisti di Münster la possibilità d'inviare

Quanto a Matthijs, il 5 Aprile improvvisamente morì in una scaramuccia che si era volontariamente procurato uscendo dalle mura per ispirazione divina.²⁸⁵ Giovanni di Leida assunse il controllo della città organizzandola in teocrazia: le diede un Consiglio di 12 Anziani -quale si conveniva ad una nuova Gerusalemme- che subito emanarono un editto per regolare la vita su basi religiose; Stato e Chiesa divenivano tutt'uno.²⁸⁶

Questa svolta avveniva già l'8 Aprile; il 9 Knipperdollinck proclamava il capovolgimento dell'ordine sociale tradizionale.²⁸⁷ Il carattere teocratico del nuovo Stato si fondava su una realtà lucidamente percepita sin dall'inizio: le prove che attendevano i cittadini, ormai di fatto condannati a morte, potevano essere sopportate soltanto a patto dell'assoluta fede nella missione ricevuta: a guardia delle porte vengono poste truppe scelte, quotidianamente seguite e addottrinate dagli Anziani.²⁸⁸ Si coniano monete di bronzo con l'acronimo D(as) W(ort) W(ard) F(leisch)²⁸⁹ e s'inviano insieme ad opuscoli dottrinali verso le altre città; continua infatti, e continuerà sino all'ultimo, il tentativo di inserire la rivoluzione come momento di punta di un più vasto movimento.

Nel mese di Maggio, gli assediati respinsero i tentativi d'assalto delle truppe del vescovo;²⁹⁰ nel frattempo maturò una decisione senza precedenti. La città aveva un pesante problema di equilibrio interno che non si poteva risolvere: a causa degli uomini uccisi o fuggiti, esisteva all'interno delle mura una notevole disparità tra popolazione maschile e femminile; moltissime erano le nubili e le vedove. Nella logica di restaurazione veterotestamentaria che dominava, si cominciò a parlare di instaurazione della poligamia. Il 23 Luglio essa fu stabilita per volontà di Giovanni di Leida; ciò provocò un pericoloso tentativo controrivoluzionario il 30 Luglio. Il tentativo fallì e la repressione fu completa;²⁹¹ tutti si uniformarono alla volontà di Giovanni, il quale ebbe 15 o 16 mogli.²⁹² Il suo prestigio fu al culmine quando, in una cruenta battaglia tra il 28 e il 31 di Agosto, i cittadini, con il concorso delle donne, respinsero un durissimo attacco delle truppe del vescovo, infliggendo loro gravi perdite.²⁹³ La salvezza della città nella lotta impari con le truppe regolari era segno evidente di protezione divina.

La situazione della città rimaneva però obiettivamente grave, ed era necessaria la più ferrea unità. La lucidità politica di Giovanni non perse l'occasione; sulla spinta agitatoria messa in atto dal profeta emergente Johann Dusentscheur, nei primi giorni di Settembre egli si fece proclamare re del suo nuovo Israele.²⁹⁴

Nonostante la vittoria tuttavia, la difficile situazione interna cominciava a farsi sentire: il 12 Ottobre Knipperdollinck tentò il colpo di Stato; il tentativo fallì ma Giovanni concesse un politico perdono, e in pochi giorni reinserì nel suo ruolo il vecchio compagno, del quale non poteva evidentemente fare a meno.²⁹⁵

soccorsi economici ai fratelli olandesi. In effetti gli olandesi giunsero a Münster, dove costituirono la metà degli uomini combattenti e un terzo delle donne (De Bakker, cit., p. 111) ma per la grande maggioranza furono bloccati in patria dalla repressione asburgica; i tentativi insurrezionali in Olanda furono repressi (cfr. *supra*, n. 252). Anche Colonia si mosse sulla scia di Münster nel 1534-1535. La politica di fare di Münster il centro d'una più vasta insurrezione, l'unica di respiro che potesse salvare la città, fu perseguita sempre, sino agli ultimi giorni; essa poteva esser condotta soltanto a patto di poter resistere a lungo all'assedio, e questo spiega il totalitario dominio ideologico nei confronti della cittadinanza, attuato da Giovanni di Leida sino alla fine, propiziata dalla tragica penuria che aprì la via al tradimento. Cfr. Klötzer, *passim*; Cornelius, cit.; H.H.Th. Stiasny, *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichstadt Köln, 1529 bis 1618*, R.S.T. 88, Münster, Aschendorff, 1962, pp. 7-19.

²⁸⁵ Gresbeck, pp. 38-40; Kerssenbrock, pp. 568-570.

²⁸⁶ Gresbeck, pp. 35-36; Kerssenbrock, p. 574 sgg. Per l'editto, cfr. Kerssenbrock, pp. 577-586: si instaura il patriarcato, e le colpe religiose sono punite a norma di legge.

²⁸⁷ Kerssenbrock, p. 571.

²⁸⁸ Klötzer, p. 91; cfr. inoltre le sue considerazioni generali da p. 85 a p. 92.

²⁸⁹ Gresbeck, pp. 48-49; Klötzer, p. 81 in n. 297, formula un generico dubbio sull'interpretazione dell'acronimo.

²⁹⁰ Kerssenbrock, pp. 591-594.

²⁹¹ Kerssenbrock, pp. 618-621; Gresbeck, pp. 59-73. Il De Bakker, cit., sottolinea che il rapporto donne/uomini in Münster era di 3 a 1 (4800 contro 1600: cfr. p. 111); l'instaurazione della poligamia non fu dunque un atto così folle come si potrebbe pensare: fu dettata da precise ragioni.

²⁹² Gresbeck, p. 157 (15 mogli); Kerssenbrock, pp. 657-659 (16 mogli, tra le quali una bambina brutalmente violentata).

²⁹³ Kerssenbrock, pp. 673-680; Gresbeck, pp. 80-82. Le truppe del vescovo sembra avessero 3000 morti: cfr. *Utopia 1534/1535, etc.*, hrsg. von K.H. Kirchhoff, durchgesehene Auflage, Münster, Aschendorff, 1981, p. 8.

²⁹⁴ Gresbeck, p. 82 sgg. E. Wolgast, cit., p. 189, sottolinea tuttavia l'aspetto puramente rituale di questo titolo, come espressione del ruolo di Giovanni entro la "Israele" costituita a Münster; in tutti i rapporti con l'esterno egli si definisce infatti soltanto "reggente" della città. Il Kerssenbrock, p. 651 sgg., non perde occasione per scandalizzarsi del lusso ostentato da quel momento; a nostro avviso tuttavia, i comportamenti che seguono sino alla caduta della città, non debbono necessariamente interpretarsi alla luce di una ridicola megalomania o di una follia sanguinaria. Con la città stretta in un assedio mortale, con aiuti che non giungono e con speranze deluse nonostante l'intenso movimento diplomatico teso a creare una forza d'urto anabattista, Giovanni di Leida ha un solo modo per mantenere l'unità ferrea necessaria a temporeggiare: la sacralizzazione della propria persona, la spietata repressione di ogni dissenso, e la teatralizzazione dell'evento per mantenere l'esaltazione mistica. Noi riteniamo cioè che un giudizio sul suo operato debba essere formulato in chiave *politica*, non in chiave morale, come avviene nei documenti degli avversari. Klötzer, pp. 104-105, vede nella proclamazione del Regno il passaggio dal momento rivoluzionario a quello apocalittico, che fa parte della visione melchiorita alla quale fa capo Giovanni; la nuova Israele diviene quindi una sorta di "avanguardia sociale" con un compito divino da assolvere. Anche questa svolta sembra assumere tuttavia una coloritura politica: se la rivoluzione è già fallita in partenza come tale -la città non può scappare all'assedio del vescovo, conta pochi uomini adatti alle armi contro un forte esercito professionale- la proclamazione del Regno mette in moto il programma ideologico più generale: non ci sembra un caso la coniazione di monete d'oro inviate all'esterno, contenenti motti ideologici; né casuale la creazione d'una gerarchia di corte e di governo (Klötzer, pp. 106-109) che ha il compito evidente di accentrare le funzioni di controllo della vita cittadina. Sempre nel senso politico di un compattamento della popolazione deve essere inteso il totale egualitarismo predicato e messo in atto dal Dusentscheur, che da questo momento assume il ruolo del profeta lasciato vacante da Giovanni: di questa opinione è il Klötzer, p. 110.

²⁹⁵ Kerssenbrock, pp. 690-691. Il Kerssenbrock adduce a motivo della sedizione l'invidia del borghese per l'ascesa d'un uomo umile, dalla cultura approssimativa; queste ci sembrano peraltro elucubrazioni degne dell'autore, partecipe dell'ideologia della classe dirigente. Forse le

Il giorno dopo Giovanni sentì il bisogno di rilanciare la propria immagine nei confronti della cittadinanza, e organizzò un evento teatrale -obbiettivamente farsesco- sulla piazza della Cattedrale, culminato con una comunione nella quale lo stesso re e la sua "prima moglie" la regina Divara, servirono il pane e il vino. Dalla messa in scena allestita, una cosa soltanto traspare evidente: nella città era rimasta una sola speranza, l'aiuto esterno tenacemente ricercato e mai giunto, a causa anche della pronta repressione dei moti in Olanda e in Germania.²⁹⁶

Un primo piano al riguardo era già pronto: lo stesso 13 Ottobre uscirono dalla città 27 emissari disposti per lo scopo,²⁹⁷ tra questi vi era un traditore, Heinrich Graess, le cui informazioni consentirono la repressione dei moti olandesi del Gennaio-Febbraio 1535.²⁹⁸ Egli riuscì anche ad ingannare i concittadini al ritorno, illudendoli sull'imminente arrivo di truppe olandesi. Piani d'azione furono intrapresi in prospettiva, ma si cominciò a sospettare l'inganno. Nuovi inviati uscirono alla fine di Novembre, muniti anche di danaro per l'acquisto di cibo; e ancora, alla vigilia di Natale. In quest'occasione Erich Graess, avendo compreso che non poteva continuare il proprio gioco, trovò un sotterfugio per varcare anch'egli la porta e non più tornare.²⁹⁹

Con la speranza di sopravvivere sino al sospirato soccorso, la fame intanto si faceva sentire; con l'inizio del 1535 si uccisero i cavalli e s'iniziò a coltivare gli spazi interni.³⁰⁰ Nei primi due mesi del 1535 vennero ferocemente repressi i movimenti anabattisti in Olanda; tra la fine di Marzo e i primi di Aprile circa 300 tra uomini e donne s'impadronirono del vecchio convento (Oldenkloster) presso Bolsward in Frisia; il 7 Aprile furono sterminati dalle truppe asburgiche.³⁰¹

Ormai il prestigio di Giovanni è però al declino: i primi mesi del 1535 lo vedono impegnato in tentativi patetici di recuperare il controllo di una città sfiduciata e inebetita dalla fame,³⁰² mentre si seguita ad attendere l'aiuto divino che non verrà: il tradimento di Graess ha dato i suoi frutti. Ad Aprile la fame ha stremato la popolazione: ad alcune centinaia di donne, vecchi e bambini che chiedono di farla finita, viene concesso di uscire dalla città. Tenuti a distanza dai soldati del vescovo, si trascineranno carponi attorno alle mura, strappando l'erba coi denti sino alle convulsioni della morte.³⁰³

A questo punto, con il tradimento in agguato, Giovanni decise di adottare misure particolari. Già dall'inizio dell'anno vigevano leggi speciali; in più si affidarono le porte della città a 12 "duchi", con un occhiuto regolamento volto ad impedire le congiure; ad essi furono promesse precise ricompense dopo l'immane vittoria.³⁰⁴ Sempre più duro e intollerante dovette necessariamente farsi il dominio: il 12 Giugno, Giovanni di Leida uccise e calpestò in pubblico una delle proprie mogli, perché voleva andarsene dalla città.³⁰⁵

La fine venne il 24/25 Giugno, ancora per il tradimento di due uomini che qualche settimana prima erano fuggiti, e avevano chiesto la grazia in cambio del piano architettato in base alle loro conoscenze; uno di essi era Gresbeck. Le truppe del vescovo, grazie a loro, poterono così conquistare una porta e dilagare di notte in città, mentre le guardie chiudevano la porta alle loro spalle.

Iniziò la carneficina.³⁰⁶ La sorte di Rothmann non è chiara; per la cronaca si fece uccidere in battaglia, ma vi sono indizi che forse fuggì; Kibbenbrock venne ucciso; Knipperdollinck venne catturato due giorni dopo; Giovanni di Leida il giorno stesso, in un nascondiglio segreto che fu indicato agli assediati da un bambino.³⁰⁷

I due catturati furono portati in berlina attraverso la Germania per alcuni mesi, e finalmente giustiziati con ripugnante atrocità assieme a Bernd Kretching, il sostituto di Rothmann, il 22 Gennaio 1536: il forbito cronista che menò scandalo sui misfatti degli Anabattisti, non trovò nulla di scandaloso nel supplizio,

preoccupazioni di Knipperdollinck erano altre; certamente con l'autunno inizia la lenta agonia di Münster. Secondo Klötzer, p. 117, Knipperdollinck riteneva errata la scelta di universalizzare la rivoluzione; certamente la logica del mercante anticlericale e quella del predicatore Melchiorita dovevano differire sul senso della rivoluzione, nata cittadina e divenuta apocalittica. Se la ragione dell'attrito fu questa, occorre attribuire a Giovanni, al di là della farsa del Regno, una maggiore, benché disperata, lucidità politica.

²⁹⁶ Sulla vicenda della comunione, cfr. Kerksenbrock, p. 697 sgg.; Gresbeck, p. 103 sgg.

²⁹⁷ Gresbeck, p. 111 sgg.

²⁹⁸ Klötzer, p. 123; Cornelius, cit.; cfr anche n. 252, *supra*.

²⁹⁹ Klötzer, p. 121 sgg.; Williams, p. 379. Graess fuggì nel Gennaio 1535.

³⁰⁰ Klötzer, p. 126.

³⁰¹ *ivi*, pp. 131-133; Kerksenbrock, p. 794.

³⁰² Kerksenbrock, p. 798 sgg., esercita la retorica del proprio latino umanistico per descrivere la dimensione della tragedia, tra un *horresco referens* e l'altro: si parla di corpi umani conservati in salamoia come cannibaliche scorte, di gente che muore per strada, di folle attesa del miracolo che trasformerà i sassi in pane. In effetti i viveri non giungono più, perché il blocco della città operato dal vescovo con opere di sterro attorno alle mura, si è fatto totale.

³⁰³ Kerksenbrock, pp. 805-810. Con lo stesso stile trionfale e posticcio, il piccolo umanista si libra in alate descrizioni, pensando forse ad un posto nel Parnaso. Ben altrimenti dignitoso il Gresbeck, pp. 188-192, dinnanzi all'immensità della tragedia. Il permesso concesso da Giovanni appare ancora dettato da un calcolo razionale: compattare chi resta, liberarsi da bocche inutili, dividere ancora una volta i fedelissimi dai dubbiosi.

³⁰⁴ Kerksenbrock, pp. 772-773; Klötzer, pp. 126-129.

³⁰⁵ Kerksenbrock, pp. 824-825.

³⁰⁶ Klötzer, p. 136; Gresbeck dà il resoconto a p. 194 sgg.

³⁰⁷ Kerksenbrock, pp. 842-853. Sulla cattura di Giovanni cfr. *ivi*, p. 843; Gresbeck, p. 208. I due resoconti non coincidono; secondo il Gresbeck, Giovanni fu catturato alla porta di S. Egidio dopo aver combattuto alla fortificazione mobile allestita sulla piazza del mercato. Il suo racconto sembra più attendibile. Per quanto concerne la sorte di Rothmann, che Kerksenbrock, p. 842, considera morto nella battaglia, Jan Batenburg, nella sua confessione del Febbraio 1538 (cfr. *infra*) lo considera forse nel numero di coloro che riuscirono a fuggire con Heinrich Kretching; questa sua diversa sorte è quella accettata da Klötzer, p. 137, e da Van Dülmen, *Reformation als Revolution*, cit., p. 327. Cfr anche Cornelius, cit., p. 108.

tranne il cattivo odore.³⁰⁸ Non intendiamo con ciò polemizzare con i morti, ma sottolineare ancora una volta la difficoltà di valutare fatti riferiti da una sola delle parti in causa, come ci sta accadendo abitualmente sin dal tempo degli Gnostici.³⁰⁹

Di una qualche affinità con gli Gnostici si può persino parlare, a proposito dell'Anabattismo. Abbiamo già sopra segnalato di sfuggita il ritorno del tema del corpo celeste di Cristo come di una costante nell'Anabattismo; questo tema valentiniano assume anche tratti dottrinali che abbiamo visto ricalcare la dottrina dei Catari "di Bulgaria", strettamente imparentati con i Bogomili. La cosa non deve sorprendere più di tanto: senza ricorrere alle ipotesi avanzate, di possibili influssi balcanici o di letture degli eresiologi, si può ritenere che questa dottrina rappresenti un'*intrinseca necessità* nata dalla stessa revisione dottrinale impostata da Müntzer, e, dopo di lui, sviluppata con gli Anabattisti da un lato, con lo Spiritualismo riformato dall'altro.

Il punto di partenza sta nella concezione del battesimo come identificazione con Cristo, fenomeno di trasformazione interiore grazie al quale l'uomo realizza nella propria interiorità un duplice passaggio: muore in lui l'uomo carnale decaduto, e risorge in lui Cristo, il nuovo Adamo. Si realizza, in altre parole, la trasmutazione alchemica della quale parlammo nella speculazione islamica, qui sotto forma di "cristificazione" dell'uomo. Il Cristo/pietra filosofale è un *Leitmotiv* dell'alchimia cristiana.

Si tratta di un'identificazione nella trasmutazione che è possibile soltanto partendo da un presupposto: che il Cristo sia di un'altra carne, abbia cioè un corpo spirituale che trae con sé dal cielo, che non acquista cioè da Maria, come dicevano i Catari. La trasmutazione necessaria è messa in moto dalla fede: qui la dottrina anabattista, come quella di Müntzer, si imposta su quella luterana, oltrepassandola.³¹⁰

Questa dottrina, analoga a quella degli Spiritualisti riformati come Schwenckfeld e Weigel, sarà espressa da questi in modo molto preciso, anche perché lo Spiritualismo riformato potrà avvalersi della grande lezione di Paracelso, nel quale, per l'appunto, Cristo è di un'altra carne (come Maria); è un nuovo Adamo, e consente la trasmutazione alchemica dell'uomo interiore. Tratteremo meglio l'argomento a suo tempo: tuttavia ci è sembrato questo il luogo per introdurlo, perché esso è una realtà dell'Anabattismo.

La dottrina anabattista della comunione, in Rothmann come in Hut, è coerente con gli assunti relativi al battesimo: corpo e sangue di Cristo divengono nutrimento spirituale dei credenti, del loro corpo spirituale, come preciserà Paracelso,³¹¹ in virtù della loro fede. *La parola si fa carne e abita dentro noi*, come specificavano le monete di Münster.³¹²

Questa dottrina, se letta in modo conseguenziale -e Rothmann lo fece- è decisamente gnostica: la comunione è efficace per chi è già unito spiritualmente a Cristo, e il battesimo non è che un battesimo dei *già credenti*; fu questo infatti il vero battesimo, quello impartito dagli Apostoli, che è insensato impartire agli infanti.³¹³ Ne consegue una *somiglianza* con il noto circuito chiuso degli Gnostici: soltanto chi è *già* un uomo spirituale, può recepire il nutrimento spirituale. Anche se non si ripropone, né lo si potrebbe,³¹⁴ la partizione antropogonica degli Gnostici, si stabilisce tuttavia una distinzione antropologica che rende automaticamente i non Anabattisti dei senza-Dio, spiritualmente incompetenti. La sostituzione della Chiesa dei sacerdoti con una chiesa laica, obiettivo dell'Anabattismo, è la sostituzione di una Chiesa di funzionari con una Chiesa di *Eletti*. L'ascendenza taborita-müntzeriana è evidente.

Forte è anche il rapporto con il pensiero alchemico, come abbiamo già accennato, rapporto che sarà poi palese e documentato negli Spiritualisti: del resto, come vedemmo a suo tempo, alchimia spirituale e Gnosticismo hanno comuni radici. La cristificazione dell'uomo è infatti la rinascita dell'anima postlapsaria tramite l'unione con il corpo spirituale di Cristo, un corpo che viene dallo Spirito Santo e che è la parola di Dio fatta carne, carne celeste, naturalmente, e non di Adamo.³¹⁵ Quest'identificazione che ha un esplicito contenuto adozionista³¹⁶ -non per nulla si ricercava una Chiesa di Eletti- implica la nascita del credente in un *corpo glorificato che è corpo di Resurrezione*, come diranno Schwenckfeld e Weigel, una dottrina che non soltanto appare già in Djâbir e che fonda tutta l'alchimia spirituale, ma che nell'Anabattismo ha un'eco ulteriore molto interessante. Il Cristo degli Anabattisti è infatti il prototipo del Cristiano che con esso s'identifica ripercorrendo il processo di Resurrezione; perciò esattamente come nell'alchimia, attraverso questo processo si realizza la Restituzione della Creazione alla perfezione del progetto, e in ciò *l'uomo prosegue e completa l'opera divina*.

³⁰⁸ Kerssenbrock, pp. 860-875.

³⁰⁹ È tuttavia lecito polemizzare con i contemporanei, e ribadire l'inutile tendenziosità di testi come quelli del Cohn.

³¹⁰ Questi temi sono costituenti della dottrina di Rothmann, nel suo svilupparsi oltre Lutero (cfr. *Schriften*, cit.) e sono messi in luce dal Klötzer, pp. 126-132. Il battesimo è, per Rothmann, un "passaggio del Mar Rosso", definizione agostiniana che fu particolarmente cara a Gnostici e alchimisti: cfr. Jung, *Mysterium coniunctionis*, VI, 5, c; nell'edizione di Princeton da noi consultata, p. 199 segg.

³¹¹ Cfr. *infra*, Sez. II, cap. 4°.

³¹² Cfr. la tav. iniziale in Klötzer, e p. 93 nel suo testo.

³¹³ *Ivi*, p. 145; Rothmann, *Schriften*, p. 134.

³¹⁴ Klötzer, p. 146; Rothmann, *Schriften*, p. 136. Di fatto, l'identificazione con la dottrina gnostica non è così deterministica: ricordiamo che, per Müntzer (e lo stesso vale per Paracelso) l'adesione a Cristo è frutto di una libera scelta. La dottrina gnostica era più deterministica per il mito che la sorreggeva; scomparso il mito, in una cultura ormai interamente cristiana, è evidente che "chi ha orecchie per intendere", anche se *si pone* su un piano antropologicamente diverso, non può essere diverso *antropologicamente*; non può esserlo, soprattutto, sul piano *antropogonico*. Un atto di scelta è ciò che interviene: l'Eletto si autoelege, *si fa* uno con Cristo. È evidente la struttura mistica del processo, giusta gli antecedenti nella mistica tedesca del XIV secolo.

³¹⁵ Si noti un ritorno alla cristologia primitiva: la figura di Cristo s'incrocia con quella dello Spirito Santo.

³¹⁶ Si ricordi l'Adozionismo di tutte le dottrine giudaizzanti fondate sulla ripetitività della discesa dello Spirito Santo.

La trasformazione interiore trasforma il mondo: a questo scopo lavora l'alchimista, e la certezza di lavorare all'imminente completamento dell'opera è precisamente la fede apocalittica che sostiene la dottrina di Münster e di Rothmann negli anni della tragedia³¹⁷ e che viene sino all'ultimo propagandata fuori dalle mura.

Nella dottrina che dà della fede, Rothmann va oltre Lutero, perché, se l'uomo cristificato opera necessariamente il bene, è *evidente* (per pura connessione logica: si noti il razionalismo ingenuo che vuol chiudere il circolo) che il credente, l'Eletto, si riconosce dalle opere: contrariamente alla dottrina di Lutero non v'è buona fede senza buone opere, e la prima si riconosce dalle seconde. Nella circolarità di questo pensiero, entra dunque una dottrina espressa in tempi lontani dal Cristianesimo popolare delle origini, e precisamente da Giacomo, nel quale tuttavia assumeva una valenza antignostica.³¹⁸

Questa è apparentemente una contraddizione che non è tuttavia tale, perché ormai i confronti con lo Gnosticismo, maturato in un panorama dottrinale che includeva miti scomparsi con l'affermarsi del Cristianesimo, non possono essere spinti troppo oltre; vi è tuttavia un raffronto strutturale che merita di essere condotto.

Nell'Anabattismo, disceso dalla dottrina di Müntzer, confluiscono due filoni. Uno è quello gioachimita-taborita, che chiede l'intervento attivo dell'uomo nella storia, con opere "materiali", affinché un gruppo di Eletti possa realizzare la Gerusalemme terrena. "Nuovo Israele" significa che in Münster c'è un nuovo "popolo eletto" da Dio a realizzare il piano di "restituzione" necessario dopo la caduta di Adamo.³¹⁹

L'altro è quello della mistica tedesca dell'unione dell'uomo con Dio, che abbiamo visto formarsi nel XIV secolo sulla scia di quel particolare neoplatonismo disceso dall'arrivo dei testi arabi. Da quel pensiero e da quell'arrivo, fa il suo ingresso in occidente l'alchimia, che ripeterà temi dell'alchimia spirituale islamica così come il misticismo ripete temi dei Sûfi. Una struttura di pensiero non nasce dal nulla, ha un'origine storica, ma, una volta nata, *inizia a condurre una sua vita indipendente* e si ripresenta, con le varianti del caso, ogniqualvolta essa si presti a superare delle aporie. Qui, le aporie son sempre le stesse, quelle nate dalla razionalizzazione del messaggio testamentario, con la sua trasformazione da fluttuante annuncio di libertà nella fine della Legge e nell'avvento dello Spirito, in *nuova normativa*; ma anche i due filoni segnalati ricalcano le

³¹⁷ Rothmann lavora infatti al suo *Traktat von der Restitution* (*Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre*, negli *Schriften*, cit., p. 208 sgg.) nell'Ottobre del 1534; al Dicembre risale il *Bericht von der Wrake* (ivi, p. 284 sgg.); il trattato *Von Verborgenheit*, etc. (cfr. *infra*, n. 319) lo tiene occupato sino al Febbraio 1535; l'ultimo testo, (*Von irdischer, etc.*, cfr. *infra*, n. 319) resterà incompiuto alla caduta della città. L'analisi degli sviluppi progressivi degli scritti in direzione estremista, è stata condotta dallo Stupperich nell'Introduzione agli *Schriften*. Secondo Stupperich, la svolta in senso anabattista avviene nell'Ottobre-Novembre del 1533, col trattato *Bekenntnisse von beyden Sacramenten* (p. 138 sgg.); in effetti Rothmann era essenzialmente uno spiritualista che in Strasburgo aveva recepito l'influenza di Schwenckfeld e di Franck; l'analogia con l'Anabattismo veniva dalla dottrina della trasformazione interiore dell'uomo, e quindi della "restituzione" sua e dell'intera umanità. Vicino alla *Devotio moderna* dei predicatori di Wassenberg, egli passa decisamente nel campo degli Anabattisti nel momento in cui decide di farsi battezzare (un atto che non era viceversa rilevante per gli Spiritualisti). Da questo momento anche la sua dottrina si estremizza, perché l'evolvere degli eventi lo consegna alla sorte comune con Giovanni di Leida. Stupperich sottolinea fortemente questo suo essenziale provenire dalla file degli Spiritualisti, e l'importanza di Schwenckfeld e Franck, non minore di quella di Hoffman, per la sua formazione. Per Rothmann, la storia sacra è realizzazione della promessa divina attraverso la discesa di Cristo, la cui figura viene letta attraverso un singolare "monofisismo", peraltro diffuso tra Spiritualisti e Anabattisti. Cristo non avrebbe infatti assunto nulla dalla natura e dal corpo di Maria, in ciò ripetendo l'antico tema gnostico e cataro (Stupperich avanza l'ipotesi di influssi della mistica neoplatonica, e persino di testi gnostici); l'uomo, seguendo il suo esempio, avrebbe dovuto trasformarsi interiormente con un processo di morte/ rinascita che avrebbe fatto di lui un nuovo Cristo. La riforma, secondo Rothmann, aveva iniziato ma non compiuto l'opera di rinnovamento, sottovalutando il significato delle *azioni* nella cristificazione dell'uomo. Fortemente interessato all'Antico Testamento per i suoi accenti sociali ed etici, Rothmann vedeva nella nuova Legge che avrebbe dovuto regnare, null'altro che il ritorno al primitivo ideale di vita cristiano, che era un ideale comunitario. Egli attendeva un nuovo ordine sociale, ed era certo del suo avvento perché leggeva nel suo tempo i segni della crisi del regno dell'ingiustizia; questa convinzione, che egli condivideva con molti suoi contemporanei a cominciare da Paracelso, conferiva ai suoi scritti la forza spirituale che era loro riconosciuta anche da suoi nemici dottrinali, come Melantone e Bucer. Ci siamo dilungati su questa lettura dello Stupperich per due motivi. In primo luogo per sottolineare che l'estremizzazione della dottrina di Rothmann, come quella dell'azione dei cittadini di Münster, è stato un fenomeno progressivo, conseguenza di eventi che lo consegnarono alla difesa dottrinale di una rivolta disperata. In secondo luogo per mostrare, tramite l'evoluzione di un esponente di spicco, quanto vicine e vicarianti fossero le posizioni degli Spiritualisti e degli Anabattisti, tra i quali forse la vera discriminante, come abbiamo già notato, era quella di ceto che conduceva a comportamenti sociali diversi. Potremmo aggiungere che si tratta di un chiaro esempio di quanto avevamo notato, e cioè che entrambe le linee di sviluppo discendono da Müntzer: sono vicine perché hanno un'origine comune, divergono perché tra loro è diverso l'accento sociale.

³¹⁸ Giacomo, 2, 18.

³¹⁹ Cfr. Klötzer, pp. 163-164. Questo aspetto teorico è esposto nel trattato *Van verborgenheit der schrift des rijches Christi unde van dem dage des Heren*, che nel Marzo 1535 viene inviato a Filippo d'Assia (p. 164, in nota) Sul piano apocalittico si realizza la vendetta divina che pone termine alla storia; nel suo *Bericht von der Rache*, di poco precedente, egli aveva teorizzato, chiedendo aiuto agli Anabattisti esterni, la distruzione totale dei principi senza-Dio (ma questo lo attende anche Paracelso, che però non è un rivoluzionario o un sobillatore). È interessante notare che Rothmann giunge anche ad un calcolo "gioachimita" (fondato su Daniele) per stabilire la data nel 1535 come data della vendetta. Parallelamente alla radicalizzazione della teologia impostagli dagli eventi, egli sviluppa tuttavia un tentativo di convincimento della nobiltà (come già fece inutilmente Müntzer: tuttavia il ripetersi dell'oscillazione è significativo) con l'invio dei propri testi; il successivo scritto, incompiuto alla caduta di Münster e mai stampato, dal titolo *Von irdischer und zeitlicher Gewalt* (cfr. *Schriften*, p. 373) era dedicato a Filippo d'Assia. Per quanto concerne lo sviluppo gioachimita-taborita della dottrina di Rothmann, è tuttavia interessante notare che una visione gioachimita della storia nella quale la terza età "dello Spirito Santo" viene fatta iniziare precisamente con Hus, era già stata formulata da Hoffman; essa faceva quindi parte dell'Anabattismo di Matthijs e di Giovanni di Leida. Cfr. A. Klaasen, *Eschatological Themes in Early Dutch Anabaptism*, The Dutch Dissenters, cit.; W.O. Packull, *Reinterpretation of Melchior Hoffman's Exposition against the Background of Spiritualist Franciscan Eschatology with Special Reference to Peter John Olivi*, ivi: vi è continuità tra Gioachimismo e Anabattismo, e del resto abbiamo già notato continuità nel rapporto di Müntzer con il Taborismo. Lo Horst, *Introduction a The Dutch Dissenters*, cit., p. 5, ha sottolineato che l'escatologia in sé -Hoffman è espressione fortissima di atteggiamento escatologico- non è soltanto "a doctrine of faith, but also an ideological framework of dissent". Per questa ragione egli ritiene che essa debba avere un ruolo centrale nello studio degli inizi della modernità in Europa.

due opzioni, che son sempre quelle che vedemmo all'inizio: quella apocalittica che vuole la Gerusalemme terrena, e quella "gnostica" che si rifugia nella spiritualità.

Entrambe son presenti nell'Anabattismo sino alla tragedia di Münster, che consuma la prima; l'opzione gnostico/alchemica, contemporaneamente elaborata da Paracelso, unita alla dottrina di Mùntzer porterà a nuovi sviluppi nello Spiritualismo riformato. Gettarsi nel mondo con l'azione -come già avrebbe forse voluto, se avesse potuto, il comunismo carpocraziano- o ritirarsi a coltivare il proprio "spirito", è -a nostro avviso- conseguenza di concrete situazioni storiche e/o individuali, e insistiamo nel ritenere che le due scelte siano due alternative conseguenti ad una stessa premessa, che percorre l'occidente dal tempo degli Gnostici: l'uomo è una realtà divina che ha diritto a manifestarsi come tale. L'esplicito Adozionismo della dottrina anabattista sta a significare questo, contro la normativa sacerdotale. Avrebbe potuto esplodere in anarchia: si sviluppò in nuova e più ferrea dittatura per la logica degli eventi, nella quale ebbe un ruolo essenziale e indiscutibile il muro opposto dagli interessi costituiti del clero e del patriziato. Fu probabilmente questo muro a far evolvere la dottrina di Rothmann, con l'implicita follia di ogni perfetta consequenzialità logica e con l'apporto determinante dei Melchioriti, verso la costituzione dell'edificio dottrinale che sostenne un'avventura senza sbocchi. Se Lutero aveva trasformato il dubbio esistenziale in dubbio metafisico, giustificando la propria complicità con il "brutto/ poter che ascoso a comun danno impera", a Münster ogni dubbio fu abbandonato: *si Deus pro nobis, quis contra nos?*³²⁰

Con la caduta di Münster il sogno della nuova Gerusalemme e della rivoluzione non venne meno: è già significativo notare che, nonostante in Münster si fosse instaurata la poligamia suscitando forti reazioni tra le donne, e nonostante Rothmann avesse teorizzato la sottomissione della donna all'uomo, al momento della "restaurazione dell'ordine" ben 3500 donne abbiano rifiutato di abiurare.³²¹

Dalla strage si salvò Heinrich Kretching, che con circa 300 uomini era riuscito ad asserragliarsi in quel 25 Giugno, e poi a fuggire.³²² Egli era stato cancelliere di Giovanni di Leida al momento della proclamazione del Regno, e sopravvisse a lungo, ma non più come radicale.³²³ La linea insurrezionale fu viceversa mantenuta in Olanda da Jan van Batenburg; catturato nel 1537, fu giustiziato nel 1538.³²⁴ Il suo fu un vero e proprio terrorismo organizzato, una scelta fondata sull'uso di una struttura mobile e segreta. Il programma apocalittico fu rinviato, in attesa di acquisire i mezzi per realizzarlo, che avrebbero dovuto essere assicurati con il brigantaggio.³²⁵ Non mancò tuttavia il tentativo di appropriarsi anche di una città, peraltro fallito e conclusosi con la patetica proclamazione del "re di Poeldijk".³²⁶

Il proseguimento dell'Anabattismo fu affidato al visionarismo di Joris, delle cui vicende, sino alla morte a Basilea, abbiamo accennato parlando dei Libertini; e, successivamente, a Menno Simons, col quale tramonta il mito del regno degli Eletti e inizia, attorno al 1540, lo sviluppo del movimento come Quietismo.

Il Klötzer ha definito questa svolta la scelta di utilizzare la subcultura come tentativo di realizzare, individualmente o in gruppuscoli, ciò che era fallito come rivoluzione.³²⁷ Noi vorremmo aggiungere che in questa scelta non c'è, contrariamente a quel che parrebbe, la logica dell'autocritica, di chi riconosce l'incongruità tra fine ricercato e mezzi impiegati, errati prima ancora che insufficienti; perché la Gerusalemme terrena può e deve essere un obbiettivo utopico, ma diventa tragedia se si tenta di calarla tal quale *entro una storia che non può contenerla*.

Qui c'è piuttosto *la logica della sconfitta*, come vorremmo ci sia concesso suggerire con una modesta riflessione. Se la lotta per calare l'utopia in terra si rivela un tragico errore, le alternative autocritiche sono essenzialmente due. Si può modificare l'obbiettivo con la coscienza che l'utopia è soltanto una visione-guida, un ideale che ammette compromessi politici realisti per i quali di volta in volta lottare in vista di parziali raggiungimenti (la via che fu bruciata a Münster dall'intransigenza reazionaria del vescovo). Si può viceversa modificare il ruolo dell'utopia, ammettendo che essa è un sogno irrealizzabile perché la storia non va verso alcun compimento, e tuttavia mantenerla viva come modello al quale uniformare il comportamento, senza che ciò giustifichi una lotta destinata a restar vana, peggio, a cadere nella trappola di una storia *che non ha più senso*. La scelta adottata fu viceversa una terza: seguire a credere nel sicuro compimento della storia, e, nel frattempo, restar tranquilli senza praticare la rivoluzione per accelerare quel compimento, confortando tuttavia le certezze entro la sottocultura del gruppo. Questa, lo ripetiamo, è la logica della sconfitta, che consente al gruppo di sopravvivere, come infatti è sopravvissuto, ma che rende il seguito delle sue vicende per nulla interessante: la nostra storia prosegue altrove. Gli eventi del 1525-1535 furono d'altronde di una tale radicalità, da far comprendere che si era in presenza d'una svolta: con la repressione avviata, e con la durezza del secolo che seguirà, contadini e "gente comune" impararono a non scendere in campo. Dovettero attendere la Rivoluzione Francese per provare ancora; da questo momento è però scontato che lo sviluppo del pensiero non-

³²⁰ Rom., 8, 31. La citazione precedente: Leopardi, *A se stesso*.

³²¹ Klötzer, p. 137. Il De Bakker, cit., p. 115, ha sottolineato l'importanza delle donne nel sostegno al regime: ciò lascia riflettere.

³²² Wolgast, cit., p. 201.

³²³ Klötzer, p. 106; Wolgast, loc. cit.

³²⁴ Cfr. G.K. Waite, *From Apocalyptic Crusaders to Anabaptist Terrorists: Anabaptist Radicalism after Münster, 1535-1544*, A.R.G. 80, 1989. Sulla sua confessione cfr. D.A.N. 1, cit., p. 144 sgg.

³²⁵ Waite, p. 182 e pp. 190-191.

³²⁶ *ivi*, p. 177; Klötzer, p. 193.

³²⁷ Klötzer, p. 192.

conformista dovrà scegliere altri percorsi: quelli dello Spiritualismo, dell'alchimia e della teosofia; della "eccentricità", quindi, rispetto alla cultura egemone, di singoli individui, alcuni dei quali, più esposti, pagheranno duramente di persona; altri, più prudenti "scivoleranno" tra le pieghe di una bizzarria tollerata. La storia degli eventi accantona gli uni e gli altri; i dubbi restano tuttavia nell'aria.