

RICONOSCERE E COMUNICARE LA SANTITÀ IN AMBITO RIFORMATO

di Lothar Vogel

Tra le caratteristiche della confessione riformata, che nel corso del Cinquecento si è costituita distinguendosi non soltanto dal cattolicesimo romano ma anche dal luteranesimo, figura l'abolizione rigorosa delle immagini. Nelle chiese riformate della Svizzera, dei Paesi bassi e della Germania, le raffigurazioni dei santi, portatori di una loro memoria a livello popolare e strumenti di una loro venerazione, furono allontanate e sistematicamente distrutte.¹ Anche in ambito riformato, però, si manifestò la necessità di riconoscere e di comunicare casi di santità esemplare, pur con finalità specifiche e con strumenti esclusivamente letterari.

1. I presupposti

Un approccio critico nei confronti della venerazione dei santi, dell'idea della loro intercessione e della rivendicazione dei miracoli da loro operati non è una novità introdotta dalla Riforma protestante. Oltre alle riflessioni avviate dai diversi rami della Riforma boema del Quattrocento,² vi contribuirono in particolare le affermazioni distaccate e ironiche nel merito pronunciate da Erasmo da Rotterdam.³

Nell'ambito della Riforma wittenberghese, l'accento posto sulla giustificazione per fede, non per opere, toccò un aspetto centrale del culto dei santi. Questi erano ritenuti titolari di «meriti» sovrabbondanti che potevano essere assegnati all'interno della *communio sanctorum* della chiesa, anche tra i morti e i viventi.⁴ Al posto di questo concetto, si stabilì nel pensiero di Lutero un'idea alternativa di santità. Il termine «santo» è da lui ricondotto al significato neotestamentario nel senso dei «chiamati santi», ovvero dei membri della congregazione cristiana secondo Rom 1,7. Commentando questo versetto, Erasmo interpreta i santi, nel senso di appartenenza alla chiesa, come «i chiamati alla santità».⁵ Lutero, nel corso delle sue lezioni del 1515/16 sulla Lettera ai Romani, rende la formula in questione con «quelli che sono

¹ Vedi D. MacCulloch, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, trad. it., Roma, Carocci, 2010, pp. 213 s., 230 s., 464 s.

² Vedi O. Halama, *Otázka svatých v české reformaci. Její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese*, Brno, Marek, 2002.

³ Vedi S. Cavallotto, *Santi nella Riforma. Da Erasmo a Lutero*, Roma, Viella, 2009, pp. 18-26.

⁴ Vedi in particolare la bolla *Unigenitus* del 1343: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 45. ed. bilingue, a cura di P. Hünermann, Bologna, EDB, 2018, pp. 528/530 (no. 1025-1027); sulle radici di questa concezione cfr. D. Iogna-Prat, *Topographies of Penance in the Latin West (c. 800-c. 1200)*, in A. Firey (a cura di), *A New History of Penance*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 167 s. Bisogna, però, non sottovalutare come sia stata articolata la riflessione scolastica sul rapporto tra «merito» e grazia: vedi su Tommaso d'Aquino e Guglielmo di Ockham V. Leppin, *Theologie im Mittelalter*, Leipzig, EVA, 2007, pp. 117 e 142 s.

⁵ E. da Rotterdam, *Novum Instrumentum [...]*, Basilea, Froben, 1516, p. 417: «vocatis sanctis» interpretato come «vocatis ad sanctimoniam».

santificati attraverso Cristo»,⁶ definendo i santi in questione non come agenti ma come destinatari di una santificazione operata esclusivamente da Cristo. Ripetutamente, il teologo di Wittenberg caratterizza i santi come penitenti che rispondono in modo esemplare all'invito al ravvedimento espresso da Gesù (Mc 1,15; Mt 3,2): i santi, Maria compresa, sono credenti coscienti non dei loro meriti ma della loro «nullità» e peccaminosità innanzi a Dio.⁷

In una certa dialettica, ma non in contraddizione con questo approccio, Lutero e i suoi colleghi wittenberghesi parlano anche di una santificazione e divinizzazione dei credenti, che è, però, sempre manifestazione di Cristo in un'esistenza umana penitenzialmente decostruita nella sua essenza propria.⁸ Per questa ragione, le buone opere sono regolarmente interpretate come conseguenze imprescindibili della fede,⁹ pur senza costituire in alcun modo dei meriti nei confronti di Dio. In questo quadro di riferimento, il XXI articolo della *Confessione augustana*, elaborata da Filippo Melantone ma pienamente approvata da Lutero, riconosce senza esitazione l'importanza di una «memoria» dei santi «al fine di imitare la loro fede e le loro buone opere», il tutto, però, senza invocare la loro intercessione che intaccherebbe l'esclusività di Cristo «come mediatore, riconciliatore, sommo sacerdote e intercessore».¹⁰ Più di Melantone, autore di questa confessione, Lutero tende a concentrare l'esemplarità dei santi sulla loro fede ed è tiepido nei confronti del tentativo di imitarne le opere. Parlando dei Padri della chiesa, egli sostiene che «dovremmo imitare non le loro opere ma la loro fede, che è l'autore delle opere, anche quando è necessario fare delle opere del tutto diverse».¹¹ Nel suo pensiero etico, dunque, l'aspetto dell'imitazione è ridimensionato a favore di una presa di coscienza, nella fede, delle esigenze del momento attuale.

La contrarietà di Lutero all'intercessione dei santi è una spia, però, di tutta una visione della chiesa e del mondo che, sulla falsariga dell'occamismo, è critica nei confronti dell'idea di una sfera di trascendenza puramente spirituale e sottratta alla temporalità. Ciò vale anche per le anime in seguito alla morte fisica dell'individuo. Lutero prende le distanze dalle definizioni dei secoli precedenti, che avevano stabilito un'ortodossia secondo cui le anime dei defunti, separati dal corpo, passano immediatamente nell'inferno, nel purgatorio o – nel caso dei santi – verso la presenza di Dio.¹² Secondo lui, lo stato *post mortem* può essere descritto come una sorta di sonno.¹³ Quest'interpretazione della morte rinforza la sua critica di idee circa la necessità di alleviare, mediante le indulgenze, le sofferenze delle anime nel purgatorio o la possibilità di avere un sostegno da parte di quei membri del corpo di Cristo di cui si presume che siano già giunti alla *visio beatifica*.

⁶ M. Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* [da qui in seguito: *WA*], 56, Weimar, Böhlau, 1938, p. 7: «per Christum sanctificatis».

⁷ Vedi H. Riehm, *Sternbilder des Glaubens oder Abgötter? Martin Luthers Stellung zur Verehrung der Heiligen*, Marburg, Tectum, 2010, pp. 189 s.; L. Vogel, *500 anni di storia e fede del protestantesimo: quale eredità riguardo a Maria, madre di Gesù?*, in S. M. Maggiani (a cura di), *500 anni di storia e fede del protestantesimo: quale eredità riguardo a Maria, madre di Gesù? Atti del XXI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 3-6 ottobre 2017)*, Roma, Marianum, 2019, pp. 39-43.

⁸ Vedi T. Mannerman, *In ipsa fide Christus adest*, trad. it., in F. Buzzi, D. Kampen, P. Ricca (a cura di), *Lutero e la theosis. La divinizzazione dell'uomo*, Torino, Claudiana, 2019, pp. 29-117.

⁹ Vedi come testi esemplari *WA*, 6, Weimar, Böhlau, 1888, pp. 204 s. (*Sermone sulle buone opere* del 1520) e F. Melantone, *La Confessione augustana (1530)*, a cura di P. Ricca, Torino, Claudiana, 2011, pp. 76-79 (art. 6).

¹⁰ F. Melantone, *La Confessione augustana*, pp. 120-123 (traduzione leggermente modificata); cfr. H. Riehm, *Sternbilder des Glaubens*, pp. 138-148; S. Cavallotto, *Santi nella Riforma*, pp. 68 s.

¹¹ *WA*, 5, Weimar, Böhlau, 1892, p. 478 (*Operationes in Psalmos*).

¹² Vedi H. Denzinger, *Enchiridion*, pp. 508 e 520 (no. 925 s. e 990 s.).

¹³ Vedi W. Thiede, *Nur ein ewiger Augenblick. Luthers Lehre vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferweckung*, «Luther» 64, 1993, pp. 112-125; B. Hamm, *Leib/Fleisch und Seele/Geist*, in V. Leppin, G. Schneider-Ludorff (a cura di), *Das Luther-Lexikon*, Regensburg, Bückle & Böhm, 2014, p. 380; R. Schwarz, *Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, pp. 200, 268.

Rientra in questa prospettiva anche l'osservazione che i riferimenti chiave di Lutero alla *communio sanctorum* sono regolarmente accompagnati dalla dicitura «in terra».¹⁴ Non è dunque accentuata la dimensione sovra-temporale della chiesa come comunione degli eletti di tutti i tempi; l'attenzione ecclesiologica si focalizza, invece, in sintonia con la terminologia di santità riscontrata in Rom 1, sui cristiani in vita in un determinato momento. Al tempo stesso, Lutero riconosce e valorizza teologicamente, con i testi del Nuovo Testamento, la comunione sovratemporale tra Cristo e tutte le membra del suo corpo, particolarmente nell'interpretazione della cena.¹⁵ Come altre figure di pensiero, la *communio sanctorum* viene dunque riletta da lui in chiave cristocentrica. Bisogna ammettere, però, che Lutero possa fare sua anche la definizione della chiesa come «comunione universale dei predestinati», affermato da Hus sulla falsariga di John Wyclif, nonostante la dimensione temporalmente universalistica della formulazione.¹⁶

È inoltre affrontata in termini critici da parte di Lutero la questione dei miracoli riferiti nei testi agiografici. Nel processo di canonizzazione, essi costituirono e costituiscono tuttora un criterio assai rilevante. Secondo Lutero, invece, la capacità di compiere tali segni è cessata tra i tempi biblici e la contemporaneità. Pur difendendo le narrazioni miracolose dei libri canonici, egli non ritiene possibile la loro ripetizione nel presente, presupponendo cioè che ci sia stata una sorta di degrado delle capacità umane.¹⁷ Nonostante l'affermazione del «principio scritturale»,¹⁸ Lutero riflette dunque, più profondamente dei sostenitori del culto dei santi, sull'incompatibilità tra l'esperienza di realtà fatta nella propria vita e le narrazioni codificate nella Bibbia. In questa prospettiva la sua tiepidezza rispetto all'imitazione di esemplari esistenze cristiane precedenti acquisisce un ulteriore profilo. Diversamente dall'esegesi storico-critica sviluppatasi in seguito all'illuminismo, tuttavia, Lutero non fa della propria visione del mondo un criterio di valutazione contenutistica dei testi sacri. Bisogna inoltre riconoscere che la sua attitudine nei confronti del miracolo non è univoca. Come quasi tutti i suoi contemporanei, Lutero interpreta eventi come terremoti o determinate costellazioni astronomiche come prodigi escatologici e contempla l'eventualità di un intervento divino immediato nella vita, per es. in seguito ad una preghiera per la guarigione.¹⁹

L'accentuazione cristocentrica della soteriologia e la critica dei miracoli nel proprio presente si ripetono nella teologia riformata. Essa mostra, però, una concezione differente

¹⁴ Cfr. R. Schwarz, *Martin Luther*, pp. 446-454. Questo aspetto risulta dalle citazioni chiave dell'ecclesiologia di Lutero date in queste pagine, senza che l'interpretazione lo rilevi. Come fonti esemplari indichiamo *WA*, 6, pp. 292 s.; 7, Weimar, Böhlau, 1897, p. 219; 30/I, Weimar, Böhlau, 1910, p. 190 (*Grande catechismo*).

¹⁵ R. Schwarz, *Martin Luther*, pp. 508 s., con riferimento a *WA*, 12, Weimar, Böhlau, 1891, p. 485: i comunicanti e Cristo diventano «ein kuchen [una sola pasta]».

¹⁶ Vedi *WA*, 7, Weimar, Böhlau, 1897, p. 846 (dieta di Worms); cfr. anche la lettura ridimensionata della formula in *WA*, 31/I, Weimar, Böhlau, 1913, p. 165.

¹⁷ Il *locus classicus* è *WA*, 46, Weimar, Böhlau, 1912, pp. 62 s.; vgl. M. Ohst, *Wunder. V. Kirchengeschichtlich*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 36, Berlin-New York, De Gruyter, 2004, pp. 404 s.; T. H. Kuhn, *Wunder*, in *Enzyklopädie der Neuzeit*, 15, Stuttgart, Metzler, 2012, col. 265. Per contestualizzare questo concetto di degrado, cfr. il teologo boemo quattrocentesco Jakoubek da Stříbro, secondo cui tra i tempi apostolici ed il presente l'umanità ha perso la capacità di percepire con i sensi la presenza di Cristo negli elementi eucaristici: P. de Vooght, *Jacobellus de Stříbro (+ 1429), premier théologien du hussitisme*, Louvain, Publications universitaires, 1972, p. 338.

¹⁸ Vedi A. Beutel, «*Sola scriptura mus sein*». *Begründung und Gebrauch des Schriftprinzips bei Martin Luther*, in S. Alkier (a cura di), *Sola Scriptura 1517-2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, pp. 29-58.

¹⁹ Vedi U. Asendorf, *Eschatologie. VII. Reformations- und Neuzeit*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 10, Berlin-New York, De Gruyter, 1982, pp. 311-313; *WA. Briefwechsel*, 9, Weimar, Böhlau, 1941, p. 168 (no. 3509): lettera di Lutero a sua moglie, in cui riferisce delle sue preghiere esaudite per la guarigione di Melantone nel 1540; cfr. M. H. Jung, *Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melancthon. Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, pp. 173-175.

della *communio sanctorum* e dello stato dell'anima *post mortem*. Proprio Giovanni Calvino, che accanto a Heinrich Bullinger è il capostipite della teologia riformata, pubblica già nel 1534 una polemica contro l'idea del sonno dell'anima, affermata apertamente in ambiti radicali, senza confrontarsi esplicitamente, però, con Lutero.²⁰ Inoltre, la trattazione calviniana dell'ecclesiologia integra con forza le caratteristiche sovratemporali della *communio sanctorum*, ovvero della chiesa invisibile degli eletti di tutti i tempi.²¹ Nella questione dei miracoli, invece, il riformatore ginevrino assume una posizione simile a Lutero: egli contesta i miracoli narrati nell'agiografia corrente e non accetta la richiesta di dimostrare con essi la propria dottrina, anche se non esclude ontologicamente l'apparizione di segni miracolosi nel presente, interpretati come doni dello Spirito.²² Pur riconoscendo che Dio soccorra i Suoi, anche Calvino sostiene che i miracoli nel senso di atti «manifesti» della sua potenza siano cessati tra l'epoca degli apostoli e il suo presente, «anche a causa dell'ingratitude degli uomini».²³ Tutto ciò impatta sul riconoscimento e sulla comunicazione della santità in ambito riformato.

2. Riconoscere la santità

Per quanto concerne la possibilità di riconoscere la santità in terra, i teologi di Wittenberg mostrano un duplice approccio. Principalmente si concentrano sui «segni» della chiesa, ovvero sulle due modalità in cui la Parola divina si manifesta: la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti.²⁴ Per quanto riguarda invece i singoli credenti, la lettura della santità come esemplare coscienza penitenziale implica che i santi non si manifestino come tali. Secondo Lutero, ciò che distingue un'opera gradita a Dio da una peccaminosa non si determina a livello di visibilità esteriore ma nella coscienza di chi agisce: l'opera in questione è «buona» soltanto se è scaturita da una fede che si esprime nella coscienza buona, altrimenti essa è peccaminosa, anche se dovesse rientrare pienamente nelle categorie convenzionali di pietà e misericordia.²⁵ In tal modo, la santità non viene più rilevata mediante la raccolta e presentazione di opere paradigmatiche ma in base a un esame di coscienza, non vincolato da modelli convenzionali di santità. Di conseguenza, il giudizio nel merito non è più ecclesiale, ovvero sociale, ma individuale.

Diversamente da Lutero, ma senza essere da lui espressamente contraddetti, Filippo Melantone e l'ex-domenicano e predicatore a Strasburgo Martin Bucero distinsero tra una prima giustificazione «forense», ovvero dichiarativa, e una successiva «seconda giustificazione» ovvero santificazione, considerata come un effetto necessario del giudizio

²⁰ G. Calvino, *Psychopannychia*, in *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, 5 Braunschweig, Schwetschke, 1866, coll. 165-232; cfr. W. Greef, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*, trad. ingl., Louisville-London, Westminster John Knox, 2008, pp. 152 s.

²¹ Vedi G. Calvino, *Opera omnia*, III/2, Genève, Droz, 2002, p. 61 (*Catechismus seu christianae religionis institutio Ecclesiae Genevensis* [...], a cura di A. Zillenbiller), Id., *Opera selecta*, a cura di P. Barth – W. Niesel, 5, München, Kaiser, 1936, p. 2 (*Institutio* IV,1,2).

²² G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, 1, Torino, UTET, 1971, pp. 123 s. (dedica al re Francesco I di Francia); cfr. H. van Alten, *The Beginning of a Spirit-Filled Church. A Study of the Implications of the Pneumatology for the Ecclesiology in John Calvin's Commentary on the Acts of the Apostles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, p. 141.

²³ G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, 2, pp. 1693 s.; Id., *Opera selecta*, 5, p. 454 (IV,19,19).

²⁴ F. Melantone, *La Confessione augustana*, pp. 78-81 (art. 7).

²⁵ Vedi *WA*, 1, Weimar, Böhlau, 1883, p. 353 (t. 3, 5, 7-8 della *Disputa di Heidelberg*); 6, p. 205 s. (*Sermone sulle buone opere*).

divino di assoluzione.²⁶ Dal momento che gli effetti della santificazione sono di ordine morale o religioso, si pose dunque in modo diverso il problema della loro riconoscibilità. Si mosse su questa scia anche Giovanni Calvino, che tra il 1538 e il 1541 operò proprio a Strasburgo. Come spiega Calvino nella sua *Istituzione della religione cristiana*, la «vita di un cristiano» esige una «simmetria» tra la giustizia divina e la propria e un impegno per la santificazione personale e comunitaria alla luce della santità di Dio:²⁷

Quale migliore punto di partenza ci poteva essere proposto dell'invito ad essere santi in quanto il nostro Dio è santo (Lev 19,2; I Pietro 1,16) aggiungendo che, quando eravamo come pecore disperse nel labirinto di questo mondo, egli ci ha raccolti per riunirci a sé? Quando udiamo menzionare l'unione di Dio con noi, dobbiamo ricordarci che il legame di essa è la santità. Non che per merito della nostra santità noi giungiamo alla comunione col nostro Dio, visto che ci è necessario, prima di esser santi, aderire a lui affinché spanda la sua santità su noi perché lo seguiamo là dove egli ci chiama; ma, dato che l'astenersi dall'iniquità e dalle cose immonde è inerente alla sua gloria, dobbiamo assomigliargli, poiché siamo suoi.

In questo senso Calvino esorta i credenti all'imitazione morale di Cristo.²⁸ La riconoscibilità del corpo di Cristo in terra è oggetto di tutto il corposo quarto libro della sua *Institutio religionis christianae*, dedicato alla chiesa nella sua visibilità. Da un lato, Calvino considera come valido il principio secondo cui Dio soltanto conosce i suoi e sa distinguere tra veri credenti e ipocriti; detto ciò, a un livello adattato alle capacità cognitive umane, il riformatore di Ginevra ammette la possibilità di un:

giudizio di carità, in base al quale dobbiamo riconoscere quali membri della Chiesa tutti coloro che per confessione di fede, vita esemplare, partecipazione ai sacramenti, confessano con noi un medesimo Dio ed un medesimo Cristo.

Successivamente, però, Calvino riproduce il pensiero della *Confessione augustana*, indicando come «segni evidenti» la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti che – secondo le sue parole – fanno comparire il «volto» (*facies*) della chiesa.²⁹ Anche in Calvino il riconoscimento della santità personale resta dunque provvisorio e non raggiunge il livello dell'evidenza oggettivabile, diversamente dagli atti che costituiscono la chiesa. Uno scambio di beni spirituali tra le membra del corpo di Cristo e i credenti comunicanti è tematizzato per la comunione della cena e per la comunicazione della carità tra le membra del suo corpo, per «la loro utilità comune, che fa splendere la gloria di Dio».³⁰ Resta invece esclusa da un tale ragionamento la questione di eventuali meriti da redistribuire, dal momento che il merito su cui si basa il riscatto di ogni singolo cristiano è esclusivamente di Cristo. Come già nella metafora delle pecore citata sopra, si nota in Calvino la tendenza a trattare la questione in termini non esclusivamente individualistici ma ecclesiali.

²⁶ Vedi F. Melantone, *Werke in Auswahl*, a cura di R. Stupperich, 2/2, Gütersloh, Bertelsmann, 1953, 359 e 386 («forense verbum» e «nova oboedientia» nella seconda edizione dei *Loci communes*); per Bucero cfr. M. de Kroon, *Martin Bucer und Johannes Calvin. Reformatorische Perspektiven*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 108-110 (*Commento a Rom* del 1536).

²⁷ G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, p. 830 (III,6,2); sull'*Istituzione* cfr. W. Greef, *The Writings of John Calvin*, pp. 182-189; H. J. Selderhuis, *Institutio*, trad. ted., in Id. (a cura di), *Calvin Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, pp. 197-203.

²⁸ G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, 1, pp. 830-832 (Inst. III,6,3).

²⁹ *Ivi*, 2, pp. 1208-1211 (IV,1,7-10); per la dicitura latina, cfr. *Opera selecta*, 5, p. 14.

³⁰ G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, 2, pp. 1580 s. (IV,17,2); Id., *Opera quae supersunt omnia*, 45, Braunschweig, Schwetschke, 1891, col. 569 (*Armonia dei vangeli*, sulla parabola dei talenti in Matteo 25,20: «mutua inter homines communicatio» ai fini di una loro «communis utilitas, quae Dei gloriam illustrat»).

La volontà di rilevare la santità dei credenti singoli per rassicurarsi della loro elezione nel quadro di riferimento di una dottrina della doppia predestinazione si rinforza negli scritti di Teodoro di Beza, successore di Calvino a Ginevra. Nel suo catechismo, egli dichiara nella massima brevità possibile che il criterio per sapere se qualcuno abbia fede sono le «buone opere», frase che introduce alla trattazione del Decalogo.³¹ Anche Beza distingue tra la giustificazione «forense» e la santificazione, radicata anch'essa in Cristo, nella cui incarnazione la «natura umana» è stata santificata a opera dello Spirito. Questa santificazione produce effetti di «bontà» e di «integrità» nella persona, in modo da poter essere definita, con una terminologia aristotelica, come un *habitus insitus* ovvero *inhaerens*. La formazione di questo *habitus* è concepita come processuale e non si conclude nel corso della vita terrena.³² Per valutare questo ragionamento bisogna tener presente che, secondo Aristotele, sono esteriormente osservabili gli atti motivati da un *habitus*, ma non l'*habitus* stesso, poiché le stesse azioni possono scaturire o da esso o da scelte momentanee, non abituali. Nonostante ciò, il teologo ginevrino rivendica la possibilità di risalire dalle opere alla fede e ciò costituisce il vero criterio della salvezza. È emblematico, tuttavia, che Beza concretizzi questo ragionamento sull'esempio del ladro giustiziato alla destra di Gesù (Lc 23,40-43), paradigma di un peccatore penitente: il riconoscimento del peccato e della sanzione che ne consegue, l'invocazione di Dio padre e la gratitudine nei confronti di Cristo sono atti che mostrano a sufficienza il compimento dei comandamenti della «prima tavola» del Decalogo nella fede.³³ È anche preso in considerazione da Beza il caso in cui una persona si renda conto, in base a un esame di coscienza, di non avere fede. In tal caso, il teologo invita l'interessato a non disperarsi e a frequentare assiduamente la Parola di Dio, attendendo l'avverarsi dell'auspicato stato mentale.³⁴ In ogni caso, la verifica esistenziale dell'elezione, declinata all'interno di un concetto di doppia predestinazione, avviene nella propria coscienza in base alla perseveranza, che può prevedere periodi di tribolazione ma non contempla la perdita definitiva della fede.³⁵

Riassumendo, si può affermare come in ambito riformato vi è un forte interesse per il riconoscimento della santità. Tale interesse serve, però, all'esame della coscienza e all'auto-rassicurazione circa il proprio stato di salvezza, non all'identificazione di rappresentanti di santità tali da poter intercedere per altri. In quest'ottica si spiega anche la progressiva individualizzazione del discorso che emerge con particolare chiarezza dagli scritti di Beza.

3. Comunicare la santità

a. Il passaggio da una prassi multimediale al libro stampato

Con l'abolizione del culto dei santi le chiese nate dalla Riforma abbandonarono una prassi multimediale di memoria istituzionalizzata. Tra le poche eccezioni figura l'inno di Lutero sui primi martiri della Riforma, due suoi confratelli agostiniani bruciati sul rogo a Bruxelles nel 1523; un anno dopo l'inno, che si orientò allo stile dei cantastorie, fu inserito nel primo

³¹ Teodoro di Beza, *Volumen primum Tractationum theologiarum*, 2. ed., Genève, Vignon, 1582, p. 690 (*Catechismus compendarius*). Sul rapporto tra Calvino e Beza cfr. le seguenti posizioni dialettiche: W. Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, in C. Andresen (a cura di), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, pp. 318-322; R. A. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition. On the Work of Christ and the Order of Salvation*, Grand Rapids, BakerAcademic, 2012.

³² Teodoro di Beza, *Volumen primum*, pp. 670-672 (*Quaestiones et responsiones*).

³³ *Ivi*, p. 675.

³⁴ *Ivi*, p. 688.

³⁵ *Id.*, *Volumen tertium Tractationum theologiarum*, Genève, Vignon, 1582, p. 436 (*De praedestinatione*).

innario wittenberghese.³⁶ In questo caso, dunque, la memoria conservata mediante narrazioni pubblicate a stampa era accompagnata da una prassi rituale, anche se non di invocazione. A livello delle pratiche culturali, in ambito luterano si continuò inoltre a usare il convenzionale calendario, in cui molte giornate erano identificate in base ai santi.³⁷ Quest'abitudine ne comportò, però, una memoria piuttosto sbianchita.

Dal punto di vista mediatico, per conservare e organizzare una memoria di credenti ritenuti esemplari, in ambito luterano e riformato ci si concentrò sul libro stampato. Lutero stesso curò la stampa di testi di Jan Hus e di Girolamo Savonarola,³⁸ costituendo una memoria contrapposta a quella coltivata in ambito cattolico: appaiono come cristiani esemplari le persone portate a morte sul rogo per motivi di eresia. A medio termine non ci si limitò, però, al Quattrocento. Nel 1544 uscirono in stampa, con una prefazione di Lutero, una revisione della *Vita Patrum* dei padri del deserto curata da Georg Major e una raccolta simile di altri santi dell'antichità prodotta da Georg Spalatin. Entrambe le rielaborazioni si avvalgono di materiale agiografico già esistente e prendono da modello un metodo adoperato alcuni anni prima dal predicatore Hermann Bonnus di Lubeca, eliminando gli accenni a visioni e pratiche contrarie all'orientamento riformatore.³⁹ Dieci anni più tardi il predicatore luterano Ludwig Rabus di Ulm portò alla stampa una grandiosa raccolta delle *Historien der heiligen außewölten Gottes Zeügen* che ricoprì, ai sensi dell'ecclesiologia di Agostino, tutta la storia della chiesa da Abele fino ai martiri del vangelo dell'epoca.⁴⁰ Altri due anni più tardi, nel 1556, sarebbe invece stata pubblicata la prima edizione del *Catalogus testium veritatis* di Mattia Flacio Illirico, un testo che narra dei testimoni esemplari della fede cristiana a partire dall'apostolo Pietro.⁴¹ In entrambe le raccolte è enfatizzata la sofferenza per la testimonianza data.⁴²

Anche in ambito riformato, la memoria di figure esemplari della storia del cristianesimo costituì un'esigenza ineludibile. A parte l'attenzione critica all'esegesi biblica praticata dai padri, presente negli scritti di tutti i teologi riformati di rilievo, nacquero ora delle raccolte letterarie di santi e martiri da commemorare. I due testi fondatori sono il *Livre des Martyrs* del dotto tipografo ginevrino Jean Crespin⁴³ e gli *Acts and Monuments* di John Foxe,⁴⁴ due

³⁶ Vedi S. Cavallotto, *Santi nella Riforma*, pp. 152-166; su questo inno vedi l'articolo di G. Hahn, L. Lauterwasser, in M. Evang, I. Seibt (a cura di), *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch*, 19, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, pp. 44-53.

³⁷ Vedi M. Pohlig, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546-1617*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 460 s.

³⁸ Per Savonarola vedi *WA*, 12, Weimar, Böhlau, 1891, pp. 245-248 (Savonarola); riguardo a Hus, risale probabilmente a Lutero l'iniziativa della prima stampa del *De ecclesia* in Germania, vedi T. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, pp. 51-53; su ulteriori iniziative di teologi wittenberghesi e su due edizioni delle lettere di Hus, alle quali Lutero contribuì con prefazioni, si veda *WA*, 50, Weimar, Böhlau, 1914, pp. 16-39 e 121-125.

³⁹ *WA*, 54, Weimar, Böhlau, 1928, pp. 107-115; cfr. S. Cavallotto, *Santi nella Riforma*, pp. 307-320.

⁴⁰ L. Rabus, *Historien der Heyligen Außewölten Gottes Zeügen, Bekennern vnd Martyrern [...]*, Straßburg, Emmel, 1554, cfr. S. Cavallotto, *Santi nella Riforma*, p. 239; Martin Treu, *Märtyrer im Luthertum. Ludwig Rabus: Historie der Märtyrer*, in A. Strübind, K.-D. Voß (a cura di), *Märtyrerbücher und ihre Bedeutung für die konfessionelle Identität und Spiritualität in der Frühen Neuzeit. Interkonfessionelle und interdisziplinäre Beiträge zur Erforschung einer Buchgattung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, Tübingen, Mohr Siebeck 2019, pp. 47-60.

⁴¹ M. Flacio Illirico (a cura di), *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem pontifici romano eiusque erroribus reclamarunt [...]*, Basel, Oporinus, 1562.

⁴² Vedi M. Ohst, *Transformationsversuche und ihre Grenzen. Der Begriff des Martyriums im lutherischen Protestantismus*, in A. Strübind, K.-D. Voß (a cura di), *Märtyrerbücher*, pp. 34-37.

⁴³ J. Crespin, *Le livre des martyrs [...]*, Genève, Crespin, 1554; sull'autore vedi J. F. Gilmont, *Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1981; J. Martin, *Temporal and Spiritual Identity in Jean Crespin's Livre des martyrs*, in A. Strübind, K.-D. Voß (a cura di), *Märtyrerbücher*, pp. 61-74.

capolavori di memorialistica cristiana di cui le prime edizioni sono stampate nel corso di meno di dieci anni. Come la raccolta di Rabus, ma diversamente dal *Catalogus* di Mattia Flacio, sono scritti in lingua vernacolare, non in latino. Il loro destinatario non è dunque l'internazionale accademica ma l'opinione pubblica. Dal punto di vista tipologico, queste opere sono simili anche nella loro ampiezza. Nel caso di Crespin e Foxe si denota perfino una progressiva crescita del materiale, che nel secondo caso non si ferma neanche con la morte dell'autore. Si può dire, dunque, che questi due corpi agiografici siano dei media memorialistici letterari assai dinamici, ciò grazie anche al successo sul mercato librario. L'analisi che segue si limita al programma di comunicazione della santità, come esso emerge dalle prefazioni delle due raccolte.

b. *Jean Crespin*

La prima edizione del *Livre des Martyrs* di Crespin compare nel 1554 ed è corredata di una prefazione che rimane sostanzialmente invariata anche nelle edizioni successive. Nella prima frase la persecuzione è indicata come segno distintivo (*marque*) della vera chiesa, in modo che nelle sofferenze dei testimoni della verità si attualizza sempre il confronto tra Dio, che «risiede in mezzo» alla chiesa, e Satana. Secondo l'autore, però, questa dialettica riveste ora una drammaticità particolare.⁴⁵

Più la bontà di Dio si è manifestata, illuminando e dischiudendo sempre di più la sua verità, più [Satana] ha ammassato la gente di tutte le parti per intraprendere con maggiore facilità le sue imprese e per adoperare le sue azioni crudeli. Perciò è assolutamente necessario che i credenti, ponendo rimedio alle loro debolezze, memorizzino e si pongano davanti agli occhi gli esempi di coloro che hanno conservato la verità della dottrina del Figlio di Dio e che hanno sopportato con costanza la morte per confessarla.

Secondo Crespin, i modelli di condotta raccolti nella sua pubblicazione offrono un orientamento («une forte bonne marque») che consente di «marciare ancora più coraggiosamente sotto l'insegna del nostro capo e capitano» in un tempo particolarmente avverso.⁴⁶

⁴⁴ J. Foxe, *Acts and Monuments of these latter an perillous dayes* [...], London, Day, 1563. La ricerca sull'autore e su quest'opera è piuttosto ampia; cfr. D. M. Loades (a cura di), *John Foxe and the English Reformation*, Scholar/Brookfield, Aldershot 1997; C. Highley, J. N. King (a cura di), *John Foxe and His World*, Aldershot, Ashgate, 2002. T. S. Freeman, *John Foxe*, in D. S. Kastan (a cura di), *The Oxford Encyclopedia of English Literature*, 2, Oxford, University Press, 2006, pp. 356-362 (con bibliografia); M. Ohst, *Protestantische Hagiographie. Einige Bemerkungen zu John Foxe's "Acts and Documents"*, in: B. Hamm, K. Herbers (a cura di), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, Stuttgart, Steiner, 2007, pp. 275-287; W.-F. Schäufole, *Protestantisches Märtyrergedanken im frühneuzeitlichen Denken. John Foxe und das "Book of Martyrs"*, «Eberburg-Hefte» 43 (2009), pp. 376-391; J. R. Rust, *Reforming the Mystical Body: From Mass to Martyr in John Foxe's Acts and Monuments*, «English Literary History» 80, 2013, pp. 627-659; C. Voigt-Goy, *Reformationsdeutung in John Foxes Acts and Monuments – das Beispiel Martin Luther*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 128 (2017), pp. 186-197; G. Müller-Oberhäuser, «Great Persecutions and Horrible Troubles». *John Foxe, The Book of Martyrs und die englische Reformation*, in A. Strübind, K.-D. Voß (a cura di), *Märtyrerbücher*, pp. 99-126.

⁴⁵ J. Crespin, *Le livre des martyrs*, f. ii rv: «Et tant plus que la bonté de Dieu s'est manifestée en donnant plus grande lumiere et ouverture à sa verité, tant plus außi a-il amassé des gens de tous costez pour plus facilement faire ses entreprises et excercer ses cruauitez. En quoy il est du tout necessaire que les fideles pour remede en leurs foiblesses, reduisent en memoire, et se proposent devant les yeux les exemples de ceux qui ont maintenu la verité de la doctrine du Fils de Dieu, et qui ont constamment enduré la mort pour la confeßion d'icelle».

⁴⁶ *Ivi*, f. ii v: «Levons donc les yeuc en haut, et contemplons la main forte du Dieu vivant, qui a d'une façon si admirable aßisté en tous siecles et de tous temps à ses fideles Martyrs».

Leviamo dunque gli occhi verso l'alto e contempliamo la mano forte del Dio vivente, che in maniera così ammirevole ha assistito i suoi fedeli martiri in tutti i secoli e in tutti i tempi.

Da un lato, dunque, l'esperienza di persecuzione unisce i riformati dell'epoca di Crespin con i cristiani di tutti i tempi; dall'altro, si rivendica una progressiva rivelazione della «verità», atta ad acuire il confronto tra Dio e Satana. È questa senz'altro la lettura che Crespin dà della Riforma, epoca in cui, secondo lui, Dio ha suscitato un numero di martiri equiparabile soltanto ai primi secoli. La prospettiva apocalittica rende ancora più urgente che i credenti cerchino rassicurazione, radicandosi nella memoria di coloro che hanno dato testimonianza della verità. Alla maggiore presenza della «Parola» corrisponde dunque un aumento dei «disordini», identificati anzitutto nelle «eresie», nelle «sette» e nell'«arroganza» blasfema mostrata da «atei, libertini, epicurei e disprezzatori della parola di Dio». Tra le «sette» sono indicati gli anabattisti e i «servetisti», cioè antitrinitari. Perciò non sarà casuale che nella citazione data sopra l'ortodossia sia concretizzata in termini cristologici come «dottrina del Figlio di Dio». Ciò che secondo l'analisi di Crespin manca è una storiografia cristiana, alternativa a quella prodotta dai «pagani», una che impedisca di perdere «la memoria di tante morti preziose che devono servire alla chiesa di Dio come insegnamento della Sua bontà e ammirevole virtù». ⁴⁷ Gli avversari apocalittici evocati in questo passo non sono dunque, come nel caso di Lutero, i cattolici romani o il papa, ⁴⁸ ma i nemici di Calvino a Ginevra. ⁴⁹ È stato notato che poco prima della pubblicazione, cioè un anno dopo il rogo di Serveto, il consiglio di Ginevra voleva impedire a Crespin di riportare nel titolo i termini «santo» e «martire», ovviamente perché considerate come non congrue. ⁵⁰ L'effettiva pubblicazione dell'opera sotto il titolo originale rientra dunque nella vittoria di Calvino non solo sui «servetiani» ma anche sulle tendenze «libertine». La prospettiva apocalittica è rinforzata nell'ultima parte della prefazione mediante un passo che glorifica Dio per l'arrivo di un «tempo di discernimento e di vaglio», ⁵¹ ovvero un: ⁵²

tempo di visita [...], o come ha annunciato Daniele [8,19], il furore e l'ira sono finiti e il Signore padre di misericordia e bontà, il Dio di ogni consolazione ha cominciato a inviare i suoi veri messaggeri per togliere tali scandali dal suo regno.

Nel contesto della prefazione di Crespin gli «scandali» in questione devono essere riferiti agli avversari di Calvino. Senza che ciò sia segnalato, il passo riproduce, però, fedelmente una frase della prefazione di Lutero all'edizione del 1537 delle lettere inviate da Jan Hus dal

⁴⁷ *Ivi*, f. iii r – iv r: «la memoire se tant de morts precieuses qui devoient estre à l'Eglise de Dieu pour enseignemens de sa bonté et vertu admirable».

⁴⁸ Cfr. V. Leppin, *Antichrist und Jüngster Tag: das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548-1648* («Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte», 69), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1999, pp. 216-220.

⁴⁹ Cfr. A. M. McGrath, *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, trad. it., Torino, Claudiana, 1991, pp. 153-164; L. Ronchi De Michelis, *Introduzione*, in Ead., (a cura di), *Giovanni Calvino, Contro nicodemitì, anabattisti e libertini* («Giovanni Calvino. Opere scelte», 2), Torino, Claudiana, 2006, pp. 14-77.

⁵⁰ Vedi I. Dingel, *Lehrer und Märtyrer. "Heilige" in der reformierten Erinnerung?*, in T. K. Kuhn, N. Stricker (a cura di), *Erinnert, verdrängt, verehrt. Was ist Reformierten heilig? Vorträge der 10. Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2016, pp. 8 s.

⁵¹ J. Crespin, *Le livre des martyrs*, f. [v] v: «temps de discretion et de consideration».

⁵² *Ibid.*: «temps de visitation [...] ou comme Daniel a predict [Dan 8,19], la fureur et ire est finie, et le Seigneur pere de misericorde et bonté, le Dieu de toute consolation a commencé à envoyer ses vrais messagers pour cueillir de son royaume tels scandales».

concilio di Costanza.⁵³ Nel contesto originale, gli scandali riguardarono quest'assemblea, dalla quale il riformatore boemo è stato scomunicato e consegnato al braccio secolare. Anche l'identità dei «messaggeri» cambia a seconda del contesto della citazione: nel caso di Lutero si tratta di un accenno a Hus e a Girolamo di Praga. Nella prefazione di Crespin, invece, si pensa ai riformatori cinquecenteschi in generale e a Calvino nello specifico. Corrisponde all'ipotesi di Lutero il passaggio a una polemica contro la chiesa romana, che porta Crespin a esortare i credenti con parole che si ispirano a Erasmo, per raccogliere:⁵⁴

né le loro ossa, né le loro ceneri, come lo fa questo basilisco forgiatore di idoli e nuovi mostri, ma la loro costanza, i loro detti e scritti, le loro risposte, la loro confessione di fede, le loro parole e ammonizioni estreme, per portare tutto ciò nel grembo della chiesa, affinché ne possa approfittare la posterità.

Sono poi trattati secondo questi principi Hus e Girolamo, seguiti dai martiri della fede evangelica nel corso del Cinquecento, ovviamente a esclusione dei «settari». Nel suo insieme, la raccolta vuole dunque sostenere l'approccio di santificazione comunitaria portato avanti da Calvino.

c. *John Foxe*

Il secondo autore da prendere in considerazione è il *clergyman* inglese John Foxe. Costretto all'esilio durante il regno di Maria, anche lui si fece influenzare profondamente dalla teologia di Giovanni Calvino. Nel 1558 ritornò in patria, dedicando le sue forze in particolare alla stesura di una raccolta martirologica.⁵⁵ In essa i martiri del periodo mariano sono interpretati come momento apicale di uno sviluppo avviatosi nella chiesa antica, passando per Wyclif, i suoi seguaci e gli avversari di Enrico VIII. Per il periodo successivo al VII secolo, la trattazione si concentra sulle vicende inglesi, in modo che quest'opera avrebbe anche contribuito alla formazione di una coscienza specificamente anglicana. Nell'*editio princeps* del 1563, il titolo trasmette una forte tensione apocalittica: *Atti e monumenti di questi pericolosi giorni estremi*,⁵⁶ nelle edizioni successive questa dimensione rientra, senza essere eliminata, a un livello secondario,⁵⁷ ma le persecuzioni mariane sono comunque interpretate come segno degli ultimi tempi.

L'opera è aperta da una dedica latina indirizzata a Gesù Cristo. Il ragionamento di questo testo è caratterizzato dalle convenzionali categorie storiografiche dell'eroicità e della gloria, applicate però a persone che hanno lasciato le loro vite per la fede. I martiri, e in particolare quelli dei governi di Enrico VIII e di Maria, sono presentati come personaggi rivestiti da Cristo, per motivo della loro costante confessione della fede che li dotava di una «gloria» ancora più grande degli eroi antichi.⁵⁸ Lo scopo di tutta l'impresa memorialistica di Foxe è,

⁵³ Vedi *WA*, 50, p. 124.

⁵⁴ J. Crespin, *Le livre des martyrs*, f. [vi] r; per Erasmo, cfr. S. Cavallotto, *Santi nella Riforma*, p. 19 (con riferimento all'*Enchiridion militis christiani* del 1503).

⁵⁵ Vedi sopra, nota 43.

⁵⁶ Riproduzione in *The Unabridged Acts and Monuments Online or TAMO* (The Digital Humanities Institute, Sheffield, 2011): https://www.dhi.ac.uk/foxe/1563_titlepage.jpg (04/02/2020).

⁵⁷ L'edizione online indicata in nota 54 offre riproduzioni dei frontespizi di tutte le edizioni.

⁵⁸ J. Foxe, *Acts and Monuments* (1583), <https://www.dhi.ac.uk/foxe/index.php?realm=text&edition=1583&gototype=> (04/02/2020): «Et tamen voluit hoc modo tua declarare maiestas, nobisque innotescere hominibus, quam honorificum sit pro tui nominis gloria fortiter dimicantem occumbere, quorum tu vitam a cinere ac rogo sic vindicas, sic causam tueris, sic dignitatem illustras, ut eandem multo cum gloriae foenore abs te recipiat clariorem, quam si ipsi nunquam alioqui

come risulta già in queste prime pagine, di proporre tali martiri in quanto «esempi» di virtuosità cristiana ai suoi contemporanei.⁵⁹ Proprio per raggiungere questo obiettivo, però, l'autore dichiara di avere bisogno dell'intervento di Cristo.⁶⁰

Noi, che siamo i figli dei tuoi martiri e che dovremmo imitare i nostri antenati in modo particolare, non teniamo più quasi nulla dei nostri padri, a parte la libertà di vita che ci hanno lasciata con il loro sangue. Ma anche di essa abusiamo senza misura, in modo che sussiste oramai il pericolo che non meritiamo più essere considerati non figli, ma neanche fratelli loro.

La «libertà» è dunque il frutto principale delle testimonianze di sangue date in precedenza, libertà che coincide con la liberazione dal legame con la chiesa di Roma. Al tempo stesso, Foxe dà un'analisi impietosa del proprio presente, diventato infedele, a suo giudizio, verso questa eredità. Ciononostante, tutto il suo ragionamento iniziale è finalizzato a esaltare la gloria di Dio che in queste testimonianze si riflette, come pone in risalto l'autore in conclusione della dedica. Nella prefazione indirizzata al lettore, Foxe prende enfaticamente le distanze dall'agiografia convenzionale di tipo *Leggenda aurea* «o meglio detto di piombo», caratterizzata da favole e finzioni. La sua propria opera intende orientarsi:⁶¹

alla vecchia legge della storia, evitando due cose che sono le malattie principali della storia: il timore e l'assenso eccessivo. La prima spesso dice meno e la seconda più di quello che è giusto narrare.

Con un'evidente allusione alle Bacchidi di Plauto (3,3,7), Foxe presenta dunque la sua opera martirologica come un lavoro congeniale ai canoni generali della storiografia. Il suo distacco dal paradigma agiografico si concretizza da un lato nella ricezione del concetto di «gloria», indirizzato in fin dei conti a Dio, e dall'altro nella rivendicazione di un approccio realistico e oggettivo. Queste caratteristiche rendono l'opera insieme una raccolta martirologica e una storia nazionale d'Inghilterra.

Ai paragrafi inaugurali, di ordine ermeneutico e scritti in latino, segue un capitolo in lingua inglese in cui è sintetizzata la storia della chiesa in Inghilterra fino all'inizio del Cinquecento,

perdidissent. [...] Sic Cranmerum videmus, Ridleum, Latimerum, Iohannem Hooperum, Bradfordum, caeterosque eiusdem decuriae pugiles, quanto maiore occubuisse cum gloria in acie tua depugnantes, quam si relictis statione, in qua erant collocati, salutis ipsi suae causam tuam postposuissent. Quae enim gens, quae lingua, quae natio, quae temporum vetustas, quae hominum posteritas eorum non cantabit laudes, non virtutem agnoscet, non magnitudinem admirabitur? Quis Wiclevum unquam, aut Cobhamum natum fuisse existimasset, nisi tua in causa tam egissent strenue? Quanto honori illud Hussio Bohemensi, nostroque Tindallo fuit, quod vitam in Euangelii tui causa perditam, magis abs te recipere, quam ipsi retinere maluerint?» (le trascrizioni sono state confrontate con le scannerizzazioni riportate sullo stesso sito).

⁵⁹ *Ivi*, <https://www.dhi.ac.uk/foxe/index.php?realm=text&gototype=&edition=1583&pageid=2> (04/02/2020): «Tunc autem ad illos uberius gloria, ad nos interea maior redundabit fructus, quando ex ipsorum recte factis, integritate, innocentia, fide ac patientia constare poterit, non quid ipsi solum fecerint, sed quid et nobis eorum sit exemplo faciendum».

⁶⁰ *Ibid.*: «Nos enim qui filii Martyrum tuorum sumus, quosque maxime maiores nostros imitari conueniebat, nunc nihil fere parentum tenemus, praeter vitae solam hanc, quam suo partam sanguine reliquerunt, libertatem: qua etiam ipsa nimium abutimur intemperanter, ut iam periculum sit, ne non filii modo martyrum, sed ne fratres quidem ipsorum haberi mereamur».

⁶¹ *Ivi*, f. ii r, <https://www.dhi.ac.uk/foxe/index.php?realm=text&gototype=&edition=1583&pageid=7> (04/02/2020): «at dedimus tamen pro virili operam ut si non plene assequeremur, accederemus tamen quam proxime ad veterem illam historiae legem, ut duas res, praecipuas historiae pestes vitaremus, timorem videlicet et assentationem: quarum altera saepe minus dicit, altera semper plus addit quam par est, narrationi».

presentata in termini convenzionali di decadenza.⁶² Successivamente, Foxe illustra al lettore l'«utilitie [utilità]» della sua opera. Alla luce di una storiografia secolare fiorente e generalmente riconosciuta nella sua importanza, egli dichiara:⁶³

Ancora molto di più conviene a cristiani di conservare la memoria delle vite, degli atti e dei fatti non di guerrieri sanguinosi ma di martiri miti e costanti di Cristo. Essi servono non tanto a dare piacere all'orecchio ma a dare decoro alla vita, a incorniciarla con esempi molto profittevoli e a incoraggiare la gente a ogni sorta di santità (*goldlines*) cristiana. Già in una sua prima lettura possiamo imparare una testimonianza vivente di come Dio opera potentemente sulla vita umana, contrariamente all'opinione degli atei e di tutto il nido degli epicurei. Una volta qualcuno ha detto di Arpalò che i suoi fatti dessero una testimonianza vivente contro Dio, perché pur essendo così cattivo un uomo è scappato impune per tanto tempo. Noi, al contrario abbiamo in questi uomini una testimonianza tanto più sicura e piena di Dio: nelle loro vite e nelle loro morti l'opera gloriosa di Dio si è manifestata: notiamo in loro la forza durante le torture più gravi, la costanza al di sopra delle possibilità umane, la prontezza a rispondere, la pazienza in prigione, la santità nel perdono, la serenità coraggiosa nella sofferenza, accanto al pluriforme senso e sentimento dello Spirito santo, che hanno gustato, durante le loro vite, in modo molteplice nelle loro afflizioni, come intenderemo con evidenza leggendo le loro lettere. Oltre a ciò, le morti serene dei santi contribuiscono non poco allo stabilirsi di una buona coscienza, a imparare a disprezzare il mondo e a giungere al timore di Dio. Inoltre, confermano la fede, aumentano la santità, combattono l'orgoglio per il benessere e nelle avversità aprono alla speranza di conforto celeste. Chi, leggendo la miseria di questa persona santa, non riconoscerà in essa come in uno specchio il proprio caso, che sia santo o empio?

Sintetizzando, Foxe presenta le vite dei santi come esempi atti a «migliorarci nella nostra condotta», essendo resi «più saggi dalla loro dottrina e più fermi dal loro esempio».⁶⁴ L'esemplarità dei santi risiede nelle loro virtù di condotta cristiana. È posta particolarmente in risalto una virtù di radici pagane ma declinata in questo testo come espressione di perseveranza cristiana: la costanza nella professione della verità. Secondo Foxe, la condotta

⁶² *Ivi*, f. iii r – [v] v, <https://www.dhi.ac.uk/foxe/index.php?realm=text&gototype=&edition=1583&pageid=14> (04/02/2020); cfr. W.-F. Schäufele, «*Defecit ecclesia*». *Studien zur Verfallsstadium in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters*, Mainz, von Zabern, 2006.

⁶³ *Ivi*, f. [vi] r, <https://www.dhi.ac.uk/foxe/index.php?realm=text&gototype=&edition=1583&pageid=15> (04/02/2020): «how much more then is it meete for Christians to conserue in remembraunce the lives, Actes and doynges, not of bloody warriours, but of myld and constant Martyrs of Christ, which serve not so much to delight the eare, as to garnish the lyfe, to frame it with examples of great profite, and to encourage men to all kinde of Christian godlines? As first by reading thereof wee may learne a lively testimony of Gods mighty working in the life of man, contrary to the opinion of Atheistes, and all the whole nest of Epicures. For like as one sayd of Harpalus in times past, that his doyngs gaue a lively testimony agaynst God, because he being so wicked a man escaped so long unpunished, so contrariwise in these men we have a much more assured and playne wites of God both in whose lives and deathes appeared suche manifest declarations of Gods divine working, whiles in such sharpnes of tormentes we behold in them strength, so constant aboue mans reach, such readines to aunswere, such patience in imprisonment, suche godlines in forgeving, cherefulnes so couragious in suffering, besides the manifold sense and feeling of the holy ghost which they in their lives so plentifully tasted in theyr afflictions, as in readyng of theyr letters evidently we may understand. Over and besides this, the milde deaths of the sayntes do not a little avayle to the stablishing of a good conscience, to learne the contempt of the world, and to come to the feare of God. Moreover, they confirme fayth, encrease godlines, abate pride in prosperitie, and in adversitie do open an hope of heavenly comfort. For what man reading the misery of these godly persons, may not therein as in a glasse behold his owne case, whether hee be godly or godles. For if God geve adversitie unto good men, what may eyther the better sort promise themselves, or the euill not feare? And whereas by reading of prophane storyes we are made perhaps more skilfull in warlike affayres, so by reading of this we are made better in our livinges, and besides are better prepared unto like conflictcs, if by Gods permission they shall happen hereafter more wiser by theyr doctrine, and more steadfast by theyr example».

⁶⁴ *Ibid.*: «more wiser by theyr doctrine, and more steadfast by theyr example».

dei santi mostra l'azione immediata di Dio sulle loro anime e assume le caratteristiche di una prova esistenziale di Dio e del Suo impatto sulle vite umane.

Almeno in queste prefazioni, dunque, l'avversario con cui confrontarsi non è il cattolicesimo romano ma, come nel libro di Crespino, una tendenza «libertina», percepita come una crescente indifferenza nei confronti del messaggio cristiano. È inoltre posta in risalto l'alterità della memoria cristiana relativamente alla storia secolare: non rientrano nella raccolta di Foxe i credenti che sono anche i potenti nel mondo e magari sono convinti di servire la chiesa dai loro ruoli di preminenza. Il modello del testimone cristiano è programmaticamente contrapposto come alternativa all'eroe secolare. Secondo Foxe, i martiri sono più degni di onore di centinaia di Alessandro, Ettore, Scipione e Giulio:⁶⁵

Benché il mondo giudica positivamente queste cose, bisogna stimare, assieme a Dio che è il vero giudice, non coloro che si uccidono reciprocamente con le armi ma quelli che, uccisi per motivo di Dio, mantengono una costanza invincibile contro le minacce dei tiranni e la violenza dei torturatori.

In tal modo, la raccolta di Foxe dà anche testimonianza di un vissuto di fede cristiana in crescente distanza dai centri del potere. Proprio per questo motivo, però, i martiri della propria epoca possono essere equiparati – nel loro numero, nelle sofferenze e nella costanza che hanno mostrato – a quelli del cristianesimo primitivo.⁶⁶ Implicitamente, quest'equiparazione trasporta un immaginario innovativo della storia del cristianesimo, prendendo le distanze dal tradizionale canovaccio del degrado delle condizioni ecclesiali, secondo cui il cristianesimo delle origini assume la funzione di un ideale oramai irraggiungibile. Nella prefazione, questa ridefinizione dell'andamento della storia colpisce ancora di più, dal momento che il concetto del degrado è stato applicato immediatamente prima alle epoche precedenti l'avvento della Riforma in Inghilterra. Con essa però si è compiuto, agli occhi dell'autore, un'inversione di rotta che consente di ribadire la piena parità del proprio presente con le origini.

4. Sintesi

Le raccolte martirologiche di Jean Crespino e John Foxe sono esempi⁶⁷ di una cultura di conservazione della memoria di esistenze cristiane esemplari in ambito riformato. Diversamente dalla prassi cattolica precedente, ci si limita rigorosamente al medium della stampa. In che misura delle raccolte come quelle di Crespino e Foxe abbiano anche influenzato la predicazione dal pulpito, sarebbe una questione ancora da approfondire.

⁶⁵ *Ibid.*: «And though the world iudgeth prosperously of thinges, yet with God the true iudge, certes such are to be reputed in deede, not that kill one an other with a weapon, but they which being rather killed in Gods cause, do retayne an invincible constancie agaynst the threates of tyrantes and violence of tormentours».

⁶⁶ *Ivi*, f. [vi] v, <https://www.dhi.ac.uk/foxe/index.php?realm=text&gototype=&edition=1583&pageid=16> (04/02/2020): «Now then if Martyrs are to be compared with Martyrs, I see no cause why the Martyrs of our tyme deserve any lesse commendation, then the other in the primitive Church, which assuredly are inferiour unto them in no poynt of prayse, whether we view the number of them that suffered, or greatnes of theyr tormentes, or theyr constancie in dying, or also consider the fruite that they brought to the amendment of posteritie, and encrease of the Gospell».

⁶⁷ Tra i casi rimasti fuori considerazione sono i martiri valdesi del 1560/61: vedi A. de Lange, *Die Waldenser in Kalabrien. Märtyrer zwischen Mythos und Realität*, in A. Strübind, K.-D. Voß (a cura di), *Märtyrerbücher*, pp. 135-156.

Dal punto di vista contenutistico, le presentazioni sono focalizzate sulla testimonianza della fede in condizioni di sofferenza e di persecuzione. Questo preciso utilizzo della categoria del martirio, assieme a un'idea pervasiva della sofferenza nella vita di un cristiano, spiega anche perché nelle confessioni nate dalla Riforma, diversamente dal cattolicesimo, non ci siano martiri della Guerra dei Trent'Anni⁶⁸. In ogni caso, questa nuova martirologia riformata recupera l'idea di un'etica basata sull'imitazione di modelli, nonostante le riserve di Lutero nel merito. Sparisce, però, dalle narrazioni martirologiche riformate il miracolo. Esso viene, per così dire, "confinato" al mondo biblico. Infine, colpisce in che misura le prefazioni di Crespin e Foxe siano focalizzate sul confronto con un mondo percepito in via di secolarizzazione mentale. Entrambe le raccolte presentano un programma secondo cui la memoria dei martiri assume la funzione di una prova esistenziale di Dio. Non è invece assegnato uno statuto programmatico al confronto con l'avversario confessionale, in particolare con il cattolicesimo, anche se questo motivo è fortemente presente nelle narrazioni sui singoli martiri. Proprio a causa di questa tensione tra le prefazioni e il materiale presentato, le affermazioni programmatiche delle due raccolte martirologiche riformate si presentano come fonti non trascurabili per le sensibilità religiose del Cinquecento.

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938.

Tutti i contenuti pubblicati in questa rivista sono Copyright degli autori e, laddove non diversamente specificato, sono rilasciati con licenza Creative Commons: [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



Per ogni utilizzo dei contenuti al di fuori dei termini della licenza si prega di contattare l'autore e/o la Redazione, al seguente indirizzo email: redazione.giornaledistoria@gmail.com

⁶⁸ Vedi M. Ohst, *Transformationsversuche und ihre Grenzen*, pp. 37 s.