IRIS AperTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

La fede e la spada. Conflitti confessionali e pace civile nell'Europa del '600

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available http://hdl.handle.net/2318/1524496 since 2017-07-19T16:56:32Z

Publisher:

EDB

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

12 October 2024

Franco Motta

La fede e la spada

Conflitti confessionali e pace civile nell'Europa del '600

SGUARDI

EDB

FRANCO MOTTA

La fede e la spada

Sguardi

Collana a cura di
PIER LUIGI CABRI e ROBERTO ALESSANDRINI

GIANFRANCO RAVASI, *Darwin e il Papa*
LUCIANO LOTTI, *Vita affettiva di Padre Pio*
GABRIELE RIGANO, *La svolta razzista*
THOMAS DIENBERG, *Economia e spiritualità*
GIOVANNI UGGERI, *La via dei pellegrini*
NIKLAUS KUSTER, *La santa relazione*
ALBERTO MELLONI (a cura di), *Sette proposte per il Conclave*
LESŁAW DANIEL CHRUPCAŁA, *L'archeologo disinvolto*
JÜRGEN HABERMAS, *Le religioni e la politica*
JEAN-LOUIS SKA, *La biblica Cenerentola*
EMIDIO CAMPI, *La battaglia delle vocali*
GIANFRANCO BONOLA, *Il paragrafo ariano*
GIUSEPPE MARCOCCI, *Pentirsi ai Tropici*
ALBERTO MELLONI, *Galileo al Concilio*
LUCIA TRAVAINI, *Il lato buono delle monete*
SIMONE PAGANINI, *La capra di Qumran*
HANNAH ARENDT, *Il Papa cristiano*
DAVIDE ZORDAN, *La Bibbia a Hollywood*
FRANCO MOTTA, *La fede e la spada*

Franco Motta

La fede e la spada

Conflitti confessionali e pace civile nell'Europa del '600

EDB
EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Il testo è stato pubblicato con il titolo: «Il breve meriggio degli sconfitti. Programmi di superamento del conflitto confessionale nello scacchiere della politica europea, 1606-1617», in *Annali di Storia dell'Esegesi* 26/2(2009), 153-177.

Progetto grafico: Tonino Commissari
Progetto grafico della copertina: Tuna bites, Bologna
Impaginazione: Emme2 srl, Bologna

© 2013 Centro editoriale dehoniano
via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna
www.dehoniane.it
EDB®

ISBN 978-88-10-55519-4

Stampa: 2013

CAPITOLO 1

Monito contro il papato

Insieme con i barili di polvere accatastati per far saltare in aria il re con tutto il Parlamento, il 5 novembre del 1605 rimasero chiuse nelle cantine di Westminster anche le speranze dei nobili cattolici inglesi di restaurare l'antica religione in tutta l'isola.

I congiurati furono giustiziati e consegnati all'albo nazionale dell'infamia per i secoli a venire; a far loro compagnia il padre Henry Garnet, gesuita, che era giunto a conoscenza del complotto in confessionale e si era rifiutato di rompere il sigillo del silenzio.

Le corone di Scozia e Inghilterra, che solo due anni prima si erano sommate sulla testa del medesimo sovrano, Giacomo Stuart, si scoprirono di nuovo, come ai tempi di Elisabetta I, nella morsa della sindrome dell'assedio da parte dei nemici esterni – gli spagnoli e i gesuiti in missione segreta – e di quelli interni – i papisti, che continuavano a professare nel chiuso delle abi-

tazioni private la loro fedeltà a un sovrano spirituale straniero.[1] La campagna repressiva lanciata subito dopo il fallito attentato, colorata delle tinte della nevrosi collettiva, fu espressamente mirata a rendere pubblicamente riconoscibili i sudditi cattolici attraverso l'imposizione dell'obbligo di partecipare al rito anglicano della Cena e di giurare fedeltà al sovrano secondo una formula preordinata.[2]

Questa formula, detta «*Oath of allegiance*», fu voluta e maneggiata per incidere nella carne viva della più delicata questione istituzionale dell'Europa del primo XVII secolo, e cioè la questione del primato dell'appartenenza religiosa o dell'appartenenza politica quale norma fondamentale della prassi pubblica del singolo. A riprova di ciò, il contenzioso politico-religioso internazionale che si dispiegò subito, alimentato da un serrato scambio di accuse e apologie fra Giacomo I, affetto da un'incontenibile passione per le questioni teologiche, e il cardinale Roberto Bellarmino, vetusto *dominus* dottrinale della corte di Paolo V ed eponimo del principio della sovranità indiretta del papa sull'ordinamento civile.

Il divorzio tra giurisdizione sulle menti e giurisdizione sui corpi – altrimenti detto tra sfera pubblica e sfera privata, spina dorsale del costi-

tuzionalismo moderno – si dibatteva ancora a uno stadio embrionale. Confusamente, *King James* chiedeva di essere riconosciuto, da tutti, come re, scivolando con diplomazia sul fatto che egli era anche supremo pastore della Chiesa inglese. Un imbarazzato silenzio, che però rintoccava fragoroso alle orecchie fine dei dottori di curia, allevati a metafisica, diritto e teologia controversista. Fu su questa patente aporia che la polemistica romana scelse, senza neppure un ripensamento, di concentrarsi.

Di fatto, quanto la Corona imponeva ai propri sudditi cattolici – anticipando di due secoli esatti il problema del clero costituzionale nei territori dell'Impero napoleonico – non era un disconoscimento del dogma o della liturgia, bensì l'assenso alla legittimità dell'autorità regia, pur separata da Roma, e il rifiuto della nozione per cui la scomunica romana potesse invalidarla, sciogliendo il vincolo di fedeltà e di obbedienza del suddito verso il proprio sovrano, come era accaduto, oltre mezzo millennio prima, con la scomunica dell'imperatore Enrico IV fulminata da Gregorio VII.

Il fatto era che questa pretesa legittimità strideva sonoramente con secoli di decretali e di *quaestiones* teologiche. Da parte sua, papa Borghese, con un breve emanato nello stesso 1606,

fece espresso divieto ai fedeli inglesi di prestare il giuramento, anche a costo dell'arresto: se il dominio dell'autorità temporale era pienamente legittimo nell'ambito della sfera delle relazioni pubbliche, ossia come potere sui corpi, esso doveva però arrestarsi alla soglia della coscienza, dove in solitudine regnava l'autorità spirituale del supremo pastore delle anime. A maggior ragione questa soglia doveva essere considerata impenetrabile per un sovrano eretico, qual era Giacomo a tutti gli effetti, in quanto concreto fattore di pericolo per la salvezza dell'anima del credente.

Al di là del suo aperto riverberarsi sul secolare dibattito circa i limiti e l'estensione del potere civile e di quello religioso, e circa il rapporto fra legge e coscienza, il breve di Paolo V ruotava per intero attorno a un presupposto implicito, scontato a Roma e ritenuto invece non meno che aberrante a Londra, come peraltro in Francia e negli altri paesi in cui la controversia fu seguita con attenzione: la fedeltà al papa nel foro interno, sancita come elemento discriminante in ordine alla salvezza, era con ciò elevata allo *status* di articolo di fede. Che questo fosse la conseguenza ultima della «*Professio fidei Tridentina*» era noto a tutti, ma non rendeva la questione meno scottante, viste le polemiche roventi che si erano sus-

seguite sull'introduzione dei decreti del concilio nelle diocesi europee; e di certo il fatto che a fondare la legittimità del decreto pontificio si fosse speso il cardinale Bellarmino, il cui abito rosso era troppo sottile per mascherare la ben più ruvida veste nera del gesuita che ricopriva – agli occhi di tutti, domenicani e cristianissimi dottori della Sorbona *in primis* –, non contribuiva certo a gettare acqua sul fuoco dello scontro.

A invelenire ulteriormente la questione si aggiungeva il fatto che il regno di Giacomo, figlio di una regina martire come Maria Stuart, che era assurta a simbolo della persecuzione anticattolica del periodo elisabettiano, si era aperto, dal punto di vista di Roma, sotto i migliori auspici.

Appena insediatosi sul trono, Giacomo I aveva fatto dono a papa Clemente VIII della traduzione latina del suo *Basilikón dôron*, debitamente espunta dei passi più apertamente antipapisti che si potevano leggere nell'originale inglese, lasciando intravedere la possibilità di un suo ritorno all'obbedienza romana; e le attese in questo senso erano tali che in quello stesso 1603 una mano cattolica rimasta anonima aveva fatto uscire dalle stampe una *Catholikes supplication into the Kings Majestie for toleration of catholike religion in England*, intesa come un pri-

mo passo verso il pieno ristabilimento del cattolicesimo nell'isola.

Le speranze, come sappiamo, andarono deluse in fretta. Il sovrano intendeva porsi da subito come uomo di mediazione, anche a costo di lampanti ambiguità, tessendo fitte relazioni diplomatiche con la Spagna e con la Sede apostolica – le due teste dell'Anticristo, nell'immaginario protestante dell'epoca –, ma proseguendo, nel solco elisabettiano, a promuovere la Corona inglese come la patrona europea della causa riformata.

In questo senso la sua dignità di vertice della Chiesa d'Inghilterra si sostanziava anche dell'equidistanza fra gli estremi del radicalismo puritano, screziato da manifeste venature repubblicane, e del fanatismo gesuitico, che era tutt'uno con incubi di congiure e di mani devote armate di stiletto. La stessa stabilità del suo trono, tutt'altro che pacifica in presenza della montante opposizione calvinista nella Camera bassa, si fondava sull'equilibrio fra questi due estremi e sul credito politico di una Corona che si poteva presentare come salvaguardia dell'interesse pubblico contro i settarismi di parte.

A dare respiro teorico a questa visione provvedeva la nozione dell'immediata origine divina dell'autorità del re, che Giacomo aveva ampia-

mente esposto già prima dell'ingresso a Londra nella sua *Trew Law of Free Monarchies* del 1598.

Il sovrano, vertice e personificazione della compagine statale, legato ai sudditi dal medesimo rapporto di benigna autorità che lega il padre ai figli, era anche vertice della Chiesa episcopale nazionale, e come tale insignito della suprema giurisdizione in materia di religione al fine del benessere spirituale dei cristiani del regno. Una tesi, quella del diritto divino dei re, che nel corso del secolo appena iniziato avrebbe trovato in Francia la propria massima espressione storica e simbolica, ma che, nello specifico del contesto inglese, suscitava sospetti persino al vertice della *High Church*, dove Richard Bancroft, arcivescovo di Canterbury dal 1604, propendeva per la distinzione di matrice puritana fra la giurisdizione temporale e quella spirituale, di completa pertinenza, quest'ultima, del collegio dei vescovi.

Una tesi, tuttavia, che in un'Europa, che aveva da poco assistito allo scempio delle guerre di religione in Francia e della repressione militare spagnola nei Paesi Bassi, era vista come preziosa garanzia di stabilità e possibile via d'uscita dalla spirale della violenza confessionale attraverso il modello della coesistenza dei culti sotto un'unica autorità sovrana – come era stato in

Francia con la tolleranza concessa agli ugonotti da Enrico di Borbone all'indomani dell'ascesa al trono.

Per le voci che si levavano a perorare la causa della tolleranza non nel nome della ricomposizione di un'unità religiosa ormai definitivamente compromessa, bensì in quello della convivenza sulla base di pochi punti di fede universalmente riconosciuti – le voci di quelli che saranno più tardi definiti latitudinari, ossia fautori di un'idea di salvezza ecumenicamente estesa a quanti condividono la fede in Cristo e il valore soprannaturale della Scrittura –, il profilo teologico-politico di Giacomo Stuart sembrava prefigurare una nuova era della cristianità, affrancata dall'odio teologico e dalla soggezione al primato della purezza della fede.

Un calvinista di impronta moderata come Ugo Grozio, segretario del Gran Pensionario d'Olanda Johan van Oldenbarnevelt, impegnato a tessere la tregua con gli spagnoli che sarebbe stata conclusa nel 1609, vide nella Chiesa d'Inghilterra un modello che si avvicinava alla perfezione, e nello Stuart una sorta di nuovo Costantino, che avrebbe dovuto convocare a Londra concili separati per i cattolici e i protestanti meno intransigenti, al fine di sciogliere i primi dall'obbedienza all'autorità del papa e dei

decreti del Tridentino e di permettere ai secondi di superare le controversie accordandosi su un programma teologico e liturgico che comprendesse un certo grado di acquiescenza verso i riti e la tradizione.[3]

Lo stesso sovrano inglese, del resto, fece tesoro delle speranze che si appuntavano su di lui per cercare sul piano internazionale quel prestigio che nel regno tardava a prendere corpo. La contesa con Roma sul giuramento di fedeltà, seguita con interesse dalle cancellerie europee laddove costituiva il primo autentico banco di prova della tesi della *potestas indirecta* – messa nero su bianco nei volumi delle *Controversiae* di Bellarmino non più di venti anni prima, ma già elevata a dottrina politica della Chiesa romana –, gli offrì l'occasione di ergersi a difensore dei diritti della società civile cristiana con il fervoroso recapito a tutti i sovrani del continente, nel nome di un interesse di Stato che travalicava le differenze confessionali, di un *monitum* contro le pretese papali che ambiva a essere letto come il manifesto del grande programma irenistico e costantiniano del suo regno.

Firmandosi «re, propagatore e difensore della vera fede cristiana, cattolica, apostolica, della Chiesa antica e primitiva, illustre del sangue di tanti vescovi e fedeli coronati dalla gloria del

martirio»,[4] lo Stuart premetteva alla sua serrata contestazione dei diritti della Sede romana sulle coscienze una sorta di professione di fede che poteva ben dirsi aperta a essere riconosciuta dallo spettro più ampio possibile di credenti:

> «Sono cristiano cattolico, giuro di tutto cuore sui tre Simboli di fede, quello apostolico, quello niceno e quello di Atanasio, questi ultimi una parafrasi del primo. Li interpreto in quel senso che vollero i padri e i concili che li stabilirono e li scrissero [...]. Venero e accolgo i primi quattro concili generali, pubblicamente recepiti con la sanzione degli ordini [del paese] e considerati ortodossi dalla nostra Chiesa. Tributo ai padri una venerazione non inferiore a quella che essi stessi vorrebbero e che nemmeno i gesuiti riconoscono loro. [...] Onoro del pari la memoria dei santi, celebrata pubblicamente dalla nostra Chiesa con l'istituzione di tante solennità [...]. Però non posso tollerare che il mio credere sia ingannato da tutte le sciocchezze che si accumulano negli atti e nelle leggende di tanti santi recenti. E prima di tutto riconosco alla beata Vergine [...] di essere benedetta fra le donne, e come tale riconosciuta da tutte le generazioni a venire. La venero come madre di Cristo, dalla quale il nostro Salvatore volle assumere il proprio corpo di uomo [...]. Ma non accetto che ella possa stare in cielo con un fine così vano

come quello di ascoltare le preghiere assurde di qualsiasi incapace e di immischiarsi nelle sue faccende [...]. Quanto al culto dei santi, so che Cristo ci ha detto di venire a lui, qualunque sia il peccato che ci opprime [...]. A me questo basta, invocare il Padre attraverso Gesù Cristo, come ci viene detto, e restare su questa strada più sicura e più degna per le cose che si riferiscono alla salute dell'anima. Se l'officina della Chiesa romana ha prodotto recentemente articoli di fede di cui non c'è traccia fino a cinquecento anni dopo Cristo [... e qui l'autore enumerava le messe private, la riserva del calice, la transustanziazione e tutta la ritualità liturgica, *nda*] credo di non dovere essere condannato come eretico se mi astengo da tali novità. [...] Arrivo a credere fino a quello che prescrive la Scrittura, che esortano i simboli, che deliberano i concili: e nonostante mi accusino di essere scismatico e di avere abbandonato la Chiesa romana, di certo non posso in alcun modo essere considerato eretico».[5]

In trasparenza, dietro questo insistere sul rifiuto di considerarsi eretico – e con questo di essere *sic et simpliciter* ascritto a un fronte protestante che aveva da tempo rinunciato a qualsiasi ambizione universalista – si poteva leggere il rifiuto della validità della stessa nozione di eresia in riferimento al confronto confessionale con-

temporaneo. Potevano esistere i nemici dello Stato e della religione, come i gesuiti, i puritani, i seguaci della filiera sociniana e tutta la sinistra galassia dell'ateismo; ma entro quel vasto quadro di autorità di fede che comprendeva la Scrittura, i padri e le tradizioni del cristianesimo antico, la qualificazione della divergenza dottrinale nei termini dell'eresia finiva bandita.

Il messaggio, dopo decenni di guerra civile fra cristiani consacrata dal predominio dell'ortodossia quale criterio di legittimazione dell'ordinamento civile, era sufficientemente chiaro. Il programma di Giacomo I era una fra le crescenti espressioni di un passaggio storico in cui l'istanza politica si impadroniva del discorso religioso per giustificare la propria sovranità al di sopra delle differenze confessionali.

La teologia, come linguaggio proprio del potere sovrano, stava trasmutando in ideologia.

All'epilogo di questa professione di fede, che senza dubbio salvava parecchio di quell'impianto dottrinale che la maggioranza dei fedeli della *Low Church* anglicana considerava nulla più che un residuo della superstizione papista, Giacomo I riservava la trattazione del punto più spinoso: «la roccaforte della religione romana», il primato petrino.

«Ho sempre ritenuto che nella Chiesa debbano esserci i vescovi, in quanto istituzione apostolica e ordinazione divina: e questo sia contro i puritani che contro Bellarmino, il quale nega che i vescovi ricevano immediatamente da Dio la propria giurisdizione. Del resto non c'è nulla di strano nel fatto che egli la pensi come i puritani, visto che i gesuiti non sono altro che puritano-papisti. [...] Riconosco i vescovi, la gerarchia della Chiesa [...] e un certo ordine e distinzione fra i vescovi stessi. Nella Chiesa primitiva esistevano i patriarchi, e ne abbraccio l'istituzione in virtù di quell'ordine e distinzione. Fra gli stessi patriarchi si disputò con grande accanimento su chi di loro avesse la primazia, e se la questione vertesse su questo darei subito il primo posto al vescovo di Roma: sono un re occidentale, e dunque riconoscerei il patriarca dell'Occidente. [...] Tuttavia, come approvo la gerarchia ecclesiastica [...] così nego risolutamente che possa esistere su questa terra un qualche monarca della Chiesa, le cui parole debbano essere prese come legge, e che per l'infallibilità dello spirito non può errare mai nelle sue determinazioni. [...] Cristo è il monarca della sua Chiesa, e le sue veci le svolge quello Spirito Santo che Cristo promise che sarebbe venuto».[6]

L'accenno a questa dimensione pneumatica del governo supremo della Chiesa, che adombrava l'invocazione dello Spirito Santo con cui

esordivano tradizionalmente le deliberazioni dei concili, sembrava rimandare alla grande tradizione conciliarista che, di fatto, restava sullo sfondo di ogni concezione di Chiesa gerarchica episcopale che rifiutasse la primazia del successore di Pietro.

Non a caso di lì a pochi anni sarebbe apparsa, con il falso luogo di Roma e per mano di un sedicente *homo novus* – l'arcivescovo di Spalato Marcantonio De Dominis, che incontreremo in seguito –, una supplica indirizzata a Giacomo I perché provvedesse a diramarla ai sovrani europei al fine di convocare un concilio generale cristiano che riportasse il governo della verità nella Chiesa cattolica.

> «Nessuno ignora – vi si leggeva – che la Chiesa di Roma è destituita di un vero pastore e che ovunque si parla di intrusione, simonia e inerzia, [...] e tuttavia tutti tacciono e dissimulano e continuano a venerare come pontefice della Chiesa di Roma uno che propriamente tale non è. Nessuno osa condurre la cosa sino a un giudizio di censura e quel costume severissimo della magistratura di addivenire alla convocazione del concilio è stato abbandonato».[7]

A essere invocato era nientemeno che un ritorno alla tradizione costantiniana dell'assem-

blea sinodale ecumenica sotto le insegne del sovrano:

> «Se si agisce contro il papa e i cardinali che non possono essere giudici nella loro propria causa, se le cause predette non possono essere decise senza il concilio, spetterebbe all'imperatore convocarlo».[8]

La *Supplica*, una volta pervenuta a Londra, era stata prontamente consegnata allo stampatore ufficiale della Corona perché la tirasse in latino e in greco.

Scelta tutt'altro che eccentrica, quella di quest'ultima lingua. La diplomazia della fede aveva riaperto rotte che sembravano abbandonate da oltre mezzo millennio. I contatti fra la Chiesa inglese e la Chiesa greca, che risalivano a non prima della metà del XVI secolo, si erano recentemente intensificati per la comune ostilità al papato e all'aggressivo proselitismo gesuitico che si proiettava oltre la Manica così come oltre l'Adriatico. E proprio nell'anno precedente, cioè nel 1612, si era avviata una corrispondenza fra il primate inglese Abbott e il patriarca di Alessandria Cirillo Lukaris, educato a Venezia, sensibile alla spiritualità calvinista e agli sforzi ecumenici delle ali moderate del protestantesimo, il cui ritratto è conservato alla Biblioteca Universitaria di Ginevra.[9]

Proprio certi passaggi del manifesto stuartiano, del resto, con il richiamo a una compagine ecclesiale ordinata in Chiese autocefale sotto l'autorità dei rispettivi patriarchi, parevano indicare nel modello della cristianità ortodossa il possibile indirizzo per una Chiesa universale che, nel rispetto delle diverse confessioni, superasse l'alternativa tra il frazionamento delle comunità protestanti e le pretese autocratiche del papato.

CAPITOLO 2

Due spade per i cristiani

Queste suggestioni, benché sporadiche, si intonavano grazie alla fitta corrispondenza che legava le punte più avanzate della cultura europea dell'epoca: intellettuali come Grozio, Bacone e Sarpi (tutti e tre impegnati ai massimi livelli della vita politica), filosofi come Keplero, filologi come Isaac Casaubon, vescovi come De Dominis e Lukaris.

Uomini appartenenti, in linea di principio, a cinque confessioni diverse, ma difficilmente inquadrabili dal punto di vista dogmatico, accomunati dalla repulsione per l'oltranzismo religioso – ossia per il primato del principio della purezza di fede su quello della convivenza civile – e dall'adozione di un discrimine costituito dagli *adiáphora*, da quell'insieme di pratiche e idee indifferenti ai fini della salvezza quali le tradizioni liturgiche, le preghiere, il culto dei santi, il numero dei sacramenti.[10]

Il Lord cancelliere Francesco Bacone, nel redigere il suo parere politico nell'*Of Unity in Religion*, aveva di certo ben presente lo spettro delle guerre di religione – che di lì a un trentennio, peraltro, si sarebbe materializzato nel suo paese con quella peculiare commistione di politico e religioso che avrebbe caratterizzato la guerra civile inglese e sarebbe costata la testa al successore del suo sovrano.

> «Le dispute e le divisioni in religione – scriveva Bacone verso il 1610 – furono mali sconosciuti ai pagani, perché la religione dei pagani consisteva piuttosto in riti e cerimonie che in una credenza costante. [...] Ma il vero Dio ha questo attributo, che è un Dio geloso; e quindi il suo culto e la sua religione non tollererà mescolanza né compagno.[11] [...] Il frutto dell'unità per quelli che son dentro [la Chiesa] è la pace, che contiene infinite benedizioni: essa stabilisce la fede; infiamma la carità; [...] distilla in pace della coscienza e volge le fatiche di scrivere e leggere controversie in trattati di mortificazione e devozione».[12]

Il transito da un paradigma di fede fondato sull'ortodossia a uno fondato sull'ortoprassi e sugli aspetti cultuali della pratica religiosa si presentava dunque come chiave di volta dell'irenismo baconiano.

Secondo il barone di Verulamio occorreva guardarsi dagli estremi dello zelo settario, da un lato, e, dall'altro, dagli utopistici tentativi di conciliazione che, nel tentativo di «fare un arbitrato tra Dio e l'uomo», finivano per svalutare l'irriducibilità della rivelazione.

Bisognava invece agire all'insegna di un realismo pragmatico e della consapevolezza che, a fronte dello stratificarsi storico dei riti e delle dottrine, il testo evangelico si distingueva per la disarmante semplicità normativa:

> «Entrambi questi estremi sono da evitare: il che sarà fatto, se la lega dei cristiani, prescritta dal Salvatore medesimo, sia sanamente e pienamente interpretata nelle sue due clausole che s'incrociano: "Chi non è con noi è contro di noi"; e ancora: "Chi non è contro di noi è con noi": cioè se i punti fondamentali e sostanziali della religione siano lealmente sceverati e distinti dai punti non assolutamente di fede, ma di opinione, ordine, o buona intenzione».[13]

Opinione, ordine e buona intenzione: criteri sufficientemente elastici da contenere quell'intero digesto di distinzioni, riti e decretali che avevano fatto la storia dell'Occidente, ma non avevano voce in capitolo nella storia della salvezza.

Non si trattava, per Bacone, di una considerazione episodica, al contrario: questo «riduzionismo esegetico» costituiva il contraltare, nell'ambito sacro, della ricerca di un ordine universale della conoscenza cui l'autore avrebbe dedicato l'intera vita. Proprio l'*Advancement of Learning*, in quel 1609, si chiudeva con una sezione dedicata al sapere sacro che riportava le considerazioni viste ora e auspicava l'abbandono del filone scolastico dei *loci communes* e dei casi di coscienza in favore dell'impegno per una «collezione sana e succinta, e con giudizio, di note e osservazioni sui singoli passi della Scrittura», che per l'anima del credente sarebbe stata come il primo vino che si ricava dall'uva a paragone di quello che si ottiene dal mosto già utilizzato.[14]

Questa urgenza di semplificazione – va detto – percorreva trasversalmente le diverse confessioni, e se poteva facilmente prendere a obiettivo polemico il complesso arsenale di dottrina accumulato nel corso dei secoli dalla scolastica degli ordini religiosi e dalla canonistica curiale, allo stesso modo prendeva a emergere all'interno di un mondo protestante soggetto a una crescente tendenza all'irrigidimento dottrinale.

> «I pochi vincoli che restano in questa cristianità lacerata in tanti frammenti – scriveva di lì a pochi

anni Ugo Grozio a De Dominis – vengono ancora recisi, e non in merito alle cose di fede, bensì per questioni teologiche, e da parte di coloro che si sforzano di tutelare dottrine sconosciute alla Chiesa antica, come la condanna assoluta prima della prescienza della colpa, come un agire della grazia tale da vanificare la natura del libero arbitrio, o come un'idea di giustificazione che può coesistere con peccati capitali».[15]

Era proprio questa illuminante distinzione fra «cose di fede» e «questioni teologiche» – una distinzione che sarebbe parsa priva di senso alle orecchie dei tutori di professione dell'ortodossia – la via stretta, ma sufficientemente diritta, che percorrevano i fautori della pacificazione religiosa e civile all'inizio del XVII secolo.

Quanto al modo per concretizzare un accordo su questa distinzione, l'unica possibilità consisteva nel sostenere la superiore istanza della sovranità politica, relegando gli interessi di parte all'ambito della dialettica spirituale.

«Riguardo ai mezzi di procurare l'unità – proseguiva Bacone nelle sue considerazioni –, gli uomini debbono guardarsi, nel procurare o rafforzare l'unità religiosa, dal dissolvere e spregiare le leggi della carità e dell'umana società. Ci sono due spade tra i cristiani, la spirituale e la temporale, ed

> entrambe hanno il loro debito ufficio e posto nel mantenimento della religione: ma non possiamo alzare la terza spada, che è la spada di Maometto, o gradirla, cioè propagare la religione con guerre, o con sanguinarie persecuzioni forzare le coscienze, eccetto nei casi di aperto scandalo, bestemmia o macchinazione contro lo Stato; molto meno, nutrir sedizioni; autorizzare congiure e ribellioni; mettere la spada nella mano del popolo, e simili, tendendo al sovvertimento di ogni governo che è ordine di Dio. Perché questo è solo spezzare la prima tavola contro la seconda, e considerare gli uomini come cristiani in modo tale da farci dimenticare che sono uomini».[16]

Non è difficile cogliere in queste parole l'eco di un irenismo fortemente realista, ben distante dall'aspirazione al rinnovamento della società in senso evangelico, che aveva distinto il radicalismo protestante del '500 e teso invece a consacrare la legittimità soprannaturale dell'autorità politica e la sua prerogativa all'esclusività dell'azione coercitiva.

La saldatura storica fra pace civile e monopolio della violenza, lucidamente enunciata trent'anni prima da Jean Bodin, era diventata dottrina comune europea.

L'implicito riferimento al celebre passo della Lettera ai Romani: «non c'è potere che non ven-

ga da Dio», che già Lutero aveva brandito invocando la repressione dei contadini in rivolta in nome del Vangelo, diveniva una norma generale che si poneva a monte di tutte le altre, una sorta di «metanorma», intesa non ad accompagnare il singolo sulla strada della vita ultraterrena – come accadeva nella tesi tomista e bellarminiana della gerarchia dei fini tra temporale e spirituale –, ma a consentire che il raggiungimento di questa da parte di ciascuno non mettesse a repentaglio la vita terrena degli altri.

CAPITOLO 3

Il caso Venezia

Fede, cultura e politica si intrecciavano in un movimento che sembrò per qualche tempo l'avanguardia di un'epoca nuova di pace civile nel comune rifiuto dei dogmatismi.

Una dichiarata religiosità si accompagnava nei suoi protagonisti all'aspirazione a un più generale rinnovamento della cultura, da realizzarsi fra l'altro nell'abbandono del sistema aristotelico del sapere in favore delle nuove prospettive aperte dalla scienza sperimentale: anche in questo si profondeva l'impegno di severi osservatori della natura come Bacone, Keplero, ma anche Sarpi, assiduo studioso di anatomia animale, e De Dominis, docente di matematica a Padova quando ancora vestiva l'abito della Compagnia di Gesù e autore del trattato di ottica *De radiis visus et lucis*.

Tutti i saperi dati all'uomo sembravano sul punto di convergere in una nuova età della fede e dell'intelligenza, nel fervore di una stagione

prematura – tutti o quasi i protagonisti del nostro studio saranno sottoposti a processo: Sarpi, Grozio, Bacone, De Dominis, e naturalmente, sullo sfondo, Galilei – ma ricca come poche altre nella storia europea di suggestioni fulminanti.

Sul piano politico, il giurisdizionalismo, cioè la precisa distinzione degli ambiti di pertinenza dell'autorità civile e di quella religiosa e la limitazione dell'intervento di quest'ultima alla sola dimensione soggettiva dell'esperienza di fede, era la dottrina incaricata di garantire la pace civile sotto la tutela dell'assoluta preminenza dello Stato nella regolazione dei rapporti interpersonali.

Negli stessi anni in cui Giacomo I incrociava il proprio fioretto teologico con il cardinale Bellarmino, la Repubblica di Venezia, Stato cattolico che osava anteporre le proprie prerogative giuridiche a quelle spirituali della curia romana, diveniva un vero e proprio emblema della rivolta delle ragioni della convivenza contro quelle dell'ortodossia.

Negli empori commerciali della città si affollavano mercanti inglesi, olandesi e tedeschi; militari greci di rito ortodosso, stanziati lungo il confine con il Milanese, esercitavano il culto nelle chiese cattoliche; in Dalmazia, comunità cattoliche, slavo-ortodosse ed ebraiche frequenta-

vano gli stessi mercati delle comunità musulmane soggette alla Sublime Porta.

A dare consistenza giuridica e teologica alle rivendicazioni di autonomia di Venezia riguardo alla gestione degli affari religiosi era, dal gennaio del 1606, Paolo Sarpi, chierico dell'ordine dei Servi di Maria, cui il Senato aveva affidato l'inedito incarico di consultore *in theologicis* nel delicatissimo frangente dello scontro giurisdizionale con Roma che avrebbe portato all'Interdetto.

In ballo, come noto, c'era la pretesa di Paolo V dell'abolizione da parte della Serenissima delle leggi che vietavano l'erezione di chiese e l'alienazione di beni immobili a ecclesiastici senza previa autorizzazione del Senato, nonché la consegna di due chierici sotto processo per reati comuni sulla base del privilegio del foro riservato. Nel redigere il parere che gli avrebbe procurato l'incarico (nonché la scomunica), Sarpi aveva scelto la strada più rischiosa ma al tempo stesso più coerente, quella dello scontro frontale con il papato, proponendo la convocazione di un concilio ecumenico per dirimere la questione.

Una posizione rafforzata, una volta in ufficio, con la cura dell'edizione di due vecchi scritti contro l'istituto della scomunica di Jean Gerson, il grande teorico del conciliarismo tardo-

medievale, un nome che nei sostenitori della primazia papale rievocava un nemico sempre pronto a uscire dalla tomba, anche dopo la restaurazione pontificia del secondo '400.

Negli anni a seguire Sarpi, e con lui la parte più dinamica dell'aristocrazia veneziana, avrebbe proseguito a condurre la sua guerra intellettuale senza esclusione di colpi contro una Chiesa in cui rilevava tutti i sintomi della corruzione morale e della sclerotizzazione legalistica, e che proprio negli anni del papato Borghese, stretta in una santa alleanza con la Spagna asburgica, si stagliava a modello di una monarchia universale eretta sul soffocamento di ogni forma di dissidenza e sulla rigida vigilanza sulle coscienze.

Dietro la scolastica, la casuistica, dietro le forme di una devozione organizzata spinta al parossismo, il servita intuiva chiaramente altrettanti strumenti di una strategia egemonica sorta in stridente contrasto con il tronco della tradizione cristiana.

> «Nessuno che conosce l'antichità e la storia potrebbe negare il primato, anzi il principato della Sede apostolica. Ma questo, cui ora aspirano, non è un primato, ma un "totato", se è lecito inventare un vocabolo per indicare il fatto che, abolito ogni

ordinamento, si attribuisce completamente tutto ad uno solo».[17]

Così scriveva Sarpi al canonico Jacques Gillot in una celebre lettera del settembre del 1609, nel pieno della «guerra delle Scritture».

> «Le scuole dicono che nell'eucaristia vi sia realmente presente Cristo: nondimeno molta maggior venerazione e concorso si farà ad una imagine miraculosa, o ad una reliquia, se ben fosse un'unghia sola, o un dente d'un santo, che non si fa all'eucaristia stessa».

Tale il tenore delle note sarpiane di commento alla *Relation of the State of Religion* di sir Edwin Sandys, una descrizione degli usi della Chiesa romana pubblicata a Londra nel 1605 e che Sarpi e il suo assistente Fulgenzio Micanzio avevano tradotto insieme con William Bedell, cappellano dell'Ambasciata inglese sulla laguna.

E ancora, a proposito della confessione:

> «I romani, per non privarsi d'un mezzo così potente, sono circa a quatro cento anni che fecero un precetto che ogn'uno fosse obligato confessarsi almeno una volta l'anno [...] isminucciando talmente quelle materie, che quello studio diventò la scienza nella quale si dovessero occupare i mini-

> stri della Chiesa, abbandonata la cognizione delle divine Scritture. [...] Per questo mezo si mantengono le massime più profittevoli per lo papato, che niun peccato è rimesso, se il papa non vuole, che niun'anima si salvi senza lui, che convien ubedire a lui, come al propio Dio».[18]

Sandys, membro del Parlamento, era stato allievo di Richard Hooker, fra i grandi teorici dell'episcopalismo anglicano e nemico irriducibile del radicalismo dei puritani. Sarpi e Bedell avevano intuito nella sua *Relation*, abilmente sospesa fra la critica religiosa, il saggio politico e la descrizione di costume, un adattissimo mezzo di propaganda per rinsaldare l'opinione pubblica veneziana a favore delle ragioni della Repubblica nella controversia con Roma. Ma il servita e il pastore anglicano, poli di quell'asse anglo-veneto che sembrava prefigurare un'alleanza politica e militare fra i due Stati, leggevano e commentavano assieme gli Atti degli apostoli, e il secondo aveva tradotto per il primo il *Book of Common Prayer*, mentre nei dispacci che inviava a Londra segnalava che il teologo ufficiale della Serenissima era da considerarsi a tutti gli effetti convertito alla Riforma.[19]

Negli anni dell'Interdetto si nutrivano concrete aspettative, in Inghilterra come a Ginevra,

di una prossima introduzione ufficiale del protestantesimo a Venezia. Per questa ragione il pastore ginevrino Jean Diodati aveva compiuto una missione riservata nella città, nell'estate del 1608, tornandone però con le speranze assai ridimensionate.

Ora, non c'è dubbio che Sarpi individuasse nella forza spirituale e politica delle Chiese riformate, di quella anglicana in particolare, uno straordinario fattore di rinvigorimento della cultura veneziana, di una sua apertura alle grandi correnti del pensiero europeo nel periodo di crisi economica e sociale che aveva fatto seguito alla perdita di Cipro, all'assottigliamento dei flussi commerciali con il Levante e alla peste del 1575-77.[20]

Come non c'è dubbio che la sua avversione per il «totato», maturata nelle esperienze giovanili a Roma, poi nel governo del suo ordine e, prima di ogni altra cosa, nell'attenta compulsazione dei documenti del concilio di Trento su cui aveva speso anni per comporre la sua *Istoria del concilio Tridentino*, fosse tale da suggerirgli nella distruzione dell'autocrazia spirituale della Chiesa romana un passo necessario alla reintegrazione del cristianesimo nella sua dimensione originaria. «Se sarà guerra in Italia – scriveva nel settembre del 1610 allorché pareva prossima una discesa di eserciti protestanti nella peni-

sola a spezzare l'asse ispano-imperiale – va bene per la religione e questo Roma teme; l'inquisizione cesserà e l'Evangelio averà corso».[21]

Tuttavia fra gli scritti di Sarpi non esistono passi tali da qualificare alcuna sua deviazione dalla dottrina cattolica in ordine a definizioni dogmatiche; e i suoi numerosi riferimenti alla purezza del messaggio evangelico e alle distorsioni della Chiesa erano comuni, ad esempio, alla spiritualità agostinista e alla polemistica che in Francia teneva banco nello scontro secolare fra gallicanesimo e ultramontanismo.[22]

In Sarpi si componeva, piuttosto, un quadro religioso e culturale in cui agivano elementi che si radicavano nel pirronismo di Montaigne, così come nell'umanesimo cristiano e nel realismo politico della tradizione machiavelliana. La sua lucida consapevolezza dell'evoluzione storica del cristianesimo gli permetteva di condurre un'analisi che anticipava alcuni grandi temi della crisi della coscienza europea che avrebbe rotto gli argini alla fine di quel secolo, e di rinvenire in tutta la sua estensione il discrimine che separava inevitabilmente la sfera interiore dell'esperienza religiosa dalla sua espressione collettiva.

«Mi sembra che tu desideri una Chiesa senza macchia – scriveva a Isaac Casaubon nel giugno del

1610 –; ma tale, se non alzi lo sguardo al cielo, non potrò mostrartela. Qui è ottima quella che è meno contaminata da corruzione. [...] Mentirei se dicessi che quella di Corinto, che Paolo pur fondò, accrebbe e chiamò santa, fu più incorrotta delle Chiese di questo tempo. Dove vivono degli uomini, più facilmente troverai motivi di biasimo che di lode: dovunque la perfezione è l'idea, alla quale dobbiamo tendere».[23]

In questo senso, di nuovo, come in Bacone e in Grozio, la coscienza dell'irriducibile limitatezza degli orizzonti dell'uomo e della forza delle sue passioni terrene rendeva ovvio considerare *adiáphora* (concrezioni culturali inutili ai fini della salvezza) tutte quelle deduzioni dottrinali che non sorgessero senza mediazione dai punti fondamentali della fede.

«Il moltiplicare articoli di fede – e in questo caso Sarpi si riferiva alla Chiesa riformata –, e specificar, come soggetto di quella, cose non specificate, è dar nelli abusi passati. Perché non contentarsi di lasciar in ambiguo quello che vi è stato sino al presente?».[24]

Dunque «lasciar in ambiguo», cioè evitare di definire la fede secondo le categorie dell'ortodossia e dell'eterodossia e rifarsi invece a quel-

l'universalismo che spirava dai testi fondativi del cristianesimo:

> «Dovunque si truovi il nome di Chiesa, così negli Evangeli, come nelle epistole degli apostoli, massime di S. Paolo, ove è frequentissimo, si vede chiaramente che comprende ugualmente tutti i fedeli: né mai alcuni degli antichi Padri hanno avuto ardire d'usurpare questo santo nome per sé soli, e di levarlo alla università de' fedeli, a' quali tutti insieme Dio l'ha donato: e questa università de' fedeli è la vera Chiesa, fuori della quale niun si può salvare, e dentro facilmente ogn'un si salva».[25]

A dimostrarlo, di fronte alle pretese di esclusivo possesso della verità che erano avanzate dalle rispettive ortodossie confessionali attraverso il ragionamento circolare della dottrina, e che raggiungevano il parossismo nell'apoteosi del papato barocco quale unico anello di congiunzione fra l'umano e il divino, stava l'insopprimibile molteplicità del reale, del perpetuarsi storico di ordini e di comunità che potevano del pari, sulla base della sola fede soggettiva, richiamarsi alla sorgente unica della tradizione apostolica.

> «Non è anco da tralasciare una manifesta falsità, che tutte le Chiese fondate dagli apostoli sieno mancate, e che resti la sola Chiesa romana. Impe-

rò che cosa certa è che non sono mai mancati veri cristiani e fedeli in Gerusalem, in Antiochia, in Corinto, nelle sette Chiese dell'Asia, fondate da S. Giovanni, e nelle altre Chiese dell'Armenia e dell'India, ove gli altri apostoli hanno predicato. E l'errore nasce, perché i romani mettono l'esser della Chiesa nell'imperio e Stato temporale: il quale essendo perso da' cristiani delle Chiese orientali, e restando sol nelle parti occidentali, concludono che la Chiesa in questa sola resti, e sia mancata nell'Oriente. [...] Imperò che anco nelle altre Chiese apostoliche sopradette è continuata la successione de' vescovi dagli apostoli fino ad ora, e non è ancor così certa et onorevole la linea successiva nella Chiesa romana».[26]

Il modello delle Chiese autocefale dell'Oriente, come in Giacomo I, era preso a modello ecclesiologico in grado di concordare la diversità delle culture e delle consuetudini religiose con la comune appartenenza evangelica: una considerazione tanto più significativa quanto più proveniente da un periodo storico nel quale l'alterità politica, linguistica e culturale fra Occidente e Oriente si era fatta, assai più che in altre epoche, difficilmente valicabile.

Eppure, per Paolo Sarpi come per lo Stuart e per Francesco Bacone, un itinerario verso la pacificazione religiosa e la tolleranza confessiona-

le era percorribile, e anzi poteva apparire a portata di mano. La chiave, come già detto, stava nel recupero alla sovranità politica della sua integrità di elemento di coesione civile, di coesistenza fra i culti e le tradizioni, di garanzia di una legalità condivisa che si ponesse al di sopra delle identità confessionali.

Quello che più atterriva Sarpi era la sovranità spirituale rivendicata dal papato e teorizzata dai teologi della Compagnia di Gesù nella forma di un vincolo diretto, inscindibile e invisibile fra il mediatore unico della salvezza e il credente.

Fu l'argomento di uno dei suoi ultimi consulti, pochi mesi prima della morte, nel gennaio del 1623. Nel luglio precedente papa Gregorio XV aveva ridato auge a una vecchia bolla di Clemente VIII che faceva divieto agli italiani che risiedevano in territori a religione mista di sposare o comunque frequentare membri di altre confessioni, aggiungendo una clausola che estendeva a tutta la Penisola italiana il divieto di offrire o affittare alloggio a eretici. Un particolare che sembrava ritagliato appositamente sul caso di Venezia.

Era l'ennesima espressione delle distorsioni e della virtuale illimitatezza della giurisdizione che si fondava sulla tesi della *potestas indirecta*.

> «Quanto la presente constituzione porti di pregiudicio all'auttorità temporale basta avvertirlo considerando che il pontefice non commanda [in questo caso] sopra alcuna cosa spirituale, né de fede né de sacramenti né de riti, e che l'aver casa propria o condotta ad affitto e l'abitare o dimorare in luoco per mercantia o per altra causa non di religione è cosa temporale, et admettendo che il papa possa proibir l'abitazione e dimora ad eretici, sarà costretto anco admettere che possi proibirlo a marani, a turchi et ad ebrei, e, quel che più importa, li greci».[27]

Ma Sarpi aveva ben presente che la norma promulgata da Gregorio XV poggiava su quel retroterra teologico della supremazia della legge spirituale su quella civile che era l'alimento primo del conflitto religioso e il vero fattore di destabilizzazione del patto collettivo di convivenza.

> «Vego con molto despiacere un'infinità de libri, quali affermano che non sia peccato fraudar li daci, che il governo civile sia opera profana e non grata a Dio, che la disubidienza al principe non sia peccato, né soggietta ad altra pena che alla temporale, con infinite altre tal massime, le quali mi rendono incapace come sia possibile ben governar persone impresse di queste opinioni».[28]

Sarpi non diede mai forma compiuta a una propria peculiare riflessione teologica, cosa del resto coerente con l'inafferrabilità di fondo del suo pensiero religioso. Ma se non possiamo stabilire con esattezza quali egli considerasse *adiáphora* e quali punti fondamentali di fede, possiamo quantomeno tracciare un quadro della sua concezione della religione sulla base dei pensieri sparsi ed erratici, risalenti a una data imprecisata del periodo della sua attività pubblica, di cui ci è rimasta copia. Un canovaccio di appunti, a tratti enigmatici come oracoli di ragione, ma dal cui insieme prende corpo una visione straordinariamente moderna, lucida, disincantata e al tempo stesso intimamente viva della fede che lo animava e che, in certa misura, possiamo considerare la fede dei fautori secenteschi della pacificazione confessionale.

> «Le megliori [religioni] mettono Dio al più alto, che dà maggior speranza. L'uomo al più basso, che rafrena più gl'affetti. Il luoco dove ellevarsi non sopra la condizione umana. Il modo del servizio e commercio principalmente commodo alla società e meno incommodo a particolari. Il simbolo più probabile et accommodato a più cervelli. O nessun piacolo o quei soli che né per ignoranza né per fragilità molto sono adversi alla società e nessuno ine-

spiabile e l'espiazione utile alla società over all'uomo. Mettono l'animo in tranquillità e lo fanno generoso et umano. Le cattive [religioni] col Dio basso o col proprio luoco troppo alto o col servizio difficile, o con li molti o difficilmente evitabili piacoli o senza espiazione o con difficili et inutili. Lo mettono in spavento, e fanno ansio et interessato. O lo mettono in desperazione. Tra tutte la somma [religione] fa Dio per la sola ammirazione senza cupidità né timore. Lo mette altissimo infinitamente sopra ogni concezzione. Ha opinione di lui senza gran determinazione del suo essere. Stima che ricevi in bene ogni concezzione che l'uomo ha di lui, e che aggradisca ogni servizio che li presta».[29]

Questa la descrizione che dava Sarpi della propria religiosità:

«Di sé medesmo. Che il suo essere sia naturale. E da usare esso come è a guisa dell'uso di ciascuna cosa. Non fa determinazione alcuna dell'esser divino. Né gran prescrizzione nel modo di servirlo. Non aborrisce nessuna opinione che gl'altri abbino. Né alcun servizio che gl'altri prestino».[30]

Questa la sua enucleazione dei caratteri originari del cristianesimo:

«Posto Dio nell'istesso luoco che la ebrea solo et altissimo. Ma l'istesso a tutte le nazioni. Senza

simbolo di sorte alcuna. [...] L'uomo miserrimo in questo secolo per dover finir in quella età. [...] Data la parte spectante alla religione alla provvidenza. Le altre rimesse alle cause naturali et arbitrio umano. L'espiazione facilissima per mezo d'un uomo conciliatore, potente senza meno. E che si mette in opera per fede. [...] Con pochissimi misterii volendo anco che quelli non siano arcani, ma intesi. Il luoco da alzarsi il cielo, eternità e perfezzione di vita. Il politegma il cielo solamente in un'altra vita. Aborrite le cose di questa, o come impedimenti, o come *cito* periture. È di grandissima facilità per la simplicità della credenza. Per la paucità, anzi privazione de riti. Per aver levato la sollecitudine dell'onore e fama. E la sollecitudine delle virtù. Che ha per impossibili. Et in loro luoco sostituita la fede non come virtù ma per succedaneo. Dona gran speranza, confidenza et allegrezza. Leva la politica, dovendo immediate finir il mondo. Fa insociabili, avendo gl'altri per impii. Contraria al viver civile, sprezzando il tutto come abominabile o vano».[31]

Una chiusa spiazzante nella coscienza dell'irriducibile alterità tra la felicità terrena e quella ultraterrena nella teologia del cristianesimo antico.

Infine, a fronte di questa primitiva essenzialità dottrinale, propria di una religione che gra-

vita attorno a una volontà di spoliazione da tutto quanto è intrinsecamente umano e terreno, Sarpi delinea uno sviluppo storico del cristianesimo che si identifica invece non tanto come processo di corruzione, quanto come premeditata costruzione di un sistema di potere.

> «Quando uscì dall'ebraismo e s'estese per il mondo patì mutazione nella divinità. [...] Dove furono fabricati molti articoli de credenza difficili ad ogni condizione d'uomo così di molta, come di poca capacità. E nate fazzioni che col sottil essaminare mettono ambiguità in persone non capaci di quella e questa. Queste contrarietà hanno fatto una materia fluttuante de quale li cattivi si possono molto valere eccitando differrenze con metter scropoli e mostrar necessità. E l'ateismo dannabile in chi non sa a quale attenersi. Quando furono accresciuti tanto numero che il principe [*scil.* l'imperatore] fu costretto a giongersi a loro. [...] Né connessa la polizia [*scil.* il governo civile] e la religione insieme. Ma come doi politegmi separati uno in cielo et uno in terra. Et il terrestre più facile da esser abusato che usato. È singolare in questa la contrarietà tra le ragioni di religione, di stato, di onore, mercantia, industria, economia e tutte le altre virtù utili alla società. Stanco il mondo per le difficoltà [e] contradizzioni».[32]

CAPITOLO 4

Un nocchiero per la pacificazione

Nell'aprile del 1607, a un anno di distanza dalla sua emanazione, l'Interdetto contro Venezia fu ritirato.

La faccenda si chiuse con una soluzione di compromesso favorita dall'intervento della Corona francese e dalla mediazione del cardinale Joyeuse: le leggi sulla proprietà ecclesiastica furono conservate e i due chierici consegnati al foro ecclesiastico. Durante quell'anno la Repubblica era riuscita a imporre la fedeltà a buona parte dei parroci, che avevano continuato a celebrare la messa: tuttavia i lunghi negoziati per il ritiro delle censure di Paolo V avevano comportato l'implicito riconoscimento della loro validità, cosa che Sarpi si era speso per scongiurare.

Nel frattempo, l'imperatore Rodolfo II si era visto costretto a concedere la libertà di culto ai protestanti ungheresi come clausola della pace conclusa con il principe di Transilvania Stefano Bocskai, che aveva varcato i confini alla testa di

colonne di calvinisti e di turchi. Nel 1609 lo stesso provvedimento sarebbe stato emanato per il regno di Boemia, che diventava ufficialmente un paese a religione mista.

Quello stesso anno il panorama della politica internazionale fu scosso da eventi che rompevano uno *status quo* pluridecennale: la conclusione della Tregua dei dodici anni fra Spagna e Province Unite riconosceva *de facto* l'indipendenza del paese. In Spagna seicentomila *moriscos* (sudditi di origine araba e di religione musulmana) erano stati espulsi al di là dello Stretto di Gibilterra. In Germania, i principi cattolici si stringevano in una lega guidata dal duca di Baviera e ispirata dal programma gesuitico di guerra senza quartiere ai protestanti.

L'equilibrio tra il fronte della pacificazione e quello della restaurazione cattolica armata mai come ora appariva precario e prossimo a rompersi a favore dell'una o dell'altra parte.

Il composito universo irenista poteva fare riferimento a un sovrano, Giacomo I, e a un teorico semiufficiale, Paolo Sarpi. Quello che mancava per condurre in porto un assalto senza precedenti al blocco ispano-papale era un papa, o quantomeno una patriarca occidentale, devoto alla causa della tolleranza e della conciliazione.

Fu in qualche modo quello che tentò di fare Marcantonio De Dominis.

Per la sua stessa biografia, De Dominis – già gesuita poi arcivescovo di Spalato, sempre geloso delle proprie prerogative di primate di Dalmazia e Croazia, diplomatico in quel laboratorio di alchimia e occultismo che era la corte dell'imperatore Rodolfo II e ancora studioso di ottica e idraulica – incarnava quel coacervo di culture di cui si componeva l'ideologia del «secolo aureo», dell'instaurazione della tolleranza e del ristabilimento della pace.

Per questo, quando a metà del 1616 De Dominis rinunciò al seggio episcopale e abbandonò l'Italia per raggiungere Londra, a Roma fu subito chiaro che qualcosa di grosso si stava preparando:

> «Essendosi partito per l'Inghilterra l'anno 1616 mosso e guidato da diabolico spirito il quondam Marco Antonio [...] già arcivescovo di Spalato [...], allontanandosi non solo col corpo da quelle parti, ma separandosi anche d'animo con horribile e publica apostasia dalla fede della santa cattolica et apostolica romana Chiesa per vivere fra gli heretici di quel regno hereticamente e scrivere (come fece) con libertà di conscienza depravata contro di essa Chiesa romana e contro gli dogmi che el-

> la sola e vera maestra di verità tiene et insegna esser necessarii a credersi per la salute».[33]

In effetti con libertà di coscienza De Dominis scrisse, non soltanto una volta giunto a Londra, ma già lungo il cammino, nella sosta compiuta a Heidelberg presso l'elettore palatino, dove diede alle stampe un *Suae profectionis consilium*, che si presentava come un manifesto di appello a tutti i cattolici insofferenti dell'asservimento alla monarchia spirituale di Roma.

> «Dai primi anni del mio sacerdozio ho nutrito il desiderio pressoché innato di vedere l'unione di tutte le Chiese di Cristo; e allo stesso modo non riuscivo a sopportare la separazione per causa della fede tra l'Occidente e l'Oriente, tra il Settentrione e il Mezzogiorno. Desideravo ardentemente scoprire la causa di tanti e tali scismi, e indagare se si potesse trovare una via per ricomporre nell'antica unione tutte le Chiese di Cristo».[34]

De Dominis parlava in termini inauditi: non di eretici, di scismatici, di papisti e di servi dell'Anticristo, bensì di tante Chiese di Cristo, in guerra l'una contro l'altra e da restituire all'antica concordia. E lo faceva in nome della propria dignità episcopale e del diritto di denunciare le cause della frammentazione: che erano, come ne-

gli altri autori che abbiamo visto, l'inflazione dogmatica e l'autocrazia pontificia, che insieme costituivano il filo rosso della critica antiromana svolta dal pensiero ecumenico del primo '600.[35]

De Dominis, pur scrivendo della propria fuoriuscita come di un «*exitum ex Babylone*», sottolineava la propria permanenza nel seno della Chiesa cattolica romana:

> «Voglio evitare ogni sospetto di scisma. Fuggo gli errori, gli abusi, i crimini [...]; ma dalla carità, che debbo alla santa Chiesa cattolica e a tutti quelli che si comunicano in essa, non mi separerò mai».[36]

Per questo, accolto con tutti gli onori alla corte di Giacomo I, il prelato poté ergersi per qualche tempo ad antipapa irenico, fautore di una Chiesa episcopale che restava cattolica nella liturgia e nei dogmi pretridentini, ma si apriva all'esegesi protestante e al dialogo con tutte le confessioni. Con il suo *De republica ecclesiastica*, il cui primo volume uscì nella tipografia regia di John Bill nel 1617, De Dominis diede respiro teorico a questo suo progetto, impegnandosi in un testo che poteva apparire come il contraltare delle *Controversiae* bellarminiane per riportare sulla giusta rotta una nave di Pietro che era smarrita nelle nebbie del potere.

In questi termini si espresse in una celebre predica tenuta nella cappella londinese degli italiani, nella prima domenica d'Avvento del 1617:

> «La nave romana è nave buona, ben fabricata; non è marcia, non è sdrucita, è ben fornita d'alberi, d'antenne, di sartie, di gomene, d'anchore, ha l'ottima carta hidrografica, i passaggieri et la militia sotto l'istesso capitano generale ch'è Christo; né in tutte queste cose ella è punto differente dalla nave riformata. Ma un grandissimo difetto io ritrovo, dal quale poi pullulano innumerabili altri, et è che il nocchiero che governa il temone di quella nave, lasciando a parte l'ordenaria carta hidrografica, s'ha egli di suo capriccio formata un'altra carta et un proprio bossolo o compasso senza calamita o rispetto alcuno della stella polare».[37]

CAPITOLO 5

Tramonto delle speranze

Copie del *De republica ecclesiastica* furono inviate da De Dominis ai più insigni rappresentanti del fronte irenistico. Fra gli altri, a Cirillo Lukaris e a Ugo Grozio. Quest'ultimo, nel rispondere, come abbiamo letto, lamentava gli effetti che l'irrigidimento dottrinale della Chiesa olandese poteva avere sui tentativi di conciliazione cui lui e il suo corrispondente si dedicavano; e avvertiva De Dominis della grande offensiva teologica che si stava preparando contro il suo partito, quello degli arminiani, impegnato nella ricerca di una soluzione per preservare uno spazio all'autonoma cooperazione umana alle operazioni della grazia.

L'offensiva si sarebbe concretizzata di lì a poco, nel novembre del 1618, con il sinodo di Dordrecht, che in capo a qualche mese avrebbe imposto la linea del calvinismo ortodosso e decretato la condanna degli arminiani, con l'esecuzione di Oldenbarnevelt e l'incarcerazione di Grozio.

Nel maggio dello stesso anno, a Praga, un direttorio protestante aveva assunto il potere, destituendo il governo imperiale ed espellendo i gesuiti. Nel 1619 gli insorti offrirono la corona di Boemia all'elettore palatino Federico V, genero di Giacomo I: era il culmine di un rivolgimento politico che era atteso dalle larghe correnti millenariste interne al protestantesimo come l'inizio della vittoria finale del Vangelo sull'Anticristo romano-asburgico.

Giacomo I, superate le riserve, si muoveva con decisione come il nuovo capo dello schieramento anticattolico. L'ambasciatore Henry Wotton fu richiamato da Venezia e sostituito con il più intransigente Dudley Carleton. Da Londra, il sovrano intervenne personalmente contro la possibilità che a Dordrecht fosse ascoltato Conrad Vorst, sostenitore del dialogo interconfessionale, che era stato allontanato dalla cattedra di Teologia a Leiden nel 1611 con l'accusa di socinianesimo.

Era questo il sospetto che iniziava a correre, in Olanda come in Inghilterra, contro gli irenisti e i teorici degli *adiáphora*. Un'accusa infamante: negazione della Trinità, negazione della divinità di Cristo, negazione della redenzione operata per lui – in ultima analisi: ateismo.

L'affare Vorst costituì probabilmente un passaggio chiave nel tramonto delle speranze ireniste nel secondo decennio del '600: in Giacomo I come nella Chiesa olandese agì il timore di uno slittamento dell'adiaforismo nel regno indistinto del naturalismo religioso, un timore che si sarebbe rivelato profetico nella seconda metà del secolo, allorché dalla reviviscenza latitudinaria del circolo neoplatonico di Cambridge – il termine risale al 1662 – si sarebbero sviluppati i fermenti del razionalismo e dell'idea del cristianesimo come religione naturale che avrebbero avuto come massimi esponenti Toland e Locke.[38]

L'attesa della vittoria finale del protestantesimo e dell'avvio del secolo aureo ebbe vita breve. Con la sconfitta dei boemi alla Montagna Bianca, nel 1620, e la fuga di Federico V avevano inizio sia la ricattolicizzazione *manu militari* dell'Europa centrale, sia l'ultima e più tremenda delle grandi guerre religiose che devastarono il continente – nonché la prima per il predominio strategico su di esso.

In questo precipitoso tramonto del meriggio delle speranze irenistiche, ormai serrati i fronti e venuto a mancare il terreno all'edificazione di un suo prestigio di patriarca ecumenico, De Dominis maturò la decisione più inattesa, quella del ritorno a Roma.

Per la Sede apostolica si prospettava uno straordinario colpo propagandistico: il ritorno nel seno della Chiesa di un eretico e scismatico – come tale, infatti, De Dominis era stato condannato in contumacia dal Sant'Uffizio nell'autunno del 1616. All'uomo si prospettava il cardinalato: gli sarebbe stata sufficiente una pubblica ritrattazione di quanto aveva scritto contro il primato di Pietro e contro i punti dottrinali del concilio di Trento, magari nella forma di un altro trattato.

De Dominis nicchiò troppo a lungo, forse per un ultimo lume di coerenza. Fu dunque arrestato nel 1624, due anni dopo il ritorno, con un'accusa non leggera, ma certo di secondaria importanza rispetto a quanto si poteva ritenere che nascondesse nell'intimo della coscienza, ossia quella di sostenere la liceità del divorzio sulla base della non sacramentalità del matrimonio. Morì in carcere per un attacco di febbre.

A tutti gli effetti era rimasto nell'eresia: la sua, nel dicembre di quell'anno, fu l'ultima condanna al rogo eseguita su un cadavere, dopo la solenne lettura della sentenza in Santa Maria sopra Minerva. L'ultimo esorcismo recitato dal papato all'esordio di quella che si sarebbe rivelata la più fittizia delle illusioni, la reviviscenza del supremo arbitrato sulle coscienze e sui principati

che era stata del tempo di Gregorio VII e di Innocenzo III.

Nel corso degli interrogatori De Dominis aveva confermato le sue convinzioni in materia di conciliazione confessionale, che restano l'ultima testimonianza della generazione irenistica che abbiamo percorso:

> «Il suo concetto era stato perpetuamente da molti anni in qua et era anco di presente di far unione tra la Chiesa romana e gli eretici protestanti, la quale si poteva lecitamente et utilmente fare convenendo insieme nelli articoli fundamentali et essentiali della fede, cioè della Trinità, incarnatione, divinità, passione e resurrettione di Christo [...]. Che di ogni altra cosa propostaci da credere fuori di questa regola è in libertà d'ogn'uno di tenere l'opinione che gli pare, negando espressamente esser di fede che il concilio generale insieme col sommo Ponteficie sia giudice delle controversie di fede».[39]

Note al Capitolo 1

[1] La «*Guy Fawkes' Night*», dal nome del più celebre dei congiurati, è ancora celebrata il 5 novembre in Gran Bretagna e nei Paesi del Commonwealth a ricordare lo scampato pericolo della nazione. Durante la festa si accendono roghi su cui sono bruciate le effigi dei colpevoli, dette popolarmente *guys*. Il radicamento del mito del complotto papista nell'immaginario anglosassone è testimoniato dall'uso stereotipato che ne fa il regista Shekhar Kapur nel suo *Elizabeth* (1998) e nel sequel *Elizabeth. The Golden Age* (2007).

[2] Fra i tanti studi sulla «Congiura delle polveri» e le sue conseguenze sulla politica religiosa inglese mi limito a segnalare M. Nicholls, *Investigating Gunpowder Plot*, Manchester University Press, Manchester 1991.

[3] E. De Mas, *Sovranità politica e unità cristiana nel Seicento anglo-veneto*, Longo, Ravenna 1975, 19ss.51ss.

[4] «Rex, fidei verae christianae, catholicae, apostolicae, veterisque ac primitivae Ecclesiae, tot episcoporum, aliorumque fidelium martyrii gloria coronatorum sanguine illustris, propagator ac defensor»: Giacomo I, *Praefatio monitoria*, in Id., *Opera*, edita a Iacobo Montacuto Winthoniensi, Francofurti ad Moenum et Lipsiae, sumptibus Christiani Genschii, 1689 (orig. 1609), 133-161, qui 133.

[5] «Is ego sum catholico-christianus, qui in tria fidei symbola, apostolicum, Nicenum, et illud Athanasii libens iurem, quorum duo posteriora primi paraphrasin continent. Haec in eum sensum interpretor, quem illis esse voluerunt patres atque concilia, a quibus sunt condita atque descripta [...]. Prima quatuor generalia concilia, tanquam catholica et orthodoxa veneror atque recipio: quae et publica ordinum nostrorum sanctione recepta sunt, et ab Ecclesia nostra pro orthodoxis habentur. Patribus autem eam venerationem exhibeo, qua nec ipsi maiorem optarent, nec iesuitae parem unquam detulerunt. [...] De sanctis vero vita functis, colo equidem illorum memoriam; cuius honestandae ergo, nostra publice Ecclesia tot solennes dies instituit [...]. Sed tot nugis, quae in novitiorum sanctorum actis ac legendis perscribuntur, sane credulitatem meam deludi non fero. Ac primum id beatae Virgini tribuo [...] et benedictam esse in mulieribus, et benedictam eam omnes generationes esse dicturas. Hanc ego Christi matrem veneror, ex qua humanum sibi corpus assumere Salvatori nostro visum [...]. Nec illum quidem in animum induco, tam otiose in coelis eam degere, ut absurdis cuiuslibet inepti hominis orationibus pateat, seseque eius rebus ac negotiis immisceat [...]. Venio ad sanctorum suffragia. Scio ego Christum praece-

pisse, ut ad ipsum veniamus, quicunque peccatis oneramur [...]. Mihi satis est, Deum, per Iesum Christum, prout iubemur, invocare, et hanc viam tutiorem, ideoque in rebus ad aeternam salutem spectantibus potiorem, insistere. Quod si Romanae Ecclesiae officina, fidei articulos ante quingentesimum Christi annum inauditos ac invitos recenter excudit, non sum credo damnandus pro haeretico, si ad haec novitia et nuper non accedam. [...] Nihilominus cum eatenus credendo processerim, quatenus Scripturae praescribunt, fidei symbola suadent, vetera concilia decernunt, schismaticum me dicant licet, et a romana Ecclesia defecisse, certe haereticus esse nullo modo possum» (Giacomo I, *Praefatio monitoria*, 140-142).

[6] «Episcopos esse in Ecclesia debere, tanquam institutionem apostolicam, ac ordinationem proinde divinam, contra puritanos, contraque Bellarminum semper sensi, qui negat episcopos a Deo immediate suam iurisdictionem accepisse. Sed nihil mirum a puritanis eum stare, cum iesuitae nihil aliud, quam puritano-papistae sint. [...] Episcopos, et Ecclesiae hierarchiam [...] et inter ipsos episcopos ordinem aliquem, ac discrimen libens agnosco. Scio patriarchas in Ecclesia primitiva extitisse; et institutionem illam ordinis et discriminis causa amplector. Sed et inter illos de principatu magna contentione certatum est: quod si in eo quaestio adhuc verteretur, meo libens suffragio primum locum episcopo romano deferrem: ego occidentalis rex, occidentali patriarchae adhaererem. [...] At vero, ut hierarchiam ecclesiasticam probo, ad ordinum dignitatumque discrimen [...] ita prorsus pernego, terrestrem esse aliquem Ecclesiae monarcham, cuius verba pro legibus esse debeant, quique infallibilitate spiritus, nunquam in suis sententiis errare possit. [...] Christus Ecclesiae suae monarcha est, Christusque vices explet, quem venturum promiserat Spiritus sanctus» (Giacomo I, *Praefatio monitoria*, 143).

[7] Marcantonio De Dominis, «Al re Giacomo d'Inghilterra», in ID., *Supplica all'imperatore, ai re e ai principi, sulle ragioni per convocare il concilio generale contro Paolo V*, in ID., *La pace della religione*, a cura di E. De Mas, Edizioni del Cerro, Tirrenia (PI) 1990, 121-126, qui 121 (orig. 1613); traduzione del curatore.

Sulla parabola politico-religiosa di De Dominis cf. E. Belligni, *Auctoritas e potestas. Marcantonio De Dominis fra l'Inquisizione e Giacomo I*, Franco Angeli, Milano 2003.

[8] De Dominis, *Supplica*, 126.

[9] H. Trevor-Roper, «The Church of England and the Greek Church in the Time of Charles I», in *Religious Motivation: Biographical and Sociological Problems for the Church Historian*, a cura di D. Baker, Basil Blackwell, Oxford 1978, 213-240.

Note al Capitolo 2

[10] De Mas, *Sovranità politica e unità cristiana*, 15ss.

[11] Il riferimento è a Es 20,5: «Non adorare [sculture e immagini], né servir loro; poiché io, il Signore Dio tuo, sono Dio geloso, che punisco l'iniquità dei padri sopra i figli».

[12] «The quarrels, and divisions about religion, were eviis unknowne to the heathen. The reason was, because the religion of the heathen, consisted rather in rites and ceremonies; than in any constant beleefe. For you may imagine, what kinde of faith theirs was, when the chiefe doctors, and fathers of their Church, were the poets. But the true God hath this attribute, that he is a iealous God; and therefore, his worship and religion, will endure no mixture, nor partner» (F. Bacon, *Of Unity in Religion*, in Id., *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, qui nel testo dell'edizione standard inglese, printed by Iohn Haviland for Hanna Barret, and Richard Whitaker, London 1625, in M. Melchionda, *Gli «Essayes» di Francis Bacon. Studio introduttivo. Testo critico e commento*, Olschki, Firenze 1979, qui 217. Utilizzo la traduzione di Enrico De Mas, *Dell'unità in religione*, in *Scritti politici giuridici e storici*, a cura di Id., UTET, Torino 1971, I, 309-316, qui 309-310).

[13] «Both these extremes are to be avoyded; which will be done, if the league of christians, penned by our Saviour himselfe, were in the two crosse clauses thereof, soundly and plainly expounded; *He that is not with us, is against us*: And againe; *He that is not against us, is with us*: That is, if the points fundamentall and of substance in religion, were truly discerned and distinguished, from points not meerely of faith, but of opinion, order, or good intention» (Bacon, *Of Unity in Religion*, 218, e 311-312 nella traduzione). Cf. Mc 9,40; Lc 9,50. Affine la ricorrenza in Mt 12,30: «Chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie con me disperde».

[14] Qui letto nell'edizione latina *De dignitate et augmentis scientiarum*, l. IX, c. I, in *Opera omnia, quae extant: philosophica, moralia, politica, historica*, Francofurti ad Moenum, impensis Ioannis Baptistae Schonwetteri, typis Matthaei Kempferi, 1665 (orig. 1609), 2-263, qui 263.

[15] «Quis non doleat, in tot partes lacerata christianitate, quae manserunt vincula adhuc abrumpi, idque non ob res fidei, sed ob theologicas quaestiones, et ab his quidem, qui sententias mordicus tuentur antiquae Ecclesiae inauditas, decreta poenalia absoluta ante praescientiam culpae, operationes gratiae tales quae liberi arbitrii naturam evertant, statum iustificationis consistentem cum peccatis capitalibus?». (Ugo Grozio a Marcantonio De Dominis, 1617, in

U. Grozio, *Epistolae quotquot reperiri potuerunt*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu, 1687, n. 111, 44-45, qui 44).

[16] «Concerning the meanes of procuring unity; Men must beware, that in the procuring, or muniting, of religious unitym the doe not dissolve and deface the lawes of charity, and of humane society. There be two swords amongst christians; the spirituall, and temporall; And both have their due office, and place, in the maintenance of religion. But we may not take up the third sword, which is Mahomets sword, or like unto it; That is, to propagate religion, by warrs, or by sanguinary persecutions, to force consciences; except it be in cases of overt scandall, blasphemy, or intermixture of practize, against the State; Much lesse to nourish seditions; To authorize conspiracies and rebellions; To put the sword into the peoples hands; And the like; Tending to the subversion of all government, which is the ordinance of God. For this is, but to dash the first Table, against the Second; And so to consider men as christians, as we forget that they are men» (Bacon, *Of Unity in Religion*, 219-220 e 314 nella traduzione).

Note al Capitolo 3

[17] Paolo Sarpi a Jacques Gillot, in P. Sarpi, *Opere*, a cura di G. Cozzi e L. Cozzi, Ricciardi, Milano-Napoli 1969, III: «La svolta nella vita del Sarpi. Contatti con gallicani e protestanti. 1607-1610», 275-279, qui 275-276.

[18] P. Sarpi, *Dalla «Relazione dello stato della religione, e con quali dissegni et arti ella è stata fabricata e maneggiata in diversi Stati di queste occidentali parti del mondo»*, in Id., *Opere*, 295-330, qui 299.306-307. La *Relazione* sarebbe in realtà uscita a Ginevra nel 1625 a cura del pastore Jean Diodati.

[19] Cozzi – Cozzi, «Nota introduttiva», in Sarpi, *Opere*, 221-246, qui 230.

[20] G. Cozzi, *Paolo Sarpi fra Venezia e l'Europa*, Einaudi, Torino 1979, 242ss.

[21] Cozzi – Cozzi, «Nota introduttiva», in Sarpi, *Opere*, 235.

[22] *Ibidem*, 236-237.

[23] Paolo Sarpi a Isaac Casaubon, 22 giugno 1610, in Sarpi, *Opere*, 287-288, qui 287.

[24] Paolo Sarpi a Jacques Grosiot de l'Isle, in Sarpi, *Opere*, 238.

[25] Sarpi, *Dalla «Relazione dello stato della religione»*, 322.

[26] *Ibidem*, 329.

[27] P. Sarpi, *Sopra una bolla pontificia in materia delli eretici abitanti in Italia*, 5 gennaio 1623, in Id., *Opere*, 1220-1223, qui 1221.

[28] *Ibidem*, 1223.

[29] P. Sarpi, *Pensieri sulla religione*, in Id., *Opere*, 95-110, qui 101-112.

[30] *Ibidem*, 102.

[31] *Ibidem*, 105-106.

[32] *Ibidem*, 106-107.

Note al Capitolo 4

[33] Testo della sentenza di condanna del dicembre 1624, in Beligni, *Auctoritas e potestas*, 42-44.

[34] «Fovebam a primis mei clericatus annis in me innatum pene desiderium videndae unionis omnium Christi Ecclesiarum: separationem Occidentis ab Orientis, in rebus fidei; Austri ab Aquilone, aequo animo ferre nunquam poteram: cupiebam anxie tot, tantorum schismatum causam agnoscere, ac perspicere num posset aliqua excogitari via, omnes Christi Ecclesias ad veram antiquam unionem componendi. Idque videndi ardebam desiderio» («Marcus Antonius de Dominis archiepiscopus Spalatensis suae profectionis consilium exponit», in M. de Dominis, *De republica ecclesiastica libri X*, Londini, ex officina Nortoniana apud Io. Billium, I, 1617, n. n., 2*r*).

[35] «Vidi iam apertissime, penitusque perspexi, Romae, absque ullo legitimo fundamento, imo per summam vim, innumeros fidei articulos novos quotidie cudi, et nobis obtrudi, in iis, quae non modo ad fidem divinam nihil pertinent, sed etiam manifestam in se continent falsitatem. Quos neque a quoquam discuti, neque in debitam Ecclesiae consultationem venire illa patitur: sed ad necem illos persequitur, qui vel mutire contra illos audeant. [...] Fuit aliquando articulus fidei, universalem Ecclesiam per totum mundum diffusam, esse Ecclesiam illam Christi catholicam, cui Christus ipse perpetuam promisit assistentiam, quam Paulus columnam vocat, et firmamentum veritatis: nunc articulum hunc fidei, nostri romani contraxerunt, ut iam catholica Ecclesia, ipsa romana Curia intelligatur, atque in ea sola, imo in solo papa totum Christi spiritum residere, firma fide credendum proponatur» (*ibidem*, 3*r*).

[36] «Profectionem hanc meam, sive etiam ex Babylone exitum, aut

fugam, omni schismatis suspicione carere volo. Fugio enim errores, fugio abusus, fugio ne particeps sim delictorum eius, et de plagis eius accipiam; a charitate tamen, quam debeo Ecclesiae sanctae catholicae, singulisque eidem communicantibus, me nunquam separo: sed, quantum in me est, cum omnibus, quandiu in essentialibus nostrae fidei articulis, et symbolis antiquae Christi Ecclesiae convenimus, perpetuo communicare sum paratus» (*ibidem*, 6*v*).

[37] Marcantonio De Dominis, «Predica della prima domenica d'Avvento», in Id., *La pace della religione*, 27-66, qui 41-42.

Note al Capitolo 5

[38] De Mas, *Sovranità politica e unità cristiana*, 66ss.

[39] Belligni, *Auctoritas e potestas*, 70-72.

Indice

1. Monito contro il papato . . . . . pag. 5

2. Due spade per i cristiani . . . . . » 21

3. Il caso Venezia . . . . . » 29

4. Un nocchiero per la pacificazione . . . . . » 47

5. Tramonto delle speranze . . . . . » 53

Note . . . . . » 58

Storia
SGUARDI

All'inizio del '600, nel periodo che si apre con la guerra dell'Interdetto tra Venezia e Roma e si chiude con la riconquista asburgica della Boemia, la possibilità di una riconciliazione tra i fronti confessionali cristiani appare un progetto realizzabile, quantomeno agli occhi di una minoranza di intellettuali in stretto contatto epistolare tra loro. Grozio, Bacone e Sarpi, impegnati ai massimi livelli della vita politica, filosofi come Keplero, filologi come Isaac Casaubon, vescovi come De Dominis e Lukaris, pur appartenendo a confessioni diverse condividono un ideale di riconciliazione religiosa fondato sul rifiuto del primato del dogma, sulla convivenza civile e sulla necessità di adottare un cristianesimo essenziale nei suoi tratti dottrinali. Fede, scienza e politica si intrecciano in una compiuta ideologia che attribuisce alla sovranità politica il compito della coesione, che supera il paradigma filosofico aristotelico e il predominio della teologia scolastica e che, per alcuni anni, coincidenti con la prima fase del regno di Giacomo I in Inghilterra, sembra prefigurare un'età aurea di pace, ben presto smentita dallo scoppio della guerra dei Trent'anni.

Franco Motta, ricercatore di Storia moderna all'Università di Torino, ha pubblicato *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma* (Morcelliana 2005) e ha curato la *Lettera a Cristina di Lorena sull'uso della Bibbia nelle argomentazioni scientifiche* di Galileo Galilei (Marietti 2000). Collabora alle riviste *Annali di storia dell'esegesi, Rivista di storia e letteratura religiosa, Rivista di storia del cristianesimo* e *Nuncius.*

ISBN 978-88-10-55519-4

9 788810 555194

€ 5,50 (IVA compresa)