



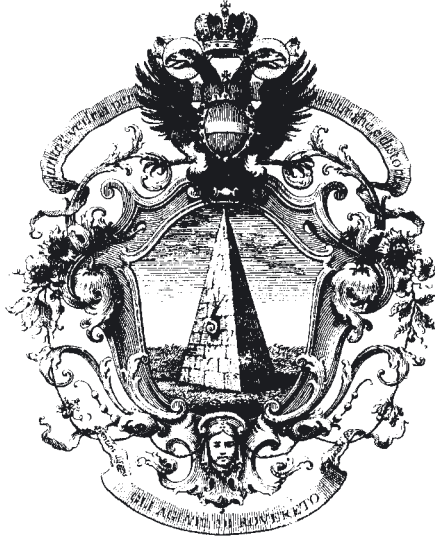
# ILLUMINISMO E PROTESTANTESIMO

a cura di  
**Giulia Cantarutti**  
**Stefano Ferrari**

*Accademia Roveretana degli Agiati*



TEMI di  
**S**STORIA  
FRANCOANGELI



## Accademia Roveretana degli Agiati

*L'Accademia Roveretana degli Agiati da 260 anni svolge nell'ambito regionale ed extraregionale un'importante funzione di centro culturale. Fondata nel 1750 in Rovereto e approvata con diploma imperiale di Maria Teresa nel 1753, ha annoverato tra i propri soci illustri personaggi delle arti e delle scienze d'Europa. Contraria a chiusure di tipo elitario, ha saputo cogliere in ogni tempo i fermenti spirituali e in ogni situazione storica le diverse esperienze culturali, rispettando il ruolo pubblico degli intellettuali e rivendicandone sempre l'autonomia e la libertà di pensiero.*

*Tra le attività particolari dell'istituto vanno ricordate le numerosissime «torname» accademiche e in tempi più recenti l'organizzazione di alcuni importanti convegni storici. Dal 1826 pubblica ininterrottamente gli «Atti», che raccolgono saggi e memorie originali di soci e non soci. L'Accademia possiede inoltre una ricca biblioteca, un archivio di memorie e documenti storici e una pregevole galleria d'arte.*



# **ILLUMINISMO E PROTESTANTESIMO**

a cura di  
**Giulia Cantarutti**  
**Stefano Ferrari**

**FRANCOANGELI**

Pubblicazione realizzata con il patrocinio di



Copyright © 2010 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

## *Indice*

Introduzione, di *Giulia Cantarutti e Stefano Ferrari* pag. 7

### **Parte prima Tra Italia ed Europa**

Echi protestanti nel dissenso religioso popolare veneziano (secoli XVII-XVIII), di *Federico Barbierato* » 15

Il mondo valdese e l'illuminismo. Dall'ortodossia razionale alla teofilantropia, di *Gian Paolo Romagnani* » 27

Presenze protestanti nelle logge massoniche italiane del Settecento. Una traccia, di *Gerardo Tocchini* » 43

Giovanni Salvemini di Castiglione: uguaglianza e giusnaturalismo arminiano, di *Edoardo Tortarolo* » 71

La conversione «filosofica» di Fortunato Bartolomeo De Felice, di *Stefano Ferrari* » 87

Illuminismo, protestantesimo e *transfert* culturale fra Italia e «Germania». Tre assi di rilevazione, di *Giulia Cantarutti* » 107

Protestantesimo e diritto naturale cattolico nel XVIII secolo, di *Merio Scattola* » 131

Percorsi secolarizzati nell'Italia del Settecento. Diritto naturale ed etica scozzese nel «sistema» di Carlantonio Pilati, di *Serena Luzzi* » 149

**Parte seconda**  
**Mistica e Protestantismo**

Mistica e protestantesimo: il caso Swedenborg, di *Francesca Maria Crasta* pag. 171

**Parte terza**  
**Tra Europa e America**

Scintille e Trinità: teologia e filosofia naturale nel Settecento inglese, di *Paola Bertucci* » 195

Samuel Williams tra etica religiosa, repubblicanesimo e agrarismo, di *Manuela Albertone* » 211

Illuminismo, filosofia scozzese del *Common sense* e protestantesimo americano, di *Massimo Rubboli* » 229

Gli Autori » 243

Indice dei nomi » 245

## *Introduzione*

di Giulia Cantarutti e Stefano Ferrari

Questo volume raccoglie gli Atti del Convegno internazionale su *Illuminismo e Protestantismo* organizzato a Rovereto il 27-28 marzo 2008 dall'Accademia Roveretana degli Agiati in collaborazione con il Dipartimento di discipline storiche e artistiche dell'Università degli Studi di Verona, la Società Italiana di Studi sul XVIII secolo e la Società di Studi Valdesi. Il titolo può sembrare di quasi irritante ampiezza. È invece proprio la varietà di possibili assi di rilevazione ottica qui documentata da dodici contributi di studiosi di discipline diverse a mostrare quanto sia fecondo e ricco il rapporto tra la civiltà dei Lumi e le idee della Riforma: un rapporto che anche là dove più immediatamente si impone – e il *mondo valdese*, «la più significativa comunità protestante italiana», ne è un esempio – non ha avuto che «scarsa attenzione». Lo rileva Gian Paolo Romagnani, sottolineando la non appartenenza al mondo valdese di coloro che «hanno cominciato a dissodare un terreno in gran parte inesplorato».

Che non valga certo solo nel caso specifico l'equiparabilità fra «interrogarsi sull'influenza dell'Illuminismo sul mondo valdese» e «interrogare le fonti» lo si vede esemplarmente, a livello di materiali inediti, fin dal primo contributo, quello di Federico Barbierato, esperto di quei «percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento» che possono venire portati alla luce solo basandosi sui fascicoli di processi e deposizioni conservati nell'Archivio di Stato di Venezia. Barbierato studia il funzionamento del Luteresimo e del Calvinismo in chiave di «bacini di idee ai quali attingere per costruirsi un arsenale ideologico e controversistico» in una città in cui il dissenso religioso si configura «come un continuo intrecciarsi e sovrapporsi di dottrine diverse». La città lagunare, caratterizzata dalla convivenza di mercanti ugonotti francesi e di viaggiatori delle più diverse provenienze nonché confessioni, di luterani, musulmani ed ebrei viene così a delinearci come un laboratorio d'indagine speculare al piccolo «mondo valdese», dove i contatti con gli ambiti più vivaci dell'Europa cosmopolita si instau-



rano grazie al tipo di formazione propria alle «élites di quegli sperduti borghi alpini». Per «rendere più concreto il discorso» Romagnani ricostruisce gli esiti della «formazione europea e cosmopolita» propria dei pastori valdesi, allievi delle «facoltà teologiche delle principali Università svizzere, olandesi, inglesi e tedesche» in alcune figure di singolare pregnanza. Spicca fra queste per il suo itinerario da pastore a funzionario e le implicazioni della sua «militanza massonica e teofilantropica» Pierre Geynet, «nel 1783 venerabile maestro della Parfaite Quitié di Pinerolo».

Su Geynet si sofferma non a caso anche Gerardo Tocchini nella sezione *Valdesi* del suo contributo, che conferma la validità degli «inviti alla ricerca» formulati da Giorgio Spini, l'autore di *Risorgimento e protestanti*, colpito dalla frequenza con cui i fondatori delle prime logge massoniche erano stati «degli inglesi o dei tedeschi». Mettendo originalmente a frutto per la situazione italiana le ricerche sulle pratiche della società massonica che sono un vanto della storiografia francese, Tocchini non prende in esame un singolo contesto, ma offre una panoramica a tutto campo delle presenze protestanti in un'istituzione subito vista dalla Chiesa di Roma come «una istituzione eretica di origine protestante»: la sua analisi spazia da Firenze e Venezia alla Napoli in cui il gran maestrato veniva offerto a Raimondo di Sangro principe di Sansevero. Il fatto che questa Napoli sia tappa fondamentale nella ricezione di Newton e che segnatamente il principe di Sansevero, dotato di una rete europea di corrispondenti, sia il modello e il protettore di Fortunato Bartolomeo De Felice, protagonista in Svizzera di una conversione «filosofica» alla chiesa riformata, appare significativo della crucialità del discorso sulle presenze protestanti nelle logge massoniche italiane. Il contributo di gran lunga più ampio del volume è anche quello da cui si diparte il maggior numero di fili per le ricerche nell'ambito dei *transferts* culturali fra Italia e «Germania» («Germania nell'ampio senso settecentesco del termine»). Le rettifiche di Tocchini su un tema oggetto di idee vulgate di facile presa presentano infatti un'evidente spendibilità in un ambito in cui gli incontri fra «massoni cattolici» e «massoni protestanti» hanno una localizzazione privilegiata.

Altrettanto preziose anche per il tipo di ricerche sui mediatori culturali quali De Felice – «fratello» di Giovanni Bianchi come di Albrecht von Haller – sono le riflessioni su un italiano nato cattolico e convertitosi formalmente al calvinismo a Losanna, Giovanni Salvemini di Castiglione, trasferitosi dall'Olanda alla Prussia nel 1764 divenendo esponente di primo piano della massoneria berlinese. Salvemini appare già in questo suo profilo di massone portavoce dell'Accademia berlinese impegnato a «éclairer le monde» in un libro di Edoardo Tortarolo oggi canonico anche dal punto di vista metodologico, *La ragione sulla Sprea*. Nel presente volume il matematico castiglione, animato da vivissimi interessi «filosofici» nell'accezione dell'epoca, viene programmaticamente studiato come «parte di una costella-

zione intellettuale e istituzionale», guardando cioè – secondo parametri nuovi rispetto a quelli di «trasparente derivazione ottocentesca» – al «sistema» entro cui si muove dopo il 1737, ovvero dopo la sua fuga dalla Toscana: «un sistema di relazioni personali e di prese di posizione intellettuali sviluppatosi per sostenere quelle che sono state definite le ragioni di un illuminismo arminiano-moderato-conservatore».

Mettere a fuoco il ruolo basilare svolto dall'assorbimento, nella Losanna dell'*Arminian Enlightenment*, delle teorie giusnaturaliste della cultura protestante e riconoscere che «l'asse Berlino-Leida-Utrecht era il riferimento di Salvemini» nella sua replica del 1756 al secondo discorso rousseauiano ha implicazioni che vanno ben al di là del caso singolo: l'esistenza di un'autentica «rete accademico-universitaria-editoriale che unisce centri diversi ma omogenei dell'Europa settentrionale» è un dato illuminante per i contesti più vari. Del tutto congruenti con la confutazione salveminiana del *Système de la nature* sono le opzioni proprie alla cosiddetta «Arcadia filosofica» che avversava Rousseau come disgregatore del giusnaturalismo moderno e combatteva strenuamente l'«ateismo materialista»: è significativo che l'arcade «filosofo» Gian Cristofano Amaduzzi, il coltissimo abate massone che esercitava la sua militanza giornalistica nelle «Efemeridi letterarie di Roma» secondo gli ideali da lui espressi nei suoi discorsi filosofico-politici, esalti espressamente ne *La filosofia alleata della religione* «Castillhon».

Il futuro fondatore delle «Efemeridi letterarie di Roma», lo scienziato bolognese Gian Lodovico Bianconi, appare nel contributo di Giulia Cantarutti, incentrato su tre esempi di giornalismo fra Italia e mondo tedesco, per i suoi meno noti esordi: la redazione del «Journal des Savans d'Italie» nel 1748-1749, ovvero in un periodo di quotidiani contatti con il grande storico della filosofia di confessione luterana Johann Jakob Brucker. Il «Journal» redatto ad Augusta dall'esponente della «Bologna erudita» e i cosiddetti «Giornali di Berna», l'«Estratto della letteratura italiana» e l'«Excerptum totius Italicae nec non Helveticae Litteraturae», fondati in Svizzera da De Felice nel 1758, hanno come denominatore comune la celebrazione delle «scienze sode» combinata con la glorificazione di prelati «a giorno dei Lumi del secolo» quali Prospero Lambertini, il futuro papa Benedetto XIV. Grazie ai suoi periodici, che iniziano ad apparire dodici anni prima dell'*Encyclopédie d'Yverdon*, lo scienziato allievo a Roma dei grandi matematici chiamati in cattedra alla «Sapienza» dal pontefice bolognese si assicura una significativa trasversalità nei lavori del presente volume. L'ex professore di fisica sperimentale nell'Università di Napoli, come evidenzia il saggio di Stefano Ferrari, non solo cura l'edizione aumentata dei *Principes du droit de la Nature & des Gentes* di Burlamaqui, ma proprio nella sua qualità di giornalista impegnato a diffondere le «scienze sode» in mano ai protestanti, fa conoscere anche specificatamente la tradizione del giusnaturalismo «mo-

derno». Tale tradizione sarà viva e operante ancora decenni più tardi, quando attorno al 1840 viene elaborata «una filosofia sociale all'altezza dei tempi» da parte della Chiesa cattolica. Nel contributo di Merio Scattola questa «dottrina sociale della Chiesa» si configura – per riprendere il celebre sintagma nietzscheano *Geburt aus dem Geiste...* – come un'autentica «nascita dallo spirito del diritto naturale protestante». Dietro la tappa ottocentesca rappresentata da Luigi Taparelli d'Azeglio Scattola scorge infatti il retroterra settecentesco, correggendo la tesi espressa nel 1950 da Johannes Meßner. Il momento in cui la cultura cattolica italiana scopre all'improvviso il suo ritardo sull'Europa protestante si situa «verso la metà del Settecento». E chi ne trae le conclusioni di più ampia portata è il domenicano Bonifacio Finetti, che nel suo *De principiis iuris naturae et gentium* (1764) utilizza Barbeyrac, Burlamaqui e Heineccius ai fini di un progetto destinato a venire ripreso nei suoi due versanti nella seconda metà del Settecento.

La lettura del libro di Finetti del 1764 da parte di Carlantonio Pilati, allievo di Clemente Baroni Cavalcabò, è il punto di partenza del contributo di Serena Luzzi sul *Diritto naturale ed etica scozzese* nell'intellettuale trentino «non condizionato da preoccupazioni confessionali». Autrice di numerose ricerche su questo «uomo di confine» cui l'Accademia Roveretana degli Agiati ha dedicato, nel marzo 2002, un fondamentale convegno, Luzzi prende le distanze da «un persistente luogo comune storiografico» secondo cui Pilati sarebbe «un sincero sostenitore del carattere assoluto e necessario della legge naturale»: lo caratterizza invece come «versione secolarizzata dell'Illuminismo cattolico», ovvero come «sbocco, in terra cattolica, per alcuni aspetti non dissimile dalla soluzione conciliante "arminiana" elaborata in ambito calvinista», attribuendo valore di «vera e propria cesura all'incontro con la filosofia scozzese del senso morale» avvenuto in Bassa Sassonia. L'analisi retrodata a prima degli anni Settanta l'introduzione del sistema di Francis Hutcheson in Italia riconducendo appunto al soggiorno di questo coraggioso illuminista nel triangolo Helmstedt-Braunschweig-Göttinga l'incontro con la «produzione di lingua inglese», segnatamente con quella del padre dello *Scottish Enlightenment*.

La filosofia scozzese quale viene elaborata da Hutcheson e Thomas Reid e introdotta in America da John Witherspoon, il pastore presbiteriano loro connazionale, «preside del College del New Jersey», è studiata da Massimo Rubboli dal punto di vista dell'«influenza determinante sul protestantesimo americano tra la Rivoluzione e la Guerra civile». Una ricezione di segno inverso, dall'America alla Gran Bretagna, è tematizzata invece nel primo dei tre studi concernenti l'area anglofona, quello di Paola Bertucci: Joseph Priestley, «figura centrale anche se spesso ignorata dell'Illuminismo inglese», viene indotto infatti a interessarsi all'elettricità «proprio in seguito all'incontro con Franklin», inventore del parafulmine ed efficacissimo portavoce delle colonie americane ribellatesi alla madrepatria.

Le relazioni che emergono *Tra Europa e America* non sono circoscritte al Settecento, né rimangono interne all'area anglofona. Newton e Jakob Böhme sono rispettivamente i punti di riferimento di Priestley e di John Wesley, gli esponenti di due modi antitetici di intendere la «nuova scienza» dell'elettricità; nell'analisi di Rubboli – collocata in chiusura perché tratta l'ultima delle quattro «forme di Illuminismo americano», quella del 1800-1815, e individua le premesse antiche di «una guerra culturale ancora in atto» – appare come snodo fondamentale la scoperta da parte degli americani del «Bacone che si adattava meglio ai fini filosofici degli scozzesi»: il Bacone grazie al quale «gli scienziati e ideologi potevano parlare lo stesso linguaggio»; e quanto all'apporto di Manuela Albertone, esso si qualifica proprio come critica fattiva all'usuale concentrazione sulle matrici inglesi del pensiero americano. Il suo discorso sui rapporti della cultura politico-economica americana con l'Europa ha infatti la peculiarità di allargarsi alla «ricezione americana della cultura economica francese e del modello della fisiocrazia in particolare». È questa la prospettiva in cui si inserisce l'analisi del «nesso fra riflessione economica e contesto religioso nell'America settecentesca» in *Samuel Williams tra etica religiosa, repubblicanesimo e agrarismo*. Samuel Williams, «pastore a Bradford tra il 1765 e il 1780», esempio dell'«incontro fra etica religiosa, repubblicanesimo e agrarismo» è al contempo esempio di familiarità con Raynal e di ammirazione per Montesquieu. La specialista di storia intellettuale del XVIII secolo sa bene quanto sia rilevante definire la cultura di cui si nutriva Williams «una cultura cosmopolita, e francese in particolare». E porta al cuore della complessa dinamica dei *transfers* mostrando come proprio gli «ambienti della dissidenza religiosa inglese» abbiano veicolato le «implicazioni democratiche del razionalismo politico francese, di matrice fisiocratica».

La triangolazione di apporto fisiocratico, radicalismo inglese e repubblicanesimo americano al cui centro sta Franklin e il riconoscimento dell'incidenza delle letture francesi «anche nel pensiero economico di Priestley» (ben consapevole, sottolinea Albertone, di quale «attacco a tutta la struttura piramidale della società di antico regime» fosse contenuto nella *Vie de Turgot* di Condorcet) sono in simmetria con l'analisi di Bertucci: analisi che lega le due parti del celebre epitaffio «eripuit caelo fulmen sceptrumque tyrannis» mostrando le implicazioni sul piano politico e teologico della teoria frankliniana (esistenza di un unico fluido elettrico, dunque di un «unico principio» che dava conto dei fenomeni naturali) abbracciata da Priestley nella *History and Present State of Electricity*. La valenza attribuita alla macchina elettrica come strumento che rendeva possibile a chiunque «contribuire con nuove scoperte al progresso della conoscenza naturale» rende del tutto congruo il tremore che «at sight of an air-pump, or an electrical machine» doveva cogliere chi deteneva una «undue and usurped authority in the businnes of religion as well of science».

È evidente dunque come le tre ricerche di Bertucci, Albertone e Rubboli possano leggersi in trasparenza. Unirle in un raggruppamento a sé non significa certo ridurre ciò che accomuna tutti i contributi, l'attenzione ai nessi fra scienza, religione, politica e filosofia né limitare la loro capacità di impatto metodologico, che può ben esemplificarsi nell'esortazione di Bertucci a tenere sempre presente la diversità di significati assunti dall'«opera di Newton nei diversi contesti europei».

*Scintille e trinità*, che in tutto il suo approccio smentisce «la tesi dell'elettricità come scienza neutra dal punto di vista religioso e politico» (sostenuta da John Heilbron nel 1979), si muove in un alveo che ha una solida tradizione di studi nell'area tedesca: *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, il canonico studio di Ernst Benz, è del 1970 e sottende un'arco di ricerche che va da Jakob Böhme (1937) a Mesmer e al magnetismo animale (1977). La «mistica trinitaria» böhmana è, appunto, il riferimento degli avversari dell'unitarianesimo di Newton ovvero dei fautori di una «filosofia scritturale».

Si rifà massicciamente alla storiografia tedesca, in primo luogo al volume di Monika Neugebauer-Wölk che fin dal titolo annuncia l'accostamento fra esoterismo e Lumi, *Aufklärung und Esoterik*, il contributo di Francesca Maria Crasta su Swedenborg, lo svedese morto a Londra nel 1772, autore di riflessioni di cui «colpisce la vicinanza con alcuni passaggi di *Der Weg zu Christ* di Jakob Böhme». Isolabile dal punto di vista dell'area di appartenenza, l'indagine di Crasta non si rivolge certo a un elemento allotrio studiando il «rapporto fra la sua [di Swedenborg] filosofia della natura e la teologia». Alle intersezioni registrabili nei riferimenti a Böhme, nel discorso sul principio della *perspicuitas scripturae* o nella valutazione della Chiesa cattolica e del protestantesimo in base al rispettivo modo di porsi nei confronti dell'«accesso alle verità scritturali» ben corrisponde la facilità con cui «l'insegnamento di Swedenborg» può «unirsi e fondersi con altri preesistenti movimenti e correnti come la massoneria e l'occultismo».

Bastino come «introduzione» queste note intese a dare conto di come è progettato un volume che ha seguito nella strategia degli inviti una ricetta semplicissima, quella che tutti i cuochi raccomandano. Anche la bontà di un titolo può verificarsi soltanto secondo le modalità metaforicamente suggerite da Bertold Brecht nella sua celebre battuta su «die Güte des Pudings».

Ai curatori non rimane se non ringraziare gli Autori e l'Accademia Roveretana degli Agiati che nella persona del suo Presidente Livio Caffieri ha assicurato a questi «dialoghi» felicemente interattivi la possibilità di raggiungere una *scientific community* assai più ampia di quella accademica.

*Parte prima*  
*Tra Italia ed Europa*



## *Echi protestanti nel dissenso religioso popolare veneziano (secoli XVII-XVIII)*

di Federico Barbierato

Quando Venezia, nella seconda metà del Seicento, si trovò a doversi di nuovo preoccupare dell'infezione protestante, la Riforma sembrava ormai un ricordo. Era passata l'ondata di ansie cinquecentesche che avevano in qualche modo autorizzato a pensare alla laguna come alla «porta della Riforma». Era passato anche il clima dell'Interdetto, nel quale da più parti si era potuto vagheggiare il sogno di una Repubblica separata da Roma e vicina alle istanze riformate, con il potere civile in grado di controllare le questioni religiose<sup>1</sup>.

In definitiva la minaccia protestante non aveva più i caratteri di emergenza: governo e Sant'Uffizio avevano fatto la loro parte, convinti che non fosse realizzabile un aperto distacco religioso e politico da Roma.

C'è da dire che un più limitato impegno rispetto al passato da parte delle istituzioni di controllo non implica necessariamente che non ci fossero più luterani o calvinisti in terra veneta. Molto più probabilmente questi elementi di infezione ereticale non sembravano più costituire una minaccia tale da meritare una vigilanza troppo attenta. È innegabile infatti che la Riforma continuò a rappresentare una prospettiva affascinante – benché spesso confusa e scelta in negativo – di reazione a tutto il corpo dei divieti e delle prescrizioni romane, avvertite come intollerabili imposizioni. Attaccando la Chiesa e alla ricerca di argomenti per farlo, luteranesimo e calvini-

1. «La questione dell'Interdetto, rilanciando grandi motivi di disputa contro la Chiesa romana, aveva fatto sperare oltralpe che la Repubblica di Venezia, cui avevano guardato con speranza non pochi protestanti – nel 1546 aveva chiesto il suo appoggio la stessa lega di Smalcalda –, potesse arrivare al punto di staccarsi da Roma. Dopo l'Interdetto erano giunti a Venezia esponenti della riforma, per vedere se fosse possibile porvi le fondamenta di una chiesa riformata veneziana. Il punto di riferimento principale era, ovviamente, fra Paolo Sarpi». G. Cozzi, *Stato e Chiesa: un confronto secolare*, in Id., *Venezia barocca. Conflitti di uomini e idee nella crisi del Seicento veneziano*, Venezia, Il Cardo, 1995, p. 276.



simo funzionarono spesso come bacini di idee ai quali attingere per costruirsi un arsenale ideologico e controversistico<sup>2</sup>.

La presenza di istanze protestanti nella Venezia sei e settecentesca è pertanto costante, benché raramente queste assumano una dimensione organizzata tale da poter essere percepite come effettivo pericolo per l'ortodossia. Proprio per la frammentarietà con cui si presentavano, le autorità dimostrarono una certa condiscendenza e la tendenza a inserire discorsi di impronta riformata all'interno di griglie di interpretazione più vicine ai tempi: quietismo, miscredenza, ateismo e così via. Gli inquisitori veneziani infatti non si diedero generalmente troppa pena nel processare veri e propri protestanti: c'erano del resto difficoltà evidenti anche di natura politica. Difficile infatti andare a intaccare, ad esempio, reti commerciali come quella rappresentata dai mercanti tedeschi o intere comunità lavorative ormai stabilmente insediatesi a Venezia, come i grigion. Certo è che continuarono a lungo a girare per la città singoli elementi di dottrine riformate, elementi di cui il Sant'Uffizio veniva a conoscenza spesso per caso, nella trama di una deposizione o di un costituito. Ma dietro pareva non esserci più lo spettro dell'esistenza di gruppi strutturati o *ecclesiae*. Difficilmente ormai una manifestazione di cristocentrismo o la negazione dell'intercessione dei santi potevano agitare i sonni degli addetti alla vigilanza religiosa.

Questo accadeva nonostante la vaghezza dell'immagine del protestante, definita perlopiù in funzione oppositiva rispetto all'ortodossia cattolica. Il protestante, ma più in generale colui che si discostava nei comportamenti o nei discorsi rispetto all'ortodossia, non era una figura ben definita. Confini labili e permeabili fra le dottrine, fra il lecito, il proibito e il tollerato, le vaste zone grigie portavano a esiti incerti, a figure sfocate, a fraintendimenti continui.

Si prenda il caso dell'immagine della città di Ginevra: con Ginevra l'oltralpe diventava un altrove mitico, una città libera nella quale si sarebbe potuto avere e trovare la vera realizzazione del proprio dissenso<sup>3</sup>. Tale mitologia rispondeva a esigenze molto diverse. Nel 1689 Michelangelo Fardella lodava pubblicamente Calvino, «la sua santità» e la città in cui aveva opera-

2. Su questi aspetti F. Barbierato, *Dissenso religioso, discussione politica e mercato dell'informazione a Venezia fra seicento e settecento*, in «Società e Storia», XXVI, 102, 2003, pp. 707-757 e Id., *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Milano, Edizioni Unicopli, 2006.

3. Un esempio in negativo della considerazione di cui godeva la città si può trovare nella manoscritta *Relatione di Ginevra* di Andrea Cardoini, in cui veniva sottolineata con intenti polemici l'assoluta libertà di cui vi si poteva godere. Vedi la voce di V. Marchetti, *Cardoini, Andrea*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 1976, vol. XIX, pp. 789-792 e Id., *Nelle fabbriche dell'immaginazione antilibertina: Andrea Cardoini*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, Ricciardi, 1980, pp. 169-180.

to, caratterizzata da una vita retta e proba<sup>4</sup>. Per Pier Francesco Parravicino, nel 1698, essa costituiva una sorta di società ideale, che designava un'appartenenza morale e simbolica, anche se non fisica. Essere stati a Ginevra significava per lui fare parte di una comunità perpetua: carne, «da nu, cioè in Geneva, dove son stato, sempre sene mangia, il venerdì e sabato»<sup>5</sup>. Per alcuni luogo di libertà, quindi, privo degli odiosi e insensati obblighi sentivano di dover sottostare in terre cattoliche. Per Giovanni Bresciani, nel 1709, era il simbolo della ribellione maggiore che potesse immaginare. E non solo nei confronti del cattolicesimo, ma di ogni fede cristiana: sosteneva di volerci andare «come che questa lege non fosse buona, et ivi predicar contro la fede di Christo»<sup>6</sup>. La fede di Cristo, pertanto, non imbrigliava corpi e coscienze come accadeva altrove, e la libertà che vi si godeva, grazie alla religione che vi si professava e di cui si aveva un'idea molto vaga, si estendeva a tutte le attività: secondo il sollecitatore di Palazzo Prospero Leoni, nel 1638, sarebbe stato bello viverci perché ci si potevano procurare facilmente tutti i libri proibiti di cui si poteva aver bisogno, soprattutto se ci si occupava di faccende magiche<sup>7</sup>. Di lì a qualche anno, nel 1645, anche Ambrogio Maria Foscarini percepiva confusamente che vi si sarebbe potuto trovare qualcosa di affascinante e diverso, magari gente che non credeva all'inferno o che avrebbe potuto agevolarlo nelle operazioni magiche di cui si occupava<sup>8</sup>.

L'immagine di libertà che Ginevra lasciava trasparire non solo era legata all'identificazione con il calvinismo, ma rappresentava la proiezione in un «altrove» a buon mercato, un luogo e uno spazio su cui trasferire sentimenti anticattolici o più genericamente antireligiosi.

Le cose, d'altro canto, non andavano molto diversamente qualora ci si occupasse della figura del riformato. Qui la differenza con il miscredente era in effetti particolarmente poco avvertita: si tendeva a ritenere che il «lutherano» non solo non credesse alle cose in cui credevano i cattolici, ma che non credesse proprio a niente. Giovanni Rigoni aveva un figlio, Francesco. Forse a differenza del padre, si confessava spesso. Così era capitato che l'11 agosto 1672 Francesco andasse a confessarsi: immagino una confessione di routine, visto che la penitenza consistette nel fare da portalette-

4. Archivio di Stato di Venezia (d'ora in poi ASV), *Sant'Uffizio*, b. 125, processo contro fra' Michelangelo Fardella, comparizione spontanea di don Filippo Caminetti del 28 aprile 1689.

5. ASV, *Sant'Uffizio*, b. 129, fascicolo Egidio Tonoli ..., processo contro Pier Francesco Parravicino, deposizione di Marcello Pistori del 12 settembre 1698.

6. ASV, *Sant'Uffizio*, b. 136, processo contro Giovanni Bresciani e Antonio Legrenzi, comparizione spontanea di Giovanni Bresciani del 26 marzo 1709.

7. ASV, *Sant'Uffizio*, b. 94, processo contro Prospero Leoni, comparizione spontanea di Marzio Benalio del 19 febbraio 1638, cc. 1r-v.

8. ASV, *Sant'Uffizio*, b. 101, processo contro Ambrogio Maria Foscarini, autoaccusa rilasciata in carcere al commissario del Sant'Uffizio il 13 gennaio 1645.

re. Doveva infatti recapitare una lettera che il confessore – minore conventuale del convento dei Frari – aveva bisogno di far arrivare all'inquisitore. Così fece. L'inquisitore congedò Francesco e aprì la lettera. Si trattava di una denuncia anonima contro Giovanni Rigoni, il padre del corriere. Il tono era allarmato ma piuttosto consueto: Giovanni era definito come «miscredente et dispreggiatore delle constitutioni della sacrosanta madre Chiesa, et di tal forma perseverante nel corso di quaranta anni radicato nel peccato dell'atheismo, che ardisse anco a persuadere ad altri li dogmi di Lutero e di Calvino».

Ignoro se fosse per divertimento o per caso che il confessore fece recapitare al figlio una denuncia contro il padre. Pur non essendo irrilevante, la questione è qui quella di notare come il frate dei Frari dimostrasse di considerare sostanzialmente coincidenti le accuse di ateismo e di calvinismo. La miscredenza di Giovanni Rigoni, infatti, si misurava in base alla sua attività di propaganda dei «dogmi» di Lutero e Calvino<sup>9</sup>. Nel 1701, Cecilia Sacrati, monaca nel monastero del Corpus Domini, avrebbe similmente dichiarato di aver professato «con pertinacia diverse sette, cioè di Calvino, di Lutero, l'atteista, et in oltre poi credei a qualche dogma, e questo per istigazione dell'astrologo [una sorta di padre spirituale], dal quale ricevei dei libri, uno de quali mi ricordo essere stato di Calvino, delletandomi molto in questa lettura contraria alla cattolica religione». Fra le «diverse sette» non aveva peraltro avvertito apprezzabili diversità<sup>10</sup>.

La sovrapposizione fra ciò che definiva il protestante e il miscredente era dovuta senz'altro a un consueto processo di assimilazione all'interno di uno stesso concetto di «nemico» forme di eterodossia diverse. Ma in certa misura doveva essere anche il frutto di una ormai secolare operazione da parte dei controversisti controriformisti, che almeno a far data dagli anni Sessanta del '500 avevano cominciato l'attacco nei confronti della Riforma proponendo l'identità sostanziale fra ateismo e protestantesimo. Come notava Giorgio Spini, era una tradizione che risaliva agli inizi della produzione antiriformata, ma che appunto a partire dalla seconda metà del '500 era divenuta uno dei principali argomenti polemici utilizzati dai polemisti cattolici<sup>11</sup>. Nel 1572 il teologo Claude de Sainctes, scriveva ad esempio che il calvinismo non era altro che puro e detestabile ateismo<sup>12</sup>. Così come, quin-

9. ASV, *Sant'Uffizio*, b. 116, fascicolo Pietro Isnardi ..., processo contro Giovanni Rigoni, comparizione spontanea di Francesco Rigoni dell'11 agosto 1672 e scrittura agli atti.

10. ASV, *Sant'Uffizio*, b. 132, processo contro suor Cecilia Sacrati, deposizione del 27 luglio 1705, cc. 3r-4v.

11. Vedi a titolo di esempio G. Spini, *Ritratto del protestante come libertino*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, a cura di T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani, O. Pompeo Faracovi, D. Pastine, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 177-188.

12. C. de Sainctes, *Déclaration d'aucuns athéismes de la doctrine de Calvin et Béze contre le premiers fondaments de la Chrestienté*, Paris, C. Frémy, 1572, p. 27.

di, la controversistica cattolica aveva contribuito a mettere in circolazione elementi della teoria dell'impostura delle religioni applicandola al calvinismo e al luteranesimo, trovandosela ben presto rivolta contro, allo stesso modo veicolava messaggi che facevano tutt'uno di atei e riformati. Tale immagine era ovviamente usata in senso propagandistico, e pertanto ampiamente diffusa nelle prediche e nell'azione quotidiana di confessori e religiosi in genere.

Gli individui, in un modo o nell'altro, con esiti diversi, tendevano a convincersene. Così l'ambiguità di fondo si rifletteva su chi intendeva, in qualche modo, distaccarsi dall'ortodossia. Se un individuo non credeva ai santi, era portato a considerarsi calvinista e altri erano dispostissimi a considerarlo tale. Ma se la controversistica cattolica aveva dato corpo all'immagine stereotipata del protestante come miscredente e libertino, chi «sceglieva» l'eterodossia lo faceva spesso abbracciando inconsapevolmente quest'ordine mentale, accettando quindi una vicinanza e una contiguità fra il protestantesimo e alcune sfumature libertine. Si andava quindi contro l'ortodossia adottando le forme descritte dai controversisti cattolici per combattere l'eterodossia.

Le dottrine riformate si presentavano quindi, perlopiù, in forma spuria, indefinita. Proprio anche per l'estrema elasticità nelle definizioni, fossero messe in opera da istituzioni di controllo come il Sant'Uffizio o dai singoli individui, spunti calvinisti o luterani o identificati come tali andavano alla deriva ed entravano in contatto con fermenti di eterodossia diversi. La definizione di luterano o calvinista non era solo un fattore esterno, un'etichetta assegnata da chi aveva il dovere professionale di farlo, bensì una comune autodefinizione, anche se esisteva un evidente scarto fra credenze e nomi che a queste si fornivano.

Ho già citato in precedenza il caso di Pier Francesco Parravicino, assolutamente convinto di essere calvinista. A Ginevra non aveva solo mangiato di grasso nei giorni di magro: vi aveva anche scoperto «che la religione calvinista era la bona, e però l'haveva abbrasciata»<sup>13</sup>. Di conseguenza mangiava abitualmente carne in giorni proibiti, evitava le chiese in quanto luoghi «dove si vano a far delle baronate» e invitava i conoscenti a seguire il suo esempio in campo alimentare e religioso. Se tutto questo era consona alle dichiarazioni di principio e all'identità che intendeva manifestare, era di certo meno calvinista l'estensione alla divinità in generale di quel disprezzo che dimostrava nei confronti delle restrizioni cattoliche. Oltre a prendersela col Padre e affermare di aver «più paura che missier domine Dio mi cogio[ni] ..., che il diavolo»<sup>14</sup>, trovava anche il modo di esprimere in modi

13. ASV, *Sant'Uffizio*, b. 129, processo contro Pier Francesco Parravicino, deposizione di Marcello Pistori del 12 settembre 1698.

14. Ivi, deposizione di Ambrogio Grotta del 16 settembre 1698.