

Il Dibattito Intorno a Paracelso in Basilea

por

Carlos Gilly

Basilea, la città dalle cui stamperie Castellione e i suoi amici avevano lanciato la prima sfida in difesa della tolleranza religiosa in Europa, era tornata ad essere, pochi anni dopo, il principale centro di irraggiamento di un nuovo dibattito, anch'esso di dimensioni europee: quello intorno alla figura e all'opera di Paracelso. Si trattava di una disputa in cui la discussione intorno alla nuova medicina paracelsiana costituiva solo una parte, seppur la più eclatante, quella da cui essa prende nome e che per decenni costituì senza dubbio il comune punto di riferimento. Alla base della discussione stavano due risposte diametralmente opposte alla domanda intorno ai limiti della rivelazione e della scienza, e, di conseguenza, due metodi di lavoro completamente diversi. La polemica verteva su concetti come "esperienza" e "autorità", "ragione" e "lumen naturale", e, soprattutto, sul concetto stesso di "Natura". I più profondi motivi del Rinascimento italiano, platonismo e neoplatonismo, filosofia ermetica, cabbala e magia ritornavano alla ribalta con ancor maggiore vigore per intrecciarsi, sotto le presse delle stamperie basileesi, con la medicina, l'alchimia e la filosofia naturale del Trismegistus Germanus Paracelsus, con una densità mai vista prima.

Le *Enneades* di Plotino vennero pubblicate dal Perna nella traduzione e con il commento di Marsilio Ficino nel 1559 e, di nuovo, nel 1580, questa volta insieme all'*editio princeps* del testo greco e con una prefazione di Theodor Zwinger. Le *Opera Omnia* di Giovanni Pico della Mirandola apparvero per i tipi di Henricpetri nel 1557, nel 1572/73 e nel 1601; le *Opera Omnia* dello stesso Ficino uscirono sempre presso Henricpetri nel 1561 e nel 1576. Nel 1563 Zwinger curò per Perna e Henricpetri la raccolta complessiva delle opere di Francesco Cattani da Diacceto, e fu su suo consiglio che Perna pubblicò nel 1581 le *Discussiones Peripateticae* del Patrizi, e Froben, due

anni dopo, il *De natura hominis* di Agostino Doni. Nel 1579 apparve a Basilea, seppur con la falsa indicazione “Lugduni apud Beringos Fratres” la prima raccolta di tutti gli scritti di Agrippa di Nettesheim;¹ nel 1587 fu la volta del primo volume della raccolta *Artis cabalisticae scriptores*, che contiene opere di Paolo Ricci, Reuchlin, Arcangelo da Borgonovo, Leone Ebreo, insieme allo *Sepher Jezira*. Il secondo volume, che avrebbe dovuto contenere le *Opera Omnia* di Francesco Giorgio Veneto, non venne mai stampato.² Delle circa settanta stampe basileesi di Paracelso in quegli stessi anni – dopo

¹ Delle cinque diverse edizioni di HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA AB NETTESHEYM, *Opera, quaecumque hactenus vel in lucem prodierunt, vel inveniri potuerunt omnia, in duos tomos concinne digesta*, senza data di stampa e con la falsa indicazione tipografica “Lugduni, apud Beringos fratres”, la prima e più completa, in corsivo, di 16 ff. e 779 pp. per il primo volume e 12 ff. e 1139 pp. per il secondo, fu stampata infatti nel 1579, come si legge nel Catalogo della fiera autunnale di Francoforte di Georg Willer (cfr. BERNHARD FABIAN, *Die Messkataloge des sechzehnten Jahrhunderts*, 5 voll., Hildesheim, Olms, 1972-2001, vol. III, p. 400; la *Bibliotheca Universalis* di Gessner del 1583 segnala “1580”), e appunto a Basilea, come indicava I. C. PRAETORIUS nel catalogo della sua Biblioteca (Stockolm, KB, ms. U 375, f. 3r: “cum primo Tomo operum Cornelii Agrippae Basileae editorum”), nella stamperia di Thomas Guarin, come era già noto nel XVII secolo al bibliofilo basileese REMIGIUS FÄSCH, che nella sua *collectanea* della vita degli uomini illustri, rimasta manoscritta, annotava alla voce Agrippa: “*Opera Corn. Agrippae omnia duobus Tomis prodierunt Lugduni apud Beringos fratres in 8°. Sed fictum est hoc typographi nomen. Excusa namque opera haec Basileae apud Tom. Guarinum, uti apparet ex Typo, si conferatur cum Typo et literis Guarinianis*” (Basilea UB, ms. O I 4, 178). Questa edizione con testo in corsivo, già segnalata da DAVID CLEMENT (*Bibliothèque curieuse, historique et critique ou catalogue raisonné des livres difficiles à trouver*, Göttingen 1750, I, 94-96) come la migliore e la più bella (*haec editio optima habetur*), corrisponde a quella riprodotta in facsimile da R.H. POPKIN nel 1970-1973 presso l’Olms Verlag di Hildesheim, senza sapere che, casualmente, si trattava dell’*editio princeps* dell’*Opera*: nel volume si legge infatti “*Lyon, ma probablemente in Germania, s.t. 1600?*”. Le altre quattro ristampe esistenti dell’*Opera* di Agrippa, una con l’indicazione “*Lugduni, per Beringos fratres, 1600*” e le altre tre con il falso luogo di stampa “*Lugduni, per Beringos fratres*”, ma senza indicazione di anno [ca. 1605-ca. 1630], provengono tutte dalla casa editrice di Lazarus Zetzner, cfr. *Catalogvs Librorvm Francofurti in Taberna Lazari Zetzneri Bibliopolae Argentinensis publice prostantivm. anno Millesimo sexcentesimo sexto*, esemplare dell’Ambrosiana di Milano riprodotto in CH. COPPENS, *Five unrecorded german Bookseller’s Catalogues*, in “Archiv für Geschichte des Buchwesens”, LIV, 2001, pp. 157-169 (“Cornelii Agrippae opera, 8°”; *Catalogvs librorvm Francofurti in taberna Lazari Zetzneri Bibliopolae Argentinensis publice prostantivm anno millesimo sexcentesimo vndecimo* (“Corneli Agrippae opera in 8°”); vedi anche *Catalogvs Librorvm, quos Lazarus Zetznerus Bibliopola Argentinensis p[iae] m[emoriae] et post eum, Haeredes eius, hactenus aut propriis sumptibus imprimi curarunt Aut aliunde sibi compararunt [...] ad Annum M.DC.XXVI*, Argentorati, Conrad Sher, [1626], esemplare di Uppsala BU, a4r: “Henrici Cornelii Agrippae. opera omnia, in 8.”; *Catalogus librorum, quos Georgius Andreas Dolhopfius et Johan. Eberhardus Zetznerus Bibliopolae Argentinenses socii Tam a cohaeredibus, quam aliund coemptos, suis sumptibus imprimi curarunt [...]*, Argentorati 1662, f. B2r: “Agrippae (Henrici Cornelii) Opera, duobus tomis, in 8°”. Per l’elenco delle edizioni fantasma delle opere complete di Agrippa “1510”, “1531”, “1550”, cfr. *Magia, alchimia, scienza dal ’400 al ’700: l’influsso di Ermete Trismegisto* (Biblioteca Nazionale Marciana – Bibliotheca Philosophica Hermetica), a cura di C. GILLY e CIS VAN HEERTUM, 2 voll., Firenze, Centro Di, 2002, vol. I, pp. 199, 205. Per i precedenti tentativi di fissare data e luogo della prima stampa della raccolta, cfr. PAOLA ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, in “Rinascimento”, 2 ser., VIII, 1968, pp. 182-183; EADEM, *Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli inquisitori*, in “Memorie domenicane”, n.s. III, 1972, pp. 149-150.

² Lettera di Johannes Pistorius a Heinrich Petri del 10. 4. 1578 (Basilea UB, ms. G2 I 20bl, Nr. 74): “*Ordo observandus in excudendis Cabalae scriptoribus [...] Secundus tomus contineret omnia opera Georgii Veneti: cuius viri nunquam satis laudatos labores, miror cur non excudas*”. Le opere di Francesco Giorgio non vennero però stampate nell’*Artis Cabalisticae: hoc est reconditae Theologiae et Philosophiae, scriptorum: Tomus I*, Basileae, Sebastian Henricpetri, (1587), di PISTORIUS, anche se

il 1603 Paracelso non venne mai più stampato a Basilea – più di sessanta uscirono per i tipi di Perna o di suo genero – e suo successore – Conrad Waldkirch. Tra questi, nel 1575 i due volumi della raccolta completa delle opere latine, progettata dal Perna, e, nel 1589, presso Waldkirch, la prima grande raccolta in dieci volumi dei *Bücher und Schriften Paracelsi*, curati da Johann Huser.³

Ad essi vanno aggiunte le opere di paracelsisti come Suchten, Bodenstein, Toxites, Dorn, Severinus, le raccolte medievali di trattati d'alchimia, le opere di Arnaldo di Villanova, curate anonimamente da Zwinger e pubblicate nel 1585,⁴ e, ultimo ma non minimo, uno dei più influenti e dibattuti manuali di magia rinascimentale, l'anonimo *Arbatel, de magia veterum*, pubblicato da Perna nel 1575. Proprio a questo libricino, “*mirum libellum Basileae publice editum de magia*”, come ebbe a definirlo un basileese contemporaneo con una nota sul frontespizio del suo esemplare, Rotondò ha dedicato una grande parte del suo studio, giudicando a ragione la pubblicazione dell'*Arbatel* “*come il tentativo più audace fatto dal Perna di dare ampia e provocatoria diffusione a quei presupposti culturali e religiosi – anche in questo caso suoi e di suoi amici – che sono alla base di tante sue edizioni del decennio del quale ci stiamo occupando e in particolare alla base della sistematica ricerca e pubblicazione delle opere di Paracelso*”.⁵

Rotondò ha dimostrato come la denuncia della decadenza delle arti e delle scienze – e addirittura delle religioni – di cui Perna si era fatto portavoce al momento di pubblicare le opere di Paracelso e volumi come l'*Arbatel* – traesse il suo motivo

nel XVIII secolo DANIEL G. MORHOF può affermare nel suo *Polyhistor literarius philosophicus et practicus maximam partem opus posthumum, accurate revisum, emendatum, ex autoris annotationibus [...] suppletum, illustratum a JOHANNE MOLLERO, Lübeck, Böckmann, 1714, vol. I, p. 17: “Franciscus Georgius Venetus (in libro), qui et seorsim prodiit, et junctim cum omnibus Scriptoribus Cabalisticis, editis Basileae anno 1587 in fol. aliquot tomis”.*

³ KARL SUDHOFF, *Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften*, I. Theil. *Bibliographia Paracelsica. Besprechung der unter Theophrast von Hohenheims Namen 1527-1893 erschienenen Druckschriften*, Berlin, G. Reimer, 1894. L'ultima edizione basileese di Paracelso è, secondo Sudhoff, la ristampa del terzo dei dieci volumi dell'edizione in-quarto di Basilea, Waldkirch, 1589-1590. Da una lettera di Jacob Zwinger a Joachim Camerarius del 31 agosto 1603 risulta però che anche la celebre edizione delle *Opera, Bücher vnd Schriften* di Paracelso in due volumi in-folio, (Strassburg, Jn verlegung Lazari Zetzners Buchhändlers. Anno M.DCIII), è stata in realtà stampata da Conrad Waldkirch a Basilea, cfr. Erlangen UB, Briefsammlung Trew, sub voce ‚Zwinger, Jacob‘, no. 32. “*Paternum Theatrum sub praelo est, et magna sui parte iam perfectum: ut integrum sequentibus nundinis, ni quid morae interuenerit, quod ex usu typographi neutiquam foret, simus prolaturi. [...] Theophrasti opera, diligenter hic inde quaesita et praeter alias omnes editiones iam meliorata, curante et imprimente Waldkirchio prodire in lucem, duobus in folio tomis, sat grandibus. Palaestra est in qua se exerceat lector, seligendis bonis, ab aliis quae mala sunt, plus quam foecunda*”.

⁴ Vedi *infra*, CARLOS GILLY, “Il Paracelsismo e il programma editoriale di Pietro Perna”, *Azogue*, 7, nota 39.

⁵ ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea*, p. 342.

d'essere nella convergenza di due polemiche: l'una contro la pretesa della chiesa ufficiale di essere l'unica depositaria e amministratrice della retta conoscenza di Dio, l'altra per la rivendicazione della libera ricerca su base esperienziale di contro all'autorità di Aristotele e Galeno, tradizionalmente riconosciuti dalle università come incontestabili interpreti della Natura. Tutto ciò secondo un ben preciso piano di rinnovamento: una nuova riflessione critica su religione e scienza alla luce della vera magia degli antichi, e cioè del raccordo tra la tradizione ermetica e la scienza sperimentale di Paracelso: "*Hermes Trismegistus est secretorum pater cum Theophrasto Paracelso, et in se omnes habent vires secretorum*", come si legge nell'aforisma XXVI dell'*Arbatel*.

Parallelamente Rotondò ha mostrato come sotto l'accanita opposizione alla rivoluzione propugnata da Paracelso in ambito medico e sotto la strenua difesa delle dottrine di Aristotele e Galeno fin nei minimi particolari, la scienza "ortodossa" non facesse altro che combattere il radicale rovesciamento dei principi che sottostavano all'interpretazione tradizionale dell'uomo e della Natura. Oggetto di questa reazione era in particolare l'idea che l'uomo, in quanto microcosmo, potesse penetrare e comprendere la Natura o macrocosmo, fino ad interpretarne il corso, correggerlo o, addirittura, ripristinarlo per mezzo del suo spirito (*corpus sydereum* per Ficino, corpo astrale-luce della Natura dentro l'uomo per Paracelso, spirito di Dio dentro l'uomo per Suchten, oppure attraverso l'esperienza di uno spirito planetario esterno come insegna l'*Arbatel*). Era questa in sostanza l'immagine neoplatonica e magica del mondo che serviva da cornice teorica alla ricerca sperimentale di Paracelso. Una tale inversione di marcia minacciava naturalmente le norme che stavano alla base della concezione teologica delle chiese ufficiali; per questo le accuse di eresia contro Paracelso e dei suoi seguaci presero presto piede, e non solo da parte dei teologi, ma anche e soprattutto da parte di scienziati "ortodossi" come Conrad Gessner, Johann Crato von Kraftheim e, in particolare, Thomas Erastus, ben conscio del potenziale teologicamente eversivo degli scritti paracelsiani e convinto, come riassume Rotondò "*che una salvaguardia efficace di una posizione di pensiero accademicamente ortodossa doveva cominciare dalla difesa del suo involucro teologico*".

Si trattava di accuse ed incriminazioni che resteranno perfettamente attuali anche quarant'anni dopo: "*Se dobbiamo filosofare da cristiani, seguendo i principi della fede e l'insegnamento di Cristo*", scrive il più eminente continuatore di Erastus, Andreas Libavius, "*non dobbiamo appellarci a magia, cabbala, alchimia, astrologia e*

chiromanzia e, soprattutto, non dobbiamo seguire l'esempio di Paracelso e dei suoi seguaci, poiché nei libri dei profeti e degli apostoli non si trova nulla di tutto ciò; peggio ancora, molte delle opinioni paracelsiste possono scuotere i fondamenti stessi delle sacre scritture, mentre al contrario la filosofia di Aristotele, escludendo solo gli specifici articoli di fede, non contraddice in nessun modo le scritture, tanto che, se vorremo filosofare con Cristo, dovremo farlo seguendo la filosofia peripatetica, una filosofia che è stata senza dubbio illuminata dalla luce dello Spirito Santo”.

*“Si Christianè philosophandum est iuxta fundamentum fidei et autorem Christum, non magicè, non cabalisticè, chymicè, astrologicè, chiromanticè, etc. et omnino neque Paracelsicè, neque Crollicè, Hartmannicè, Scheunemannicè, etc. quia in libris de Christo, Propheticis et Apostolicis, nihil istarum rerum inuenitur, imo pleraque Paracelsica principiis Scripturarum euerti possunt, cum contra Peripatetica disciplina, exceptis his quae ad fidem pertinent, omnibus Philosophis extra Ecclesiam ignotam, minimum pugnet cum scripturis, ita vt si philosophandum sit cum Christo, peripateticè sit philosophandum, Philosophia nimirum luce Spiritus Sancti in sacris fulgente illuminata”.*⁶

Quasi cinquant'anni dopo la pubblicazione delle *Disputationes* di Erastus, Libavius, attento osservatore della scena culturale del mondo tedesco a primordi della mistificazione rosacrociana, era certo colui che meglio di tutti gli altri poteva misurare i danni prodotti dalle lunghe polemiche nell'ambito della teologia e della scienza tradizionali. Una gran parte della sua monumentale opera (22 titoli per più di 16000 pagine) veniva dedicata a difendere l'aristotelismo, a ripulire l'alchimia da ogni possibile eco di “*theophrastia*” o della filosofia dell’*“impius et ethnicus”* Ermete Trismegisto, ma, soprattutto, a combattere coloro che apertamente o in forma latente (anche qui si parlava di nicodemiti)⁷ intendevano contrapporsi alla tradizione. Mentre

⁶ ANDREAS LIBAVIUS, *Examen philosophiae novae, quae veteri abrogandae opponitur, In quo agitur de modo discendi nouo: De veterum autoritate: De Magia Paracelsi ex Crollio: De Philosophia vivente ex Severino per Johannem Hartmannum: De Philosophia harmonica magica Fraternitatis de Rosea Cruce*, Frankfurt, Peter Kopff, 1615, p. 6.

⁷ OSWALD CROLL, *Basilica Chymica, continens philosophicam propria laborum experientia confirmatam descriptionem et usum remediorum Chymicorum selectissimorum e Lumine gratiae et naturae desumptorum*, Frankfurt, Claude de Marne e eredi di Jean Aubry [ma stampata a Hanau, offic. Wecheliana], 1609, p. 8: “*Galenistorum vero pars syncerior et subtilior, Nicomediana, ingenio mitiore, quae propter metum et excommunicationem Rabinorum quorundam Atheniensium veritatem publice profiteri nondum ausa est...*”. E un anno prima il paracelsista francese Israel Harvet aveva scritto: “*Ac licet ex tanto numero vix unus atque alter veritatis lumine irradiatus respiscat: vix tamen*

faceva di Pietro Ramo un “*fidissimum solertissimumque interpretem*” di Aristotele (“*Petri Rami doctrina logica. Aristotelis medulla est. Peripatetica vocetur*”),⁸ Libavius concentrava i suoi attacchi contro il sistema platonico nel suo complesso, considerandolo fonte di quelli che egli definiva i due maggiori errori del suo tempo, la magia e lo scetticismo:

*“Paracelsicos rectius voces Socraticos aut Platonicos, quorum monarca Platonis placita, a Jamblico, Proclo, Marsilio, Pomponatio (!) et aliis egregie ampliata et illustrata plurimum retinuit, atque inde superstitiosissimae Magiae professor euasit, quamquam alicubi prae se ferat dissensum ab Agrippa, Trithemio, Apollonio, sagis etc. Sed re ipsa nihil aliud doceat, quam pestilentissimam magiam in speciem nouo praetextu illustratam, re vera autem iisdem fundamentis et praeceptis obseruati, sicut legere est in nona et decima parte scriptorum paracelsicorum”.*⁹

Platone stesso, secondo Libavius, altro non era stato che un mago, “*un onore che tra noi cristiani viene ripagato con il rogo e il patibolo*”.¹⁰ Come era stato nelle *Disputationes* di Erastus, dove si proponeva la condanna a morte per tutti i seguaci di Paracelso,¹¹ anche nel caso delle accuse di Libavius non si trattava di pura retorica: “*non autem ludo; seria loquor ex historiarum et experientiae fide*”. Ed aggiungeva che erano da considerare ormai maghi tutti coloro che si riconoscevano nella dottrina platonica:

palam id profiteri audet, sed ex metu reliquorum Phariseorum, hominum fanaticorum, cogitur tamquam alter Nicodemus noctu, hoc est, in occulto sua artis negotia tractare, nisi velit audire haereticus, magnus exorcista, sophista, Ramista, Paracelsista, Alchymista etc.” ([Israel Harvet], *Hermetis Trismegisti Tractatus vere Aureus, de Lapidis Philosophici secreto, in capitula septem divisus: nunc vero a quodam Anonymo, scholiastam exquisite et acute illustratus [...]*, Leipzig, Valentinus am Ende, per Thomas Schurer, 1610 (cito dalla ristampa contenuta in *Theatrum Chemicum, praecipuos selectorum Auctorum Tractatus de Chemiae et Lapidis Philosophici antiquitate, veritate, iure, praestantia et operationibus, continens. In gratiam verae chemiae, et medicinae chemicae studiosorum (ut qui uberrimam inde optimorum remediorum messem facere poterunt) congestum, et in sex partes seu volumina digestum [...]*, edd. JOHANNES JACOB HEILMANN et JOHANN FRIEDRICH BEZA, 6 voll., Strasburgo, eredi di Eberhard Zetzner, 1659-1661, vol. IV., p. 603).

⁸ ANDREAS LIBAVIUS, *Variarvm controversiarvm, earvmque etiam cvbtiorvm, inter mostri temporis Philosophos et Medicos Peripateticos, Ramaeos, Hippocraticos, Paracelsicos, etc. in Scholis et aliàs a Sophistis agitatarum Libri dvo schediastici*, Frankfurt, Romanus Beatus per Petrus Kopff, 1600, p. 85-86.

⁹ *Ivi*, p. 86.

¹⁰ *Ivi*, p. 290: “... Daemonem ipsum habuit et Magus fuit, quae laus inter Christianos est cruce et flammis digna. Non autem ludo: seria loquor ex historiarum et experientiae fide”.

¹¹ THOMAS ERASTUS, *Disputationvm de medicina nova Philippi Paracelsi Pars Prima*, Basilea, Pietro Perna, [1571], p. 215: “Dixi liberius et copiosius quid sentirem, vt simul indicarem atque probarem, Paracelsum (itemque discipulos eius omnes, quotquot Magica ipsius probant et imitantur, aliosque Magos dignos esse vel mortis poena ab impietate ista revocentur et absterreantur”.

“Nostra aetate qui Platonicus est, magus et supersticiosus est, ut evidenter testantur Jamblicus, Proclus, Agrippa, Paracelsus, Marsilius, Pomponatius et alii multi”.¹²

Alla magia si era aggiunto, secondo il rettore dell'Accademia di Coburgo, lo scetticismo, che troverebbe il suo primo sostenitore in Socrate, per la sua convinzione, di contro ad ogni evidenza, di non saper nulla e il suo aver messo in dubbio ogni conoscenza.

“Che fiducia puoi dare a chi nega la certezza della percezione sensitiva? – domandava Libavius a un paracelsista, Henning Scheunemann - Aborri i nuovi scettici, ma che altro insegna il tuo Socrate nel Fedone di Platone? Condanni Porfirio, ma cos'altro era egli stesso se non un platonico? Accusi di follia gli anabattisti, quando Socrate insegna le stesse cose, sebbene in altro contesto. Il punto di vista di Socrate viene accettato tanto dai Turchi che dagli eretici. O tu pensi forse che essi insegnino la vera conoscenza di Dio, quella che iniziamo a possedere in questa vita e che dopo la morte porteremo a perfezione? Che ne sarebbe dell'ufficio della Chiesa, dell'uso visibile dei sacramenti e di tutto il resto, che è voluto e prescritto da Dio? Nel negare l'oggettività della percezione sensibile Socrate non nega forse anche la Chiesa visibile e l'intera società umana? A che specie animale apparteneva dunque questo filosofo entusiasta e ottuso? Esiste anche un libro, chiamato Arbatel, pieno oltre ogni misura della più empia e scellerata magia. Quel libro insegna le stesse opinioni platoniche. E di tali opinioni traboccano tutte le altre opere dei maghi. Nel farti difensore di Socrate ti fai protettore e complice di tutti questi parti della fantasia”.¹³

¹² ANDREAS LIBAVIUS, *Variarvm controversiarvm*, p. 460.

¹³ *Ivi*, p. 335: “Quid potes illi tribuere, qui sensuum certitudinem negat? Academicos recentes execraris. At illud ipsum est Socratis tui in Phedone dogma. Porphyrius quem damnas? At hic ipse Platonicus fuit. Anabaptistas dementiae arguis. At idem Socrates hic docet, quamquam in obiecto alio. Socratis sententiam nec Turca negat, nes quivis forte haereticus. Tunc inde colligas, veram Dei noticiam in hac vita inchoandam, in altera complendam ab eis tradi? Vbi ministerium Ecclesiae et visibilis vsus sacramentorum et reliqua, quae Deus vult et sancit? Socrates cum damnat sensus, at non visibilem Ecclesiam, et totam humanam societatem damnat. Quodnam animal sit ille ecstaticus et stupidus philosophus? Est quidam liber, Arbatel dictus, extremè impius et magicus. Hic eadem Platonica docet. Magorum volumina plena sunt iisdem. Si patrocinaris Socrati: Simul omnium istiusmodi portentorum es defensor”. Per una valutazione critica del famoso chimico antiparacelsista vedi ora C. GILLY, *La 'quinta colonna' dell'ermetismo: Andreas Libavius, in Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700: l'influsso di Ermete Trismegisto*, pp. 399-409; per una valutazione assai diversa di Libavius come scienziato cfr. W. HUBICKI, “*Libavius Andreas*”, in CH. C. GUILLISPIE, *Dictionary of Scientific Biographie*, 9, New York 1973, pp. 309-312; W.-D. MÜLLER-JAHNCKE, *Andreas Libavius im Lichte der Geschichte der Chemie. Zur kritischen Einordnung des Coburger Universalgelehrte*, in

Negazione della chiesa e di tutta la società civile: questa l'accusa contro i dissidenti destinata a divenire una costante in bocca ai teologi e agli scienziati ortodossi per tutto il XVII secolo. Un'accusa che si spinse fino al clamoroso autodafé per ogni presunta o vera espressione del platonismo in due opere della fine del secolo, *Das Platonisch-Hermetisches Christentum* di Ehregott Daniel Colberg,¹⁴ e la raccolta di Johann Friedrich Corvinus *Anabaptisticum und Enthusiasticum Pantheon*.¹⁵ D'accordo su accusa e condanna gli ortodossi seguono una tradizione di difesa che riprende gli schemi messi in luce da Rotondò nella sua analisi delle reazioni di teologi e scienziati di fronte alla pubblicazione dell'*Arbatel* e, più in generale, di fronte al programma editoriale del Perna nel suo complesso. Con parole simili a quelle usate dal calvinista Girolamo Zanchi contro l'"eccessivo" razionalismo degli antitrinitari,¹⁶ il teologo Colberg proclama centoventi anni più tardi tutte le sue riserve contro quegli scienziati che si arrogano il diritto di scrivere in materia teologica:

"Jahrbuch der Coburger Landesstiftung", XVII, 1972, pp. 205-230; L. SCHNURRER, "Andreas Libavius (ca. 1558-1616)", in *Fränkische Lebensbilder*, NF, 15, Neustadt/Aisch, Degener, 1993, pp. 85-106.

¹⁴ EHREGOTT DANIEL COLBERG, *Das Platonisch-Hermetisches Christentum, Begreifend die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie, unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäufer, Bourignisten, Labadisten, und Quietisten*, Frankfurt – Leipzig, Johann Köhler per Moritz Georg Weidmann, 1690–1691 (circa 1300 pp. in 8°; seconda e ultima edizione, Leipzig, Joh. Ludwig Gleditsch per M.G. Weidmann, 1710).

¹⁵ [JOHANN FRIEDRICH CORVINUS], *Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon Und Geistliches Rüst-Hausz Wider die alten Quacker, und neuen Frey-Geister, Welche die Kirche Gottes zeithero verunruhiget, und bestürmet, auch treue Lehrer und Prediger Göttlichen Worts, verachtet, verleumbdet, geäsert und verfolget haben [...]*, [Köthen und Frankfurt] 1701-1702. [Dei quattordici trattati, di più di 1100 pagine in folio con ritratti di David Joris, Fausto Sozzini, Weigel, Böhme, Fludd, Descartes, Molinos, Spinoza, Hobbes, Sabbatai Zevi e Balthasar Bekker, ci interessa qui in particolare quello stampato con il lunghissimo titolo di "Der alten und neuen Schwärmer Widerteufferischer Geist. Das ist, Glaubwürdiger und Historischer Bericht, Was Jammer, Elend, Angst, Noth und Auffruhr die alten Schwärmer und Wiedertäufer gestiftet und angerichtet haben. Daraus zu schließen, was man von denen jetziger Zeit, aufs neue einschleichenden Schwärmern als David Joristen, Weigelianern, Rosencreutzern, Pansophisten, Böhmisten, Chiliaisten, Enthusiasten, Quackern, Labadisten, Offenbarungs- und Frey-Geistern, Quitisten, Träumern, Scheinheiligen, neuen falschen Propheten und Atheisten zugewarten habe, weiln sie, wie erwiesen, einerley Lehre und Grundsätze führen. Denen beygefüget sind: Hoher Potentaten, Scharffe und ernsthaftte Befehle, wider solche Ketzer und Schwärmer, Desgleichen einige über sie, ihre Lehre und offenbahre Betrügereyen, Von Hoch-löblichen Universitäten, als Marburg, Strassburg, Jena, Helmstädt und Rintelen. Gestellte Bedencken und eingeholte Urtheile [...] Gedruckt im Jahr 1701".

¹⁶ GIROLAMO ZANCHI, *Adversus blasphemias Petri Gonedzii libellum responsio*, in IDEM, *Opervm Theologicorum tomus octavus*, Genève, Stephanis Gamonetus, 1613, 1617-1619, vol. 8, p. 549: "Observent autem lectores causam, cur et isti Tritheistae et Ariani omnes ac Servetiani, doctrinam hanc, quam hactenus Ecclesia credidit et praedicavit de Deo Patre, Deo Filio, Deo Spiritu Sancto uno eodemque Deo seu Jehova, oppugnent: Ea est, quia percipere intellectus sui ratione hanc non possunt doctrinam".

“Gli stessi grilli fanatici si nascondono nei libri di Helmont, e bisogna perciò riconoscere che, quando nei libri dei medici, e in particolare dei chimici, si incontrano affermazioni che hanno a che fare con la teologia, queste non devono essere accolte prima di averle sottoposte al dovuto esame, soprattutto poiché costoro ripongono troppa fiducia nella propria ragione, e vogliono misurare con essa anche i misteri divini, come dimostra non solo l’esempio di Teofrasto [Paracelso] e dei suoi seguaci, ma anche quello di Michele Serveto, Giorgio Blandrata e Girolamo Bolseco, iniziatori e difensori della perniciosa ed empia dottrina dei Sociniani. Ma questo sia detto senza voler offendere i medici dotti e timorati di Dio”.¹⁷

Nello stesso anno in cui a Londra la critica filologica di Isaac Casaubon minava alle fondamenta l’intero edificio del platonismo rinascimentale, tentando di distruggere una volta per tutte la leggenda di Ermete Trismegisto contemporaneo di Mosè ed autore del *Poemander* e dell’*Asclepius*,¹⁸ il “grande” scienziato Libavius non sapeva far altro che seguire ancora il vecchio metodo di Erastus e del più rigido conservatorismo, scegliere cioè l’argomentazione teologica come la più efficace delle armi contro i principi filosofici e di scienza naturale messi in questione dai dissidenti. Nell’ *Exercitatio paracelsica de notandis ex scripto Fraternitatis de Rosea Cruce* Libavius ammoniva i membri dell’invisibile confraternita dei Rosacroce a eliminare dal loro programma “tutti i parti della fantasia paracelsiana” poiché non ce n’è uno tra essi che non vada contro la verità e l’onore di Dio, non ce n’è uno che non sovverta la scienza riconosciuta e utile al bene comune:

“*Omnino totam Paracelsiam ad examen reuocabunt, et omnia ista portenta eradicare conabuntur, quando nihil eorum est, quin veritatem Dei et gloriam laedat, et vtilis, preacclarasque scientias euertat*”.¹⁹

Può avere un effetto straniante veder pronunciare queste parole a un uomo che deve la propria notorietà, soprattutto nell’ambito della storia della chimica, non ai suoi esperimenti, ma unicamente al diligente lavoro di compilazione degli scritti di altri autori, in particolare di quelli che egli mirava ad annientare con la durezza e l’odio che i

¹⁷ E. D. COLBERG, *Das Platonisch-Hermetisches Christenthum*, pp. 204-205.

¹⁸ FRANCES A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1969, p. 429.

¹⁹ A. LIBAVIUS, *Exercitatio paracelsica nova de notandis ex scripto Fraternitatis de Rosea Cruce*, in IDEM, *Examen philosophiae novae, quae veteri abrogandae opponitur*, p. 298.

testi sopra citati dimostrano, attaccandone l'impostazione generale teorica e metodologica. Tale atteggiamento tuttavia stupisce meno chi conosca la ristrettezza di vedute e la stridente arroganza con cui egli andava proclamando ai quattro venti il suo credo religioso e scientifico:

“Ordo Dei est Philosophia quae docetur in Gymnasiis, Scholis et Academiis, vt et Theologia syncera declarata Augustana Confessione: Dei donum est medicina dogmatica et aliae artes scientiaequae”.²⁰

Rotondò ci ha fornito la chiave per la piena comprensione di una professione di fede di questo tenore. Storico dell'eresia e del ruolo che essa occupa nella formazione di una nuova mentalità nell'Europa moderna, Rotondò ha ampliato le ricerche sulla dissidenza religiosa del suo maestro Cantimori, abbracciando ambiti che a prima vista non sembrerebbero appartenere alla storia dell'eresia. Si tratta in questo caso della complessa problematica legata alla magia, elemento fondamentale e inalienabile non solo della disputa intorno a Paracelso, ma anche del dibattito sulla scienza della natura tra rinascimento e età moderna. La cosa più sorprendente è che quest'ampliamento di campo corrisponde al tempo stesso ad un ritorno verso più antiche forme di storiografia ereticale, come, in particolare, quella della *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* di Gottfried Arnold, che si occupava non solo di Paracelso, paracelsisti, teosofi e Rosacroce, ma ristampava anche parzialmente l'*Arbatel*.²¹ Rotondò non ha voluto seguire lo sviluppo di questo dibattito nel XVII secolo. Ben conscio delle conseguenze storiografiche che un ampliamento della storia ereticale oltre gli ambiti classici dell'antitrinitarismo e dell'anabattismo comporta, egli ha scelto di concentrarsi sull'analisi della critica alla tradizione religiosa e culturale che porta Perna e la sua cerchia di amici e collaboratori a scegliere di divulgare scritti paracelsisti e magici.

Questo tipo di critica può certamente essere rinvenuta già negli scritti dei primi adepti rinascimentali dell'ermetismo, della cabbala e della magia, basti fare il nome di Ficino, Pico, Lazzarelli, Tritemio, Lefèbre d'Étaples, Reuchlin, Francesco Giorgio Veneto, Agrippa e Serveto. Va però sottolineato che nessuno di questi autori, ad eccezione di Serveto – e, più tardi, di Giordano Bruno – ruppe apertamente con le

²⁰ *Ivi*, p. 298.

²¹ GOTTFRIED ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien Vom Anfang des Neuen Testaments bisz auf das Jahr 1588*, vols. I–III, Schaffhausen 1740–1742⁴, vol. I, pp. 1521–1530.

chiese, né intraprese una lotta diretta contro la tradizione teologica. Tutti preferivano minimizzare la pericolosità delle proprie posizioni, dichiarandosi comunque pronti a sottomettersi ai dettami della chiesa. Per il Perna, invece, la letteratura da lui divulgata (grazie soprattutto al nuovo vigore assunto dal pensiero di Paracelso) non si accontenta più di riservare a ermetismo e magia il ruolo di sentiero insolito (e per questo tollerato) nel cammino verso la conoscenza della realtà, un sentiero valido solo per un uso privato e relegato al di fuori delle università. Questa volta attraverso la concezione magico-ermetica del mondo viene, al contrario, proclamata una nuova scienza in aperta opposizione a quella ufficiale e, con la nuova scienza, una nuova religiosità in accordo con essa. In questo consisteva l'eresia contro cui si scagliarono teologi e scienziati ortodossi.

Che paracelsismo e magia contenessero un aspetto in aperto conflitto con le posizioni della chiesa ufficiale è certamente un fatto che non è mai stato trascurato né dagli studiosi di Paracelso – Sudhoff, Peuckert, Pagel, Goldammer – né dagli specialisti di ermetismo e magia – Thorndike, Garin, Walker, Yates. A Rotondò va però riconosciuto il merito di averlo messo in primo piano, e di aver chiaramente dimostrato nel caso di Perna e dei suoi amici basileesi quanto strettamente si intrecciassero fra loro lo svuotamento e la sovversione della concezione tradizionale del mondo portati dalla rivalutazione della magia e dalla diffusione della gnosi paracelsiana da un lato, e la relativizzazione del valore dei dogmi dall'altro. La battaglia per la restaurazione della scienza e quella per una radicale riforma religiosa erano intimamente collegate tra loro: esisteva una cosciente e mirata convergenza di sforzi nella lotta per la libertà di ricerca e per la tolleranza religiosa.

Naturalmente da entrambe le parti i fronti non erano monolitici, tanto che non è assolutamente possibile innalzare a norma comune posizioni religiose e culturali antitetiche come quelle di un Perna o di un Erastus (qui ortodossia, aristotelismo, galenismo; lì paracelsismo, ermetismo e eresia). Mentre nella *Restitutio Christianismi* di Serveto viene fatto largo uso degli scritti ermetici,²² autori come Fausto Sozzini non nascondevano affatto il proprio rifiuto nei confronti di Ermete Trismegisto, da cui, riteneva Sozzini, derivava l'intera ipotesi trinitaria.²³ Per altro verso vedremo come uno

²² ROLAND H. BAINTON, *Hunted Heretic. The Life and Death of Michael Servetus*, Boston, Bacon, 1964², pp. 131; 255; IDEM, *Michel Servet, hérétique et martyr 1553-1953*, Genève, Droz, 1953, pp. 78, 87; CLAUDIO MANZONI, *Umanesimo ed Eresia: M. Serveto*, Napoli, Guida, 1974, pp. 83-114.

²³ FAUSTO SOZZINI, *Explicatio primae partis primi capituli Johannis*, cfr. IDEM, *Opera Omnia in Duos Tomos distincta. Quorum prior continet ejus Opera Exegetica et didactica, posterior Opera*

dei primi paracelsisti, Adam von Bodenstein, prendesse le parti di Theodore de Bèze nel presentare al consiglio cittadino basileese le accuse del teologo ginevrino volte a far condannare Castellione come eretico,²⁴ mentre l'alchimista calvinista Guglielmo Grataroli giocava un ruolo simile nella denuncia della dissidenza religiosa a Basilea. Fu d'altra parte un intransigente calvinista, il famoso giurista François Hotman, non solo a pubblicare presso Perna, anagrammando il proprio nome in Thomas Arfoncinus, una difesa dell'alchimia,²⁵ ma a fare in prima persona esperimenti alchemici, fino alla morte, avvenuta proprio a Basilea. Del resto lo stesso Theodore de Bèze nel 1575 non aveva avuto nulla in contrario a inserire un proprio componimento in versi nello *Sclopetarius* del paracelsista francese Quercetanus,²⁶ ciò che gli costò versi satirici da Basilea, e la compiaciuta derisione di Erastus, suo nemico personale, che rimproverò a Bèze d'essere "*protettore dell'insania alchemica*", e con gran piacere si peritò di ripetere ovunque questo distico:

*"Non satis est una foedari peste Genevam / Nunc etiam nutrix dicitur Alchimiae".*²⁷

Polemica comprehendit, in *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, Irenopoli (Amsterdam), Irenicus Philalethius [Franciscus Kuyper], post 1656 [ca. 1668], vol. I. p. 83. "Etenim valde illi consentanei sunt ipsius Platonis, et eius sectatorum scripta, qualia sunt Jamblici et caeterorum; qui tamen omnes a Mercurio illo Trismegisto haec hausisse videntur. Quod ita se habere aliquorum scripta testantur, qui istorum auctoritate trinitatis opinionem confirmare non sunt veriti."

²⁴ FERDINAND BUISSON, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre*, Paris 1892, vol. II, pp. 483-493; vedi ora anche HANS R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 219-221.

²⁵ THOM. ARFONCINI I. V. *Doctoris de iure alchimiae responsum*, in JOHANNES CHRYSIPPUS FANIANUS, *De arte metallica metamorphoseos liber singularis [...] Item de Iure Artis Alchemiae veterum auctorum et praesertim Iurisconsultorum Iudicia et responsa ad quaestionem, An Alchemia sit ars legitima*, Basilea, P. Perna, 1576, pp. 103-118. Il *Responsum* venne ristampato in quasi ogni raccolta di scritti alchemici. L'autografo originale di Hotman si conserva presso la Biblioteca Universitaria di Basilea, ms. C VIa 47, pp. 829-837. Che Hotman ne sia stato l'autore e non solo un copista è provato da due lettere di Hotman stesso a Basilius Amerbach dell'ottobre e del novembre 1575, Basilea UB, ms. G II 19, ff. 169 e 176. Un altro testo manoscritto, questa volta con il nome di Hotman, *An Alchemia in bene morata civitate toleranda sit* (Bologna BU, ms. Lat. 270 (Lat. 457, XXI-3), è stato pubblicato da François Secret, *Un document oublié sur François Hotman et l'alchimie*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XLII, 1980, pp. 435-446. Secret è stato il primo a vedere che il falso nome di Thomas Arfoncinus non è altro che l'anagramma di Francis. Hotmanus. Vedi ora anche DIDIER KAHN, *Paracelsisme et alchimie en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*, (Thèse, Paris IV 1998), p. 225, 227 sg.

²⁶ JOSEPH DUCHESNE (QUERCETANUS), *Sclopetarius, sive de curandis vvlneribus, quae Sclopetorum et similium tormentorum ictibus acciderunt, liber. Eivsdem antidotarium spagiricvm aduersus eosdem ictus*, Lyon, Jean Lertout, 1576.

²⁷ Lettera di Erasto a J. J. Grynaeus del 15. 8. 1576, Basilea UB, ms. G II 4, f. 198: "Valde uelim scire cur Geneuates Fenotum in custodia tenuerint, id est, quibus rationibus factum suum uelarent. Non dubito enim eos fauere uelis et remis Chemicis, cum patronum habeant insaniae suae Bezam. Quam saepe occurrit animo dystichon: 'non satis [...] dicitur Alchimiae'". Autore del distico era Bonaventura Vulcanius; sulla polemica di Fenotus e Duchesne vedi ora DIDIER KAHN, *Paracelsisme et alchimie en France*, pp. 230-237.

Nel 1590 tuttavia troviamo Bèze impetrare di fronte al consiglio ginevrino misure per la proibizione dell'alchimia, “*que tout cest art n'est que piperie, que luy mesmes y a esté trompé, que Monsieur Hotomans s'y est consumé*”.²⁸ Proviene peraltro dallo stesso Bèze la più dura protesta - e certamente la più pericolosa per Perna - contro la pubblicazione sul suolo evangelico dell'*Arbatel*, “*con i suoi segni satanici*”.²⁹

Sicuramente esisteva un buon numero di paracelsisti che restavano allo stesso tempo convinti luterani, calvinisti o cattolici; tra gli amanti della “*prisca theologia*” si trovavano del resto seguaci di tutte le confessioni, riuniti certo da una chiara inclinazione verso l'irenismo, come ha già dimostrato Walker nel suo studio *The Prisca Theologia in France*.³⁰ Quegli ermetici e quei paracelsisti che si spinsero a riconsiderare i fondamenti stessi della loro filosofia, si trovarono tuttavia ad imboccare strade che li portarono a confrontarsi apertamente con le chiese ufficiali, e, anzi, a provocare un confronto con esse.³¹

Su Giordano Bruno, colui che definì Cristo un mago e definì religione la magia divina degli Egizi, “*la buona religione, che fu relegata nelle tenebre quando il Cristianesimo la distrusse, la proibì con le sue leggi e sostituì con il culto di cose morte, riti assurdi, cattiva condotta morale e guerre continue*”.³² Quanto a Valentin Weigel, vogliamo qui ricordarne solo il breve testo che porta il titolo di *Ein kurtze ausführliche Erweisung, das zu diesen Zeiten, in ganz Europa bey nahe kein einiger Stul sey in allen Kirchen und Schulen, darauf nicht ein Pseudopropheta, ein Pseudo Christus, ein Verführer des Volkes, ein falscher Ausleger der Schrifft stehe, und der nicht in die Zahl der Blinden Leyter gehöre, das ist, der nicht deren einer sey, von welchen uns Christus gewarnt hat, und der da nicht an ihm habe die Notas, Characteres, signa et fructus*

²⁸ LEON GAUTIER, *La médecine à Genève jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, in “Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Geneve”, s. 2, vol. 10, Genève 1906, pp. 200-201.

²⁹ A. ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea*, p. 383. Vedi ora la lettera corrispondente in *Correspondance de Théodore de Bèze*, vol. XVI, Genève, Droz, 1993, p. 266, con la fuorviante osservazione: “*Remarquons que ni Bèze, ni Grynaeus, ni leurs contemporains ne savaient que l'Arbatel était d'Agrippa de Nettesheim (sic), bien que ce texte ait déjà été publié en 1531 (resic), à Lyon, par les frères Godeffroy et Marcellin Beringer, dans les oeuvres en 2 vols. in-8, d'Agrippa*”.

³⁰ D. P. WALKER, *The Prisca Theologia in France*, in “Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, XVII, 1954, p. 258.

³¹ Vedi ora C. GILLY, ‘*Theophrastia sancta*’. *Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen*, in J. TELLE ed., *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit* (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, 4), Stuttgart, Steiner, 1994, pp. 425-488; IDEM, ‘*Theophrastia Sancta*’ — *Paracelsianism as a Religion in Conflict with the Established Churches*, in O.P. GRELL ed., *Paracelsus. The Man and His Reputation, His Ideas and Their Transformation* [Studies in the History of Christian Thought 85], Leiden, Brill, 1998, pp. 151-185.

³² F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, pp. 238 e 384.

falsorum Prophetarum: (Breve e completa dimostrazione del fatto che oggigiorno in tutta Europa quasi non c'è seggio nelle chiese o nelle scuole, su cui non sieda uno pseudoprofeta, uno pseudo-Cristo, un seduttore dei popoli, un falso interprete delle scritture, che non appartenga al numero dei ciechi, cioè che non sia uno di quelli dai quali Cristo ci ha detto di guardarci, e che non rechi su di sé *notas, characteres, signa et fructus falsorum prophetarum*). Qui si può leggere una delle critiche più feroci contro entrambi i mondi, l'accademico e l'ecclesiastico:

“Di religiosi e di dotti [...] esistono tante varietà, tanti diversi gruppi, fazioni e sette, divise e frazionate, come quella papista, quella luterana, quella zwingliana, quella calvinista, quella flaciana, quella anabattista, etc. e tante simili, una dopo l'altra, nessuna esclusa; e ogni gruppo ha un suo proprio tempio, una sua chiesa, una sua scuola, in cui ciascuno predica, insegna, profetizza, interpreta, glossa e commenta Cristo e la sua parola; e ciascun gruppo dice ai suoi uditori, cioè a coloro che non appartengono allo stato ecclesiastico e sono quindi loro sudditi: “Seguiteci, la ragione è dalla nostra parte, noi siamo stati mandati Dio, da Cristo, noi solo possediamo lo Spirito Santo, siamo qui per rappresentare Dio in terra, dovete apprendere il vostro credo da noi. Gli altri giacciono nell'errore, solo noi siamo nel giusto, perché (dico io) il loro numero è talmente alto, e ognuno di loro ci giura, e mille volte ci giura, di avere ragione, e che tutti gli altri sbagliano. Ma Cristo mi ha messo in mano le prove, cioè di conoscerli dai loro frutti (cognitionem ex fructibus), per non rimettermi nella mani di nessuno, e questa prova voglio conservarla e farne uso, perché vivo, e loro non possono dunque ingannarmi, ed essa ha reso i miei occhi così acuti, che nessuno davanti a me può nascondersi, e Dio mi assiste nel provare, se qualcuno appartiene alla schiera degli pseudoprofeti o no.

Nel cristianesimo attuale del Nuovo Testamento ci sono i papisti, i luterani, i calvinisti e tutte le sette sono divise e in polemica tra loro, a ciascuno vuole avere Cristo solo per sé. Ma se Cristo venisse, come accadde a suo tempo, nessuno di loro lo prenderebbe dalla sua parte, e così tutti sarebbero contro di lui, e si affretterebbero a mandarlo allo forca, per quale motivo, resta ancora ignoto. Sarebbero, insomma, tutti d'accordo su ogni punto, e da entrambe le parti non sono che chiassosi e indemoniati nemici di Dio, bestemmiatori della Verità, il genere più orribile e maledetto che sia mai stato sulla terra. Io credo davvero che se ora come ora dovesse venire tra noi qualcuno mandato da Dio, e dovesse parlare e predicare degli articoli di fede con la forza dello

Spirito Santo, né i papisti, né i luterani, né i calvinisti, lo accoglierebbero tra loro, e così nessuno delle altre sette; tutti prenderebbero ad urlare contro di lui, non riuscirebbero a mettersi d'accordo su nessun punto, benché minimo, ma direbbero tutti che un visionario, un eretico, un fanatico, un falso profeta, uno posseduto dal diavolo, un corruttore del mondo, nessuna università in tutt'Europa lo prenderebbe, perché tutti sono convinti di avere già in mano la verità e di essere i più vicini a Dio".³³

³³ VALENTIN WEIGEL, *Zwey schöne Büchlein, Das Erste, Von dem Leben Christi ... Das Ander, Eine kurzliche außführliche Erweisung, Das zu diesen Zeiten [...] vbersehen vnd in Druck verfertiget, durch HULDREICH MEIRSBACH VON REGNBRUN [JOHANNES SIEBMACHER VON NÜRNBERG]*, Neustadt (Frankfurt?), s.t. (Lucas Jennis?), 1618, pp. 104-139: 118 e 123-124. Attribuito comunemente al collaboratore di Weigel, Benedikt Biedermann; per la tradizione del testo cfr. VALENTIN WEIGEL, *Sämtliche Schriften*, ed. HORST PFEFFERL, vol. 7, Stuttgart-Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, pp. xxvi-xxx. Sull'accanita opposizione da parte di molti paracelsisti contro chiese e università rimando ai miei saggi *Das Sprichwort 'Die Gelehrten die Verkehrten' oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung*, in: A. ROTONDÒ ed., *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel cinquecento*, Firenze 1991, 229-375; e *Theophrastia sancta'*. Le ricerche ora tanto in voga sul "confessionalismo" e sul "disciplinamento sociale" nella seconda metà del Cinquecento tralasciano di solito i gruppi e gli individui irriducibili che, dappertutto in Europa, sfuggivano al controllo confessionale, vedi PETER A. DYKEMA (ed.), *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe* (Studies in medieval and Reformation thought, 51), Leiden, Brill, 1993; CATHERINE DEJEUMONT, *Schwärmer, Geist, Täufer, Ketzer: de l'allié au criminel (1522-1550)*, in: "Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français", 148, 2002, pp. 21-46; THOMAS KAUFMANN, *Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der "Schwärmer" im frühneuzeitlichen Luthertum*, in: K. VON GREYERZ et alii (edd.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese* ("Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte", 201), Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2003, pp. 179-241.