

CENTRO ITALIANO PER GLI STUDI STORICO-GEOGRAFICI



Profumi di terre lontane.
L'Europa e le “COSE
nove”

Atti del Convegno Internazionale di Studi
Portogruaro 24-26 settembre 2001

a cura di SIMONETTA CONTI

BRIGATI Genova 2006

INDICE

SIMONETTA CONTI e CLAUDIO ROSSIT <i>Presentazione</i>	pag. V
GABRIELLA AMIOTTI <i>Teopompo, FG rHist.75C JAC.: Storie di un altro mondo, storie da un altro mondo</i>	1
STEFANO ANCILLI <i>L'evoluzione e le modificazioni del paesaggio agrario del Lazio causate dalle colture americane dal XVIII secolo ad oggi</i>	7
SIMONETTA BALLO ALAGNA <i>Per una riscoperta della Polinesia: il Journal des Iles di Victor Segalen (1878-1919)</i>	23
FRANCESCA ROMANA CAMAROTA <i>Nuovi profumi e nuovi sapori nella natura morta europea dal XVII al XVIII secolo</i>	37
MICHELE CASSESE <i>Popolazioni indigene e missione ai «pagani» in N.L. von Zinzendorf e i Fratelli Moravi nel settecento</i>	43
LAURA CASSI <i>Toponomastica e Grandi Navigatori</i>	77
MICHELE CASTELNOVI <i>«Non hanno armi»: indios nudi e disarmati. La costruzione di un mito geografico nei cronisti della scoperta dell'America</i>	83

SIMONETTA CONTI <i>Un «anomalo» viaggiatore spagnolo nel '700 illuminista: Concolocorvo ed il Lazarillo de Ciegos Caminantes</i>	107
ANNALISA D'ASCENZO <i>Il Profumo dello zafferano di Navelli</i>	137
BRUNA DEL FABBRO <i>Le Carte nautiche delle Americhe nell'Atlante di Iacob Colom (1668)</i>	147
ANDREA FAVRETTO e GIANFRANCO BATTISTI <i>Il telerilevamento come contributo alla conoscenza del territorio: analisi di un caso concreto</i>	153
PAOLO ROBERTO FEDERICI <i>La spedizione geodetica francese del XVIII secolo alla linea equinoziale e lo sviluppo della scienza in sud America</i>	169
GIUSEPPE FORNASARI <i>«I poveri in America latina evangelizzano i gesuiti». Riflessioni sull'alterità come problema storiografico</i>	185
RICCARDO FRIOLO <i>Lo sviluppo storico-geografico della presenza spagnola-argentina nell'arcipelago «Falkland-Malvinas»</i>	205
GRAZIELLA GALLIANO <i>Le «caravelle ritornano»: migrazione e movimenti spirituali dai mondi nuovi al vecchio mondo</i>	233
ANNA GUARDUCCI <i>Le nuove colture americane e le crisi alimentari della seconda metà del XVIII secolo. Il dibattito tra i Georgofili fiorentini</i>	243
ALESSANDRA GUIGONI <i>Sulle piante dello «scambio colombiano»: pratiche alimentari e interculturalismo</i>	263

INDICE	XIII
LUCIANO LAGO <i>La memoria culturale del territorio</i>	269
MARIA MONTSERRAT LEÓN GUERRERO <i>Las primeras noticias de Filipinas a través de las crónicas de Andrés de Urdaneta</i>	275
PATRIZIA LICINI <i>Spazi culturali in byte: caratteri cirillici e cremlini nella Novaja Amerika. Da una Mappa Mundi russa, considerazioni sull'epoca multialfabeta della comunità on-line globale</i>	303
GUIDO LUISI <i>Viaggio e cartografia in Puglia nel secolo XVIII</i>	343
MARCO MAGGIOLI <i>Federico Guarducci. La fotografia coloniale e la cartografia in Africa (1897)</i>	359
MARIA EMELINA MARTÍN ACOSTA <i>Los productos americanos y su impacto en las Islas Canarias</i>	387
FEDERICO MARZINOT <i>Ceramica e cioccolato tra vecchio e nuovo Mondo</i>	401
CARLA MASETTI <i>Onorato Martucci e «I viaggi all'estremo oriente ed alla Cina»</i>	413
GIOVANNI MAURO <i>Le trasformazioni del territorio attraverso l'analisi della cartografia storica, digitale e satellitare</i>	431
RICCARDO MORRI <i>La sifilide a Roma: l'ospedale S. Giacomo degli Incurabili</i>	441
MARIO NEVE <i>Prima delle «Cose nove». Il sensorium communis di Matthew Paris</i>	453

- GIGLIOLA ONORATO
*La valle dei Bagni: tracce storiche di attività umane
in una zona di confine* 471
- CELIA PARCERO TORRE
La alimentación en Cuba en el siglo XVIII 483
- DARIA PEROCCO
*L'Africa di un cappuccino del seicento: Padre Antonio Cavazzi
da Montecuccolo* 499
- PINA ROSA PIRAS
Il presente e la storia nell'America di Federico García Lorca 511
- LEONARDO ROMBAI
*Le migrazioni vegetali nell'Italia del secondo millennio e le loro
conseguenze sul paesaggio agrario e sulla cartografia* 523
- LUISA ROSSI
*Il viaggio naturalistico in Suriname di Maria Sibylla Merian
(1699-1701)* 559
- CLAUDIO ROSSIT
Cartografia storica e territorio 579
- MARIAGRAZIA RUSSO
*Regali e rapporti diplomatici tra Portogallo e Cina: circolazione,
simbolismo e significato politico di Presentes e Mimos durante
l'ambasciata di Alexandre Metello de Sousa e Meneses,
inviata da D. João V all'imperatore Yonghezeng (1725-1728)* 599
- SILVIA SEBASTI
*Gli scambi di specie animali fra Italia e nuovo Mondo:
conseguenze sulla fauna autoctona* 617
- NICOLETTA SERINA
Filippo Sassetti e i profumi dell'India 625

INDICE	XV
EVASIO SORACI <i>Profumi di terre lontane. L'Europa e le «Cose Nuove».</i> <i>Due progetti didattici per la scuola media</i>	641
SANDRA VANTINI <i>L'inserimento del Mais nel paesaggio veneto</i>	653
NICOLETTA VARANI <i>Colonizzazione e canna da zucchero a Mauritius</i>	669
JESUS VARELA MARCOS <i>Sobre las relaciones de los viajes a la tratadística. Plantas y animales del Nuevo Mundo en las Crónicas de la Conquista</i>	685
AMEDEO VITALE <i>Paesaggi del nuovo Mondo percepiti in Europa mediante il cinema</i>	701

MICHELE CASSESE

POPOLAZIONI INDIGENE E MISSIONE AI «PAGANI»
IN N.L. VON ZINZENDORF
E I FRATELLI MORAVI NEL SETTECENTO

1. Il Settecento rappresenta il secolo dei «pionieri delle missioni protestanti» (ROUX, 1992, p. 679), e l'attività missionaria di Nikolaus Ludwig conte von Zinzendorf (1700-1760) e della «Comunità dei Fratelli Moravi» da lui fondata (1727) costituì «il movimento missionario protestante più importante» (WESSEL, 2001, p. 139) di quel tempo. C'è chi sostiene, come Erich Beyreuther, che il conte slesiano fu «il genio del risveglio delle missioni evangeliche su scala mondiale» (BEYREUTHER, 1965, p. 96). Di certo lasciò un'impronta particolare alle missioni protestanti, attraverso gli orientamenti spirituali dati alla *Brüdergemeine* (comunità di Fratelli, come veniva denominata la sua comunità di Herrnhut), mediante i suoi viaggi nei territori missionari e grazie anche a tutta l'attività di appoggio ai Fratelli sparsi in ogni angolo della terra (FLACHSMEIER, 1963, p. 138), esercitata tanto dai membri residenti nella cittadina slesiana, come dalle altre realtà comunitarie fondate dentro e fuori del territorio tedesco.

Non sono pochi gli interrogativi sollecitati da queste affermazioni. Innanzitutto la questione delle cause e delle circostanze che portarono ad una così tarda maturazione dell'istanza missionaria in ambito protestante, databile appena al secolo XVIII, e lontana dunque rispetto all'epoca che vide la nascita delle chiese evangeliche. Ci si interroga inoltre sulle motivazioni e sui caratteri particolari della missione realizzata dai Fratelli Moravi, e sulla sua rappresentatività rispetto alla missione protestante nel suo complesso. Grande interesse riveste anche puntualizzare la loro posizione dinanzi alla cultura degli indigeni, i cosiddetti «pagani», e il metodo missionario da essi adottato, e con quali risultati nel tempo.

Il nostro intervento dunque, senza pretese di esaustività (MÜLLER, 1931; BECHLER, 1932; BECK, 1981), mira a cogliere gli elementi specifici

espressi nei primi decenni di attività missionaria dei Fratelli Moravi nei Paesi d'oltremare. Il nostro intento è di colmare un vuoto nella storiografia italiana sulle missioni, integrando studi già sviluppati all'estero per alcuni aspetti relativi soprattutto agli influssi subiti dagli herrnhutiani circa la teologia e l'attività pratica della missione¹.

2. Il mondo della Riforma riconosceva pienamente il mandato missionario del Cristo ai suoi discepoli e confessava la missionarietà della chiesa, quale sua nota costitutiva. Tuttavia le chiese nate nel Cinquecento dalla scissione con Roma furono assorbite, nel primo secolo della loro storia, dalla preoccupazione del rafforzamento delle proprie posizioni entro i territori dei nuovi stati confessionali protestanti. Li caratterizzava anche la convinzione che la missione al mondo si fosse conclusa con l'epoca degli apostoli o la certezza – in una visione millenaristica – che fosse ormai vicina l'epoca della fine dopo lo «sfaldamento» della chiesa di Roma, considerata l'Anticristo. Qualche eccezione la si ebbe con Calvino che, nel 1557, diede il suo assenso all'invio di compagni di fede a collaborare alla prima impresa missionaria di Ginevra in Brasile, per un esperimento coloniale, poi fallito, degli ugonotti in quella terra.

Nel mondo delle chiese della Riforma il problema dell'evangelizzazione cominciò a porsi in modo consistente nel Seicento (RUBBOLI, 1993, pp. 9-32), quando gli stati di confessione protestante aprirono vie di intensa comunicazione marittima con numerosi paesi extraeuropei. Olandesi ed inglesi inviarono allora nei territori colonizzati – i primi in Asia, nell'odierna Indonesia e a Ceylon, i secondi nel Nord America – pastori dipendenti direttamente dal potere politico europeo e controllati dai governatori locali. Un'ottica espansionistica della politica coloniale portò gli stati europei a strumentalizzare, più che sostenere, l'opera di quei pastori. Non si trattò quindi di una vera attività missionaria. D'altra parte i puritani inglesi non ritenevano di doversi impegnare nell'evangelizzazione, perché convinti di

¹ Le fonti a cui ci rifaremo maggiormente sono: *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760*, hrsg v. H.-C. HAHN - H. REICHEL, Hamburg 1977 (abbrev. *Quellen*); N.L. von ZINZENDORF, *Texte zur Mission*. Mit einer Einführung in die Missionstheologie Zinzendorfs, hrsg von H. BINTZ, Hamburg 1979 (abbrev. *Texte z. Mission*); ma anche O. UTTENDÖRFER, *Die wichtigsten Missionsinstruktionen Zinzendorfs*, in «Hefte zur Missionskunde», Bd. 12, Herrnhut 1913 (abbrev. *Missionsinstruktionen*). Ci serviremo anche della letteratura esistente.

appartenere al popolo eletto, chiamato a colonizzare il Nord America, e vedevano negli indiani solo un ostacolo alla loro espansione; altrettanto scarsa fu l'attività missionaria dei quaccheri, certi com'erano della presenza di una «luce interiore» in ogni uomo, che lo guida nella via della salvezza. Alcuni missionari inviati dalle «Compagnie delle Missioni» cercarono di convertire gruppi di indiani d'America per averli come alleati contro le altre potenze coloniali e tribù locali. Quella loro cristianizzazione doveva coincidere con una perfetta civilizzazione, in cui venivano fatti propri dagli indiani lingua e costumi degli europei, mentre i missionari trasmettevano loro contenuti dottrinali e morali da ritenere e mettere in pratica (WESSEL, 1993, p. 400). Un caso a parte è rappresentato dal pastore presbiteriano John Eliot, che annunciò l'Evangelo tra i Mohicani del Massachussets, creando per i convertiti «villaggi di preghiera» e traducendo la Bibbia nella loro lingua. Il suo lavoro missionario fu distrutto dalle lotte tra coloni e indiani (ROUX, 1992, p. 681).

Nel Settecento invece, proprio mentre l'opera missionaria dei cattolici subiva un rallentamento, diveniva consistente e continuava l'iniziativa delle chiese protestanti, dando origine ad un vero e proprio movimento missionario. Tale evoluzione va ricollegata al «pietismo» (WALLMANN, 1990; OSCULATI, 1990; BRECHT, 1993; CAGNY, 2001), variegato movimento di rinascita delle chiese luterane e riformate, sorto in Olanda ed in Germania tra la fine del XVII e gli inizi del XVIII secolo. In quest'epoca infatti August Hermann Francke, rettore dell'università pietista di Halle, ove non solo si formava la classe dirigente della Prussia, ma venivano preparati anche i futuri pastori e teologi, andava diffondendo tra gli studenti universitari la convinzione della necessità di evangelizzare le popolazioni lontane; per questa finalità il Francke aveva fondato anche l'Istituto per le missioni. Fu il re Federico IV di Danimarca, influenzato dai circoli pietisti di Copenaghen circa un progetto di fondazione d'una missione nell'emporio commerciale danese di Tranquebar, a fare richiesta al rettore di Halle di missionari da inviare in quel territorio dell'India. Partirono dunque così nel 1707 Bartholomäus Ziegenbalg e Heinrich Plütschau, cui va attribuita la prima impronta data alla nuova missione protestante. Le loro relazioni da Tranquebar arrivavano a Halle con regolarità e venivano lette anche agli studenti, diffondendo fra di loro un forte entusiasmo missionario.

3. Tra quegli studenti, negli anni 1710-16, si trovava anche Nikolaus Ludwig, conte di Zinzendorf, nipote di Henriette Katharina von Gersdorf, una nobildonna anziana dalla forte spiritualità pietista che influi molto sul

ragazzo affidatole dalla figlia Charlotte Justine, quando questa passò a seconde nozze, dopo la prematura morte del primo marito. Già in casa della nonna il ragazzo non solo era stato educato alla sensibilità del pietismo dello Spener e del Francke, ma aveva anche sentito parlare dei primi missionari inviati da Halle. Ebbene, proprio durante gli anni di frequenza al *Pädagogium* il giovane Nikolaus – secondo una sua testimonianza – strinse un patto con l'amico Friedrich von Wattenwille di dedicarsi alla «conversione dei pagani e precisamente a quelli ai quali nessuno si avvicinerrebbe» (ZINZENDORF, 1977).

Il passo decisivo della sua scelta missionaria – dopo l'accoglienza nelle sue terre di rifugiati boemi (1722) e la fondazione di Herrnhut (1727) con particolari «Statuti» (QUELLEN, 1977, pp. 70-80) che regolavano la vita della comunità – avvenne nel 1731, quando Zinzendorf presentò a Copenaghen con alcuni Fratelli all'incoronazione di Cristiano VI, re di Danimarca, suo parente, incontrò il nero Ferdinand Anton di St. Thomas delle Indie Occidentali, divenuto conte di Dauneskjod, e due indigeni della Groenlandia. Quell'incontro spinse Zinzendorf e i suoi a fare un «piano per testimoniare Cristo» nelle colonie danesi. La presenza poi di Anton ad Herrnhut aumentò il fervore in tutta la comunità (QUELLEN, 1977, p. 350). Fu così che la *Brüdergemeine* decise in quello stesso 1731 di inviare i primi missionari a St. Thomas, con il consenso del re di Danimarca.

È chiaro dunque che la svolta missionaria dei Fratelli Moravi fu dovuta agli influssi pietisti subiti da Zinzendorf, sia durante la permanenza presso la nonna materna sia durante l'esperienza di Halle. Ci sembra però di poter condividere il parere di H. Beck: la scelta della missione ai pagani era legata fortemente ad elementi particolari della personalità e della pietà del conte (CASSESE, 1994), ad una sua immagine utopica del cristianesimo, ad una «valutazione visionaria» degli eventi e ad una disposizione di fede ad accettare le sfide che quella stessa sua visione delle cose gli offriva (BECK, 2000, p. 83). A questa motivazione di carattere «ideologico», tuttavia, a mio giudizio, bisogna associare anche il fatto contingente, soprattutto negli anni trenta-quaranta, di un costante aumento nel numero dei rifugiati boemi e la contemporanea ristrettezza del territorio loro disponibile. A questo motivo si aggiungevano anche le «persecuzioni crescenti in Germania dei Fratelli Moravi» e pertanto la necessità di spazi diversi e più ampi in cui dare ospitalità ai nuovi arrivati. L'invio nelle terre del Nuovo Mondo poteva essere sia un'opportunità di rifugio per i Fratelli sia una risposta all'istanza di evangelizzazione avvertita ad Herrnhut (WELLENREUTHER, 2001, p. 152).

Fu così che nel 1732 partirono per St. Thomas i primi due missionari di Herrnhut, Leonhard Dober e David Nitschmann; nel gennaio del 1733 invece Matthäus Stach e Christian David andarono in Groenlandia, mentre nel 1734 vi furono altre partenze verso la Lapponia, presso gli abitanti delle isole Samoa, e in Georgia in Nordamerica. Nel 1735 fu la volta dei primi Fratelli per le colonie olandesi del Suriname e Berbice, in America del Sud; nel 1737 in Sud Africa e nel 1739 fu attuato l'invio di herrnhutiani nell'isola di Ceylon, a Istanbul, così come negli anni seguenti altri partirono per il Labrador, il Canada, l'Etiopia, la Pennsylvania, l'Ohio, il Tibet, il Bengala. In tal modo, secondo Gustav Warneck «la piccola *Brüdergemeine* aveva creato in due decenni più missioni che tutto il protestantesimo in due secoli» (FLACHSMEIER, 1963, p. 160). Tale giudizio, sia pur di sapore encomiastico, corrisponde molto alla realtà delle cose, e si rafforza se consideriamo che nell'arco di un trentennio – dal 1732 al 1760, anno della morte di Zinzendorf – furono inviati da Herrnhut 226 missionari in 28 territori di quattro continenti². Il numero appare ancor più ragguardevole, se si tiene presente che la cittadina slesiana contava in quegli anni appena 600 abitanti. In pochi decenni i missionari di Herrnhut raggiunsero risultati non indifferenti; nelle diverse isole della regione del Mar dei Caraibi battezzarono più di 13 mila abitanti di colore, per lo più privi di diritti e maltrattati dai coloni del posto (BEYREUTHER, *cit.*, p. 96), mentre nel 1775 gli indiani Delaware divenuti cristiani e legati alla missione herrnhutiana raggiungevano il numero di 3000 persone; questo fece perfino ideare al missionario David Zeisberg e al capo della tribù dei Delaware White Eyes un piano per la realizzazione di uno stato indiano cristiano, con la possibilità di una conversione di tutti i Delaware al cristianesimo. Il progetto venne abbandonato allo scoppio della guerra di indipendenza (WESSEL, *cit.*, p. 405).

Insieme ai successi i missionari inviati da Herrnhut sperimentavano anche «sconfitte» e contrattempi nella loro attività. Alcuni di loro erano morti durante il viaggio; altri venivano respinti dai governi locali. Era tale il caso dei Fratelli inviati nelle isole Samoa e nell'estremo Nordest della Russia. Andreas Grassamnn, Daniel Schneider e Michael Micksch passarono per Mosca e si portarono ad Archangelsk, ove vennero accusati di esse-

² In Australia i primi missionari di Herrnhut arrivarono solo nei primi decenni dell'Ottocento, per la precisione nel 1848, quando il sinodo decise di inviare Fratelli in quel continente ed in Nicaragua; cfr. BECK, 1981, pp. 291-298.

re delle spie, rivoluzionari e cercatori segreti di bronzo; perciò furono messi in prigione. In seguito riconosciuti come missionari provenienti dal mondo protestante, furono espulsi dal territorio perché avevano varcato «i confini» di un'altra confessione, loro estranea, la chiesa russo-ortodossa (QUELLEN, *cit.*, p. 351).

Il conte Zinzendorf in quegli anni si sentiva fortemente coinvolto nell'opera dei suoi Fratelli inviati in terre lontane; non faceva mancare loro incoraggiamento, raccomandazioni, partecipazione. Avvertì anche la necessità di far visita ad alcuni luoghi di missione, e vi si preparò ricorrendo anche a digiuni e disagi di varia natura, per essere poi in grado di affrontare situazioni di difficoltà in quelle terre lontane. Dopo la notizia della morte di 10 fratelli nell'isola di St. Croix, si recò nell'autunno del 1738 a St. Thomas. Qui alcuni herrnhutiani erano stati imprigionati per aver difeso i neri e i mulatti, oppressi e disprezzati dai bianchi, che non volevano nemmeno riconoscere i loro matrimoni e abusavano delle donne indigene. La comunità morava nell'isola contava al suo interno 670 schiavi neri e i Fratelli miravano ad una relazione significativa, se non proprio ad una integrazione, con loro e con gli indigeni. Il missionario Friedrich Martin ed il suo collaboratore Matthäus Freundlich a tal fine sposarono due sorelle mulatte, e per questo motivo le due coppie furono imprigionate. I Fratelli avevano suscitato l'irritazione del pastore riformato e del governatore, che non riconobbero né il mandato missionario del Martin né il suo matrimonio, basandosi su un'antica legge coloniale, caduta in disuso, che interdiceva i matrimoni tra bianchi e neri. Al suo sopraggiungere Zinzendorf, in quanto conte dell'impero, chiese la liberazione dei missionari e delle loro mogli, e il riconoscimento del loro lavoro; s'impegnò durante la sua permanenza di alcuni mesi a svelenire i rapporti tra bianchi e neri e ad umanizzare le leggi sulla schiavitù (MEYER, p. 37; BEYREUTHER, p. 117). Ritornò nelle missioni nel 1741, recandosi in Pennsylvania ove rimase due anni. Qui si trovavano più di 20 mila immigrati tedeschi, in cerca di fortuna, abbandonati ad una sorta di indifferentismo religioso, per la mancanza di pastori, sebbene vi fossero piccole comunità evangeliche tedesche. La significativa presenza di quaccheri, guidati da Georges Whitefield, era rivolta solo ai coloni di lingua inglese. Zinzendorf fu pertanto nominato sovrintendente della comunità luterana di Filadelfia, e si impegnò a darle ordine, facendo superare le opposizioni tra luterani e riformati tedeschi. Ciò destò i sospetti dei pietisti di Halle, che inviarono missionari per formare la prima chiesa luterana in Pennsylvania. La presenza di diversi gruppi religiosi cristiani di lingua te-

desca spinse i pietisti a tenere delle conferenze generali per organizzare una comune attività pastorale, ma non si riuscì nell'intento, confermandosi quindi l'esistenza di individualismi e diffidenze. Per quanto riguarda Zinzendorf, che andava professando la sua appartenenza alla chiesa luterana, questi cercò di tenere nella colonia americana conferenze religiose con i luterani, ma esse sia pur indette finirono per essere dei sinodi di Fratelli che vi accorrevano da ogni angolo del territorio, soprattutto dalle località di Nazareth e di Bethlehem, le due località formate da membri moravi. Queste assemblee furono talmente caratterizzate dalla presenza e sensibilità morava da finire per formare una chiesa morava in terra d'America, con il proprio centro proprio a Bethlehem, intorno alla quale ruotavano numerosi indiani. Zinzendorf, durante il suo soggiorno americano, dedicò a questi ultimi numerose attenzioni, visitandoli a più riprese e vivendo persino una ventina di giorni tra gli shivani sotto una tenda, come loro. In queste azioni gli fu utile l'appoggio di Conrad Weisser, immigrato tedesco, mediatore tra il governo coloniale della Pennsylvania e gli indiani, con cui aveva vissuto per un certo tempo, guadagnandosi la loro fiducia. Il progetto a cui pensava il conte Zinzendorf era la creazione di comunità cristiane germano-indiane, una sorta di «civitas indiano-germanica», in cui, come vedremo, doveva essere rispettata la cultura indigena e la lingua degli indiani e il cristianesimo sarebbe stato vissuto non secondo «il metro di Herrnhut». Il conte, come osserva il Beyreuther (BEYREUTHER, p. 119), aveva compreso che non poteva essere ricreata in America una chiesa nazionale come quella europea, occorreva trovarvi nuove forme di organizzazione ecclesiastica, che permettessero la coesistenza di cristiani e non cristiani, europei e indiani. Gli era propizia l'occasione offerta da due elementi: il fatto che i tedeschi erano disprezzati dalla maggioranza degli europei immigrati inglesi e quindi, da questi, indesiderati così come gli indiani; l'altro fattore era rappresentato dall'aiuto reciproco intercorso tra indiani e tedeschi, in occasione di scambi commerciali. Quel progetto si dimostrò irrealizzabile per le lotte tra coloni e indiani. Tuttavia i missionari moravi presenti in terra americana, sotto la guida di August Gottlieb Spangenberg, collaboratore del conte ad Herrnhut e suo primo biografo, riuscirono a trovare una modalità di realizzazione e un adattamento delle idee espresse dal loro fondatore, creando piccole comunità morave, in cui convivevano missionari herrnhutiani, altri europei, indiani cristiani. Il centro di quelle comunità e loro punto di riferimento era Bethlehem; esse però – diversamente da come aveva proposto all'inizio Zinzendorf – riflettevano molto la vita e l'or-

ganizzazione di Herrnhut. Con l'opera di predicatori itineranti la missione morava tra gli indiani e, più in generale, nelle Indie Occidentali, conobbe una fase di espansione. L'impostazione americana e il modello da essa proposto si affermarono anche nelle altre zone missionarie.

4. La vasta azione missionaria dei Fratelli inviati dalla *Brüdergemeine* originaria andava dunque diffondendosi con lusinghieri risultati in numerosi angoli della terra. I membri della comunità di Herrnhut, eredi dei Moravi di Boemia, erano stati raccolti da Zinzendorf in una nuova fondazione in cui si innestavano molti elementi luterani – e non solo –. È perciò interessante chiedersi come tale missione venisse considerata dalla comunità herrnhutiana, quali fossero, in profondità, le motivazioni dell'impresa e perché essa abbia trovato un così largo seguito tra i Fratelli.

L'attività missionaria venne ritenuta ad Herrnhut come un settore tutt'altro che secondario nella vita e nell'attenzione dei Fratelli: fu la scelta fondamentale della *Brüdergemeine*. Assieme al lavoro nella diaspora³ e all'educazione dei ragazzi⁴, venne a rappresentare effettivamente uno dei campi principali di attività (WESSEL, p. 138), se non il «posto centrale nella rete delle attività dei Fratelli». Le questioni missionarie costituirono infatti un settore autonomo nella direzione della comunità e giocarono un ruolo centrale nella politica di bilancio economico per le diverse attività, dal momento che la maggior parte delle risorse finanziarie di Herrnhut venivano impiegate proprio per la missione (WELLENZEUTHER, p. 152).

³ La «diaspora» consisteva in un gruppo di persone che, pur mantenendo la loro appartenenza ad una determinata chiesa, si sentivano uniti non da una confessione comune o tradizione ecclesiastica, ma da quello che Zinzendorf riteneva che fosse il vero cristianesimo: «la religione del cuore». Pertanto essi si incontravano per un'edificazione comune in un villaggio o in una famiglia. Si vennero così a creare numerosi gruppi di spiritualità herrnhutiana, sparsi in Europa, che formavano una «società della diaspora» e che si mantenevano in stretto contatto con le «comunità madri» attraverso una fitta corrispondenza. Le frequenti riunioni erano improntate sullo studio della Bibbia, la lettura dei sermoni di Zinzendorf o le relazioni di membri di altre comunità. Ma si pregava insieme, si riportavano testimonianze religiose e si cantavano inni di impronta herrnhutiana; cfr. STEINECKE, 1905-1911; STOEFFLER, 1973, pp. 160-163; MEYER, B. II, pp. 65-68.

⁴ Ad Herrnhut il modello pedagogico era quello offerto da Jan Amos Comenius e il fine dell'educazione non era la «conversione dei fanciulli» come ad Halle, ma il «contatto quotidiano con il salvatore», attraverso le celebrazioni di uffici religiosi. Al centro dell'impegno educativo non erano le scuole né il catechismo, ma l'esperienza relazionale con il Cristo, vissuta attraverso la conoscenza della vita di Gesù; cfr. WESSEL, p. 140s., anche nota 49.

All'interno della comunità morava spirito ed entusiasmo missionari venivano alimentati in diversi modi: con i discorsi di Zinzendorf, la lettura della Bibbia e delle relazioni dei Fratelli sparsi nei diversi territori, ma anche con i numerosi inni cantati dalla comunità, intonati a seconda delle occasioni e nei vari incontri comunitari. C'era, ad esempio, l'inno della «Heyden-Fest» (la festa dei pagani)⁵, per la celebrazione dell'Epifania; vi si riconosceva l'attuazione delle benedizioni di Abramo nella nascita di Cristo, per cui i ciechi – cioè i pagani – non sarebbero più andati errando, ma avrebbero visto la luce del mondo. Si cantava l'inno che invitava alla missione quale compito di ogni fratello⁶ e di tutta la comunità, per crescere sempre di più nella convinzione che era «il tempo proprio della missione» voluta da Dio⁷. Alla partenza dei missionari si cantava augurando loro la guida della Trinità e la protezione del Cristo, che «con il suo caldo olio sul loro capo e la loro anima spargesse profumi anche nei luoghi più selvaggi»⁸, oppure si esprimeva nel canto la speranza che «il caro agnello» di Dio benedicesse il viaggio dei partenti «inondandoli di rugiada»⁹. Nel repertorio del *Gesangbuch* di Herrnhut si aveva anche l'inno in ricordo dell'invio di alcuni missionari¹⁰, e quello per la notizia della morte di Fratelli periti in un naufragio durante il viaggio per le missioni; quest'ultimo era stato composto dallo stesso Zinzendorf per la «festa di tutti i santi». E sempre nel canto veniva espressa la convinzione degli herrnhutiani di essere «il ceppo di un contadino spirituale che deve riformarsi in casa secondo le regole della natura» date dal Signore. Egli li ha destinati «a un grande obiettivo»: «arruolare» «migliaia e migliaia di anime» per Cristo¹¹.

⁵ È l'inno 938 dell'*Herrnhuter Gesangbuch* (*Christliches Gesang-Buch der Evangelischen Brüder-Gemeinen von 1735 zum drittenmal aufgelegt und durchaus revidirt.*) in N.L. VON ZINZENDORF, *Materialien und Dokumente*, Reihe 4, B. III, 3 Teile, Hildesheim-New York 1981 (abbrev. *Herrnhuter Gesangbuch*), pp. 866-867.

⁶ Con l'inno n.1666 (composto il 15 luglio 1741), in *Herrnhuter Gesangbuch*, pp. 1557-1559.

⁷ L'inno 2287, *Auf das 25-jährige Brüder-Jubiläum* (del 17 giugno 1747), in *Herrnhuter Gesangbuch*, pp. 2184-2186.

⁸ Con l'inno 2275, composto in occasione della partenza dei missionari per la Groenlandia, in *Herrnhuter Gesangbuch*, pp. 2158-2159.

⁹ L'inno 1798, *Ein Valet/Segen* in *Herrnhuter Gesangbuch*, pp. 1710-1711.

¹⁰ Cfr. l'inno 2294, composto il 15 luglio 1747 per ricordare i «missionari» inviati ad Herrnhag; in *Herrnhuter Gesangbuch*, p. 2193.

¹¹ L'inno 1434: *Am Allerheiligen = fest*, in *Herrnhuter Gesangbuch*, pp. 1302-1304.

Si trattava di una «educazione permanente» all'evangelizzazione, di cui ogni fratello moravo e tutta la *Brüdergemeine* si dovevano far carico.

Venivano particolarmente curati, ad Herrnhut, i rapporti con gli inviati nelle missioni. Le relazioni scritte che vi arrivavano erano veramente ricche: parlavano del lavoro missionario, degli usi, dei costumi e della vita religiosa degli indigeni, delle difficoltà affrontate dai Fratelli, delle disgrazie o delle morti.

Si può dire che i Fratelli missionari fossero, nella considerazione della comunità herrnhutiana, i membri di una grande «famiglia» che si era assunta nel suo insieme un compito missionario; e a coloro che erano partiti per terre lontane fosse stato dato l'onere di ottemperare al mandato comune; in tal modo ad Herrnhut e negli altri centri ad essa collegati, i Fratelli, secondo il Beyreuther, «scoprirono e praticarono la fraternità di tutte le razze con un ponderato entusiasmo» (BEYRUTHER, 1965, pp. 97-98).

5. Ormai in Herrnhut si era maturata, grazie all'insegnamento di Zinzendorf ed a quanto arrivava dai missionari tra i paesi lontani, un'idea della missione ben chiara. Né Zinzendorf né i suoi primi successori ce ne hanno lasciato una teologia sistematica, perché il pensiero missionario sia nel conte sia nella sua comunità venne a maturarsi nel tempo con la pratica e «venne a costituirsi come parte di una teologia globale» (BINTZ, 1979, p. 21). Tuttavia non mancano elementi utili per ricostruire il loro pensiero sulla scelta della comunità per la missione. Sono preziosi proprio i testi degli inni che abbiamo richiamato sopra e alcuni importanti interventi del conte e del suo collaboratore Spangenberg.

La comunità di Herrnhut, lo ripetiamo, credeva fermamente di essere chiamata da Dio alla missione; la *Brüdergemeine* era considerata per sua natura missionaria e formante un popolo «posto dal Signore ad annunciare in tutto il mondo» il Dio fattosi uomo. Essa si considerava un «popolo benedetto», come una «nuvola di testimoni, che sulla terra va e proclama di casa in casa con pienezza di canto e suono la verità: Cristo Dio è il Dio degli uomini». Molti elementi negli inni richiamano immagini dinamiche dell'«andare»: i Fratelli sentono di formare un «popolo viandante» e ad un tempo «beato» nella consapevolezza di non trovare al mondo alcun impedimento, alcun legame che possa impedire di essere un «esercito di testimoni» che si porta «dove spira velocemente il vento del Signore». Il rapporto tra comunità e «mondo» è esemplificato dal richiamo alla comunità di Herrnhut come «la casa di benedizione» da cui si deve uscire per andare

verso un «ampio campo, il mondo intero» a «predicare ciò che regola l'intero universo». Forte è anche il richiamo alla presenza divina che accompagna e giustifica l'andare: nell'esercizio dell'incarico missionario si gode della «compagnia» del «Signore degli eserciti», il Cristo, l'«agnello» che loda quell'attività missionaria perché da Lui considerata come «testimonianza» della sua stessa presenza nel mondo¹²: un Dio incarnato e protettore di tutti gli uomini. A queste convinzioni, ed al clima culturale che ne conseguiva, facevano riferimento i Fratelli Moravi radunati ad Herrnhut e quanti seguivano la spiritualità del conte Zinzendorf. A ragione dunque il Beyreuther rileva come per i membri della *Brüdergemeine* «essere fratelli e far avanzare l'opera della missione tra i pagani è una sola e identica cosa» (BEYRUTHER, 1965, p. 97).

Tale concezione trova chiaramente il proprio fondamento nel messaggio di Martin Lutero sul sacerdozio universale dei fedeli¹³, che si esprime essenzialmente nell'annuncio della salvezza offerta gratuitamente da Dio a tutti. Questo compito, afferma Lutero, è comandato da Cristo stesso a tutti quelli che credono in lui¹⁴. Nell'impegno dei Fratelli Moravi della missione d'oltremare, laici nella stragrande maggioranza, pare di vedere proprio l'attuazione concreta di quel sacerdozio dei fedeli di cui il riformatore sassone si era fatto fautore. Si tratta di un elemento molto interessante del legame teologico-dottrinale che la *Brüdergemeine*, tramite il suo fondatore, evidenziava con il padre della Riforma e la chiesa luterana, alla cui fede nel 1748 lo slesiano dichiarò ufficialmente la sua adesione. Certamente quel servizio sacerdotale, per la chiesa luterana, non poteva essere svolto senza un mandato ufficiale (*rite vocatus*)¹⁵. Nell'evoluzione della missione dei Fratelli Moravi ciò poté trovare adempimento solo dopo l'ordinazione vescovile di Zinzendorf, che gli permise di figurare come il mandante ufficiale di quei missionari.

¹² È quanto recita l'inno 1666 in *Herrnhuter Gesangbuch*, pp. 1557-1559.

¹³ «Dan was auss der tauff krochen ist, das mag sich ruhen das es schon priester Bischoff und Bapst geweiht sej, ob wol nit einem jglichen zumpt solch amt zu uben»: (M. LUTHER, 1520, WA 6, 408, 11-13). «... Quare omnes sumus sacerdotes, quotquot Christiani sumus. Sacerdotes vero quos vocamus, ministri sunt ex nobis electi, qui nostro nomine omnia faciant. Et sacerdotium aliud nihil est, quam ministerium»; ID., 1520; WA 6, 564, 11-13.

¹⁴ WA 41, 187, 17-21

¹⁵ Cfr. l'art. XIV della *Confessio Augustana* (1530), in BS (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1967), 69, 1-5.

Tuttavia, nella visione della comunità herrnhutiana, il vero autore della missione è Gesù Cristo; è lui il missionario per eccellenza che legittima l'impegno della comunità e dei Fratelli d'oltremare. Questi invece sono suoi «assistenti» nell'annuncio dell'Evangelo nel mondo. Nel loro particolare linguaggio, tale convinzione viene espressa dall'immagine dei missionari dispersi nel mondo come «pellegrini» che seguono le orme del loro salvatore, che già da «lattante» dovette andare in esilio in Egitto assieme ai suoi genitori. Ma non si tratta di un «pellegrinaggio» dovuto a mancanza di patria: gli annunciatori si sanno al sicuro nel mondo, protetti – così affermano – nelle «ferite» del salvatore (BINTZ, 1979, p. 101).

Il vero «motivo» della missione pertanto è riferito a Gesù Cristo stesso, non solo come «mandante», ma anche in quanto vero titolare dell'evangelizzazione (BINTZ, 1979, p. 22). Cristo è il vero soggetto della missione, ma ne è anche l'oggetto, il contenuto: l'annuncio deve specificamente essere, sulla scia di Paolo di Tarso, il Cristo fattosi uomo, crocifisso e morto per la redenzione di tutti¹⁶. È questa una delle direttive fondamentali del lavoro missionario che già nel 1732 Zinzendorf dava ai suoi, quando in una lettera al missionario Johann Ernst Geister dichiarava che «la redenzione universale del genere umano offerta in una sola volta ed in una sola azione è per tutti gli uomini e Cristo è morto veramente non solo per noi, ma realmente per i peccati di tutto il mondo. Questo deve essere chiaramente annunciato ovunque. Ogni anima viene così condannata non per una colpa estranea a lei, ma per una sua nuova personale caduta» (ZINZENDORF, 1979, p. 37).

6. Dunque, secondo la visione di Zinzendorf, differentemente da quanto affermato dai puritani, i Fratelli erano un popolo eletto a risvegliare i «pagani» e ad annunciare loro il Cristo, in vista della conversione. È importante puntualizzare qui che nella concezione del conte il termine «pagani» (*Heiden*) non aveva una connotazione negativa; essi erano solo dei lontani da Dio (WESSEL, 1993, p. 402) ed i missionari della *Brüdergemeine* erano strumenti del loro avvicinamento alla fede in Cristo.

Il medesimo termine «paganesimo» ha invece, nella visione del collaboratore di Zinzendorf, August Gottlieb Spangenberg (1704-1792), una

¹⁶ Lo ricorda Zinzendorf stesso: «Paulus wußte nichts unter den Heiden onhe allein Jesum Christ und zwar gehangen und Gekreuzigt»; *Instruktion für Samnojedem-Missionare*, in *Quellen*, p. 353.

connotazione opposta. Dopo gli studi di teologia a Jena costui era entrato, nel 1733, a far parte della comunità di Herrnhut; partito per il Nord America nel 1735 vi rimase fino al 1762, anche se vi alternò alcuni ritorni in Europa¹⁷, rivestendo l'incarico di «competente per le missioni» (WESSEL, 1993, p. 403). Considerava il paganesimo «lo stato più miserevole (*erbärmlichste*) che si possa immaginare», perché il pagano è un «povero uomo che ha il diavolo al posto di Dio». La situazione di quei «poveri uomini» posti sul cammino diretto all'eterna rovina è «lugubre» (*gräulicher*). Lo Spangenberg, successore di Zinzendorf alla guida di Herrnhut dopo la morte del conte, era di fatto colpito dallo stato di «peccato» dei pagani: «pieni di ogni sorta di vizi», come la volontà di compiere «mostruosità». Non condivideva l'opinione di quanti parlavano di virtù dei pagani; a suo avviso «chi parla di virtù dei pagani, non li conosce né egli stesso sa cosa sia virtù... Chi osserva sol dal di fuori il popolo pagano, egli trova questa o quella parvenza di virtù (*Schein der Tugend*)». L'osservatore superficiale o distratto, sostiene Spangenberg, può cogliere negli indigeni la mancanza di preoccupazione per il proprio nutrimento e può accadere che uno sembri non conoscere l'avarizia, in un altro si apprezzi la pazienza. Ma – riprende il collaboratore di Zinzendorf – «quando li si conosce più esattamente e si parla con loro in confidenza, si trova in questi il contrario di tutto ciò che è virtù». Se per caso si coglie in loro una certa sapienza (*Weisheit*), occorre accorgersi che essi ne fanno un uso molto cattivo; pertanto la loro è «stoltezza e sconsideratezza» (*Thorheit und Unverstand*). E si chiede «come possa essere saggia una creatura che è lontana da Dio»: più che saggezza è furbizia, scaltrezza, comportamento smalzato. «La Scrittura, conclude lo Spangenberg, chiama i pagani tenebre, ed è così che essi sono anche nella realtà» (SPANGENBERG, 1913, p. 48). Per il successore del conte occorre quindi guardare i «pagani» con occhio critico; nella loro condotta di vita, come nei loro costumi, si trova più di qualcosa ben contrario al cristianesimo. E se l'essenza del cristianesimo sta nella «vita beata di un povero peccatore nella più intima comunione con Cristo» (SPANGENBERG, 1913, p. 48), allora laddove è assente questo legame con Cristo manca persino il «motore propulsore di ogni azione» (SPANGENBERG, 1913, p. 49) degna di un essere umano.

¹⁷ Spangenberg fu in Nord America in quattro periodi: dal 1736 al 1739; la seconda volta dal 1744 al 1749; la terza volta dal 1751 al 1753; la quarta volta dal 1754 al 1762; cfr. M. MEYER, 1989, p. 53*.

La concezione dello Spangenberg era fondata, molto probabilmente, nella sua lunga esperienza di missionario tra gli indiani d'America (WESSEL, 1999, p. 79, n. 57). Egli aveva vissuto le difficoltà concrete di una evangelizzazione tesa a rispettare vita, costumi e cultura delle popolazioni amerinde. Era d'altronde ancora immaturo – non solo a livello personale dell'herrnhutiano ma relativamente al movimento pietista ed a quello missionario *tout court* – un rapporto costruttivo tra cristiani evangelizzatori e popolazioni locali, dai costumi totalmente diversi da quelli europei. La posizione dello Spangenberg in effetti rappresentava anche una svalutazione antropologica delle popolazioni d'oltremare e costituiva una dichiarazione di superiorità non solo religiosa, ma anche culturale dei cristiani europei. Si trattava quindi di una posizione persistente nell'atteggiamento «tradizionale» dei missionari cristiani, una sostanziale continuità con quella che era stata per lo più – sia pure con alcune eccezioni – la storia della missione cristiana almeno dalla fine del Quattrocento.

Ben diversa era la visione di Zinzendorf. Per lui i popoli d'oltremare, come gli indiani d'America, non erano da considerarsi «barbari» o «puri selvaggi». Sul piano antropologico essi erano pertanto uguali agli europei, collocati su di uno stesso piano, ed entrambi avevano bisogno della stessa salvezza di Dio. Veniva a cadere la preoccupazione di civilizzare e in qualche modo far diventare europei gli indigeni, prima di annoverarli tra i cristiani. Non era opportuna tanta preoccupazione, da parte dei missionari, riguardo alla morale dei pagani né era il caso – spaventati da essa – di chiedere loro di imitare le modalità di vita dei Fratelli, finché «i [loro] Nota bene erano migliori di quelli dei cristiani». Il conte notava come molti errori dei cristiani fossero già stati fatti propri dagli indigeni. Gli abitanti della Groenlandia, ad esempio, avevano già imparato a rubare e gli indiani a bere alcool smodatamente. Occorreva invece prestare attenzione «a non misurare le anime con il metro di Herrnhut», cioè a non pretendere di cambiare la vita di uomini e donne indigeni, fino a farne dei «compagni di lotta di Herrnhut»¹⁸. Il conte rimproverava ai Fratelli attivi a St. Thomas la preoccupazione di insegnare a leggere e scrivere, ed il metodo pedagogico che seguiva concatenazioni obbligate: prima parlare di Dio e poi di Gesù

¹⁸ «Meßt die Seelen nicht mit Herrnhuter Elle, denn mich dünkt, unsere Brüder in Thomas versehen es darin und fordern von den Mohren und Mohrinnen, die ihren Sinn geändert, sachen, die wir von unseren Mitstreitern in Herrnhut praetendieren» (ZINZENDORF, 1977, p. 354).

Cristo. Molto di più i missionari dovevano conoscere il modo di vivere degli indigeni, «guardarsi intorno e cercare i punti di relazione per portare l'Evangelo» in una forma a loro congeniale. Particolarmente importante era, una volta stabilito un contatto con un pagano, imparare a comprendere ciò che in special modo gli avrebbe impedito di credere, e prevenirlo con fiducia e saggezza¹⁹. In questa posizione di Zinzendorf sembra riecheggiare il metodo missionario dell'adattamento usato dai gesuiti già nel Seicento: in Cina con Matteo Ricci e in America del Sud nella *Reducciones*. Ma su questo argomento torneremo in seguito.

Sulle posizioni di Zinzendorf si trovava anche un altro importante missionario herrnhutiano, David Zeisberg (1721-1808), che partì per il Nord America nel 1740, senza aver studiato teologia; ricevette una formazione teorica a Bethlehem in Pennsylvania, e fece molta esperienza pratica al seguito di un altro missionario. Stette in America fino alla fine della sua vita e per questo fu considerato dai Fratelli Moravi come «l'apostolo degli indiani». Visse per un certo tempo presso alcune tribù indiane; imparò la lingua dei Mohawk, tenne uno stretto rapporto con gli Irochesi, fu adottato nella tribù degli Onondaga. In tal modo conobbe bene costumi e usi degli indiani, soprattutto dei Delaware e dei Mohicani²⁰. Pur accettando preoccupazioni e impostazioni dello Spangenberg, con cui viaggiò nelle terre degli indiani, aveva l'impressione che gli indigeni non dovessero essere sottoposti a leggi ferree. Egli riteneva, sulla base di quanto andava sperimentando, che «gli indiani sono un popolo libero, non conoscono né leggi né restrizioni, non possono essere sottomessi su alcuna questione se non sono d'accordo, ancor meno possono essere forzati, se non possono essere persuasi con parole gentili. Ogni sforzo ulteriore – a suo avviso – è inutile». Ne coglieva dunque aspetti positivi ed in particolare rilevava la loro «modestia e attenzione nelle relazioni reciproche», ma anche la capacità di essere «uniti e pacifici» (WESSEL, 1993, p. 409, n. 38). I suoi diari, come quelli di altri missionari, mettono in evidenza i punti che accomunavano indiani e bianchi, con il rilievo dell'impossibilità di darne un giudizio col-

¹⁹ «Lernt verstehen, was die eigentliche Abhaltung der Seelen ist, und der beugt gläubig und weislich vor» (ZINZENDORF, 1977, p. 353; WESSEL, 1993, p. 403).

²⁰ Nel 1781 si sposò, dopo aver titubato a lungo sull'opportunità del passo, con Susanna Lecron. Dopo la cacciata della comunità della missione dallo Ohio egli si portò con i cristiani indiani in Canada: poté ritornare nel 1798 nella valle di quello stato americano. Morì il 13 novembre del 1808 (WESSEL, p. 80).

lettivo (vi erano indiani amichevoli ed ostili; buoni e cattivi (WESSEL, 1993, p. 405)). Si ha nella posizione dello Zeisberg, ed in particolare nel rifiuto di un giudizio massimalista, una sorta di visione più «benevola» e rispettosa nei riguardi delle popolazioni locali; e, nello specifico, degli indiani d'America. Dopo aver appreso alcune lingue degli indigeni, elaborò una grammatica e un vocabolario dell'idioma degli irokesi e tradusse alcuni loro scritti religiosi. Si trattò di un'operazione interessante, perché denotava da parte almeno l'avvertita necessità di conoscere l'universo linguistico, culturale e religioso di quelle tribù per un annuncio più adeguato ed efficace del messaggio cristiano. Vi cogliamo senz'altro conferma di una posizione etnologico-linguistica che sembra superare quella visione della superiorità della razza e dell'indole degli europei, presente già nei primi missionari del Cinquecento e andatasi consolidando nel tempo, fino ad esplicitarsi ancora più decisamente nell'Ottocento tra le potenze del vecchio continente in quella concezione della cosiddetta «missione civilizzatrice» dell'Europa nel mondo. Una concezione che doveva giustificare le conquiste colonialiste o imperialiste delle nazioni europee in Africa, come in Asia ed in Oceania.

E tuttavia, nell'interessante diversità di posizioni e convinzioni che caratterizzarono l'inizio dell'attività missionaria dei Fratelli Moravi, prevalse nella pratica – almeno nel corso di buona parte del Settecento – la posizione dello Spangenberg. Avvenne così che anche l'opera degli herrnhutiani, come avremo modo di verificare, non riuscisse a liberarsi da quell'eurocentrismo che già caratterizzava i missionari cristiani di altre provenienze confessionali o pietiste.

7. Una cosa è però certa. Fin dai primordi Zinzendorf – e con lui tutta la *Brüdergemeine* – era convinto della necessità di preparare i missionari. «Noi non siamo proprio per niente per attaccare o conquistare, ma per comporre e concentrare» su un obiettivo ben preciso: «guadagnare le anime per il Salvatore» (ZINZEUDORF, 1977, p. 356). E un compito siffatto non poteva essere perseguito senza una formazione: non ci si poteva improvvisare missionari. Nei primi tempi gli herrnhutiani non avevano seguito alcun corso formativo, né teorico né pratico; tranne in qualche eccezione, essi non avevano frequentato l'università, né – come già rilevato – erano stati ordinati secondo i canoni delle chiese luterane istituite a livello territoriale. Si trattava di laici artigiani, credenti animati da pietà e coscienza missionaria. In seguito, particolarmente dopo il 1740, le cose cambiarono. Si comprese la necessità di offrire al futuro missionario una rego-

lare formazione, durante la quale apprendere le lingue, particolarmente quella degli indigeni, conoscere le culture locali dei «pagani» e imparare l'attività collaborando con un missionario. Per questo venne eretta una scuola di preparazione per i futuri operatori della missione in Pennsylvania a Bethlehem, centro della missione dei Fratelli Moravi in quel territorio, cui si appoggiavano i missionari nuovi arrivati. Si vennero a costituire dunque per il mondo luterano, come ha sottolineato H. Wellenreuther, in quel primo secolo missionario, due modalità di effettuare l'opera missionaria. Da Halle, la città del pietismo cosiddetto «ecclesiastico», partirono fin dal primo momento persone qualificate e «ordinate», per lo più teologi con una chiara visione del loro ministero; da Herrnhut invece furono inviati particolarmente laici, artigiani, che pur ricevendo in seguito una formazione ritenuta adeguata, non si presentarono mai come sapienti teologi (WELLENREUTHER, 2001, p. 153). I Fratelli Moravi – come tutto l'insegnamento di Zinzendorf e Spangenberg evidenziava – non furono preoccupati e impegnati nell'insegnare a fondo la dottrina luterana, in una catechesi appropriata, con personale esperto; e, dopo un buon apprendimento degli elementi dottrinali da parte dei catecumeni, di amministrare loro il battesimo. Questa era piuttosto la prassi dei missionari pietisti di Halle. I Fratelli, invece, erano stati invitati dal fondatore a non iniziare la loro missione con prediche pubbliche, ma con il «confortare» e assistere le singole persone che il Signore stesso avrebbe mostrato come «pronte» alla fede. Solo dopo averne ricevuto richiesta, ognuno di loro poteva anche chiaramente testimoniare «l'Evangelo»²¹. Questo doveva consistere nello spiegare il fatto storico, realmente avvenuto (*historisch*) dell'incarnazione del Figlio di Dio, Gesù Cristo, la sua duplice natura e la redenzione da Lui operata per tutti gli uomini con lo spargimento del sangue e la sua morte²². Per il fondatore era questa la verità fondamentale che bisognava

²¹ «Fangt nicht mit öffentlichen Predigten an, sondern mit Zuspruch bei einzelnen Seelen, die es wert sind, die auch der Heiland anweisen und ihr fühlen werdet. Wenn es aber von euch begehrt worden, so bezeugt jedermann das Evangelium auch offenbar» (ZINZENDORF, 1977, p. 354).

²² «Erzählt ihnen historisch, daß Jesus Christus wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria in der Zeit, sei euer Herr, der euch verlorene und verdammte Menschen erlöst habe, erworben, gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels, nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, teuren Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben...»; *Ibid.*, p. 353.

annunciare, l'«Enchiridion», il concentrato delle verità cristiane. Ad ogni uomo, secondo il conte, è infatti già chiaro che vi è un Dio; ciò che il pagano non conosce è la realtà del Figlio e della salvezza da Lui operata (ZINZENDORF, 1977, p. 353). Il Cristo crocifisso e redentore doveva dunque essere il centro di ogni predicazione dei Fratelli, l'unico argomento su cui doveva far perno ogni annuncio missionario.

Questa modalità era parte fondamentale del modo di operare dei missionari herrnhutiani, *il metodo* – come lo definiva Zinzendorf – dei suoi missionari.

Il pietista slesiano rifiutava ogni forma di conversione di massa. Egli si mostrò restio alla cristianizzazione di intere tribù o popolazioni e rimproverava alla chiesa cattolica proprio le «conversioni nazionali»²³. Gli appariva un andare a ritroso, svolgendo un'azione a partire dalla fine, perché, a suo avviso, laddove si erano convertite nazioni intere non si erano fatti molti discepoli²⁴. Puntava molto di più ad un'azione missionaria che si preoccupasse della conversione del singolo, perché questa gli appariva più autentica e più solida; da tale «granello di senape» si sarebbe poi sviluppato un vero albero. D'altronde il missionario doveva mirare al cuore dell'uomo «pagano», perché il cristianesimo – e questo è un elemento centrale della sua teologia e spiritualità – è la «religione del cuore» (*Herzensreligion*). Proprio in quell'intimo profondo dell'uomo, che rappresenta il mondo dei sentimenti e si presenta anche come organo di conoscenza sempre più profonda della verità di Cristo, deve arrivare e depositarsi la Parola di Dio; così come è il cuore il luogo della relazione con il Salvatore. Zinzendorf in tal modo si agganciava alla «teologia affettiva» o «theologia cordis» della «Scuola agostiniana» del Medioevo arrivata a lui tramite J. Staupitz e M. Lutero²⁵. Centralità del cuore, quale elemento fondamentale

²³ «Denn, das ist nicht unsere Kommission, das steht nicht in unserer Instruktion, daß wir Nationen, Länder und Inseln bekehren sollen, sondern wie wir selbst eine ekloge [Auswahl] sind, so haben wir auch nur eine aparchën [Erstlingsgabe] aus den Heiden hie und da, und sonderlich aus den unverderbten Heiden, aus den mit den sogenannten Christianern am allerwenigsten vermengten Heiden zu hoffen, und deren schon mehr als eine aus Gnaden gesehen mit unseren Augen» (ZINZENDORF, 1977, p. 356).

²⁴ «Und es ist ein hysteron proteron [das letzte zuerst] vorgegangen, es sind ganze Nationen bekehrt, aber nicht viel Jünger gemacht worden»; da *Jüngerhaus-Diarium*. 29. Juli 1750; in *Quellen*, p. 357.

²⁵ Rimando per questi aspetti della teologia e della spiritualità di Zinzendorf a CASSESE, 1994; ID., 2000, pp. 53-80.

di tutta la vita del cristiano, e centralità del Cristo incarnato e crocifisso costituivano i due pilastri della visione del cristianesimo del conte Zinzendorf; ma rappresentavano per lui anche i cardini della missione. In tal modo la predica o il discorso che gli herrnhutiani rivolgevano agli indiani o agli abitanti locali doveva mirare non all'intelletto, ma al cuore. Le relazioni dei missionari riferivano della predicazione da loro effettuata con il ricorso ad espressioni e gestualità che suscitavano negli ascoltatori reazioni di carattere emotivo, portando più facilmente al successo. Un esempio frequente era appunto quello di richiamare le sofferenze del Cristo e la sua morte per gli uomini tutti; il missionario herrnhutiano arrivava perfino a versare lacrime per rimproverare il peccato degli uomini da una parte, dall'altra per indurli a rispondere positivamente alla chiamata alla conversione. Lo scopo del «parlare» del missionario era in tal modo quello di smuovere il cuore dell'ascoltatore e indurlo al pentimento e alla fede in Cristo. Non era raro assistere ad un pianto generale di indiani che avevano ascoltato il discorso di un missionario herrnhutiano centrato sulle sofferenze e sulla morte di Cristo. Tale evento è ricordato come frequente durante le assemblee dell'indiano Wangomen tra i Delaware (WESSEL, 1999, p. 136).

Si trattava di una modalità di annuncio rivolta essenzialmente ad un popolo «semplice», e ricorda molto quelle cattoliche «missioni al popolo» di gesuiti, cappuccini, carmelitani, passionisti e redentoristi, in epoca moderna e contemporanea, di cui Gabriele De Rosa ha trattato ampiamente nei suoi lavori (DE ROSA, 1980, pp. XXII-XXIV; 195-226). Se l'accento sull'emotività era comune, una diversità era certamente costituita dal rilievo dato al contenuto: le missioni al popolo dei cattolici trattavano essenzialmente dei «Novissimi» (morte, giudizio, inferno e paradiso), mentre gli herrnhutiani centravano le loro prediche sull'azione salvatrice di Cristo e sulle sue sofferenze.

Il lavoro missionario, nella visione di Zinzendorf, è un episodio della lotta contro la potenza del diavolo, dello scontro tra la luce e le tenebre; «una semplice scintilla proveniente da una grande luce», «un piccolo lavoro preparatorio» – dopo quello dello Spirito Santo – dell'opera che lo stesso Cristo avrebbe compiuto nel futuro²⁶. Il fondatore di Herrnhut spiega il

²⁶ «Wie ist denn aber unsere Heidenarbeit wirklich anzusehen? Die sehe ich sowohl in denjenigen Ländern, wovon niemand Gescheites disputiert, daß unter dem Pöbel noch wirkliche Abgötter stricte sic dicti sind, als insonderheit in den amerikanischen Ländern und dem kleinen hukjes [Winkelchen] von Afrika, wo wir arbeiten, nur als einen Vor-

suo pensiero rifacendosi ad esempi di vita di corte. Nell'ambiente aristocratico il personale, quando si presenta alla camera di un grande signore, non si permette nemmeno di bussare, ma «gratta» solo alla porta, affinché quelli che stanno nei suoi pressi, se vogliono, possano ascoltare e aprire; ma qualora non volessero, possono anche far finta di niente e quindi non farsi vedere. Così i missionari herrnhutiani «non bussano», ma «grattano solo dove sembra loro che lo Spirito Santo abbia preparato anime che ascoltano piano, a bassa voce»²⁷. Zinzendorf assegna la chiamata alla fede all'azione dello Spirito di Cristo, non alla predica dei missionari. L'annuncio evangelico non può avvenire se non dopo che lo Spirito Santo abbia agito, e abbia «disposto l'anima da invitare alla fede», a rispondere e «a venire volentieri con noi»²⁸. Il conte sembra avvicinarsi, in questa visione, più ai movimenti «spiritualisti» del Cinquecento e ai mistici del Seicento che all'insegnamento di Lutero. Il discorso sulla luce, alla cui irradiazione contribuisce l'operato del missionario, e quello sull'azione dello Spirito Santo, sembra essere influenzato da Jacob Böhme. Nel mistico di Görlitz difatti troviamo la contrapposizione nella natura tra luce e tenebre e si parla di «raggio devastante del primo assalto della grazia» nell'«anima illuminata». Nell'intimo di questa «l'eterno Padre genera il figlio suo, tramite la potenza del fuoco, e questo fuoco si muta in una fiamma d'amore, così che fuoco e luce siano un solo essere, vero tempio di Dio» (BÖHNE, 1997, p. 36, 48). Oltre all'influenza esercitata da J. Böhme su tanta parte del pietismo e quindi anche in Zinzendorf, – come ha messo bene in evidenza Bru-

schein, als ein bloßes echantillon [Funke] von dem Heidenlicht an, das noch kommen wird, als eine kleine vom Heiland veranlaßte Vorarbeit gewisser guten Herze des Heilands, die aus Liebe zu ihm alles probieren»; ZINZENDORF, *Zeister Reden* 1747, p. 174, in *Quellen*, p. 356; «Man predigt nicht ganzen Nationen auf einmal, sondern wer Ohren hat zu hören, der hört uns, und so gehen Erwählte aus allen Nationen ins Haus Gottes ein. Und wenn das nur so fortgeht, so wird der Heiland dadurch mehr erhalten als durch alle Bekehrungen ganzer Nationen, denn er kriegt eben lauter leute seines Herzens»; da *Jüngerhaus-Diarium*. 29. Juli 1750; in *Quellen*, p. 358.

²⁷ «Wir machen es wie die Hofleute, wenn sie vor eines großen Herrn Zimmer kommen und sich nicht unterstehen zu klopfen, sondern nur kritzlen [kratzen], damit diejenigen, die nicht weit von der Tür sind, wenn sie wollen, hören und aufmachen, wenn sie aber nicht wollen, es unvermerkt überhören können. Wir klopfen nicht, wir grattieren [kratzen] nur, wo es uns deucht, daß der heilige Geist Seelen in Paratschaft hat, die leise hören»; ZINZENDORF, *Zeister Reden* 1747, p. 174 ss, in *Quellen*, p. 356.

²⁸ *Ibid.*

no Bianco (BIANCO, 1976, p. 16, 76) – vanno richiamati nella concezione dell'opera della grazia gli influssi della teologia mistica del Medioevo, soprattutto di Mastro Eckhart e Taulero, che richiamano il luogo – il fondo dell'anima – in cui la grazia penetra e lavora.

Tuttavia il conte dava grande importanza alla modalità operativa del missionario. Questi doveva agire con «grande padronanza di sé» (*mit größten enkrateia*), «modestia» (*Bescheidenheit*) e «moderazione» (*Mäßigung*). La luce che egli doveva far splendere richiedeva un «accorto modo» (*vorsichtigen Art*), doveva brillare «come il sole che getta i suoi raggi» senza necessità di forzare gli uomini a vederlo; e lo colgono e lo riconoscono i ciechi come i vedenti, i vicini come i lontani. Il «metodo» missionario proposto da Zinzendorf si concentrava particolarmente sulla modalità di presentarsi e di «parlare» agli indigeni (BIANCO, 1976, p. 356-357). Il conte ed i suoi missionari, tra i quali lo Zeisberg, ritenevano dunque che la conversione non andava forzata, e che il singolo «pagano» andava persuaso e convinto con «parole gentili», ma anche con la stessa condotta e l'atteggiamento dei missionari, il loro modo di vivere e di rapportarsi con gli indiani. Era inoltre della massima importanza la «testimonianza» di fede che gli stessi missionari offrivano, una testimonianza tradotta in sistema di vita.

Tuttavia, è stato notato come Zinzendorf si accorgesse della difficoltà di dare ai suoi delle esatte istruzioni che fossero del tutto efficaci; molto più confidava nell'azione dello Spirito Santo, che a suo avviso consisteva nel preparare gli uomini all'incontro con i missionari e alla loro predica. Gli herrnhutiani arrivati in un certo luogo avevano il compito di andare in cerca di quelle «anime preparate» dallo Spirito e predicare loro; se invece non ne trovavano, potevano andare altrove. La convinzione che le conversioni non dovessero essere frutto di alcuna violenza o imposizione comportava anche che si evitasse ogni contrasto con altri missionari cristiani presenti in loco, così come ogni implicazione in azioni colonialistiche. Gli indigeni dovevano sentirsi pienamente liberi di venire o di ritornare agli incontri e alle prediche dei Fratelli. Il conte sollecitava un coinvolgimento dei primi convertiti (*Erstlinge*) nell'evangelizzazione dei connazionali (WESSEL, 1993, p. 402). Tuttavia, dalle testimonianze e dai resoconti delle missioni, sappiamo che gli herrnhutiani non seguirono tale indicazione, a differenza di quanto andavano operando i missionari di Halle. I Fratelli non riconobbero infatti, a differenza degli inviati di Francke e dei suoi successori, la figura del catechista, né fecero ricorso all'aiuto degli indigeni per un'opera di predicazione se non in caso di estrema necessità, come in

mancanza o assenza del missionario. Si servirono degli autoctoni particolarmente come interpreti o come esempi in grado di coinvolgere coloro che non erano ancora convertiti (WELLENREUTHER, 2001, p. 165s). Su tale posizione non tutti i Fratelli furono concordi: non fu il solo Zinzendorf ad auspicare la formazione di «aiutanti nazionali» in modo che i missionari mano a mano si rendessero superflui (WESSEL, 1993, p. 409)²⁹, ma anche John Ettwein (1721-1802), membro della Provincial Helfer Conferenz e competente della missione in Pennsylvania, propose di procurarsi l'aiuto di ministri provenienti dai giovani indiani convertiti, perché i missionari diventavano anziani ed il lavoro aumentava³⁰. Ciò testimonia come tra i Fratelli Moravi non vi fossero posizioni univoche e omogenee, ma piuttosto l'emergere, all'interno di un clima talvolta dialettico, di una linea ben precisa, distintiva della loro missione.

8. Le missioni degli herrnhutiani presentavano delle *caratteristiche* particolari. La novità principale, come abbiamo già rilevato, era data dal fatto che i Fratelli non erano dei teologi e la maggior parte di essi, all'inizio, non erano missionari «ordinati», ma dei laici. Si trattava per lo più di artigiani o operai e contadini, che traevano sostentamento dal proprio lavoro manuale, senza pesare direttamente sulle altre comunità dei Fratelli né tantomeno su Herrnhut.

Nei territori di missione il loro stile di vita ricercava un contatto stretto e duraturo con le popolazioni locali e, naturalmente, con i nuovi cristiani, tentando la via della convivenza. La missione pertanto era un centro comunitario in cui missionari provenienti dall'Europa vivevano assieme agli autoctoni convertiti; e tutti collaboravano alla vita della comunità. Le diverse missioni locali erano però collegate con i centri più importanti del territorio; in Pennsylvania ad esempio si faceva capo a Bethlehem, ove risiedeva il «sovrintendente» della *Brüdergemeine*. Analogo era il ruolo di Sarepta nella Russia europea e Genadental in Sud Africa. Bethlehem, che divenne mano a mano un vero e proprio villaggio, distava circa un giorno di cammino da Filadelfia e aveva, secondo una testimonianza risalente alla fine del Settecento o ai primi dell'Ottocento, l'«aspetto di un vasto labora-

²⁹ Lo stesso Zinzendorf nel 1742 a Schecomeko aveva delegato come ministri i primi battezzati.

³⁰ Lo diceva ai membri della Conferenza di Schönbrunn, il 20 luglio 1773; (WESSEL, 1999, p. 92, nota 105).

torio che tutti gli anni fornisce grande quantità di tele, di tessuti, di cappelli e d'altre mercatanzie» (DEPPING, 1838, p. 35). Gli indiani venivano coinvolti anch'essi nel lavoro manuale, in qualità di falegnami, fabbri, tornitori, o nel lavoro dei campi e delle piantagioni o in seguito nella lavorazione di prodotti locali, come la raffinazione dello zucchero. A Schönbrunn, nell'Ohio, lo Zeisberg aveva un proprio campo adiacente a quello di una famiglia Delaware, assieme alla quale svolgeva le attività agricole. Ognuno dunque dava il proprio contributo alla vita economica e alla gestione della comunità, sia le donne, sia gli uomini. In tal modo i nuovi convertiti, abitanti nelle comunità missionarie, si distinguevano dagli altri indigeni per laboriosità, severità dei costumi e amore al lavoro (DEPPING, 1838, p. 36).

Si trattava di una vita comunitaria ben organizzata, con regole dettate da statuti propri che i missionari herrnhutiani, iniziando dallo Spangenberg, avevano dato alle loro «Fraternità». Tutto mirava alla formazione di cristiani alla maniera di Herrnhut. Gli abitanti, indigeni e missionari, erano divisi in «cori»: celibi, nubili e sposati, e vivevano in casette separate, con refettorio, dormitorio e oratorio comune. Le norme stabilite dai Fratelli erano perlopiù in contrasto con il modo di vivere e la cultura degli indiani e crearono non poche difficoltà. Era il caso del matrimonio duraturo e del rapporto monogamico, con la proibizione di ricorrere a prostitute o ad altre donne che non fossero le proprie mogli. Presso gli indiani invece il matrimonio non costituiva un legame permanente, e la separazione era ammessa qualora fosse venuta a mancare la comprensione tra i coniugi; così pure non era prevista la fedeltà tra i coniugi. Anche la scelta del partner, che per gli indiani era lasciata alla decisione dei singoli, fu regolamentata con l'introduzione della norma che i giovani si potessero sposare solo con il consenso dei loro genitori e del ministro. Gli herrnutiani mutarono anche lo stile di vita esterna degli indigeni; gli indiani erano per lo più cacciatori e guerrieri; i giovani vi dovevano essere iniziati e dimostrare la loro valentia in veri e propri riti di passaggio. I missionari non solo rifiutarono questo tipo di attività, ma indirizzarono, come abbiamo già ricordato, gli indiani della missione verso lavori sedentari, facendone allevatori e agricoltori o artigiani. In tal modo si ebbe un vasto cambiamento nel sistema di vita degli indiani, ed anche i Fratelli contribuirono, al pari di altri europei. È noto che quell'evoluzione socio-economica, cui le popolazioni americane indigene furono forzate dagli europei, determinò generalmente una contrazione delle superfici utilizzate dagli indiani come terre di caccia e per lo spostamento stagionale degli accampamenti. Vasti territori venivano occupati, distribuiti alle famiglie dei coloni ed utilizzati per allevamenti e coltivazioni; ciò comportava

una contemporanea scomparsa della selvaggina. Tuttavia nei centri degli herrnhutiani gli indiani ospitati o convertiti, e membri della comunità della missione, potevano beneficiare della distribuzione di terre e vivere dunque senza problemi di sostentamento, – grazie anche alla conservazione e alla distribuzione delle provviste – e al riparo da eventuali malattie, con le cure offerte dai missionari. Questi davano aiuto in cibo e protezione, soprattutto nei periodi di carestia, anche ai figli di quegli indiani che non vivevano nella missione degli herrnhutiani; in questo modo almeno i ragazzi e le loro madri venivano sottratti ai coloni e alle loro dipendenze. Gli altri indiani, ancora nomadi e dislocati nei diversi accampamenti, erano invece maggiormente soggetti a fame e malattie, oppure venivano presi dagli altri europei. Nella missione venivano proibiti l'uso dell'alcool, anche durante i festeggiamenti, e le danze; erano stigmatizzati i litigi, il ricorso ad azioni superstiziose, così come era imposto un modo di vestirsi «ordinato» e «pulito», senza l'uso di «gioielli» o ornamenti ritenuti «pagani». La domenica doveva essere «sacra» – fatto estremamente nuovo per gli indiani d'America –; perciò non bisognava né cacciare né lavorare, tranne nel caso lo si facesse per «amore del prossimo» o per necessità³¹ (WESSEL, 1993, p. 410-411). Si trattava dunque di un nuovo sistema di vita che mutava a fondo cultura e costumi, inclusa la pratica religiosa di quelle tribù indigene. Era quasi inevitabile che vi fossero manifestazioni di riluttanza negli anziani e adulti indiani.

Nell'ottica dei Fratelli quel nuovo sistema di vita doveva essere funzionale alla formazione cristiana della popolazione locale; e le modalità di vita individuate erano le forme migliori per avere dei buoni cristiani.

Per istruire i catecumeni alla fede, come abbiamo già rilevato, i Fratelli missionari non ricorrevano a speciali catechesi, con percorsi sistematici di apprendimento delle verità di fede. I missionari pietisti di Halle trasmettevano invece la fede mediante insegnamenti dottrinali fissi. Essi avevano trasportato modalità pastorali di una città europea ad una città «pagana», mantenendo anche barriere sociali con la popolazione locale e facendo ricorso nel loro ministero ad un «confronto bellicoso e intellettuale» con le religioni locali. La vita religiosa nella missione pietista di Tranquebar era analoga a quella di Halle; anche i tempi forti dell'anno erano fissati dal calendario delle feste luterane (WELLENREUTHER, 2001, p. 157).

³¹ Il testo di due statuti è pubblicato in WESSEL, 1999, p. 154 s, 164, entrambi risalgono al 1772, per i luoghi di missione di Langundo Utenünk e Welhik Tuppek (Schönbrunn).

Nelle missioni degli herrnhutiani non c'era alcuna barriera sociale nella concezione del lavoro. Tuttavia, a differenza di quanto proposto da Zinzendorf, anche in esse vi fu una trasposizione della vita religiosa e comunitaria e perfino morale di Herrnhut; il sistema di vita della *Brüdergemeine* europea si rifletteva nelle diverse comunità missionarie. Missionari di Halle ed herrnhutiani avevano dunque una comune concezione eurocentrica. La diversità semmai stava nel «sistema religioso» assunto già in Europa dalle due forme pietiste e riproposto nelle missioni.

Come ad Herrnhut, così a Bethlehem ed a Genadendal tutta la vita della comunità doveva essere un'educazione alla fede. In particolare però si valorizzavano «occasioni» religiose, da loro denominate «l'ora del canto», della preghiera, la predica, le riunioni religiose, in particolare le *Losungen* – l'interpretazione dei passi biblici preparati giorno per giorno da Herrnhut fin dal 1737 – e i *Lehrtexte*, lettura di testi «dottrinali» di carattere prettamente cristologico. Questi dovevano rispondere ai criteri indicati da Zinzendorf riguardo al nucleo centrale, se non assoluto, dell'annuncio missionario: l'azione salvatrice di Cristo nei riguardi dell'uomo peccatore, mediante la sua incarnazione e morte sulla croce. Se ne sottolineavano la vita trascorsa come qualsiasi altro uomo sulla terra, in modo che Egli fosse considerato anche come modello da imitare e da seguire. Si aveva un vero e proprio programma settimanale di vita religiosa per tutti i membri della comunità. Ogni giorno c'erano due incontri: al mattino, nell'ora in cui si leggevano i testi e a sera, con l'ora del canto; talvolta anche a sera si poteva riprendere il testo e commentarlo. Secondo i tempi e le circostanze, ma soprattutto d'inverno, si teneva una o due volte alla settimana la «lezione biblica», il cui scopo era l'acquisizione di familiarità con la Bibbia e l'approfondimento del suo contenuto, da cui attingere conoscenza dell'opera di Dio e in particolare del Cristo. Ogni domenica mattina vi era la predica per la comunità, introdotta dal Pater Noster nella lingua degli indiani; nel pomeriggio l'ora dei bambini, l'amministrazione dei battesimi, se era stato stabilito, o alternativamente l'ora degli sposati; a sera invece l'ora della comunità.

Il presupposto principale per accedere all'amministrazione del battesimo era il riconoscimento, da parte dell'indigeno e candidato al battesimo, dei propri peccati e l'espressione della propria fiducia nell'opera di salvezza di Cristo. L'amministrazione del battesimo e della S. Cena costituivano gli eventi centrali nella vita della comunità ed erano precedute da assemblee, in cui ci si consigliava su chi vi potesse essere ammesso. La preparazione ai due sacramenti avveniva attraverso colloqui personali del missio-

nario con il candidato, ma in ogni caso gli aspiranti al battesimo dovevano aver vissuto per un certo periodo di tempo con i Fratelli, proprio per conoscere bene la vita della comunità e a loro volta essere conosciuti sufficientemente dai missionari (WELLENREUTHER, 2001, p. 155; WESSEL, 1993, p. 407; ID. 1999, p. 78).

L'accesso alla S. Cena era ancora più selettivo, veniva concesso solo a pochi e i candidati dovevano essere membri da lungo tempo della comunità, confermati nella fede e nella vita della Fraternità; e non potevano essere presenti alla celebrazione del sacramento che una o due volte, prima della loro ammissione. In seguito a questa ufficiale partecipazione alla S. Cena alcuni venivano nominati anche «assistenti» e potevano sostenere i missionari nella cura della comunità.

9. L'impostazione della missione degli herrnhutiani qui descritta presenta non poche analogie con quella realizzata dai gesuiti nelle *Reduccion*es (*Riduzioni*) dell'America del Sud tra il Sei-Settecento, in quelle che rappresentarono, secondo l'affermazione piuttosto «entusiasta» di Ludovico Muratori, un «cristianesimo felice»³² (MURATORI, 1985). Non è possibile qui analizzare e confrontare a fondo le due realtà missionarie, ma ci preme rilevarne alcune similitudini e differenze per cogliere relazioni, analogie e percorsi delle diverse esperienze missionarie. La cosa, finora trascurata dalla storiografia, ci sembra molto interessante per la storia delle missioni.

Comune ai gesuiti ed agli herrnhutiani è l'idea delle missioni – «riduzioni» e «Brüdergemeine» locali – come comunità «chiuse». Svariati ne erano i motivi: proteggere gli indigeni dai colonialisti che miravano a farli schiavi; isolarli dagli altri indigeni impedendo una loro «ricaduta» nella forma di vita e nella religione tradizionali, che avrebbero bloccato il cammino di conversione; «umanizzarli» e civilizzarli; dare loro un'adeguata formazione cristiana. Quelle realtà comunitarie venivano guidate dai missionari che stabilivano regole di vita attraverso «statuti», amministravano i beni, controllavano la vita dei membri e li educavano nella fede cristiana. La toponomastica dei centri comunitari era significativa di due diverse sensibilità di fede: più devozionale quella dei gesuiti, più biblica e cristocentrica quella degli herrnhutiani. Se le riduzioni si chiamavano *San Ignacio*, *Santa Ana*, *San Nicolás*, *San Javier*, *Santa María de los Tres Reyes*, *Todos los Santos di Caró*, i luoghi di missione dei Fratelli Moravi erano deno-

³² Sulle «riduzioni», vedi anche GOTHEIN, 1987; DURÁN ESTRAGÓ, 1992, pp. 600-616.

minati *Bethlehem*, *Bethania*, *Nazareth*, nomi che ricordavano i luoghi percorsi da Cristo, oppure *Gnadenhütten* (rifugio della grazia), *Schönbrunn* (fonte della bellezza), per richiamare i «frutti» offerti in quelle comunità. I nomi stessi dei centri realizzati dai gesuiti e dai Fratelli Moravi avevano dunque un carattere didattico, aiutando a richiamare una «sacralità» del luogo e ricordare la fede, la devozione o il modello di vita che vi veniva vissuta e offerta. Anche la loro struttura urbanistica aveva criteri particolari e perseguiva scopi ben specifici. Le riduzioni dei gesuiti avevano una piazza principale a lato della quale era costruita la chiesa, centro di tutte le manifestazioni di culto e anche di vita della comunità. Lì accanto si trovavano il cimitero, il collegio o casa dei gesuiti e le officine, la scuola, l'ospedale, il municipio. Le abitazioni degli indios erano costruite su lunghe file regolari di strade intorno alla piazza, e le case con porticati avevano la porta che guardava sulla piazza, cosicché fosse possibile controllare gli indigeni e impedirne la fuga. Interessante è anche notare come la stessa planimetria della riduzione non era solo dettata dalla funzionalità, ma rivelava anche uno scopo didattico: la razionalizzazione dello spazio doveva richiamare ad un ordine mentale ed interiore, oltre che ad un preciso inquadramento della società (LACOURTURE, 1993, p. 472). Allo stesso modo, anche la costruzione dei centri herrnhutiani seguiva un tracciato geometrico ben preciso, in modo completamente diverso dalla tradizione del villaggio indigeno locale. In questo caso la planimetria e la tipologia costruttiva delle abitazioni rispecchiavano la divisione della comunità in «cori», vale a dire case per celibi separate da quelle delle nubili e da quelle delle coppie.

Un altro elemento comune è costituito dalla obbligatorietà del lavoro in entrambe le realtà missionarie. In particolar modo erano sviluppate le attività inerenti il settore agricolo e l'allevamento del bestiame, l'artigianato, la falegnameria od altre specializzazioni particolarmente utili. Il lavoro quotidiano era visto infatti come un modo per contribuire alla vita della comunità, ed una occasione di aiuto vicendevole tra tutti i suoi membri³³. La giornata aveva una scansione ben determinata e quindi un suo preciso ordine. Iniziava con la celebrazione della messa per gli indios delle riduzio-

³³ Lo diranno chiaramente i membri della missione gesuitica di San Luigi Gonzaga al governatore di Buenos Aires, in una loro lettera del 1768, quando stava incombeando la minaccia della cacciata dei gesuiti: «Noi non siamo degli schiavi e vogliamo mostrare che non amiamo il costume spagnolo che vuole ciascuno per sé, anziché aiutarci vicendevolmente nel lavoro quotidiano»; in LUGON, 1970, pp. 207-209; tr. it., 1981, pp. 431-433.

ni, con la lettura dei testi biblici per quelli delle comunità herrnhutiane; seguiva il lavoro manuale stabilito e terminava con incontri di carattere religioso e il canto nelle *Brüdergemeine* o la catechesi nelle riduzioni. Importante è rilevare che in ambedue le realtà la lingua utilizzata era quella degli indigeni; ad essa, nelle riduzioni, si affiancava l'insegnamento dello spagnolo, mentre nelle comunità di Moravi non ci risulta che in quegli anni del Settecento vi fossero scuole di lingua europea.

Un ambito ben curato e valorizzato da ambedue le missioni era costituito dalla musica e dal canto. Gesuiti ed herrnhutiani, per «attirare alla religione di Cristo», «accrescere la devozione» o introdurre nella fede, fecero leva sull'«inclinazione naturale» che le popolazioni indigene (amerindi del Sud e del Nord) possedevano «nell'armonia», come si esprimeva il Muratori (MURATORI, 1985, p. 117). Nelle riduzioni la musica era parte fondamentale tanto della vita quotidiana quanto delle occasioni particolari: si cantava durante le celebrazioni liturgiche, le feste, e le ore di lavoro, utilizzando semplici monodie, ma anche messe ed inni a carattere polifonico, concerti da chiesa e da camera, e cori indigeni venivano ben preparati e guidati da padri esperti di musica, come il gesuita Louis Berger, il modenese Gaetano Cattaneo, o Domenico Zipoli (Prato 1688-Cordoba 1726), musicista già famoso, ma di cui negli ultimi decenni sono state reperite numerose composizioni scritte per gli indios (ZEGNA, 2000, n. 5, pp. 48-50). Si insegnava loro musica, corale ma anche strumentale (organo, chitarra, arpa, spinetta, liuto, violino, violoncello, trombone, cornetto, oboe e altri) e si addestravano molti di loro nella costruzione di strumenti (MURATORI, 1985, p. 118), di cui sono stati ritrovati in questi ultimi anni alcuni reperti. Si trattava di una tecnica rudimentale, ma efficace, tale da far rimanere «affascinati» ancora oggi i liutai europei più esperti (MURATORI, 1985, p. 49). Anche gli herrnhutiani davano grande spazio nelle loro comunità alla musica e al canto; lo abbiamo già rilevato quando abbiamo messo in luce lo spazio da loro dedicato al canto di inni, e la funzione liturgica e pedagogica che tali inni rivestivano. Si riteneva infatti che i canti fossero espressione della lode a Dio ma anche validi veicoli nella memorizzazione e fissazione delle convinzioni cristiane. Zinzendorf stesso sosteneva che il cantare inni costituiva «il miglior metodo per portare le verità divine nel cuore e conservarle lì», mentre il libro dei canti rappresentava «un modo per rispondere alla Bibbia, un'eco e una continuazione di essa. Dalla Bibbia si coglie come Dio parli agli uomini, dal *Gesangbuch* come gli uomini parlino con Dio» (BLANKENBURG, 1975, p. 360). Pertanto sia nelle comunità europee, sia nelle missioni, come servizio liturgico musica-

le fu introdotta «l'ora del canto», che costituiva una parte importante dell'insegnamento scolastico. Gli indiani, come altre popolazioni indigene, l'apprezzavano molto e cantavano ben volentieri. Già nella loro cultura, come è risaputo, le popolazioni indiane vedevano la musica come elemento di collegamento con il sacro, e gli inni, trasmessi a memoria di generazione in generazione, erano usati per manifestare una visione avuta, per fare festa o eseguire cerimonie sacre. Si trattava di canti ritmici accompagnati dal suono del tamburo o da altre percussioni (raganelle) e talvolta da flauti. I missionari Moravi non permisero però nelle loro celebrazioni e riunioni l'utilizzo di quegli strumenti, per evitare modalità che essi giudicavano pagane; ritenendo che Dio gradisse solo il canto della tradizione europea, proposero gli inni di Herrnhut in tedesco o tradotti nella lingua degli indigeni³⁴. Inoltre, fatto non marginale, quei canti, secondo la visione dei Fratelli Moravi, erano un valido canale dell'annuncio cristiano, perché agivano particolarmente sul sentimento, elemento importante – lo abbiamo già visto – per far penetrare la fede nel cuore e quindi alimentarla (WESSEL, 1999, p. 136).

Ci sembra che quanto abbiamo fin qui rilevato costituisca il patrimonio di elementi comuni a quello che possiamo definire il metodo e l'azione missionaria di gesuiti ed herrnhutiani. Tuttavia si rilevano altri elementi che ne sottolineano le differenze o le dissomiglianze. Già sopra abbiamo constatata la diversità nell'utilizzazione del canto e degli strumenti musicali, così come delle danze e di alcuni modi di fare festa. Si potrebbe dire che i gesuiti sembrassero tentare un certo adattamento della cultura locale alla loro opera di evangelizzazione, laddove gli herrnhutiani apparivano piuttosto spinti da una maggiore preoccupazione di escludere le espressioni di natura pagana. Essi coglievano un rapporto tra cultura e religione talmente stretto da spingerli a stabilire nelle loro comunità l'abolizione di ogni riferimento di vita e di usanza alla cultura tradizionale degli indiani. Per questo anche l'atteggiamento nei riguardi delle forme artistiche locali fu diversa, come dissimili furono le procedure e i percorsi dell'opera missionaria. Un'altra diversità riguardava l'entità delle conversioni. Gli herrnhutiani, secondo l'insegnamento di Zinzendorf, esclusero le conversioni di massa, o «nazionali», per badare a quella del singolo; i gesuiti invece nelle loro «ri-

³⁴ I primi canti tradotti apparvero dopo circa dieci anni dall'inizio della missione dei Fratelli Moravi: nel 1746 furono tradotti i canti nella lingua dei Mohicani, mentre nell'idioma dei Delaware apparvero nel 1763 (WESSEL, 1999, p. 134 s).

duzioni» – come d'altronde avveniva negli altri loro centri missionari di tutto il mondo – miravano a conversioni di villaggi e di famiglie intere, anche se con percorsi formativi ben precisi e severi. Infine ci preme richiamare la rilevante differenza che le due comunità presentavano nell'«insegnamento» della fede. I gesuiti attribuivano grande importanza all'ora di catechismo, come momento fondamentale di istruzione religiosa, particolarmente dei contenuti dottrinali della fede cattolica, pur valorizzando anche altri momenti liturgici e devozionali della vita nelle riduzioni. Gli herrnhutiani invece – e differentemente anche rispetto agli altri missionari protestanti – ritenevano che la fede andava comunicata, fatta nascere e alimentata sia attraverso incontri personali tra il missionario ed il singolo indigeno non cristiano sia grazie a tutti gli altri momenti della vita della comunità, messi in luce nel nostro lavoro.

Queste differenze, pur rilevanti, tuttavia non attenuano la vicinanza messa in evidenza tra i gesuiti delle riduzioni e gli herrnhutiani. Come è stata possibile tutta questa somiglianza? Hanno conosciuto, Zinzendorf ed i suoi missionari, l'esperienza missionaria delle riduzioni? Una risposta esaustiva non è facile, e manca a tutt'oggi una ricerca approfondita in tal senso. Quello che è certo, a nostro avviso, è un influsso della missione cattolica su quella protestante. Il Wellenreuther ha richiamato come fin dal 1707 ad Halle si leggevano e si commentavano scritti cattolici sul metodo missionario, così come a Tranquebar i primi missionari Ziegenbalg e Plütschau nel 1707 si servirono sia di catechisti cattolici sia di traduzioni cattoliche di testi biblici in lingua tamoul, anche se li espurgarono di nozioni che essi ritenevano «false»; quei testi furono utilizzati in seguito nel loro insegnamento scolastico e nelle loro catechesi (WELLENREUTHER, 2001, p. 159s.). Tra gli scritti missionari cattolici che circolavano ad Halle ai primi del Settecento dovevano esserci certamente relazioni e lettere dei gesuiti operanti in America del Sud come in quella della Cina, ove si stavano realizzando attività missionarie innovative sul piano del metodo – denominato dalla storiografia metodo dell'adattamento – e delle relazioni con le popolazioni locali. Segno evidente di tale circolazione sono gli estratti di alcune «lettere edificanti e curiose» riguardanti le opere missionarie ancora conservati nell'archivio dell'università della città sassone³⁵, che richiamano for-

³⁵ «Extract aus denen Lettres edificantes et curieuses, von denen was sich darinnen befindet, so in Missions Sachen zur Nachricht dienen könnte», Halle, Archiv der Frackeschen Stiftung, M/2 C 14, No. 5 (WELLENREUTHER, p. 160, nota 47).

temente il vasto epistolario dei missionari gesuiti³⁶. Non ci sembra peregrino affermare – ed è per noi più che un'ipotesi – che Zinzendorf abbia conosciuto proprio ad Halle l'esperienza delle «riduzioni» dei gesuiti e ne abbia, in seguito, tenuto presente l'esempio, eventualmente correggendola laddove pareva opportuno a lui e ai suoi missionari.

10. A conclusione di questo nostro contributo, che ha l'obiettivo di dare solo alcune linee dell'attività missionaria dei Fratelli Moravi in quei pochi decenni del Settecento, vorremmo tentare di individuare alcune tra le cause del «successo» delle loro missioni, rintracciabili a nostro avviso in diversi fattori. Tra di essi, l'atteggiamento di solidarietà con gli indigeni, soprattutto gli schiavi; l'adattamento alle condizioni di vita degli abitanti, il modo di vita comunitaria, la particolare cura pastorale, la liturgia e lo studio della Scrittura. L'annuncio particolarmente rivolto ai singoli e non alla massa, diventava ancora più efficace, perché più diretto, mentre l'accento messo su un cristianesimo centrato nel «cuore», faceva raggiungere risultati «superiori» a quelli avuti da una catechesi basata su contenuti dottrinali, perché l'aspetto emotivo faceva molta presa su diverse popolazioni d'oltremare (MEYER, 1993, II, p. 37). Il Wellenreuther ha evidenziato come la missione di Herrnhut ebbe successo e continuò in alcune zone, ad esempio a Tranquebar, grazie al limitato influsso che su di essa ebbe l'illuminismo. La teologia dei Fratelli aveva un progetto antirazionalista che trovava le sue radici precisamente nella teologia anglo-americana esposta da Jonathan Edwards (1703-1758) nel suo *Treatise Concerning Religious Affections* (1746), ed esportata in Inghilterra ed in Europa da George Whitefield (1714-1770) ed altri. Anzi, rileva lo studioso tedesco, alla fine del Settecento quanto era proprio della teologia della missione di Herrnhut «si ritrovava curiosamente all'unisono con le correnti spirituali e culturali determinanti per il pensiero europeo agli inizi del XIX secolo» (WELLENREUTHER, 2001, p. 163). Tuttavia l'indiscutibile successo delle missioni dei Fratelli Moravi presentava una falla, perché poggiava su un principio che si dimostrò in seguito molto debole. Ci riferiamo alla poca fiducia nella popolazione locale e nella sua cultura, che non spinse gli

³⁶ La raccolta di lettere dei missionari gesuiti raggiunge i 40 volumi; noi qui citiamo l'edizione italiana che è un'antologia significativa di quel vastissimo carteggio: *Lettere edificanti e curiose di missionari gesuiti dalla Cina 1702-1776*, a cura di E. e J.-L. VISSIÈRE, Parma 1993.

herrnhutiani a creare «personale» missionario locale, né catechisti né ministri indigeni; tutto poggiava sui Fratelli provenienti dall'Europa, con la loro cultura e la loro impostazione tipicamente europee. Solo in qualche caso o in assenza dei missionari, questi venivano sostituiti dagli autoctoni convertiti. I locali per lo più fungevano solo da assistenti o da interpreti. Tutto dipendeva dai missionari provenienti da Herrnhut, tutto era nelle loro mani. Il «successo» della missione dei Moravi, dovuta particolarmente alla loro vicinanza alla vita degli indigeni, si sfaldò ad esempio a seguito della guerra d'indipendenza degli Stati Uniti, quando gli herrnhutiani dovettero lasciare alcuni territori e ritirarsi in zone più consolidate. Gli indiani «abbandonati» e separati dalle comunità missionarie persero il rapporto con i Fratelli; diverse comunità sparirono presso i Wampanoag nel Connecticut, i Chirochesi in Georgia, i Mohicani di New York (WELLENREUTHER, 2001, p. 166). In molte tribù non restò alcuna traccia visibile dell'azione dei missionari proprio per la poca valorizzazione della cultura locale, per l'assenza di una forma di «adattamento» e la mancanza di ministri indigeni che continuassero l'opera dei missionari, una volta che questi fossero andati via.

BIBLIOGRAFIA

- BECHLER TH., *200 Jahre ärztliche Missionsarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine*, Herrnhut 1932.
- BECK H., *Brüder in vielen Völker. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*, Erlangen 1981.
- BECK H., *Zinzendorfs Missionsmotive und die Anfänge der Mission bis 1760*, in *Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von N.L. Graf von Zinzendorf*, Herrnhut 2000, p. 83.
- BEYREUTHER E., *Zinzendorf, l'apote de l'unité*, Genève 1965.
- BIANCO B., *Motivi pietistici nel pensiero dell'età di Goethe*, Trieste 1976.
- BINTZ H., *Einführung*, in *Texte z. Mission*, p. 21.
- BÖHME J., *Dialogo tra un'anima illuminata e una priva di luce. La vita soprasensibile*, tr. e note di Bruno Cerchio, Torino 1997, p. 36, 48.
- CASSESE M., «Religione del cuore» e devozione al sangue del costato di Cristo nel pietista luterano Nikolaus L. von Zinzendorf, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 2 (1994), pp. 263-297.

- CASSESE M., *La «theologia cordis» in Lutero e nel pietismo di N.L. von Zinzendorf*, in *Santa Rita da Cascia. Storia, devozione, sociologia*, Atti del Congresso Internazionale in occasione del I centenario della canonizzazione celebrato a Roma, 24-26 settembre 1998, Institutum historicum Augustinianum, Roma 2000, pp. 53-80.
- Confessio Augustana* (1530), in BS (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1967), 69, 1-5.
- DEPPING G.B., *Tutti i popoli ossia Trattenimenti d'un padre co' suoi figli intorno all'indole, ai costumi e all'industria delle differenti nazioni della terra*, tr. di Giacomo Mosconi, vol. IV, Venezia 1838, p. 35.
- DE ROSA G., *Vescovi, popolo e magia nel Sud Italia*, Napoli 1980, pp. XXII-XXIV; 195-226.
- DURÁN ESTRAGÓ M., *Le riduzioni*, in DUSSEL E. (a cura di), *La chiesa in America Latina 1492-1992. Il rovescio della storia*, ed. it. a cura di DEL BIANCO A. e POMPEI G., Assisi 1992, pp. 600-616.
- FLACHSMEIER H.R., *Geschichte der Evangelischen Weltmission*, Giessen-Basel 1963.
- Geschichte des Pietismus*, B. 1, *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, hrsg. von BRECHT M., Göttingen 1993; B. 2, *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, hrsg. von BRECHT M. und DEPPERMAN K., Göttingen 1995.
- GOTHEIN E., *Lo Stato cristiano-sociale dei Gesuiti nel Paraguay*, Firenze 1987.
- Herrnhuter Gesangbuch* (*Christliches Gesang-Buch der Evangelischen Brüder-Gemeinen von 1735 zum drittenmal aufgelegt und durchaus revidirt.*) in ZINZENDORF N.L. von, *Materialien und Dokumente*, Reihe 4, B. III, 3 Teile, Hildesheim-New York 1981 (abbrev. *Herrnhuter Gesangbuch*).
- LACOURTURE J., *I Gesuiti. La conquista (1540-1773)*, Casale Monferrato 1993.
- LAGNY A. (ed.), *Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, Villeneuve-d'Ascq 2001.
- Lettere edificanti e curiose di missionari gesuiti dalla Cina 1702-1776*, a cura di E. e VISSIERE J.L., Parma 1993.
- LOSKIEL G.H., *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianer in Nordamerika*, ZINZENDORF N.L. von, *Materialien und Dokumente*, Reihe 2, B. XXI, Hildesheim-Zürich-New York 1989.
- LUGON C., *La République des Guaranis*, Paris 1070, pp. 207-209; tr. it. in *Autobiografia della chiesa. Dagli Atti degli Apostoli al testamento di Paolo VI*, a cura di MESLIN M. e LOEW J., Firenze 1981, pp. 431-433.
- LUTHER M., *An den christlichen Adel deutscher nation von des christlichen Standes Besse- rung* (1520), WA 6, 408, 11-13.
- LUTHER M., *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), WA 6, 564, 11-13.
- MEYER D., *Zinzendorf und Herrnhut*, in *Geschichte des Pietismus*, B. II, p. 37s.
- MÜLLER J. TH., *200 Jahre Brüdermission*, I B. 1732-1834, Herrnhut 1931.

- MURATORI L.A., *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, a c. di COLLO P., nota di MORINO A., Palermo 1985 (la I edizione fu pubblicata a Venezia nel 1743).
- OSCOLATI R., *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Bari 1990.
- ROUX A., *Le missioni protestanti*, in PUECH C.H. (a cura di), *Storia del cristianesimo*, Milano 1992.
- RUBBOLI M., «Come over and help us»: le missioni cristiane e gli indiani nordamericani nel secolo XVII, in «Protestantesimo», 48 (1993), pp. 9-32.
- SPANGENBERG A.G., *Von der Arbeit der Brüder unter den heiden in genere (1754)*, in *Missionsinstruktionen*, p. 48.
- STEINECKE O., *Die Diaspora der Brüdergemeine in Deutschland*, Teil 1-3, Halle 1905-1911.
- STOEFFLER F.E., *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leiden 1973.
- UTTENDORFER O., *Die wichtigsten Missionsinstruktionen Zinzendorfs*, in «Hefte zur Missionskunde», Bd. 12, Herrnhut 1913 (abbrev. *Missionsinstruktionen*).
- WALLMANN J., *Der Pietismus*, Göttingen 1990.
- WELLENREUTHER H., *Deux modèles de mission piétiste: Halle et Herrnhut*, in A. LAGNY (ed.), *Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, pp. 145-166.
- WESSEL C., «Masset die Seele nicht mit der Herrnhuter Elle». Die Herrnhuter Brüdergemeine und ihre Mission in Nordamerika, in «Amerikastudien», 38, (1993), pp. 399-414.
- WESSEL C., *Delaware-Indianer und Herrnhuter Missionare im Upper Ohio Valley*, Tübingen 1999.
- WESSEL C., *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf et la Confrérie morave. Introduction*, in LAGNY A. (ed.), *Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, Villeneuve-d'Ascq 2001, pp. 129-143.
- ZEGNA M.R., *La riscoperta di Domenico Zipoli. Compositore tra gli indios*, in «Amadeus», a. XII, 5 (maggio 2000), pp. 48-50.
- Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760*, hrsg v. HAHN H.-C. - REICHEL H., Hamburg 1977 (abbrev. *Quellen*).
- ZINZENDORF N.L. VON, *Texte zur Mission*. Mit einer Einführung in die Missionstheologie Zinzendorfs, hrsg von BINTZ H., Hamburg 1979 (abbrev. *Texte z. Mission*).
- ZINZENDORF N.L. VON, *Naturelle Reflexiones*, Beilage, p. 6; in *Quellen*, p. 350.
- ZINZENDORF N.L. VON, *Instruktion für Samojedon-Missionare*, in *Quellen*, pp. 352-355.
- ZINZENDORF N.L. VON, *Zeister Reden 1747*, in *Quellen*, p. 356.
- ZINZENDORF N.L. VON, *Materialien und Dokumente*, Reihe 4, B. III, 3 Teile, Hildesheim-New York 1981 (abbrev. *Herrnhuter Gesangbuch*), pp. 866-867.