

# Tracing the Path of Tolerance



# Tracing the Path of Tolerance:

*History and Critique  
from the Early Modern  
Period to the Present Day*

Edited by

Paolo Scotton and Enrico Zucchi

Cambridge  
Scholars  
Publishing



Tracing the Path of Tolerance:  
History and Critique from the Early Modern Period to the Present Day

Edited by Paolo Scotton and Enrico Zucchi

This book first published 2016

Cambridge Scholars Publishing

Lady Stephenson Library, Newcastle upon Tyne, NE6 2PA, UK

British Library Cataloguing in Publication Data

A catalogue record for this book is available from the British Library

Copyright © 2016 by Paolo Scotton, Enrico Zucchi and contributors

All rights for this book reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the copyright owner.

ISBN (10): 1-4438-9764-7

ISBN (13): 978-1-4438-9764-8

# CONTENTS

INTRODUCTION.....	1
Questioning Tolerance: The Rough Path of a Weak Notion	
PAOLO SCOTTON AND ENRICO ZUCCHI	
PART I. GENEALOGY OF TOLERANCE: THE GROUNDS OF THE POLITICAL CONCEPTS	
Chapter One.....	8
La tolleranza nel contesto ispanico del Cinquecento: il caso di Antonio del Corro	
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA	
Chapter Two .....	23
A Toleration of the Enlightenment: From Limiting State Power to Empowering Citizens	
JUDITH VEGA	
Chapter Three .....	44
Matrici ermeneutiche della tolleranza settecentesca: una nozione parassitaria	
MIGUEL GIUSTI	
PART II. 1700: THE CENTURY OF LIGHTS AND SHADOWS	
Chapter Four.....	54
Jean Le Clerc “giornalista” e teorico della tolleranza	
FABRIZIO LOMONACO	
Chapter Five .....	71
Tra giurisdizionalismo e diritto naturale. La tolleranza nell’opera del giansenista Pietro Tamburini (1737-1827)	
ALBERTO CARRERA	

Chapter Six .....	87
The Boundaries of Tolerance: Oppositions to ‘Tolérantisme’ in the Religious and Juridical Culture of the Late Eighteenth Century	
ENRICO ZUCCHI	
<b>PART III. DEEDS AND WORDS: MULTICULTURAL SOCIETY AND ITS NARRATION</b>	
Chapter Seven.....	102
“E pur si muove”: How Racism and Prejudices are Evolving in France	
VINCENT TIBERJ	
Chapter Eight.....	116
(In)Tolerance and Multiculturalism in the UK: The Case of British South Asians	
ANGELO MONACO	
<b>PART IV. AGAINST INTOLERANCE, BEYOND TOLERANCE</b>	
Chapter Nine.....	132
Una casa comune abitata da estranei	
VINCENZO PACE	
Chapter Ten .....	148
Ectopic Collectivities: Education and the Problem of Tolerance in the Contemporary Philosophical Debate	
PAOLO SCOTTON	
AFTERWORD.....	163
L’altro necessario: obsolescenza della tolleranza	
ADONE BRANDALISE	
NOTES ON CONTRIBUTORS .....	172
INDEX OF NAMES .....	176

# INTRODUCTION

## QUESTIONING TOLERANCE: THE ROUGH PATH OF A WEAK NOTION

PAOLO SCOTTON AND ENRICO ZUCCHI

*To the memory of Merio Scattola, who sadly passed away in 2015.*

Throughout the history of political thought, the concept of tolerance has not represented merely an abstract idea, but rather a concrete political public space that has made possible the recognition of those civil and political rights that have contributed to the development of democratic societies. The concept has undergone radical changes over the centuries: from constituting a claim in favour of religious freedom within reformed communities in early modern Europe to a representation of an institutional principle deemed to regulate social life. A concept largely accepted but, at the same time, often criticised, being considered a surreptitious instrument of hegemonic political power.

Marking the anniversary of two extremely significant and divergent publications on tolerance, the entry “Tolérance” in the French *Encyclopédie*, written by Jean-Edme Romilly (1765), and the famous essay by Herbert Marcuse, *Repressive Tolerance* (1965), in which the limits of a passive tolerance were forcefully denounced, we formulated the project of an international conference in order to explore the origins and development of this concept, aiming also to evaluate the validity of such a notion in the current political and social context. Due to the fact that, especially after the *Charlie Hebdo* shooting in January 2015, and the emergence of the migrant crisis, the civic and cultural debate was still dealing with the idea of “tolerance”, which often structured the ambiguous policies of national governments and political communities, we questioned, through a call for papers, the international scientific community on this relevant matter, presuming that it was worth reflecting on such a challenging and problematic concept.

Originating from an international conference held at the University of Padua in May 2015, the present volume tries to map the path of tolerance, analysing the evolution of the idea of tolerance through the centuries from an interdisciplinary perspective. The contributions, written in Italian and in English by international scholars with historical, political, philosophical, juridical and literary backgrounds, also aim to answer an unavoidable question: does the notion of tolerance still represent a concretely positive value, which can be developed within the contemporary democratic policies?

The ten essays collected in this book give a sense of the great breadth of this political concept, shedding light on the relevance of the question of tolerance from different perspectives, disciplines and methodologies. There is surely, however, a unity in divergence, mainly provided by the common awareness of the fragility of an idea and practice that is inextricably intertwined with the political institutions and social relationships that have contributed and still contribute to shaping it.

The first section of the book offers an historic genealogy of this political concept. The first essay, by José Luis Villacañas, presents a very precise description and analysis of the initial momentum in the historical evolution of the concept, by taking into account its definition and application during the early modern period and the wars of religion. In particular, he does this by investigating the figure of a little known Spanish thinker of the sixteenth century, Antonio del Corro, who constitutes, however, an excellent example for understanding the complexity of a concept that, far more than a challenging idea, first represented the source of a possible way of life and coexistence for different religious communities on the European scene. The adventurous biography of and compelling theoretical perspective on this reformed Spaniard reveal how the concept of tolerance firstly aimed to guarantee the survival and legitimacy of different religious perspectives and, in a second phase, to construct a charitable Christian community that could overcome the tragic dissent that was causing a continuous climate of belligerence in the whole continent. It was an attempt that appeared to be utopian and finally failed, but that constituted the seed of the following fruition of the concept during the Enlightenment. The reconstruction of the meaning of tolerance during the seventeenth and eighteenth centuries, and its connection with contemporary debates, are presented in the two subsequent essays by Judith Vega and Miguel Giusti respectively. In particular, Vega traces a genealogy of the concept by offering a compelling and original analysis of the meaning of tolerance during the Enlightenment with references to works by Spinoza, Locke, Kant and

Lessing. Her essay shows how both the problems with a restricted vision of tolerance and the possible openings to a more sophisticated form of mutual recognition and active democratic participation that the contemporary discussion brought up in relation to this notion could already find a very clear and challenging formulation during that period. Giusti, on the other hand, offers a complementary history that contributes to illuminating the plurality of meanings of a concept that, he argues, does not represent an autonomous idea. In particular, he individuates five different interpretations of tolerance: fallible, contractual, cosmopolitan, expressive and moralist tolerance, as purported by Bayle, Locke, Lessing and Mill. His analysis underlines the form and content of this political concept, its limits and ends.

The second section pays particular attention to some instances of the debate about the concept of tolerance during the Enlightenment, focusing in particular on some eminent figures within the context. Thus, the century in which the concept of tolerance is deemed to have found its best representation both in philosophical and juridical texts is substantially questioned in both its theoretical and practical scope. In the first of these chapters, Fabrizio Lomonaco analyses the relevance of the contribution of Jean Le Clerc, the famous publicist who lived between the seventeenth and eighteenth century. In this article, which describes in minute and precise details the historical and philosophical background of Le Clerc's reflection, the concept of tolerance reveals its constitutive complexity, which merges religious and political value. A mutual relationship that is clearly present in the thought of one of the most representative authors of Italian Jansenism, Pietro Tamburini, investigated by Alberto Carrera. The reflection on this major theologian and jurist of the second half of the eighteenth century not only demonstrates that the idea of tolerance was inextricably linked with religious questions, but that it also presented some relevant problems in relation to the juridical debate. In fact, from the standpoint of the political sovereign, tolerance revealed its problematic status in that a tolerant attitude towards the citizens of a political community could cause the disintegration of civil stability and the constitutive risk of subverting the legitimate political power. Thus, tolerance cannot be seen as a right, but rather as a generous and supererogatory concession that the sovereign can make to its citizens, but can always legitimately withdraw. This problematic and precarious status of the concept, which was always in contention in the juridical and ethical sphere, is also at the centre of the contribution by Enrico Zucchi. By presenting the ample debate characterising the European scene during the second half of the eighteenth century, Zucchi underlines the limits in the

applicability of tolerance, seen by commentators as being open to a possible degeneration in a form of relativism, with all the moral and political problems that this condition could cause. In particular, the comparative analysis between Voltaire and Beccaria that ends the chapter proves the existence of a progressive shift of the notion from a philosophical and moral meaning of the concept to a strictly juridical one, and the consequent affirmation of the logical impossibility of civic tolerance.

Two contributions, by Vicent Tiberj and Angelo Monaco, form the third section of the volume, which analyses from different disciplinary perspectives the problems that the multiculturalism of our societies poses to the concept and practice of tolerance. In fact, whilst Tiberj offers a sociological study, focused on the French case, of the changing perception of otherness by the population over the last three decades, Monaco lets us hear the voice of this diversity directly by focusing on the narration of multiculturalism from within the ethnic and religious communities that make up contemporary British society. In spite of the different approaches, the two chapters share a common vision, which underlines the importance of always considering not only the facts as the driving force of political and social mutations, but also and foremost the narrations surrounding these facts in political, intellectual and literary production.

The last part of the book constitutes an attempt to reframe the concept of tolerance in the light of the historical and theoretical itinerary developed in the preceding sections. In fact, the criticisms of this notion that have increasingly called into question, in particular in the course of the twentieth century, its intrinsic fragility and its concrete applicability to a society, seem to make a reformulation of tolerance necessary. Thus, rather than its positive value *per se*, the two final chapters, by Vincenzo Pace and Paolo Scotton, underline the pernicious consequences of an intolerant attitude, and the need to create new and wholehearted relationships with people and ideas that, even if they are considered to be radically different, do coexist with us. In particular, Pace analyses the reasons behind the recent European nervous breakdown that, since the fall of the Berlin wall, has characterised the history of the continent regarding the new questions of mass migration and religious multiculturality. The substantial failure of multicultural policies has produced a growing hostility towards the foreigner, both from a religious and a cultural point of view, while at the same time Europe has not been able to truly define its own identity. Pace's proposal is that of complementing the construction of the indispensable "habits of the heart", which ground social relations, with the negotiable dimension of political and social debate. This continuous negotiation

seems indeed to represent the only viable solution which permits us to favour dialogue over separation, interpenetrating the religious, legal and political spheres. The conceptual fragilities of the notion are stressed and countered also in Scotton's contribution, which focuses on the constitutive relationship between education and tolerance. It is a relationship that is both historically and theoretically grounded and that reveals the impossibility of seeing tolerance as a mere passive behaviour. In particular, by analysing the contributions of two eminent philosophers, Martha Nussbaum and Edgar Morin, Scotton emphasizes the need to overcome a monolithic concept of individual and collective identity, letting alterity enter into the self.

The afterword of the book reports the revised speech given during the conference by Adone Brandalise, with the aim of presenting to the readers a compelling instance of the fertile climate of dialogue that characterised the whole conference.

The project of the conference and this book could not have been realised without the help of some institutions, and of several people, to whom we would like to express our thanks. First of all the *Scuola Galileiana di Studi Superiori*, which strongly supported our initiative from the very beginning. To the Director Giancarlo Benettin, always willing and helpful, and to the Coordinators of the Class of Social Sciences, Vincenzo Pace, and of Moral Sciences, Paolo Bettiolo, who supported our work with advice and guidance, we express our sincere gratitude. They were also part, with Adone Brandalise, of the Scientific Board that determined the focus and program of the symposium.

We are also grateful to the Department of Political Science at the University of Padua, to the Alumni Association of the *Scuola Galileiana*, to the Human Rights Centre of Padua, and to the team of the project “*Postcolonialitalia. Postcolonial Studies from the European South*”, led by Annalisa Oboe, who was directly involved in the project, giving an important contribution to the success of the initiative. We also want to thank the other scholars and keynote speakers who took part in the conference, and in particular Maria Laura Lanzillo and Massimo Cacciari.

The book is dedicated to the memory of Prof. Merio Scattola, our inspiring maestro who passed away in August 2015. He was Professor of the History of Political Doctrines and German Literature at the University of Padua, and he devoted his life to exploring, with an outstanding competence and interdisciplinary perspective, the creation and development of early modern political thought. He was extremely generous with his students, always able to stimulate, with astonishing humility, reflection and hard work. He cared about young scholars, not

with the ‘tolerant’ attitude of the superior, but with the ability to listen and the rare wish for peer-to-peer debate. He solicited collaborations between students and scholars belonging to different disciplinary fields, encouraging synergies in order to achieve relevant goals.

He took active part in the organisation of this conference, even if he could not give a lecture for health reasons, and, in July 2015, a few weeks before his condition rapidly deteriorated, he still had the energy to plan a series of seminars on the idea of “Canon” in the twentieth century, understood both in an aesthetic and pedagogical way. We missed and we miss his professionalism, and above all his humanity.

Verona, July 13<sup>th</sup> 2016

## **PART I.**

# **GENEALOGY OF TOLERANCE: THE GROUNDS OF THE POLITICAL CONCEPTS**

# CHAPTER ONE

## LA TOLLERANZA NEL CONTESTO ISPANICO DEL CINQUECENTO: IL CASO DI ANTONIO DEL CORRO

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

Nonostante si sia spesso voluto vedere nel destino del marrano il principio del modello della tolleranza (Horowitz 1985), credo che, per quanto concerne l'Europa della Riforma, il modello derivi da una certa comprensione specifica del cristianesimo che ha la propria origine in Erasmo e Castellione.<sup>1</sup> Dal momento che i casi di Castellione e di Bodin sono più noti, il presente saggio si concentrerà sulla riflessione dedicata al tema della tolleranza da Antonio del Corro, senza dubbio un seguace dell'amico di Serveto e assai vicino a molti altri riformati spagnoli. Prima però, al fine di comprendere la sua 'circostanza', e dato che si tratta di un personaggio quasi sconosciuto, sono necessarie alcune osservazioni preliminari.

Il destino dei riformati spagnoli è peculiare. Allarmati per il caso di Serveto, quando si incorporarono alle comunità riformate europee si resero conto che all'interno degli ambienti più liberi d'Europa regnava uno spirito che era loro ostile, caratterizzato da un clima di sospetto. Per tale motivo misero a punto una dottrina conciliatrice che si appoggiò ad autori come Castellione per difendere la necessità di una missione di concordia, simile a quella che già era stata articolata in precedenza da Juan Luis Vives, anche lui esposto alla misure cautelative dell'esilio. Vi era in gioco un sospetto generale di giudaismo, il quale spiegava con fin troppa

---

<sup>1</sup> È noto che Castellione pubblico nel 1554, sotto pseudonimo, il suo libro *De haereticis an sint persequendi*, opera che, sembra, fu tradotta allo spagnolo da Casiodoro de Reina (Castellione 1954). Sappiamo inoltre che in essa reagiva alla morte di Serveto. Intorno al suo magisterio a Basilea si riunì un circolo di umanisti assai importante, composto da Celio Curione, Martín Celario, David Joris, Bonifacio Amerbach e gli stampatori Pedro Perna e Juan Oporino.

evidenza, quasi pregiudizialmente, la pretesa attitudine antitrinitaria di Serveto. Queste posizioni in un certo modo sembravano affini alla politica di pace con il turco e con la politica di integrazione del giudaismo nel cristianesimo che era stata avvallata da Castellione. L'inclinazione di Castellione a considerare la trinità come un *adiaphora* (Williams 1998, 698) trovava la sua giustificazione nel fatto che solo in tal modo sarebbe stato possibile riunificare cristiani, mussulmani e giudei in un monoteismo semplificato. Senza dubbio, questa tesi andava oltre ogni possibilità di attribuire un significato concreto al termine *adiaphora*. Se la Trinità era indifferente, allora qualsiasi cosa all'interno del cristianesimo avrebbe potuto essere indifferente. Il cristianesimo, pertanto, doveva ritornare alla sua vecchia battaglia contro Ario.

Qualunque sia l'origine di tale questione, abbia o meno in Erasmo i suoi antecedenti, sia stata appresa da Serveto,<sup>2</sup> o proceda dal marranismo che gli europei sempre sospettavano tra i conversi spagnoli, il fatto è che i riformati spagnoli furono sempre consapevoli di essere in pericolo all'interno del mondo europeo. Non potevano fare ritorno alla Spagna, da dove erano fuggiti, ma per loro non era neppure facile integrarsi nelle comunità riformate, dove la loro posizione riguardo alla trinità era sempre sottoposta a critiche non del tutto prive di pregiudizi. Questo è il caso di Antonio del Corro, la cui teoria della tolleranza verrà analizzata nelle pagine che seguono.

Come Serveto prima di lui, Antonio del Corro fuggì da Siviglia nel 1557 con un gruppo di monaci dell'ordine di San Girolamo, per andare in Svizzera. Prima arrivò a Ginevra, dove conobbe i piani di Calvin di fare del regno di Navarra, sotto la casa d'Albret, un rifugio per i riformati spagnoli. Tuttavia Corro, al fine di proseguire la sua formazione teologica, si trasferì a Losanna, dove l'anno seguente assiste alle lezioni sugli autori greci di Teodoro di Beza. Lì impartiva le sue lezioni anche un protestante originario di Avila, Pedro Núñez Vela, professore di greco presso tale università. Le peripezie di Corro da allora sono molto complesse e difficili da seguire. A Losanna si facevano sentire le tensioni con Berna, che non desiderava lasciare nelle mani del concistoro l'arma della scomunica, la quale aveva una profonda influenza politica. Beza dovette abbandonare Losanna e si installò a Ginevra. Corro andò con lui. Verso il 1559 lo

<sup>2</sup> Augustijn ricorda come Erasmo fu accusato di anti-trinitarismo durante la conferenza di Valladolid nel 1527. Nella sua risposta, *Apologia ad manachos hispanos*, edita nel 1528, Erasmo afferma che la divinità di Cristo non appare nei Vangeli, salvo che in quello di Giovanni, e anche qui con alcuni problemi (Augustijn 1990, 175). A quanto sembra, Serveto assistette alle riunioni di Valladolid come segretario di Juan de Quintana (Márquez 1989).

vediamo nel paese basco francese raccomandato da Calvin, nella corte di Antonio di Borbone, dove sembra che desse lezioni di spagnolo al futuro Enrico di Navarra. Ancora nel 1561 si proponeva di creare una comunità di riformati spagnoli a Bordeaux, dove vi erano numerosi marrani iberici. Le reazioni dei pastori calvinisti, come La Fromentée, non si fecero aspettare. Questi scrisse a Calvin accusando Corro di voler fondare una chiesa eterodossa (Corro 2010, 69).

Nel 1562, Corro si spostò a Tolosa, dove prestò giuramento come ministro calvinista. Lì fece conoscenza con Pedro López, il nonno materno di Michel de Montaigne. Di fatto, la madre del saggista proviene da una famiglia di giudei sefarditi di cui alcuni membri, incluso un suo bisnonno, furono bruciati dall’Inquisizione. Da Tolosa Corro scappò quando fu decretata la persecuzione dei calvinisti nel 1562. Da lì si diresse, sempre sotto la protezione della regina Giovanna, a Bern, dove si stava formando una chiesa calvinista sotto la direzione di un vecchio maestro di Losanna, Jean Raymond Merlin. Però La Fromentée ottenne che Corro, durante questo periodo, fosse processato per servetismo di fronte alle autorità di Ginevra. Gli uomini di Merlin negarono le accuse, e in tal modo lo comunicarono a Calvin.

Nel dicembre del 1563 Corro risiede nel castello di Théobon vicino a Bergerac, da dove scriverà una lettera a un suo amico e compagno di fuga dalla Spagna, Casiodoro de Reina. La lettera era molto compromettente, perché in essa si comparava il caso della comunità di fuggitivi da Siviglia con “le dispersioni di Israele”, e si faceva affidamento alla volontà di Dio perché presto li riunisse. Era troppo esplicita la metafora e il confronto con il popolo giudeo. Per il resto, l’affetto nei confronti del suo compaesano era evidente. Corro confessa “cuán imposible me era vivir sin vuestra merced” (Corro 2006, 216).<sup>3</sup> In realtà, stavano pianificando l’edizione della traduzione della Bibbia in spagnolo, cosa che alla fine si realizzò, con la pubblicazione della cosiddetta *Biblia del Oso*, la quale migliorava la *Bibbia di Ferrara*, del 1553, più sefardita che riformata. Nella lettera a Reina, Corro chiedeva trattati “de nuestra religión”. Menziona Osiander e il suo libro *De la justificación del hombre cristiano*, e cita anche Valentino Crotoaldo, il cui nome Menéndez Pelayo rese italiano, ma che in verità era Crautwald, un canonico della città di Liegnitz, di Slesia, e amico di Gaspar Schwenckfeld (Koepke 1744, 42). La lettera rivela una certa ansia per conoscere ciò che pensavano gli altri riformatori riguardo alla Cena, riguardo il significato delle parole di Cristo nel suo addio, però la maggiore inquietudine è certamente quella riguardante la questione della

<sup>3</sup> Molto importante è il magistrale saggio introduttivo di Rivera 2006-2009.

natura di Cristo. Infatti, egli confessa di avere l'impressione che il libro di Pietro Martire Vermigli *De Christi natura*, nel quale ci si opponeva alla ubiquità del corpo glorioso di Cristo, fosse stato male interpretato.<sup>4</sup> Alla fine della lettera commenta: “Porque en la Religión christiana, donde todas las cosas se deben enderezar a edificación, no introduzcamos cuestiones superfluas y sin fruto” (Corro 2006, 218).

Tale lettera è una dimostrazione molto interessante dell'attitudine dei riformati spagnoli. La loro curiosità, la loro volontà di includersi nei dibattiti europei a partire sempre da un desiderio di ricerca, la loro apertura, e senz'altro la loro paradossale volontà di limitare in qualche modo gli aspetti speculativi della teologia, una predisposizione a considerare “superfluas y sin fruto” alcune determinate polemiche. Da questo punto di vista, è assai notevole l'interesse che dimostra Corro per l'opera di Jacopo Aconcio. L'episodio testimonia del clima di sospetto e paura che regnava tra questi rifugiati, e la forma piuttosto insicura e indiretta di parlare di personaggi come Aconcio, uno degli italiani che con Ochino e Pietro Martire dovettero fuggire in Inghilterra (dove finirà anche Corro) per incontrare la pace che non poterono trovare nelle dispute ecclesiastiche europee.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Si riferisce a Vermilius 1561. A quanto pare il Vermiglio intendeva, contestando il teologo Brentz, garantire l'integrità della natura umana di Cristo. Questo implicava eliminare l'ubiquità del corpo di Cristo. Cfr. Zuidema 2008, 85. Sappiamo che Vermigli aveva assistito agli incontri di Juan de Valdés a Napoli (Young 1860, I, 228).

<sup>5</sup> Aconcio scrisse diverse opere riguardo alle ragioni delle differenze ecclesiastiche e teologiche, denunciando la volontà dogmatica di tutte loro. Quando Corro redige il commento riguardo alla sua persona, ancora non aveva edito il suo libro *Stratagematum Satanae libri octo*, che vide la luce nel 1565, a Basilea nella casa di Petrus Perna. Il libro, dedicato alla regina Isabella, denunciava come la divisione delle chiese riformate fosse opera di Satana; ciò fu interpretato come la prova del fatto che Aconcio fosse un seguace di Castellione (Bernhard 2015, 340). Questo libro, di chiara natura antitrinitaria, rivendica contro le sottigliezze autoaffermativa dei teologi – Aconcio nega infatti la necessità dell'ordinazione sacerdotale – il rinnovamento della *communis prophetia* che rimase vigente dal cristianesimo primitivo fino a Costantino e che faceva sì che la comunità fosse l'unica a detenere il diritto di scomunica. Come è naturale, tale vincolo con la *praxis* cristiano-primitiva convergeva con gli interessi che manifestava Corro. Cfr. per questo Leppin-Wien 2005, 150-151. Prima d'allora si era interessato ai problemi scientifici con il suo *De methodo, hoc est, de recta inuestigandarum: tradendarumque artium, ac scientiarum ratione* (1558). A Londra fu rapidamente accettato come ingegnere e architetto, però non abbandonò il suo profondo senso della fede. In sua difesa pubblicò il libro intitolato *Una essortatione al timor di Dio con alcune rime Italiane, nouamente messe in luce*,

Non è un caso che la lettera, in mano ai sospettosi ortodossi, aumentasse i sospetti sugli spagnoli. Reina fu accusato di servetismo e sodomia (Corro 2010, 73) e si vide costretto a fuggire da Londra. All'altezza del 1563, Filippo II aveva posto una taglia sulla sua testa, e per questo forse i due amici, che si riunirono a Bergerac, decisero di spostarsi al castello di Renata d'Este, a Montargis, dove si sa che si trovano nel 1564, insieme a Juan Pérez de Pineda, un altro dei fuggitivi di Siviglia. Fino al 1566 sappiamo che Corro era il predicatore della principessa Renata, con buone relazioni con i Coligny, nonostante non cessassero gli attacchi di altri calvinisti come Morel, che ottenne che lo si condannasse nel sinodo di Vertueil. Pineda si spostò durante tale periodo a Parigi dove morì l'anno seguente.

Nel 1566 Corro giunse ad Amberes, senza dubbio chiamato da Guglielmo d'Orange il quale desiderava creare un fronte unito di protestanti e calvinisti capace di far fronte alla politica di Filippo II. Era un momento decisivo per la città. Margherita di Parma aveva concesso la libertà ai riformati, il cui numero continuava ad aumentare. Era così giunto il momento in cui tutto il substrato riformato uscisse allo scoperto. In tali circostanze Corro conobbe nuovi problemi. Dopo alcuni mesi di predicazione, fu oggetto di pressioni da parte dei riformati per firmare la *Confessio Belgica* di Guy de Brès,<sup>6</sup> che era stata pubblicata nel 1561 e che era utile ai piani di Orange perché chiedeva, tra le altre cose, l'unificazione dei riformati. Corro non la firmò, sicuramente perché essa condannava Castellione e Schweckenfeld, insieme a tutte le forme di arianismo. Nonostante tutto, la repressione di Margherita di Parma già stava iniziando e Guy de Brès fu impiccato. L'attività di Corro nel 1567 divenne importante attraverso due lettere scritte in francese e dirette una ai pastori di Amberes e la seconda allo stesso re Filippo II. Tuttavia, le due lettere erano testimonianze del fallimento della politica di Orange e della mediazione di Corro. Un esercito di calvinisti si diresse contro i "tercios" spagnoli a Osterweel in una maniera che Orange considerò suicida. L'allora governatore di Amberes negò l'aiuto ai calvinisti perché l'azione

---

stampato a Londra, senza data esatta, però probabilmente del 1579. Un'altra sua opera fa riferimento al libro *Delle osservazioni et avvertimenti che haver si debbono nel legger delle historie*. Talento ampio e rigoroso, il vescovo Grindal lo scomunicò in quanto ariano, cosa che ci fornisce un'idea dell'intensa ansia che si avvertiva riguardo alla questione del Trinitarismo. Pubblicò inoltre una *Somma brevissima della dottrina christiana*. Su Aconio si veda in particolare O'Malley 1955. Siamo qui di fronte agli antecedenti più precisi della dottrina della tolleranza, come si evince da Tarantino 2004, 139.

<sup>6</sup> Cfr. Braekman 1992.

gli parve precipitata e non vedeva alcuna possibilità di vittoria. Prima che le truppe di Alba entrassero a Brussel, Corro fuggì a Londra, senza dubbio perché sapeva che il cardinale Granvella avrebbe chiesto la sua testa a Orange. Al suo arrivo, il pastore calvinista della comunità francese, Cousin, lo denunciò pubblicando la lettera a Cassiodoro di Reina in tre lingue: latino, inglese e francese (Corro 2010, 78). Sembra che Beza manifestasse la sua condanna, facendo riferimento ad una linea d'eresia spagnola riformata che procedeva da Valdés e proseguiva per Serveto fino a giungere a Corro. Infine, Edmund Grindal, con l'aiuto di Cecil, lo assolse da ogni sospetto, però il concistoro italiano lo escluse dalla Cena.<sup>7</sup>

La formazione della coscienza tollerante di Corro si configura chiaramente nella *Carta a los pastores luteranos de Amberes* e nel *Commentario dialogato alla lettera ai romani* di Paolo, opere scritte tra il 1567 e il 1574. Nella prima, come già s'è detto, si presenta la possibilità di unificare la confessione luterana di Asburgo e la chiesa calvinista in un solo ministro evangelico capace di definire un solo significato della Cena. Come è noto Corro elogia e difende il beneficio dell'unificazione: la “paz política, eclesiástica y espiritual” (Corro 2006, 50). Non è possibile

---

<sup>7</sup> Non ci interessa la peripezia di Corro oltre questi anni, nonostante si debba sapere che il manoscritto della *Monas theologica* già era concluso nel 1570. La sola cosa rilevante è che nel 1571 fu designato professore di teologia a Londra e che per facilitare le cose dovette pubblicare delle *Acta Consistorii Ecclesiae Londinogallica cum Responso Antonii Corrani*, nelle quali rivendicò di non essere ariano, né seguace di Serveto, rifiutando le accuse che circolavano contro di lui basate sulla lettera inviata a Reina (Corro 2006, 83). Più tardi, nel 1575, uscì l'edizione del *Dialogus Theologicus*, opera nella quale rompe ufficialmente con il calvinismo, cosa che implicava la sua rottura con la teoria della predestinazione. Nel 1579 si pubblicò a Londra il suo commento all'Ecclesiaste. Durante la sua vecchiaia pubblicò un'edizione inglese del *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, di Alfonso Valdés. A Londra finì per essere confidente del priore di Crato, don Antonio, aspirante al trono portoghesi quando il paese si unificò al regno ispano. Come è naturale, cercò di convertirlo al protestantesimo. Alla fine della sua vita, nel 1586, pubblicò una *The spanish Grammar*, che fu di nuovo ristampata. Ora, uno dei suoi ultimi interventi più soprendenti fu l'edizione latina di Fausto Socino que diede alla luce sotto il falso nome di un padre gesuita, *Dominicum Lopez*, con il titolo *Autoridad de las sagradas escrituras*, nel 1588, e che si ritenne autentico per molto tempo in seguito alla sua pubblicazione. Cfr. García Nieto 1997, 488. Fausto Socino, nipote di Lelio Socino, espone l'anti-trinitarismo di suo zio in piena libertà nella Polonia dei *fratelli polacchi*, vicini agli anabattisti e di ispirazione servetiana. È da notare come questo antitrinitarismo usasse lo stesso argomento del Vangelo di Giovanni che aveva attirato l'attenzione di Erasmo (cfr. la sua *Brevis explicatio in primum Johannis caput*, 1561, in cui è evidente l'influenza di Serveto).

trascurare il fatto che questo invito a dimenticare le parzialità sul versante riformato era accompagnato dalla lettera a Filippo II, scritta nello stesso anno. Sempre molto vicino allo spirito biblico, Corro proponeva un grande sforzo di unione come già abbiamo visto nella lettera a Reina: “Reúne buen Dios a los dispersos de Israel” (Corro 2006, 51). Così, Corro intese la riunificazione dei riformati come la riunione della diaspora dei fedeli d’Israele. E ciò perché Corro, come in seguito anche Aconcio, vede nella divisione un’opera di Satana. Tutta la lettera a Reina risulta illuminata attraverso questa nuova lettera e la sua insistenza sulla prassi ora si concretizza in una comprensione di Cristo come “pacificador de las conciencias turbadas” e maestro della “unión y caridad fraterna” (Corro 2006, 51).

L’argomento di Corro è piuttosto convenzionale. La mancanza di tolleranza è propria della chiesa Romana. Loro, i luterani, che sono stati separati da questa oscurità, non possono riprodurla con gli altri ministri del Vangelo. Tolleranza significa non imitare Roma. Però la tolleranza a sua volta è la conseguenza dell’aspirazione a una chiesa cattolica e universale che è la unica gloria di Gesù Cristo. Tale Chiesa implica che nessuno sia censore della fede degli altri. Altrimenti, l’Inquisizione sarebbe necessaria e con essa l’aspirazione a regolare il mondo secondo le sue sentenze, e non secondo la parola di Cristo. Ogni Chiesa che introduca nuovamente la figura degli Inquisitori sarebbe ancora incardinata alla vecchia, soltanto che al posto di considerare la legge canonica come legge divina, finirebbe per fare della propria confessione un quinto vangelo (Corro 2006, 55) e ciò non sarebbe degno dei ministri di Cristo.

Corro propone un metodo specifico per superare tale stadio della chiesa riformata. E proprio di questo si tratta: di stadi. Infatti Corro ricorda che l’ispirazione di Lutero fu storica e che all’inizio della sua predicazione ignorava molte cose “que después le reveló el Señor” (Corro 2006, 58). In realtà dice qualcosa di più: che Lutero fu cosciente che la sua missione, come quella di Mosé, era di abbattere il regno dell’Anticristo, non quella di edificare e ristabilire la Chiesa di Cristo. Giungiamo qui ad un punto forte dell’argomentazione a favore della tolleranza, che deriva dal mondo originario del cristianesimo. La rivelazione ha una storia e l’economia della salvazione ha una pedagogia ancora aperta, un ritmo di distruzione e costruzione, che risulta specificamente moderno. Tale ritmo non può chiudersi in maniera precipitosa. Il pensiero di Lutero si sviluppò ulteriormente e bisogna considerare che quello di Calvinio si situa nella traiettoria di questo aumento della verità. L’intolleranza pecca, è opera di Satana, perché chiude la porta a un raffinamento della verità e a una comprensione più universalista della fede, il punto nel quale risiede la

gloria di Cristo. Per mantenere aperto questo cammino resta solo una via: lasciare da parte i punti di dissenso e concentrarsi sui punti di accordo. Non si tratta di ripetere la strategia degli *adiaphora*. Si tratta di identificare la *communis prophetia* abbandonando le interpretazioni dissimili. E questo si doveva fare in relazione con il punto centrale, la Cena del Signore.

L'idea di Corro è calvinista. Per lui, la confessione di Augusta del 1530 ancora conserva molto della messa, nonostante Lutero avesse dichiarato che la messa doveva essere abolita in quanto istituzione umana. Così, già vediamo che la costruzione unitaria della Chiesa deve depurare il Vangelo di tutto ciò che è aggiunto dall'uomo, e questa è l'unica maniera attraverso cui è possibile che emerga la tolleranza, in altri termini, affinché nessuna opinione umana prevalga su un'altra. In tal modo l'argomento a favore della tolleranza non può farsi strada senza tenere in considerazione il riconoscimento del messaggio specifico della trascendenza, la Parola, come sostanzialmente differente dal messaggio dell'uomo. E dice altro: che questa differenza è storica, che bisogna che si mantenga aperta, che si depuri con il tempo. “¿Debemos quedarnos nosotros estancados?”, chiede Corro. Il rimanere immobili nella depurazione della Parola solo può darsi mediante l'elevazione di una autorità umana come divina. Né Pietro, né Lutero possono ricevere autorità da Dio. La natura dello stesso processo aperto è ciò che fa della tolleranza un'attitudine perenne all'interno della chiesa universale. Questa è la reale opinione di Corro:

Más bien creemos que de día en día nuestro Señor suscitará tales y parecidos medios e instrumentos para hacer avanzar la gloria, para aumentar la luz de la santa verdad si nuestra ingratitud no pone ninguna barrera e impedimento a la liberalidad comenzada por nuestro Dios (Corro 2006, 59).

La battaglia contro i Monaci non ha lasciato tempo alla battaglia per la verità. Questa è la tesi di Corro, che ricorda che gli scritti dei riformatori sono pieni di “palabras picantes, burlas, injurias, indignas de verdaderos servidores de Dios y verdaderos anunciantes del Evangelio de la paz” (*ibidem*). L'argomento è interessante. Forse la battaglia contro la teologia scolastica rese necessario questo stadio della Riforma. Oggi già non lo è più. Vi è in Corro l'appello a una seconda epoca della Riforma che già non sia magisteriale, che diminuisca la possibilità che i dotti si convertano in inquisitori e dei. È la centralità della carità ciò che è in gioco.<sup>8</sup> La carità

<sup>8</sup> Corro deve situarsi nel 1567 all'origine di ciò che con il tempo sarà la *familia charitatis*, alla quale apparirà Plantino, e in seguito lo spagnolo Arias Montano durante la decade degli anni '70. Cfr. Fernández 2004, 81 ss. Un membro notevole

era la vera comunione di Cristo, mentre i cristiani si indisponevano e dividevano con la carità, polemizzando e dibattendo riguardo a se questa partecipasse nel corpo per mezzo del pane, nel pane, con il pane o sotto forma di pane. Come discepolo di Castellione, più che di Calvin, Corro riteneva che fosse doveroso lasciare a ognuno “*su libertad de seguir lo que Dios le enseñará*” (Corro 2006, 60). Il cibo, il pane, che Cristo menzionò nella Cena non era altro che una risposta simmetrica al frutto proibito della Bibbia e alla necessità che la Parola fosse accompagnata da elementi visibili. Si tratta della sua pedagogia simbolica, la quale non può essere contraria alla rivelazione che Dio impiegò nella Bibbia. Però, in quanto ausilio della parola, dalla dimensione visibile si può prescindere, e così dalle ceremonie che essa fonda. Anche senza di essa Dio può insegnarci. Pertanto, ciò che è decisivo è l’esperienza interna di rinnovamento, rigenerazione, riconciliazione e certezza di aver ricevuto la misericorida, perché il “*verdadero templo de Jesucristo no es otro que el corazón del hombre fiel*” (Corro 2006, 63). Questa è l’opera dello spirito, e di tale opera si ha un quadro, un simbolo, un ritratto nella Cena. Lì si certifica, si ottiene sicurezza, impegno, patto, rettificazione e sigillo definitivo di riconciliazione di ciò che succede nei cuori, e si forma la unità del corpo di Cristo, che impone l’esperienza dell’unità. Da essa si ricava l’insegnamento secondo cui è necessario interpretare le opinioni altrui nella miglior maniera possibile.

La chiave dei commenti di Antonio del Corro si comprende quando consideriamo la Confessione di Augusta come effetto di un congiunto di cessioni e transazioni con le autorità imperiali, rivolte tutte quante a rendere possibile la convivenza delle due religioni nell’unità politica imperiale. Di tal natura fu l’accettazione del fatto che il corpo di Cristo stava “*verdadera y realmente en la cena sagrada*” e che era ingerito materialmente e “*no sólo con la fe*” (Corro 2006, 71). L’articolo era incluso nella Confessione attraverso minacce di scomunica. La protesta di Corro riguardava il fare della Confessione di Asburgo un’opera divina, quando invece proveniva dalla prudenza e compostezza dei diplomatici. E, soprattutto, il fatto che i luterani di Amberg non accettavano nemmeno il testo della Confessione in modo letterale, il quale solo parlava del fatto che nella cena “*vere exhibeantur corpus et sanguis Christi*” a coloro che partecipano e mangiano in essa. Insomma, a Corro sembrava che i principi e potenti fossero più prudenti dei dotti che ora minacciavano con scomuniche, per via di riforme nella confessione comune che

---

fu Lipsius, con il quale entriamo in una nuova epoca della vita europea e, chiaramente, della tolleranza. Cfr. Levy 2000, 96.

soddisfacevano unicamente le loro ossessioni e che adesso deviavano gravemente dall'interpretazione originaria della Confessione di Asburgo. Questo è il significato della necessità di limitare la sua capacità di stabilire definizioni teologiche. Alla fine, Corro è d'accordo con Melantone, il quale vincola la partecipazione al corpo di Cristo "por la meditación de sus beneficios" e pertanto mediante un atto spirituale (Corro 2006, 79), benefici che Lutero ha concretizzato nella *certitudo salutis*. Cosicché la ragione data da Corro per detestare le parzialità interne al mondo riformato è che "el pueblo estaría en mayor libertad de conciencia y sería adorador de un solo Dios" (Corro 2006, 75).

A cosa si deve tale volontà d'imporre rituali concreti che falsificano lo spirito della Confessione di Asburgo e dell'intera riforma? Qual è la questione che, nel fondo, si sta giocando, e alla quale è tanto sensibile lo stesso Corro? Senza dubbio ce lo descrive questo passaggio, tanto rilevante dal punto di vista esistenziale. All'offrire un'adeguata interpretazione, aperta e spirituale, della Cena del Signore, come si fece a Francoforte, che si mostrò fedele alla Confessione di Asburgo, Corro sottolinea il fatto che ciò permise che "vivieran en paz los pobres extranjeros que estaban refugiados allí" (Corro 2006, 81). Questa è la chiave: tolleranza è garanzia di integrazione dei rifugiati, dei figli di Israele dispersi. Altrimenti, tra fazioni e sette, gli stranieri "non entraran en vuestras asambleas". È pertanto una manifestazione di potere e superbia, propria di "espíritu contenciones, arrogantes y llenos de felonía" (*ibidem*). Qui Corro smette di parlare dal punto di vista obiettivo ed esterno, come un analista, per mostrarsi coinvolto esistenzialmente. "Nos hacéis gran persecución", confessa questo viaggiatore, sempre sospettoso, mai tranquillo, mai sicuro. A partire da tale momento, il "nos" si presenta e si ripete per tutta la Lettera con frequenza. Tale coartazione a integrarsi in un gruppo con esigenze indebite è intollerabile per i perseguitati e rifugiati, perché significa essere costretti a formare parte di bande di amici e nemici che li lasciano ancor di più nella condizione d'indifesi. Se si neutralizzassero tali differenze e questioni, si seguirebbe una nuova forma di vita più sicura e cristiana. La pace politica non sarebbe altro che un riflesso della riconciliazione e amicizia cristiana.

Questo fa sì che la posizione finale di Corro sia quella di togliere ai dotti il potere di guida e direzione della Chiesa. Tanto inferiore sarà il dovere di adesione teologica di quest'ultima a posizioni speculative, quanto meno sarà il potere in essa detenuto da pastori e dotti. Per questo sarà necessario che "los príncipes protestantes tomen bajo su protección y bajo sus alas las iglesias que nuestro Señor ha hecho nacer en estos Países Bajos" (Corro 2006, 85), senza escludere che intercedano presso il re di

Spagna perché questi protegga gli esclusi, gli emarginati, gli scomunicati. Le conseguenze di questo movimento sono stupefacenti e si ripercuotono in un significato della tolleranza che va oltre il regime che deve presiedere alla relazioni tra riformati. Adesso le conclusioni si espandono in direzione delle relazioni con il campo cattolico, e lo fanno con piena coscienza. In che misura ciò include i cattolici romani è chiaro in questo passaggio: “Haciendo no obstante la guerra a los vicios, y no a los hombres que son criaturas de Dios, sean Papistas u otros” (Corro 2006, 86). L’argomento di Corro è chiaro. Nessuno scappa dalla superstizione per mezzo delle sue proprie forze, quanto piuttosto per la grazia e misericordia di Dio. Nessuno deve dimenticare che fino a poco tempo prima, tutti condividevano “la misma pociña cenagosa hasta el mentón”. L’invocazione cerca di porsi nei panni dei cattolici romani, qualcosa facile da immaginare. A partire da tale sostituzione mentale si dovrebbe seguire l’attitudine adeguata, la quale deve abbandonare la forma retorica della prima fase della Riforma, chiaramente combattiva, che non disprezzava i metodi ingiuriosi e oltraggianti, per far uso invece di un’attitudine esortativa e benevolà: “Jamás por la vía en la que estamos será posible ganarles su corazón” (Corro 2006, 87). Corro intravide la *escalation* di tensione che sarebbe stata inevitabile qualora si fosse seguita questa prima fase. In verità, comprende che la costruzione della dicotomia amico/nemico non fa altro che rinforzare l’autoaffermazione delle parti e rendere immobili le posizioni. Soltanto la dolcezza e i metodi corretti possono unire le libertà. Tale doveva essere la seconda fase della Riforma, che implicava il non concentrarsi solo nella esclusività della *sola fides*, quanto piuttosto rendere manifesta l’ineludibilità della carità. Desiderava impedire che “haciendo la guerra contra los heréticos en la fe, no seamos heréticos contra la caridad” (Corro 2006, 92).

Di fatto, Corro si indirizzava verso una posizione difficile. Doveva mantenere in piedi le accuse teoriche dirette contro Roma, però doveva farlo in una maniera tale che non si giungesse alla differenza amico/nemico, qualcosa che a molti suoi compagni della Riforma sembrava inevitabile. Sono le guerre civili religiose ciò che si anticipa in questa lettera, la quale propone di dirigere la lotta teologica verso la riflessione e confronto di idee. Per mantenere l’equilibrio, Corro riteneva che non si dovesse allentare la pressione su Roma dal punto di vista oggettivo, però era necessario farlo senza accezioni personali e differenziando tra i semplici fedeli e le alte gerarchie ecclesiastiche romane. Si trattava di una retorica nuova, caratterizzata dalla “moderación, sobriedad y gravedad” (Corro 2006, 90) nella quale risultavano chiari gli argomenti di indole spirituale. Gli insulti e le offese erano mezzi in forte

contraddizione con questi fini. Chiaramente, era necessario fare proclami di fedeltà al magistrato civile. Il suo argomento era che tale aristocrazia della chiesa cattolica non avesse una vera religione e che per questo dovesse essere isolata tanto dai fedeli come dal magistrato perché era una minaccia per entrambi. Denunciare la prima e pazientare rispetto ai secondi, questo era lo schema: “si nos ultrajan, esforcémonos en honrarlos” (Corro 2006, 89). Questa è la posizione di Corro finanche nel caso in cui il magistrato politico si converta in tiranno. Vi è una strategia in questo, che comincia a farsi strada in Inghilterra e in Francia: l’aristocrazia ecclesiastica romana e i suoi alleati, gli ordini religiosi, devono essere smossi dalla loro posizione arrogante e dominante esattamente dal potere civile, perché rappresentano una élite pericolosa tanto per il governante come per il popolo. Però è necessario evitare una guerra popolare tra cattolici e riformati. Il linguaggio della guerra è presente nell’argomentazione del Corro, il quale percepisce la linea di forza che soggiace alla propria epoca storica (Corro 2006, 92). Per questo crede di dover porre in primo piano il linguaggio della pace: “En suma, esforcémonos en vivir en paz los unos con los otros, ya sean de la religión Romana o reformada” (Corro 2006, 90). Corro, come Castellione, difende una tolleranza preventiva, anteriore alle guerre di religione e alla notte di San Bartolomeo, una tolleranza militante, riformata, però fiduciosa nella superiorità delle armi spirituali della nuova forma di comprendere la religione; una militanza coerente, che conosce dall’interno che la dominazione di tale cattolicesimo esterno e autoritario è debole e malata e che il tempo che si concede alla libertà e all’educazione è a favore del suo superamento. Per questo, se si accetta il carattere centrale della libertà di coscienza, è necessario concederla ai fedeli cattolici. Un paolinismo esemplare, che deriva dalla speciale posizione del popolo converso in Spagna e dalla sterile politica della discriminazione violenta che tale popolo ha sofferto, si apre la strada in Corro, che con parole vibranti afferma:

Amemos a todos, ayudemos a todos, abracemos a todos, y soportemos las ignorancias y flaquezas de todos. Porque vale más fallar en este respecto que hacernos jueces de las conciencias de otro y dar sentencias de condenación contra los que no concuerdan con nosotros (Corro 2006, 90).

Nella strenua difesa del proprio pensiero politico Corro rifà suo il vecchio sottofondo del pensiero giudeo, capace di disarmarsi e di fidarsi di Dio. Da questa posizione, gli importa poco che i suoi correligionari pensino che abbia indebolito la fermezza della sua lotta.

Possiamo dire che Corro ha rappresentato con la sua teoria, molto tempo prima della sua comparsa, la posizione dell'Illuminismo, la quale adatta a coloro che ne sono oggetti, il ritmo e l'intensità della lotta per l'emancipazione. Senza dubbio, Corro è convinto del fatto che vi sia un eccesso di prove a favore della sua causa e che siano sufficienti la pazienza e la libertà perché si possa vincere la battaglia storica. Il suo progetto di tradurre la Bibbia al castigliano implica che, una volta concessagli la possibilità di accedere alla parola, perfino il più semplice dei fedeli si lascerà persuadere dalla forza dello Spirito. Per questo è tanto importante conquistare un luogo: il permesso del magistrato civile per generare tale spazio minimo di libertà. Ciò che si presuppone è che tutti siano cristiani, luterani, calvinisti e romani, e che da tutti si possa apprendere quando si lasciano in libertà le coscienze. Tale uguaglianza di base, che tutti possano riunirsi “en la asamblea de nuestros señor Jesús” (Corro 2006, 91) è il fondamento della tolleranza e non c’è da sorrendersi che in tal modo si arrivi a riflettere sul tentativo di costruire una Amberg pluriconfessionale, nella quale la guerra civile delle comunità si disattiva mediante la competizione esclusivamente spirituale tra di loro. Non è lecito odiare per difendere la religione: tale è l’indole del nuovo imperativo di carità. Corro si situa così nella preistoria della *familia caritatis* e un testo come quello che segue ben potrebbe servirgli di ispirazione: “muchos ponen gran diligencia en mantener l’integridad de su fe con una total desaparición de la virtud de la caridad” (Corro 2006, 92). Poco dopo afferma che deve salvaguardarsi la “unión cristiana y caritativa”. Ciò che è tacito nella posizione di Corro è la fiducia estrema nella capacità del Libro di fondare una supercomunità unificata che possa permettersi libertà di interpretazione, a condizione che sia protetta da un magistrato civile neutrale, rafforzato nella sua autorità e nella sua capacità di reclamare obbedienza proprio a partire da questo beneficio di liberare e proteggere la coscienza dei fedeli. Cosicché, in un certo modo, Corro previde un ordine di relazioni tra l’autorità civile e il mondo della religione, ques’ultimo organizzato in collettivi tolleranti, disarmati della scomunica e del potere dell’inquisizione, regolati per mezzo dell’imperativo centrale della carità e impegnati nella ricerca della verità. Insomma, comunità che assomigliano più a scuole talmudiche che a chiese istituzionali, e che si relazionano con un magistrato che si caratterizza per l’adesione agli stessi principi cristiani.

Questa comprensione della divisione dei poteri è ciò che fece entrare in conflitto Corro con le comunità riformate politicamente organizzate. Però è difficile fare a meno dell’idea che, nel fondo, le distinte posizioni obbedivano a tradizioni politiche differenti. Ginevra e le città svizzere

dovevano irrobustire la loro indipendenza politica rispetto al loro ordine religioso e non potevano permettersi una eterogeneità religiosa ampia tra le loro file. Città come Amberes, che erano amministrate da un re cattolico, però alla frontiera del mondo riformato, non erano tanto inclini a difendere l'indipendenza politica, quanto piuttosto a mantenere la pace nella frontiera tra questi mondi diversi. Per queste città, la pluralità religiosa non solo era inevitabile, ma anche benefica. E a questo risponde la posizione di Corro che in certo modo obbedisce alla politica di Orange, che ancora esplora la possibilità di essere fedele sia alla sua città che al suo re, e che solo può intraprendere questo cammino se disattiva la guerra civile religiosa. Alla fine ciò non si poté ottenere. Per questo Corro si vide costretto a includere nelle strategie di tolleranza il mondo cattolico e i suoi poteri. Lo sforzo di organizzare uno spazio di tolleranza naufragò perché ciò era di fatto inevitabile. Corro qui non sembra provenire da un'altra esperienza e da un altro contesto, e i suoi desideri ci sembrano astratti perché rappresentano l'uomo che non entra in connessione con le forze reali della storia. Gli europei avevano un'esperienza molto vicina e recente delle lotte tra imperatore e papato, tra signori imperiali e l'autorità imperiale, tra i signori cattolici e i protestanti, insomma, coloro che alla esperienza della fede univano uno sguardo politico attento sulla natura e indole delle forze in lotta, sapevano che la *escalation* era inevitabile. Rispetto all'esercito di Alba che entrava a Bruxelles, Corro conosceva soltanto il passato di persecuzione ancestrale di ogni spagnolo e la sua ingente capacità di resistenza passiva e di fiducia assoluta nell'Assoluto. Alla fine dei conti, Filippo II era il suo re. Però i popoli del nord avevano una storia di lotte e non dimenticavano le loro regole. I tempi della tolleranza, che implicavano una autorità civile indiscutibile, non erano ancora arrivati. L'autorità civile ancora doveva essere decisa, tra le altre ragioni, in virtù di questioni di fede.

## Opere citate

- Augustijn, Cornelis. *Erasmo de Rotterdam. Vida y Obra*. Barcelona: Crítica, 1990.
- Bernhard, Jan-Andrea. *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Braekman, Émile. “Guy de Brès et les réformés des Pays-Bas à l'heure du choix: Évêque ou Synode?” *Bulletin de la Société Royale du Protestantisme Belge* 108 (1992).
- Castellione, Sébastien. *De haereticis, an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eius agendum*. Genève: Droz, 1954.

- Corro, Antonio del. *Carta a los pastores luteranos de Amberes; Carta a Felipe II; Carta a Casiodoro de Reina; Exposición de la Obra de Dios*. Alcalà de Guadaíra: MAD, 2006.
- . 2010. *Diálogo teológico en el que expone la epístola del apóstol San Pablo a los romanos*. Sevilla: Eduforma.
- Fernández, Luis Gil et alii, *La cultura española en la Edad Moderna*. Madrid: Istmo, 2004.
- García Nieto, José. *El Renacimiento y la otra España*. Genève: Droz, 1997.
- Horowitz, Maryanne. “La religion de Jean Bodin reconcidérée: Le marrane comme modèle de la tolérance.” In *Jean Bodin, Actes du colloque interdisciplinaire*, Angers, 24-27 mai 1984, 201-213. Angers: Presses Universitaires d’Angers, 1985.
- Koepke, Adam. *Historische Nachricht von dem vor zweihundert Jahren berühmten und verruffenen Schlesischen Edelmann Herr Gaspar Schwenckfeld von Ossing, samt beygefügter Anzahl seiner Schriften*, Ragoczn, 1744
- Leppin, Volker—Wien, Ulrich A. (eds). *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühe Neuzeit*. Stuttgart: Steiner, 2005.
- Levy, A. H. T. “The relationship of Stoicism and scepticism: Justus Lipsius.” In *Humanism and Early Modern Philosophy*, edited by J. Kraye, M. W. F. Stone, 91-106. London: Routledge, 2000.
- Márquez, Antonio. “Quintana, Servet y los Alumbrados”, *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses* 102 (1989): 181-190.
- O’Malley, Charles Donald. *Jacopo Aconcio*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1955.
- Rivera, Antonio. *El humanismo de la reforma española: teología y concordia en Antonio del Corro*. In Corro 2006, 12-48.
- Tarantino, Giovanni. *Lo scrittoio di Anthony Collins (1676-1729): i libri e i tempi di un libero pensatore*. Milano: Angeli, 2004.
- Vermilius, Petro Martyr. *Dialogus de utraque in Christo natura quomodo coeant in unam Christi personam inseparabilem*. Zurich: Froschouerus, 1561.
- Williams, George H. *La reforma radical*. Mexico: FCE, 1983.
- Young, M. *The Life and Times of Aonio Paleario, or a History of the Italian Reformers in the Sixteenth Century*. London: Bell and Daldy, 1860.
- Zuidema, Jason. *Peter Martyr Vermigli (1499-1562) and the Outward Instruments of Divine Grace*, Göttingen: Vandenhoeck, 2008.

# CHAPTER TWO

## A TOLERATION OF THE ENLIGHTENMENT: FROM LIMITING STATE POWER TO EMPOWERING CITIZENS

JUDITH VEGA

Seventeenth-century philosopher Baruch Spinoza, defending the right to freedom of thought, stipulated that, while citizens may not *act* against the sovereign, as this would go against the rule of law,

this is not the case with thinking, judging, and consequently, with speaking, too, provided one does no more than express or communicate one's opinion, defending it through rational conviction alone, not through deceit, anger, hatred, or the will to effect such changes in the state as he himself decides. (Spinoza 1991, 293)

Reading this quotation, one is tempted to suspect a clash of civilisations between the tolerant commonwealth Spinoza envisioned and present-day European public culture. In Spinoza's Enlightenment ideal of toleration, a tolerant republic is to be attended by a certain public self-restraint on the side of critical speakers, whereas a pervasive contemporary defence of tolerance connects tolerance to an apology, or even advocacy, of unrestrained individual self-expression.<sup>1</sup>

As the quotation indicates, this current notion of toleration cannot protest a position safeguarding the Western legacy. Whether the goal of a tolerant society is to somehow promote or protect an individualised right

---

<sup>1</sup> Although the cry “we are Charlie,” massively vented in France and elsewhere after the 2015 murderous attack on journalists of the French satirical weekly *Charlie Hebdo*, may be ascribed various significations, among which compassion with the victims and a mere outcry against terrorist violence, it also represents one expression of this notion. The slogan epitomises support of a “right to insult” as a necessary part of endorsing a tolerant society.

to expression and an individualist take on liberty has precisely been a topic for contestation within the West's proper intellectual tradition. Below, I will juxtapose Enlightenment and contemporary debates on toleration, arguing a continuity of concerns, albeit through dislodging—instead of affirming—the narrow “liberal” reading of the Western tradition. Before embarking on the historical references, I will briefly characterise the contemporary field of philosophical debate on toleration.

The latter decades of the twentieth century saw a true revival of the philosophy of toleration. The debate, for one part, turned on the acceptability of various liberal premises in the defence of toleration, for another part it problematised political practices associated with the liberal view. Criticisms varied from pointing out conceptual inconsistencies in the liberal idea of toleration, to a dismissal of the very idea of toleration. The first sort of critique focuses on the internal consistency of the liberal conceptual framework, which derives the value of toleration from principles such as honouring individual freedom and autonomy and minimal state interference with citizens' expressions, the law's neutrality with respect to content seen as befitting a pluralist society.<sup>2</sup> Several authors alerted to various internal tensions between these premises.<sup>3</sup> Two such conceptual tensions stand out. The promotion of autonomy could issue in the intolerance of worldviews that do not highly value autonomy, revealing the substantivist rather than mere formal or universalist status of this liberal value, thus casting doubt upon liberalism's pluralist creed. Next, relying on the negative notion of freedom, which refers both to minimal government interference with society and to citizens' undisturbed liberty of action, is to overlook the political necessity of *creating* adequate choices for citizens to choose from, for them to *become* autonomous subjects.

The second type of critique is concerned rather with the dissonances in liberal political practices. In the wake of the notion of “repressive tolerance” coined by Marxist Herbert Marcuse in 1965, the concept of tolerance became suspicious for its supposed liberal bias, more precisely,

---

<sup>2</sup> An explicitly liberal, end-twentieth century theory of toleration was developed by Rawls 1972 and 1996. I cannot here enter into the details of his argument, nor into those of the extensive debate it triggered. The criticisms of liberal ideas on tolerance as indicated below did in part refer specifically to Rawls's work, but were generally directed towards a more broadly conceived of liberal political-philosophical framing of toleration.

<sup>3</sup> The debate was spearheaded by the work of Mendus 1989 and 1999. Other contributors are e.g. Raz 1988, Tate 2008 and Heyd 2008.