

V

LE DIMENSIONI EUROPEE DELLO SPINOZISMO.
DIFFUSIONE, SEGUACI, CENSURE, CONDANNE

LEEN SPRUIT

UN CRISTIANESIMO RAGIONEVOLE: LA CRISTOLOGIA DI JARIG JELLES

Jarig Jelles,¹ amico intimo di Spinoza² e promotore finanziario delle sue opere,³ era un commerciante di generi alimentari che abbandonò

¹ Jarig Jelles nacque nel 1619 o 1620, a Stavoren o Amsterdam e morì nel 1683 ad Amsterdam. La postfazione alla sua *Professione* (pubblicata dopo la sua morte da Jan Rieuwertsz) fornisce alcune informazioni biografiche. Per ulteriori dati, si vedano: K. O. MEIN-SMA, *Spinoza en zijn kring. Historisch-Kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*, Utrecht, HES publishers, 1980 (prima edizione: 's-Gravenhage, 1896), *ad indicem* (si veda anche la traduzione francese accresciuta a cura di diversi specialisti: *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 1983); M. FRANCÈS, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1937, pp. 42-45; W. G. VAN DER TAK, *Jarich Jellesz' Origins / Jellesz' Life and Business*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», vol. 59, Delft, 1989, pp. 11-22 (si tratta di due articoli pubblicati precedentemente in nederlandese nel 1948-49); H. G. HUBBELING, *Jarig Jelles, the author of the preface to the Opera Posthuma and his relation to Spinoza*, «Lias», VI, 1979, pp. 154-173; ID., *Zu frühen Spinozarezeption in den Niederlande*, in *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, hrsg. K. Gründer und W. Schmidt-Biggeman, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984, pp. 149-180, a p. 158 e sg.; A. C. FIX, *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment 1650-1700*, Princeton, Princeton University Press, 1991, pp. 47-48, 192-193, 205-210; W. VAN BUNGE, «Jarig Jelles», in *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*, a cura di J. VAN DEN BERG, A. DE GROOT, A. J. VAN DEN BERG, O. J. DE JONG, F. J. R. KNETSCH, D. NAUTA, G. H. M. POSTHUMUS MEYJES, J. TRAPMAN, Kampen, Kok, 1998, p. 232.

² La corrispondenza riguardava l'ottica di Descartes, questioni di chimica e di fisica, gli argomenti cartesiani sulla esistenza di Dio, ma anche questioni personali. Per esempio, nella Lettera 44 (1671) Spinoza chiese a Jelles di bloccare la traduzione nederlandese del suo *Tractatus theologico-politicus* (1670) presso l'editore Jan Rieuwertsz; vedi Spinoza, *Opera*, 4 voll., hrsg. C. GEBHARDT, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1972 (prima edizione: 1925), vol. IV, pp. 227-229.

³ Jelles finanziò la pubblicazione dei *Principia philosophiae cartesianae*, sia in latino che in nederlandese; cf. J. FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten herausgegeben*, Leipzig, Veit, 1899, p. 223.

il mondo degli affari dopo una crisi spirituale agli inizi degli anni '50 per dedicarsi in seguito ai suoi interessi religiosi e filosofici.⁴ È l'autore di due scritti, la *Prefazione* all'edizione degli *Opera posthuma* (1677)⁵ e una *Professione della fede universale e cristiana*.⁶ Usualmente nel cosiddetto cerchio di Spinoza si distingue tra un gruppo di cristiani appartenenti per lo più all'ala liberale e spiritualistica della chiesa anabattista o menonita ad Amsterdam e un gruppo di libertini radicali. Mentre nell'ultimo gruppo si collocano Lodewijk Meyer e i fratelli Adriaan e Johannes Koerbagh, Jelles – insieme a Pieter Balling – è stato sempre considerato quale esponente del primo raggruppamento.⁷ Tuttavia, spesso le idee che troviamo nei suoi due scritti sembrano difficilmente conciliabili e, anzi, non di rado sono in aperto contrasto con alcune posizioni espresse dalla corrente liberale e spiritualistica dell'anabattismo contemporaneo, in particolare dal movimento dei Collegianti. Per esempio, nella *Prefazione* Jelles insiste a voler dimostrare che la filosofia spinoziana non è in conflitto con la fede cristiana.⁸ Inoltre, dimostra con varie decine di luoghi biblici che il determinismo di Spinoza è perfettamente compatibile con la concezione calvinista di predestinazione.⁹ Alla stessa stregua Jelles argomenta nella *Professione di fede* che la grazia divina è «irresistibile», e che quindi la salvezza dell'uomo prescinde totalmente dalla sua (libera) volontà.¹⁰

La caratteristica fondamentale del pensiero di Jelles è la sostanzia-

⁴ Che simili crisi fossero un fenomeno piuttosto frequente all'epoca, si evince da E. JORINK, 'Outside God, there is nothing': Swammerdam, Spinoza, and the janus-face of the early Dutch enlightenment, in *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*. Selected Papers of a Conference held at the Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 22-23 March 2001, ed. W. Van Bunge, Leiden, Brill, 2003, pp. 81-107, a p. 104, a proposito di Swammerdam e due seguaci di Antoinette de Bourignon.

⁵ Un'edizione annotata è in F. AKKERMAN, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, Dissertatie R.U., Groningen, 1980, pp. 205-275.

⁶ *Belydenisse des algemeenen en chrystelyken Geloof, vervattet in een Brief aan N.N.*; la prima ed unica edizione uscì nel 1684 ad Amsterdam presso Jan Rieuwertsz che scrisse anche la postfazione biografica. Per un'edizione con traduzione italiana si veda JARIG JELLES, *Professione della fede universale e cristiana, contenuta in una lettera a N.N.*, a cura di L. Spruit, Macerata, Edizioni Quodlibet, 2004.

⁷ Vedi W. VAN BUNGE, «Jarig Jelles» cit., p. 232; M. WIELEMA, *The March of the Libertines. Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750)*, Hilversum, Uitgeverij Verloren BV, 2004, p. 80.

⁸ *Voorreeden / Praefatio*, §§ 27 e 52, in AKKERMAN, *Studies* cit., cap. VI.

⁹ Cfr. AKKERMAN, *Studies* cit., pp. 220-223.

¹⁰ Vedi JELLES, *Professione della fede* cit., pp. 212-229.

le ‘ragionevolezza’ del cristianesimo, che nella prefazione agli *Opera posthuma* fonda la concordia, o non-contraddizione, tra fede cristiana e filosofia spinoziana,¹¹ e che si sviluppa nella *Professione di fede* in un razionalismo biblico, nella tesi dell’identità di fede e conoscenza, e nell’interpretazione spinoziana del libero arbitrio. Ma anche se possiamo trovare tante caratteristiche che avvicinano Jelles alla filosofia spinoziana,¹² alcune differenze fondamentali rimangono. Jelles offre una ‘libera’ interpretazione del cristianesimo, ma non mette mai veramente in discussione il messaggio biblico, di cui accetta ancora l’ispirazione divina.¹³ Poi, a differenza dei Cartesiani (accademici) – ma implicitamente anche di Spinoza – Jelles respinge una, più o meno, rigida distinzione tra teologia e filosofia. Sviluppa concezioni atipiche della trinità, ma non è un anti-trinitario come lo era, per esempio, Adriaan Koerbagh.¹⁴ A quest’ultimo lo accomuna il rapporto intimo tra filosofia e teologia, ma Jelles integra la filosofia nella teologia, mentre Koerbagh considera la filosofia come la vera teologia.¹⁵ In questo senso la posizione di Jelles assomiglia a quella sviluppata negli anni a seguire da Antonie van Dale, che considerava la fede filosofica la fede migliore.¹⁶ Jelles non è assolutamente da considerare come un rappresentante dello spiritualismo o di una forma di misticismo; nella sua opera non solo manca qualsiasi riferimento a una qualche luce interiore, anzi, gli ‘entusiasti’ vengono esplicitamente confutati.¹⁷

¹¹ In particolare *Voorreden / Praefatio*, in AKKERMAN *Studies* cit., pp. 220-224.

¹² Vedi, per esempio H. J. SIEBRAND, *Spinoza and the Netherlanders. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*, Assen-Maastricht, Van Gorcum, 1988, p. 39.

¹³ Vedi, per esempio, *Professione della fede* cit., p. 138 e sgg.

¹⁴ Vedi M. WIELEMA, *Adriaan Koerbagh: Biblical criticism and Enlightenment*, in *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750* cit., pp. 61-80. Non condivido il giudizio di L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVI^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p. 221, che vede Jelles come anti-trinitario.

¹⁵ ADRIAAN KOERBAGH, *Een Ligt schijnende in duystere plaatsen, om te verligten de voornaamste saaken der Gods geleertheyd en Gods dienst*, ed. H. Vandenbossche, Brussels, Vlaamsche vereniging voor wijsbegeerte, 1974, p. 37: la filosofia include la perfetta conoscenza di Dio e quindi include la teologia. Vedi SIEBRAND, *Spinoza and the Netherlanders* cit., p. 18; WIELEMA, *Adriaan Koerbagh: Biblical criticism and Enlightenment* cit., p. 63.

¹⁶ M. WIELEMA, *Ketters en Verlichters. De invloed van het Spinozisme en Wolffianisme op de Verlichting in Gereformeerd Nederland*, proefschrift, Amsterdam, 1999, pp. 39 e 42; cfr. H. WIELEMA, *The March of the Libertines* cit., p. 86. È da notare, però, che van Dale inoltre rifiutava la trinità, la divinità di Cristo e dello Spirito Santo, e la dottrina della *satisfactio*.

¹⁷ Cfr. *Professione della fede* cit., pp. 142-146. Per i contatti tra quaccheri, mennoniti e collegianti, vedi J. VAN DE BERG, *Quaker and Chiliasm: the ‘contrary thoughts’ of William Ames and Petrus*

La relativa indipendenza dottrinale che caratterizza la posizione di Jelles e il suo anti-confessionalismo si evincono anche dall'uso delle fonti esplicite, che rappresentano tutte le maggiori confessioni e movimenti spirituali dell'epoca: Filone d'Alessandria e Origene (l'interpretazione allegorica del peccato originale), l'esule protestante Giacomo Aconcio (a proposito delle norme di una professione di fede), il pietista Jodocus van Lodenstein (l'importanza delle opere e della dimensione personale della fede vissuta), il neo-cattolico Vondel (la con-sustanzialità di Padre e Figlio),¹⁸ il cardinale Giovanni Bona (la giustificazione dalla fede), i grandi riformatori Lutero e Calvino (il rapporto tra legge e vangelo). Sorprendentemente, mancano del tutto i nomi dei maggiori anabattisti e spiritualisti cinquecenteschi e dei loro seguaci. Sono assenti, per ragioni ovvie, anche espliciti riferimenti a Spinoza, mentre quelli alla filosofia cartesiana sono per lo più velati.¹⁹ Pertanto, credo che sia piuttosto riduttivo definire la posizione di Jelles come una forma di spinozismo assimilato a una mistica non elaborata intellettualmente.²⁰

Gli scritti di Jelles sono stati quasi sempre studiati in relazione alla filosofia di Spinoza,²¹ senza tentare di esplorare o approfondire possibili connessioni con possibili altre fonti dottrinali. Questa mancata ricostruzione dello sfondo storico-dottrinale delle opere di Jelles non ha permesso di individuare la loro genesi e ha reso alquanto difficile stabilire il preciso valore sistematico delle sue idee personali,²² le quali tutte derivano dalla sua convinzione di base di un accordo sostanziale tra teologia e filosofia, e tra fede e conoscenza. L'analisi della cristologia di Jelles qui presentata intende colmare questa lacuna almeno parzialmente, mostrando che il suo eclettismo, pur essendo basato sulla combinazione di concezioni di varia provenienza, di per sé non impedisce la costituzione di una dottrina teologica sistematicamente coerente. Dopo una breve valutazione del

Serrarius, in *Reformation, Conformity and Dissent*, ed. R. Buick Knox, London, Epworth Press, 1977, pp. 180-198; M. J. PETRY, *Behmism and Spinozism in the religious culture of the Netherlands, 1660-1730*, in *Spinoza in der Früzeit seiner religiösen Wirkung* cit., pp. 111-147, a p. 119.

¹⁸ Vedi anche W. KLEVER, *Mannen rond Spinoza (1650-1700). Presentatie van een emanciperende generatie*, Hilversum, Verloren, 1997, pp. 135-136.

¹⁹ Vedi la distinzione tra essere oggettivo e formale (che risale alla scolastica medievale), *Professione della fede* cit., pp. 40-41.

²⁰ Come sostiene KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église* cit., p. 223.

²¹ Si veda, per esempio, W. KLEVER, *Mannen rond Spinoza* cit., pp. 131-142.

²² Vedi W. VAN BUNGE, «Jarig Jelles» cit., p. 232: «The fact is that we know so little about his own views, let alone about his intellectual development, that it is very difficult to assess his actual relevance».

ruolo delle professioni di fede nel movimento anabattista olandese e un accenno alla genesi della cristologia dall'antichità fino al periodo della Riforma, verrà analizzata la struttura della cristologia di Jelles con le sue implicazioni per la salvezza dell'uomo nel suo contesto storico.

1. *Le professioni di fede nel dibattito teologico dei Mennoniti*

Come ben noto, sin dalla seconda metà del Cinquecento la comunità anabattista olandese iniziò a dividersi in vari correnti e sotto-correnti. La diffusa pretesa di rappresentare la 'vera chiesa di Cristo' sulla terra comportò sin dalla nascita del movimento mennonita l'usanza di estromettere membri che non corrispondevano ai rigidi criteri dottrinali ed etici imposti dai pastori e da altri dirigenti locali e nazionali della chiesa. Il fatto, poi, che i Mennoniti, a differenza per esempio dei Calvinisti,²³ non disponevano di una professione e/o di un catechismo generalmente accettati, era la causa di ulteriori divisioni, e portò a movimenti settari spesso di natura prettamente locali, denominati infatti come «Vlamingen», «Waterlanders», «Friezen», «Jan Jacobs volk», «Hoogduitsers», che a volte erano ulteriormente suddivisi in sottocorrenti. La mancanza all'interno del movimento anabattista di una professione di 'riferimento' è spesso stata spiegata con il carattere anti-confessionale ed etico della loro fede, poco propensa cioè alla dogmatica e alla definizione precisa e dettagliata di questioni dottrinali. Se ciò può valere forse per i primi anabattisti olandesi, paradossalmente, è proprio il proliferare di professioni di fede dalla fine del Cinque e specialmente durante il Seicento a contraddire una simile spiegazione. Benché le professioni mennonite avessero spesso un carattere locale, non di rado una professione sviluppata in un certo ambiente fu accettata anche da altre comunità. Ne è un esempio la professione composta nel cerchio dei «Hoogduitsers» che a fine secolo sarebbe diventata la professione di fede degli anabattisti emigrati in America e che colà è ancora nota come la professione di fede degli «Old Mennonites».²⁴ Una breve ricostruzione cronologica può gettare una luce interessante sul fenomeno delle professioni anabattiste.

²³ La professione di Guy le Bres (1561) e poi quella pubblicata dopo il Sinodo di Dordrecht. Il Catechismo di Heidelberg, rimasto autorevole in Olanda e Germania fino ai nostri giorni.

²⁴ O. DE JONG, *Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Nijkerk, Uitgeverij G. F. Callenbach, 1972, p. 206; N. VAN DER ZIPP, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*, Arnhem, Loghnum Slaterus, 1952, p. 95.

Come già accennato, le professioni di fede anabattiste avevano di solito un carattere locale ed essenzialmente provvisorio, e quindi di solito non erano sviluppate per avere un carattere di validità nazionale o internazionale. Spesso erano tentativi di esprimere ciò che vigeva all'interno di una comunità locale. E ad eccezione di pochi scritti, le professioni di fede anabattiste erano composte da laici, cioè non da teologi professionisti, e trattavano un numero ristretto di questioni dottrinali. In alcune occasioni erano tentativi di riunire le varie fazioni. Eloquenti in questo senso è la professione di fede che divenne pubblicata con il nome di *Olijftacxken* («Ramicello di olivo») nel 1626.²⁵ Tuttavia, anche se tali professioni di fede godevano di un'accettazione più estesa, usualmente erano considerate come inferiori al messaggio biblico. In ciò consiste, infatti, il carattere anti-confessionale dell'anabattismo. Così nacquero la professione del 1577, il cosiddetto *Concept van Keulen* («Concetto di Colonia») del 1591,²⁶ la professione composta da Hans de Ries e Lubbert Gerritsz nel 1610,²⁷ quella di Jan Cents,²⁸ la professione di Dordrecht²⁹ (1632), oltre a quella già menzionata, cioè l'*Olijftacxken*.³⁰ Altre professioni di fede avevano un carattere prettamente personale, come quella di Jacques Outerman che nel 1626 fu costretto a difendersi davanti alla cor-

²⁵ Ristampata in *De Algemeene Belydenissen der Vereenighde Vlaemsche, Vriesche, en Hoogduytsche Doopsgeinde Gemeente Godts*, Amsterdam, Pieter Arentsz, 1665, pp. 17-54.

²⁶ Composta probabilmente da LEONHARD KLOCK, ristampata in *De Algemeene Belydenissen der Vereenighde Vlaemsche, Vriesche, en Hoogduytsche Doopsgeinde Gemeente Godts* cit., pp. 1-7; vedi anche D. VISSER, *A checklist of Dutch Mennonite Confessions of faith to 1800*, «Commissie tot de Uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica - Bulletin 6/7», 1974-1975, pp. 1-16, a pp. 6-7.

²⁷ *Corte Belijdinge des geloofs, ende der voornaemster stukken der Christelijcke leere*, Alkmaar, 1610. Poi ristampata come *Corte Belijdenisse des Geloofs*; per una lista, vedi D. VISSER *A checklist* cit., pp. 4-5.

²⁸ Ristampata in *De Algemeene Belydenissen der Vereenighde Vlaemsche, Vriesche, en Hoogduytsche Doopsgeinde Gemeente Godts* cit., pp. 55-90; vedi anche D. VISSER *A checklist* cit., pp. 9-10.

²⁹ Vedi *Confessie ende vredehandelinghe, geschiet tot Dordrecht, anno 1632 den 21en April, tusschen de Doopsghesinde die men de Vlaminghen noemt* (1633). Un'edizione moderna è *Confessie van Dordrecht 1632*, a cura di J. BRÜSEWITZ ED AL., Amsterdam, Doopsgezinde Historische Kring, 1982; vedi anche D. VISSER *A checklist* cit., pp. 10-12.

³⁰ S. BLAUPOT TEN CATE, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland. Van derzerver ontstaan tot op deze tijd, uit de oorspronkelijke stukken en berigten opgemaakt*, Amsterdam, A'dam, 1847, pp. 258, 336; N. VAN DER ZIJPP, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* cit., pp. 83-89; N. VAN DER ZIJPP, *De belijdenisgeschriften der Nederlandse Doopsgezinden*, Haarlem, H. D. Tjeenk Willink und Zoon, 1954. Una lista bibliografica relativa alle più di ottanta professioni di fede anabattista si trova in D. VISSER *A checklist* cit.

te d'Olanda dall'accusa di socinanesimo.³¹ Va osservato, però, che il suo scritto fu firmato anche da altri diciannove predicatori anabattisti.³²

Che queste professioni di fede non fossero prive di importanza è mostrato con chiarezza dalla *querelle* che nacque intorno alla pubblicazione della storia dei martiri del movimento pubblicata nel 1615 con una prefazione e professione di fede scritte da Hans de Ries.³³ Dopo solo due anni uscì un'altra edizione di questo 'martiriologio' anabattista dove la professione di fede di de Ries fu sostituita da una professione di fede che rispecchiasse il punto di vista ortodosso mennonita.³⁴ Tuttavia, quando i curatori conservatori scoprirono che la dottrina ortodossa dell'incarnazione del Figlio, cioè quella sviluppata nel secolo precedente da Melchior Hoffman³⁵ e Menno Simons,³⁶ non era esposta in modo sufficientemente esplicito, decisero di far uscire un'altra edizione dell'*Historie* ancora nel 1626.³⁷

Verso la metà del secolo XVII si iniziò a cristallizzare un *corpus* più

³¹ JACQUES OUTERMAN, *Belydenisse van den Eenighen Godt, Vader Soon ende Heyligen Geser en Van de Mensch-werdinge des Soons Godts*, ristampata in *De Algemeene Belydenissen der Verenighde Vlaemsche, Vriesche, en Hoogduytsche Doopsgeinde Gemeynthe Godts* cit., pp. 8-16; vedi anche D. VISSER *A checklist* cit., p. 14.

³² Vedi anche VAN DER ZIJPP, *De belijdenisgeschriften* cit., p. 11.

³³ *Historie der martelaren, ofte Waerachtighe getuygen Iesu Christi die d'Evangelische waerheyt in veelderley tormenten betuygt ende met haer bloet bevesticht hebben sint het jaer 1524 tot desen tyt toe*, Haerlem, Iacob Pauwelsz, 1615. Una ristampa uscì nel 1631; nuove edizioni nel 1660 e 1685, quest'ultima con le illustrazioni di Jan Luyken.

³⁴ *Historie der waerachtighe getuygen Iesu Christi, die de Evangelische waerheyt in veelderley tormenten betuycht ende met haer bloet bevesticht hebben, sint het jaer 1524 tot desen tyt toe, waer by ook gevoecht syn hare bekentenissen, disputatien, ende schriften uytdruckende haere levende hope crachtigh gelove ende brandende lieffde tot Godt ende syn heylige waerheyt*, a cura di J. OUTERMAN ET AL., Hoorn, 1617. Su tale questione si veda VAN DER ZIJPP, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* cit., p. 90.

³⁵ Melchior Hoffman o Hofmann (ca. 1495-1543), lavoratore e commerciante di pelli, fu influenzato dall'insegnamento di Lutero e divenne predicatore laico e poi leader visionario anabattista in Germania settentrionale, Svezia, Danimarca e Paesi Bassi. Nel 1529 entrò in conflitto con Lutero sull'interpretazione dell'eucaristia. Dall'inizio degli anni Trenta iniziò a predicare l'imminente ritorno di Cristo, e quindi fu considerato come uno dei responsabili della presa di Münster da parte degli anabattisti. Autore di un commento al libro di Daniele (1526) e di *Weissagung aus heiliger gotlicher geschrift* e *Prophcey oder Weissagung vsz warer heiliger gotlicher schrift* (1530) che influenzarono Menno Simons.

³⁶ Vedi la sezione 3 per una presentazione di questa caratteristica dottrina.

³⁷ *Historie van de vrome getuygen Iesu Christi, die de Evangelische waerheyt in velderley tormenten betuyght, ende met haer bloedt bevesticht hebben, tsedert den iare 1524*, Hoorn, Zacharias Cornelissz., 1626.

o meno autorevole di professioni di fede. Nella crisi all'interno della comunità olandese, la cosiddetta «guerra degli agnelli» tra i conservatori, riuniti nella chiesa De Zon e i collegianti capeggiati da Galenus Abrahamsz de Haan,³⁸ questo *corpus* finì per assumere un ruolo prettamente normativo. I conservatori pretendevano, infatti, che l'ala radicale accettasse questo *corpus*, ossia la già ricordata raccolta *De Algemeene Belydenissen der Verenighde Vlaemsche, Vriesche, en Hoogduytsche Doopsgezinde Gemeynte Godts* (Amsterdam 1665).³⁹

Sebbene la *Professione di fede* scritta da Jelles non sia da considerarsi come un tipico prodotto anabattista, essa condivide alcune caratteristiche con le composizioni di questa tradizione. Come tante altre la professione è scritta da un laico e non da un teologo con un'istruzione accademica. Inoltre l'autore si esprime in e, direi, con il linguaggio della Sacra Scrittura, eccetto alcune espressioni che tradiscono l'influenza concettuale e terminologica del pensiero di Spinoza e Descartes. Questi riferimenti sono dovuti ad un'altra caratteristica che distingue questa dalla maggior parte delle professioni contemporanee: l'opera di Jelles non ha un carattere confessionale, dal momento che ha come scopo esplicito il voler unificare non solo i membri della sua comunità religiosa, ma addirittura la Cristianità intera. Tuttavia, come nelle altre professioni mennonite, nel lavoro di Jelles incarnazione e cristologia hanno un'importanza centrale.

2. Il dibattito cristologico: una sintesi

Alcune osservazioni preliminari sono dovute. Prima di tutto, questa breve ricostruzione non pretende di fornire un quadro esauriente, ma è solo funzionale ad una adeguata ricostruzione della posizione di Jelles. Inoltre, va ricordato che nei primi secoli il modello trinitario ortodosso era tutt'altro che una concezione ben definita. Anzi, ciò che dopo i grandi concili dei secoli IV e V si sarebbe imposto come ortodossia fu il risultato di una lotta durata oltre due secoli contro modelli ritenuti

³⁸ Per una breve ricostruzione, vedi JELLES, *Professione di fede* cit., «Introduzione», pp. XXVIII-XXXIV.

³⁹ Vedi BLAUPOT TEN CATE, *Geschiedenis der Doopsgezinden* cit., p. 343; J. C. VAN SLEE, *De Rijnsburger Collegianten*, Utrecht, HES, 1980 (Haarlem 1895), pp. 149-154; VAN DER ZIJPP, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* cit., pp. 97-105.

eterodossi. Infine, la terminologia usata, in particolare quella di *logos*, sostanza, persona, e ipostasi, è da considerarsi tutt'altro che neutrale, poiché determinava essenzialmente la natura delle varie posizioni sviluppate.

È cosa ben nota che nel Nuovo Testamento non ci sono affermazioni trinitarie, né tanto meno speculazioni circa le tre persone della divinità. Cruciale nella cristologia della chiesa antica è l'idea della pre-esistenza di Cristo. Accennata in alcune lettere di Paolo,⁴⁰ ma assente nei Vangeli sinottici, questa concezione è formulata per la prima forma nel prologo del Vangelo secondo Giovanni (1: 1-18), che riprende sia l'inizio del Genesi che la concezione ebraico-stoica del *logos* di Filone d'Alessandrina. Questo testo segnò il passaggio da un modello ebraico-storico a un modello ellenistico-cosmico, incentrato su pre-esistenza e incarnazione.

Le cristologie eterodosse (o considerate tali in un momento successivo) nel periodo precedente al Concilio di Nicea (325) possono essere divise in due gruppi tra di loro divergenti o contrastanti, dal momento che alcune sono caratterizzate da una restrizione della divinità di Cristo, mentre altre tendono ad una diminuzione della sua umanità. Un tipico rappresentante del primo gruppo è l'adozionismo che fa di Gesù una creatura speciale, chiamata da Dio a una missione particolare, ma che resta su un piano inferiore rispetto al Creatore. Cristo viene adottato dal Padre al momento del suo battesimo nel fiume Giordano, momento in cui viene elevato al rango di Figlio di Dio, acquisendo così la natura divina. Anche la tesi subordinazionista sosteneva che Gesù era subordinato a Dio, e quindi non completamente Dio. Al contrario, il modalismo, che trovò un interprete illustre in Sabellio, affermava che nell'essenza di Dio vi era una persona sola, tanto che il Padre, il Figlio, e lo Spirito Santo non erano altro che una persona unica che assumeva via via diverse funzioni o uffici, piuttosto che tre Persone che costituiscono un solo essere in Dio.⁴¹

Tra la fine del terzo e l'inizio del quarto secolo Ario e i suoi seguaci svilupparono una combinazione di una forma radicale di subordinazionismo e di adozionismo morale, secondo cui il *logos* o Figlio discende e assume un corpo non-animato in cui rimpiazza l'anima umana.

⁴⁰ *Fil.* 2: 6-11; *I Cor.* 15: 24-28; *Col.* 1: 15-20.

⁴¹ K. HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1971 (1907-1909), p. 70.

Questa concezione ebbe conseguenze soteriologiche: siccome in Cristo non incontriamo veramente Dio, non può essere quest'ultimo a salvarci. La lotta contro l'arianesimo portò alla sua condanna al primo Concilio ecumenico a Nicea nel 325 e al noto credo in cui si ribadisce che Cristo e Dio condividono la stessa essenza, che sono cioè *homo-ousios*. Con questa formula la terminologia filosofica ellenistica si introdusse definitivamente nella dottrina della fede. Poi, nella seconda metà del secolo IV, con l'attività dottrinale dei tre grandi teologi della Cappadocia – Basilio il Grande, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianze – fu sviluppata la distinzione tra essenza (*ousia*) e ipostasi: Dio è una sola essenza nella quale si possono distinguere tre ipostasi. Tuttavia, questa terminologia procurò non pochi problemi nell'Occidente latino dove *hypostasis* venne tradotta anche con *substantia*. Viceversa, la traduzione di *persona* con *prosopon* nell'Oriente ebbe connotazioni modaliste.

Concluse le lotte ariane, si impose un nuovo problema: se Cristo è veramente Dio, come può essere contemporaneamente uomo, cioè come bisogna pensare questa unità? Una posizione rilevante per la nostra problematica è quella di Apollinare di Laodicea, il quale argomentava che accettando l'*homo-ousios* di Figlio e Padre si pone il problema di come sia possibile la reale unione del divino e dell'umano in Cristo. Secondo Apollinare il *logos* divino assumeva carne (*sarx*) e anima (*psyche*) dell'uomo, ma non la sua mente (*nous*), rinnegando così la completezza umana di Cristo. Ancora in questa occasione la posizione ebbe un preciso fondamento soteriologico: Cristo può salvarci soltanto quando è senza peccato, e quindi non può avere un'anima 'carnale'. Sostenendo che l'unione riguarda Dio e un uomo non-completo, cioè privo di mente, Apollinare sosteneva che in Cristo esisteva, quindi, solamente una mente divina. La sua posizione, insieme a quelle di altri movimenti, fu condannata al Concilio di Costantinopoli nel 381 dove si ritornò sostanzialmente alla formula contenuta nel credo di Nicea.

Nella prima metà del secolo V si riaccese la lotta cristologica con la contrapposizione tra la scuola di Antiochia (Nestore e seguaci) che teorizzava una netta separazione della natura divina e quella umana, da un lato, e quella di Alessandria (Cirillo, Eutyches) che riteneva che in Cristo vi fosse una sola natura (*physis*), vale a dire quella divina, che assorbiva completamente la natura umana, dall'altro. La concezione di una sola essenza (*ousia*) e tre ipostasi, introdotta nella seconda metà del secolo precedente fu riformulata nella confutazione di queste due posizioni estreme, e al Concilio di Calcedon (451) si approvò la concezione che in Cristo esiste un'unione ipostatica delle due nature che non sono né

divise né mischiate. Questa dottrina è rimasta la base della cristologia di praticamente tutte le chiese cristiane. Nella lotta ai monofisiti nel sesto secolo il credo fu difeso e ulteriormente specificato da Leonzio da Bisanzio che sviluppò il concetto di *enhypostasis*: l'ipostasi umana di Cristo non è autonoma, ma sussiste in quella divina. E con questa concezione si concluse la lotta cristologica nella chiesa antica.⁴²

Nel periodo medievale non si verificarono lotte comparabili a queste grandi controversie, e anche i grandi riformatori, quali per esempio Lutero e Calvino, accettarono sostanzialmente l'insegnamento dei concili ecumenici di Nicea e Calcedon, incentrato sull'integrità delle due nature.⁴³ Il dibattito si riaccese soltanto con l'entrata in scena del movimento anti-trinitario. Nel 1553 Miguel Servet fu bruciato come eretico a Ginevra per le sue idee anti-trinitarie, e nel secolo successivo i seguaci di Lelio e Fausto Sozzini riuscirono ad organizzare una chiesa anti-trinitaria in Polonia. Quando intorno alla metà del secolo XVII la chiesa cattolica riuscì a distruggere questo movimento eretico, molti sociniani fuggirono verso la Germania e la Repubblica delle Sette Province. Non sorprende quindi che su tutti i partecipanti al dibattito cristologico seicentesco nella Repubblica delle sette Province incombeva l'ombra pesante di una possibile accusa di socinanesimo.⁴⁴ Ciò valeva in particolare per i vari rappresentanti del movimento degli anabattisti e dei Collegianti, a cui appartenevano Jarig Jelles e Pieter Balling. Apertamente antitrinitari erano poi, come già detto, altri esponenti del cerchio di Spinoza, quali i fratelli Koerbagh, e in seguito il pastore protestante Antonie van Dale. I sociniani negavano la trinità come contraddittoria e anti-razionale, e rifiutavano inoltre la divinità del Figlio e dello Spirito Santo, la *satisfactio* compiuta da Cristo per redimere i nostri peccati, e la potenza dello Spirito nella rinascita dell'uomo. L'anti-trinitarismo aveva quindi implicazioni soteriologiche. Inoltre, queste tesi erano fondate su una specie di 'positivismo biblico',⁴⁵ che comportava anche

⁴² I secoli successivi vedranno poi la controversia circa il monoteletismo e una rinnovata lotta all'adozionismo in Spagna.

⁴³ Con alcune caratteristiche tipiche, come per esempio l'*extra-calvinisticum*, secondo il quale in Cristo la natura finita umana è sempre connessa alla sua divinità. Per conflitti all'interno del luteranesimo, vedi HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte* cit., § 95 f.

⁴⁴ Per informazioni essenziali, vedi JELLES, *Professione di fede* cit., «Introduzione», p. XXI e sgg.

⁴⁵ Vedi il *Catechismus* del 1609; sulla questione si veda K. SCHOLDER, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1966, p. 48.

la negazione della conoscenza naturale di Dio, la negazione della provvidenza e l'affermazione del libero arbitrio.⁴⁶

3. *Il Verbo è diventato carne*

Nella *Professione di fede* il capitolo dedicato al Figlio di Dio e allo Spirito Santo⁴⁷ ha una funzione cruciale. È in base alla cristologia, infatti, che Jelles sviluppa le sue tesi fondamentali circa la natura, il destino e la salvezza dell'uomo. Sebbene rispetto alla carne Gesù era figlio di un uomo, nato dal seme di Davide,⁴⁸ fondamentalmente, per Jelles, Cristo è il Verbo pre-esistente, la Ragione o l'Intelletto di Dio: «È Figlio di Dio in virtù dello Spirito santificante e vivificante che risiedeva in lui, (...) e che Dio gli aveva donato senza misura».⁴⁹ In quanto Ragione o Intelletto di Dio, Cristo testimonia della verità, annuncia la luce, salva gli uomini – e il mondo intero – in modo certo, rimuovendo i peccati. Il Figlio di Dio era al principio presso Dio ed era Dio.⁵⁰ È l'immagine di Dio e il primogenito di tutte le creature. Che Cristo è l'immagine di Dio ha anche risvolti filosofici:

La verità del primo detto, cioè che il Figlio di Dio o l'eterna Sapienza divina è l'Immagine di Dio e l'immagine espressa della sostanza di Dio, sarà intesa osservando che l'eterna e infinita sapienza di Dio consiste interamente nella conoscenza che Dio ha di se stesso e che egli (cosa che non può essere negata) conosce se stesso perfettamente, ovvero conosce se stesso così come è in sé; poiché da ciò risulta chiaramente che Dio deve essere nel proprio intelletto come esiste formalmente, vale a dire oggettivamente e così come gli oggetti si trovano comunemente nell'intelletto; e che per questo motivo la sua infinita sapienza, l'idea o il concetto che Dio ha di se stesso, mostra o esprime perfettamente l'essenza formale di Dio, cioè che è una sua immagine perfetta.⁵¹

⁴⁶ Vedi W. VAN BUNGE, *Johannes Bredenburg (1643-1691). Een Rotterdamse Collegiant in de ban van Spinoza*, Rotterdam, Universiteitsdrukkerij, 1990, p. 11.

⁴⁷ *Professione di fede* cit., pp. 26-49.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 27 e 47.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 33-39.

⁵¹ Jelles riferisce alla distinzione tra essere oggettivo e formale (che risale alla scolastica medievale), desumendola probabilmente da SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio*, opera che conosceva in traduzione nederlandese. Vedi *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, a cura di M. E. SCRIBANO, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 21: «Per realtà oggettiva dell'idea intendo l'essere della cosa rappresentata attraverso l'idea (...). Le stesse cose

Quindi, il Figlio di Dio coincide con l'eterna sapienza di Dio. Di conseguenza, Jelles sviluppa anche un'interpretazione intellettualistica dello Spirito Santo che tendenzialmente coincide con la seconda persona della Trinità.⁵² In conclusione, in quanto Figlio di Dio, Cristo è con-sustanziale con il Padre.⁵³

Nella letteratura critica la cristologia di Jelles è quasi sempre considerata come derivante da o associata al pensiero di Spinoza nel *Trattato teologico-politico*. Tuttavia, i passi qui sopra riportati permettono di constatare che le idee di Jelles circa Cristo hanno delle particolarità che le contraddistinguono non solo da ciò che sosteneva Spinoza circa la figura del Cristo ma anche – pur senza rappresentare una rottura con la tradizione post-Calcedon – dal credo condiviso da tutte le chiese cristiane e inoltre dalla cristologia degli anabattisti ortodossi, ossia la cristologia basata sul pensiero di Melchior Hoffman, elaborata da Menno Simons e poi strenuamente difesa dall'ala conservatrice (e non solo) di questa chiesa nel Seicento. Una breve discussione della cristologia detta 'classica' dei mennoniti, cioè quella che emerge dagli scritti di Melchior Hoffman, pioniere e precursore di questo movimento nei Paesi Bassi, permette di cogliere aspetti finora poco considerati della posizione di Jelles.

L'essenza della cristologia di Melchior Hoffman è che il Figlio di Dio, eterno e unigenito, nella incarnazione non ha assunto nulla della carne peccaminosa di Adamo.⁵⁴ Questa teoria fu poi nel secondo Cinquecento sviluppata ed elaborata da Menno Simons e Dirk Philips. Nel passato lo studioso tedesco H. Schoeps ha associato questa concezione al pensiero di Sebastian Franck e Kaspar Schwenckfeld, riconducendola alle costruzioni teoriche dei Valentiniani, di Apollinare di Laodicea e di Ilario di Poitiers,⁵⁵ mentre un altro studioso, A. J. Beachy, ha par-

sono dette essere formalmente negli oggetti delle idee, quando sono in essi tali quali noi le concepiamo (...)». In Descartes, la distinzione era cruciale nella prova per l'esistenza di Dio; vedi *Principi della filosofia di Cartesio*, p. 29 e sgg.

⁵² *Professione di fede* cit., p. 47. Su questo aspetto, vedi HUBBELING, *Zu frühen Spinoza-rezeption in den Niederlande* cit., pp. 159-161.

⁵³ *Professione di fede* cit., p. 49.

⁵⁴ Un'ampia trattazione dottrinale e storica è in S. VOOLSTRA, *Het Woord is vlees geworden. De Melchioritisch-Menniste incarnatieleer*, Kampen, Kok, 1982.

⁵⁵ H. SCHOEPS, *Vom himmlischen Fleisch Christi. Ein dogmengeschichtliche Untersuchung*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1951.

lato genericamente di tendenze gnostiche.⁵⁶ Di recente, però, le ricerche di S. Woolstra hanno dimostrato che bisogna distinguere tra Franck e Schwenckfeld, da un lato, e la dottrina di Hoffman e Menno Simons, dall'altro. Inoltre, lo studioso ha giustamente sottolineato che la questione delle fonti è di difficile soluzione, dal momento che nessuno dei due capostipiti anabattisti era in grado di leggere testi in greco o latino.⁵⁷ I cambiamenti nelle formulazioni dei rapporti tra Padre e Figlio in questi autori più che in un quadro storico-dottrinale vanno interpretate nel contesto di una nuova concezione della salvezza dell'uomo, in cui la teoria della *satisfactio* di stampo anselmiano perde di significato per lasciare spazio all'amore divino e all'*imitatio Christi*.⁵⁸ Risulta, quindi, necessario distinguere prima di tutto tra la posizione di Melchior Hoffman e le teorie di Schwenckfeld e Franck, a cui è stata spesso associata la posizione dottrinale dei Collegianti, quella di Jelles inclusa.

Schwenckfeld sosteneva che Cristo secondo la carne era nato dal seme di Abramo e quindi era figlio di Davide. Per Schwenckfeld la salvezza dell'uomo si fonda nella partecipazione al Cristo glorificato, attraverso il quale l'uomo caduto è deificato. Hoffman, invece, basava tutte le sue dottrine teologiche sull'incarnazione del Figlio pre-esistente di Dio. Solo la sua morte era base della salvezza, perché la carne di Adamo non poteva arrivare a tanto. Per Franck, infine, contava soltanto la nascita di Cristo nell'anima umana, perché in questa rinascita si compie di nuovo la storia della salvezza.⁵⁹

Oltre alla curiosa dottrina della «carne celeste» è proprio l'insistenza sull'incarnazione del Figlio pre-esistente a contraddistinguere la cristologia 'ortodossa' dei mennoniti. Importante per la questione qui trattata è il fatto che l'ala liberale prenderà le distanze dalla concezione della carne celeste, ma non dall'idea della pre-esistenza del Figlio unigenito.⁶⁰ Essa segna una differenza importante con i sociniani e ha un ruolo in numerosi conflitti durante il Cinquecento e il Seicento. Un esempio è già stato accennato in precedenza: la ristampa della *Storia dei martiri* nel

⁵⁶ A. J. BEACHY, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, Nieuwkoop, B. De Graaf, 1977.

⁵⁷ WOOLSTRA, *Het Woord is vlees geworden* cit., p. 33.

⁵⁸ Cf. G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962, p. xxvi; WOOLSTRA, *Het Woord is vlees geworden* cit., p. 23.

⁵⁹ Woolstra, *Het Woord is vlees geworden* cit., pp. 37-39, 133-135.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 73.

1626 per la presunta deviazione dalla dottrina mennonita da parte degli autori della prefazione.⁶¹ Un importante gesto di conciliazione tentarono di fare gli autori della professione *Olijftacxken* che proposero di descrivere l'incarnazione solamente in termini biblici, sostenendo che Cristo non aveva assunto carne, ma era diventato carne, rimanendo quindi quello che era: Dio e Figlio di Dio.⁶²

L'insistenza sul Verbo eterno non comporta necessariamente una relativizzazione del Cristo storico e/o una forma di docetismo. Secondo Melchior e Menno l'incarnazione deve fondare la riconciliazione tra Dio e uomo, e per questo motivo la natura di Cristo e la rinascita dell'uomo costituiscono un unico problema. La riconciliazione sarebbe senza alcuna forza se il Figlio di Dio, eterno e unigenito, non fosse presente interamente come Dio nell'incarnazione.⁶³ C'è quindi un nesso, un'analogia tra incarnazione, riconciliazione e rinascita del fedele. Lo spirito effettua nel fedele un rinnovamento di pensiero e di azione attraverso il quale egli rinasce secondo l'immagine del Figlio, il redentore e mediatore della creazione. La riconciliazione risulta in effetti in un recupero dell'*imago Dei*.⁶⁴ Questa grazia ha un carattere universale e non è riservata a pochi eletti, perché la salvezza non dipende dai propri meriti ma dalla grazia predicata e ricevuta.⁶⁵

La cristologia di Melchior Hoffman e Menno Simons ha lasciato tracce più o meno evidenti in quasi tutte le professioni di fede anabatiste scritte nel periodo tra la fine del secolo XVI e la prima metà del Seicento. Espressa in termini ancora piuttosto blandi nel cosiddetto *Concetto di Colonia*,⁶⁶ essa è formulata con termini più precisi da Hans de Ries e Lubbert Gerritsz nella loro professione del 1610, la quale definisce Cristo come verbo eterno e sapienza di Dio,⁶⁷ e stabilisce in termini

⁶¹ *Ibid.*, p. 75.

⁶² *Ibid.*, p. 78.

⁶³ *Ibid.*, pp. 133, 168.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 127, 179.

⁶⁵ Woolstra, *Het Woord is vlees geworden* cit., pp. 126, 182-184.

⁶⁶ Vedi *De Algemeene Belydenissen* cit., pp. 1-7.

⁶⁷ *Corte Belijdenisse des Geloofs ende der voornaemste stucken der Christelijcker Leere*, t'Amsterdam Ghedruckt by Barent Ortz. Voor Claes Jacobsz inde Rijp in de Laecken-Winckel anno 1624 (prima edizione tedesca 1610; prima edizione nederlandese 1618), p. 1: «3. De Vader is oorspronck ende begin aller dingen die zijnen Sone van eeuwichheit voor alle creatueren op een onbegrijpelijcke wijze ghekozen heeft. De Sone is des Vaders

quasi paradossali che il Figlio non è cambiato in carne o uomo mortale, ma che lo Spirito di Dio, rimanendo quel che era, è diventato ciò che non era.⁶⁸ In parole simili si espressero poi Jacques Outerman,⁶⁹ Jan Centsz,⁷⁰ e la cosiddetta *Professione di Dordrecht*.⁷¹ In un altro suo scritto Hans de Ries argomentava esplicitamente che Gesù non può aver assunto la carne umana o un'anima umana, perché ciò avrebbe implicato che noi adorassimo un essere umano.⁷² La dottrina ebbe poi le inevitabili ripercussioni negli scritti polemici dei rappresentanti di altre chiese, come si evince da un libro del gesuita fiammingo Franciscus Myleman, il quale osserva che nessuno negava il fatto che Cristo avesse assunto carne umana, tranne nei primi secoli i valentiniani e i nestoriani, e adesso i mennoniti.⁷³

4. Una cristologia filosofica

Nella lettera-prefazione alla sua opera, Jelles dichiara di rispettare le condizioni alle quali deve soddisfare una 'professione di fede universale' esposte da Giacomo Aconcio. Tale professione deve contenere:

eeuwighe woordt ende wijsheyt waerdoor alle dingen zijn. Den Heyligen Gheest is Godts cracht macht ofte moghentheyt van de Vader ende den Sone voortcomende».

⁶⁸ Vedi *Corte Belijdenisse des Geloofs ende der voornaemste stucken der Christelijcker Leere* cit., p. 5, art. 8. Cfr. anche i tre articoli aggiunti nel 1626 alla professione di Hans de Ries in HANS DE RIJS en PIETER JANSZ, *Korte Belijdenisse des Geloofs, der voornaemste stucken der Christelijcker Leere*, Tot Amsterdam, By Joannes van Veen, 1686 (prima edizione 1654), pp. 25-28: «Dio è spirito e rimane spirito, ma diventa carne».

⁶⁹ *Belydenisse van den eenigen Godt, Vader, Soon ene Heyligen Geest. En van de menschwerdinge de Soons Godts. Op den 8 October Anno 1626 aen de Gedeputeerde van den Hove van Hollant overgegeven*, pp. 12-16.

⁷⁰ *Korte Confesie ofte Belijdenisse des Geloofs*, in *De Algemeene Belydenissen der Vereenighde Vlaemsche, Vriesche, en Hoogduytsche Doopsgesinde Gemeynte Godts* cit., a pp. 55-90, in particolare p. 61.

⁷¹ *Voorstelling van de principale Articulen onses algemeynen Christelijcken Geloofs, gelijk de selve in onse Gemeynte doorgaens geleert ende beleeft worden*, in *Gemeynte Godts* cit., pp. 91-126, a p. 98.

⁷² Vedi la prefazione di *Klaer bewys van de Eeuwigheyt ende Godheydt Jesu Christi*, Haerlem, Isaac van Wesbusch, 1672.

⁷³ FRANCISCUS MYLEMAN SJ, *Vast ende Klaer Bewys hoe dat Christus Jesus, onsen Salighmaker, in sijn H. Mensch-wordinge, heeft uyt sijns H. Moeders, en Maeghts Maria suyver Lichaem aengenomen onse nature, dat is Vleesch en Bloedt*, t'Antwerpen, Philips van Eyck, 1661, p. 23.

ciò che *bisogna necessariamente sapere*, ciò che è *vero e certo*, ciò che è *referito e confermato da testimonianze*, e infine ciò che, per quanto possibile, è *espresso con le parole e i termini stessi usati dallo Spirito Santo*.⁷⁴

Nella sua cristologia Jelles cerca i limiti che il messaggio biblico offre per un'interpretazione il più possibile accettabile non solo per i cristiani contemporanei ma anche per il filosofo con cui egli sente una maggiore affinità.

I padri nobili dell'anabattismo olandese insistevano molto sulla pre-esistenza del Verbo e sulla natura divina di Cristo. In quanto pre-esistente e Figlio di Dio, Cristo è prima di tutto una realtà spirituale. Ciò comportò una relativizzazione – non una negazione – della concezione classica e ortodossa della trinità. Melchior Hoffman e Menno Simons erano spinti da motivi soteriologici: siccome solo Dio può garantire e causare la salvezza dell'uomo, in Cristo si incarna necessariamente la completa realtà divina.

Nel *Trattato teologico-politico* Spinoza sottolinea le capacità mentali e gnoseologiche straordinarie di Cristo, il quale era in grado di cogliere ciò che non era contenuto nei primi fondamenti della nostra conoscenza né può essere dedotto da essi. A Cristo erano rivelati i decreti di Dio che conducono l'uomo alla salvezza e perciò possiamo dire che la sapienza divina in Cristo ha assunto natura umana.⁷⁵ Spinoza dimostra poi che il suo insegnamento attraverso gli apostoli è cruciale per la salvezza di quelle persone che non sono in grado di arrivarvi attraverso la conoscenza intellettuale.⁷⁶

⁷⁴ Vedi *Professione della fede* cit., pp. 6-9. Il corsivo è nell'originale.

⁷⁵ *Tractatus theologico-politicus*, in SPINOZA, *Opera* cit., vol. III, cap. 1, pp. 20-21: «Attamen ut homo aliquis sola mente aliqua perciperet, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur, nec ab iis deduci possunt, ejus mens praestantior necessario, atque humana longe excellentior esse deberet. Quare non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem decunt, sine verbis, aut visionibus, sed immediate revelata sunt: adeo ut Deus per mentem Christi sese Apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aerea. Et ideo vox Christi, sicuti illa, quam Moses audiebat, Vox Dei vocari potest. Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei, hoc est, Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse, et Christum viam salutis fuisse. (...) Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit». Cfr. *ivi*, cap. 4, pp. 64-65: «Et sane ex hoc, quod Deus Christo, sive ejus menti sese immediate revelaverit, et non ut Prophetis, per verba, et imagines, nihil aliud intelligere possumus, quam quod Christus res revelatas vere percepit, sive intellexit; tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente extra verba et imagines percipitur. Christus itaque res revelatas vere et adequate percepit (...)».

⁷⁶ Vedi A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1968.

In Jelles si fondano il carattere intellettualistico della salvezza di stampo spinoziano con la tradizionale cristologia degli anabattisti olandesi, in particolare dei mennoniti. La salvezza consiste di una conoscenza intellettuale e dei suoi effetti,⁷⁷ mentre contemporaneamente solo Dio può causare la salvezza. La fede, e quindi la conoscenza, è un dono divino che passa attraverso Cristo, il Verbo incarnato e la sapienza divina fattasi uomo.

⁷⁷ Cfr. *Voorreeden*, in AKKERMAN, *Studies* cit., pp. 226-228; *Professione della fede* cit., pp. 162-211.