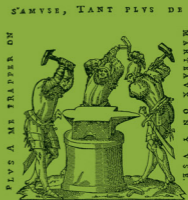




CON O SENZA LE ARMI

Controversistica religiosa
e resistenza armata nell'età moderna

A cura di Pawel Gajewski
e Susanna Peyronel Rambaldi



CLAUDIANA

Indice

<i>Premessa</i>	5
-----------------	---

I. CONFLITTI ARMATI E DIRITTO DI RESISTENZA

ANGELA DE BENEDICTIS, <i>Con o senza le armi: il problema nella recente storiografia tedesca (schede di lavoro)</i>	9
EMANUELE FIUME, « <i>Extrema consilia</i> ». <i>La guerra di religione in Piemonte (1559-1561) e i suoi effetti sul calvinismo internazionale</i>	19
1. <i>Introduzione</i>	19
2. <i>La campagna del Signore della Trinità</i>	20
3. <i>La giustificazione della resistenza dei valdesi</i>	22
4. <i>Gli “Articuli et capitulationi” di Cavour (1561) e gli ugonotti</i>	26
5. <i>Dio, il popolo e il patto: La teologia di Scipione Lentolo e le «Vindiciae contra tyrannos» di Duplessis Mornay</i>	27
6. <i>Considerazioni finali</i>	29
SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, « <i>Morire piuttosto che obbedire ad un principe così perfido</i> ». <i>Resistenza armata e valdesi nel Cinquecento</i>	31
1. <i>La «guerre faite par le Duc de Savoye Emanuel Philibert contre ses subjects des Vallées»</i>	32
2. <i>La questione militare</i>	38
3. <i>«Per la nottoria rebellione di essi huomini et comunità et per il grave delitto d’heresia»</i>	46
4. <i>Il dibattito sulla resistenza armata</i>	55

CORNEL ZWIERLEIN, <i>La Pace di Cavour nel contesto europeo</i>	67
I. <i>Gli editti di paci di religione nella pubblicistica europea dell'epoca</i>	69
II. <i>Richiami, rapporti e "transfer": la comunicazione delle paci di religione in Europa intorno al 1560</i>	77
1. <i>La Savoia, la pace di religione di Augusta del 1555 e la pace di Cavour del 1561</i>	78
2. <i>Il "transfer" della tolleranza dalla Savoia alla Francia nel 1561</i>	84
3. <i>L'"interim" come riferimento in Savoia e in Francia nel 1561-6292</i>	6292
III. <i>Risultati</i>	98
MARIO CIGNONI, <i>Una canzone di guerra alle origini della memoria valdese? L'epopea del Negro del Mondovì e del capitano Sacchetti</i>	101
PIETRO ADAMO, <i>Calvinismo e resistenza ai margini d'Europa. I presbiteriani scozzesi e Carlo I (1638-1646)</i>	107

II. SOLDATI CRISTIANI

GIANCLAUDIO CIVALE, <i>Il dibattito sul nuovo modello di Soldato cristiano tra teoria ed applicazione pratica durante il pontificato di Pio V (1568-1573)</i>	147
1.	147
2.	151
3.	154
4.	159
5.	163
6.	167
7.	171

8.	176
9.	179
GIUSEPPINA MINCHELLA, <i>Tra i soldati della fortezza veneziana di Palma:</i>	
<i>il mosaico delle fedi tra Sant'Ufficio e ragione di Stato</i>	183
<i>Il difficile intervento dell'Inquisizione in fortezza</i>	190
<i>Il mondo militare</i>	200
MICHAELA VALENTE, <i>Combattere per un altro Dio:</i>	
<i>soldati davanti al Sant'Ufficio</i>	207
III. "LE GRAN DÉBAT SANS EFFUSION DE SANG"	
GIORGIO CARAVALE, <i>Diventare controversisti nell'Italia del Cinquecento.</i>	
<i>Ambrogio Catarino Politi</i>	227
1.	227
2.	228
3.	232
4.	236
5.	237
PAWEL GAJEWSKI, <i>Uso dell'argomentazione biblica in funzione polemica in campo cattolico e riformato sull'esempio del priore Marco Aurelio Rorengo e del pastore Antoine Léger</i>	
1. I protagonisti	245
1.1. Marco Aurelio Rorengo	245
1.2. Antoine Léger	247
2. Alcune note sulla Confessione di fede valdese del 1655	249
3. L'Essame di Marco Aurelio Rorengo	250

4. <i>Risposta di Antoine Léger</i>	255
4.1. <i>Articolo XXVI</i>	259
4.2. <i>Articolo XXVII</i>	262
LOTHAR VOGEL, <i>Colloqui di religione nell'epoca della Riforma: motivazioni e limitazioni</i>	265
1. <i>Perché fare colloqui di religione? Tre motivazioni centrali</i>	266
2. <i>Che cosa ci si aspetta dai colloqui? Posizioni principali</i>	271
3. <i>Un abbozzo dell'andamento dei colloqui degli anni '40</i>	275
4. <i>Riassunto in prospettiva europea</i>	278
FRANCO MOTTA, <i>Il salto nei tempi nuovi. Controversia religiosa e teologie della storia fra XVI e XVII secolo</i>	281
1.	281
2.	282
3.	284
4.	288
5.	291
6.	294
<i>Indice dei nomi</i>	297
<i>Indice</i>	311

Premessa

Il XLVII convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi, tenuto a Torre Pellice l'8-9 settembre 2007, ha posto al centro della riflessione il conflitto religioso tra cattolici e protestanti, in atto nell'Europa dell'età moderna, con particolare attenzione alla minoranza valdese in Piemonte. Dal punto di vista cronologico possiamo tracciare un percorso lungo un secolo, e tale percorso inizia nella prima metà del secolo XVI e termina negli anni sessanta del secolo XVII.

Nel corso del convegno sono state esplorate due piste di ricerca, antitetiche e al tempo stesso complementari. La prima di queste è la lotta armata, in particolare per quel che riguarda la resistenza armata delle minoranze religiose contro un'autorità sovrana ostile. Nel corso del Cinque- e del Seicento la coesistenza di differenti confessioni religiose ha dato luogo a numerosi fenomeni di guerra civile vera e propria, di cui le lotte intestine francesi sono solo l'esempio più noto. I conflitti internazionali, la Guerra dei Trent'anni in particolare, trasformeranno infine la questione confessionale in un casus belli apertamente dichiarato. Da questo scontro emersero, dal Cinquecento in poi, le giustificazioni teoriche alla resistenza armata contro un sovrano legittimo; una problematica legata al dilemma vissuto fin dall'inizio dalle minoranze protestanti e riformate, di fronte all'alternativa sull'usare o non usare le armi contro il proprio sovrano, e in primo luogo l'imperatore. Le guerre di religione furono, dunque, anche un laboratorio giuridico, che si sviluppò attorno al problema della "resistenza lecita", e che una ormai ricca bibliografia ha mostrato nascere fin dall'inizio del Cinquecento in Germania e svilupparsi poi in larga parte d'Europa. Più recenti studi hanno anche approfondito il tema dell'Interim, e delle reciproche influenze tra le diverse "paci religiose" che si susseguirono in questo periodo. L'episodio della resistenza armata della popolazione valdese al sovrano sabauda nel 1560-61 si è dimostrato occasione importante per analizzare l'intreccio di numerosi elementi di questa riflessione sul diritto di resistenza, che si prolungherà poi in Francia e si definirà nel secolo successivo in Inghilterra.

A questo laboratorio giuridico, inoltre, si affiancò un altro interessante laboratorio, al quale si sono recentemente interessati gli storici: le milizie mer-

cenarie che parteciparono alle guerre dell'epoca. È un argomento particolarmente complesso che tocca molti e differenti temi: dalla formazione del "soldato cristiano", alla coesistenza e tolleranza religiosa, più o meno inconsapevole, all'interno degli eserciti. Si tratta di argomenti e discussioni approfonditi in questo volume.

Una seconda pista di ricerca, meno praticata dalla storiografia, riguarda il conflitto controversistico, il «gran débat sans effusion de sang», che si sviluppò nel corso del Cinque e del Seicento. Si tratta di un fenomeno lungo almeno un secolo e mezzo, con i suoi molti linguaggi, retorici, teologici e biblici, che non solo sviluppò figure nuove e specializzate di controversisti, ma anche generò profondi mutamenti, e concezioni culturali differenti, tra il mondo protestante e quello cattolico. Al dibattito controversistico fecero da contrappunto i "colloqui di religione", le cui motivazioni politiche furono affiancate da uno "spirito erasmiano" che andò ad infrangersi contro le armi delle due parti.

I contributi contenuti in questo volume – alcuni dei quali (A. De Benedictis, C. Zwierlein) si sono aggiunti successivamente al convegno – sono quindi divisi in tre sezioni, corrispondenti alle tre modulazioni tematiche che già erano state sviluppate nel Convegno, e tendono ad approfondire un'ormai secolare ricerca sul lungo conflitto che divise l'Europa moderna. Quegli scontri sanguinosi e virulenti, che si sono nutriti anche di scritti e di parole, e di dottrine rivoluzionarie, hanno infatti generato in Europa due diversi modi di concepire la vita, la morte, il potere, la divinità, la chiesa; mettendo in moto, tuttavia, non solo straordinarie forze di repressione e di rivolta, ma anche una prima, embrionale, riflessione, sostanziata di esperienze, sulla possibilità della coesistenza e del pluralismo.

PAWEL GAJEWSKI
SUSANNA PEYRONEL

Il salto nei tempi nuovi. Controversia religiosa e teologie della storia fra XVI e XVII secolo

1. Il mutamento della percezione del tempo storico quale grande elemento di transizione culturale ascrivibile alla rottura dell'unità religiosa europea conosce da decenni un'ampia tematizzazione storiografica. Mi limito a richiamare ovviamente la raccolta di saggi con cui Reinhart Koselleck, alla fine degli anni Settanta, nell'ambito del suo progetto di *Begriffsgeschichte*, ha introdotto il concetto di «semantica dei tempi storici»¹.

Come noto, Koselleck individua agli inizi dell'età moderna l'emergere di un radicale mutamento di paradigma nella visione del tempo storico nell'Europa occidentale, un mutamento che sarebbe giunto a definitiva conclusione nella seconda metà del Seicento entrando a buon diritto nello scenario degli elementi di fondo della crisi della coscienza europea della piena modernità.

Il dato sostanziale era la trasformazione della storia universale da spazio cronologico chiuso, compreso fra la Creazione e il Giudizio finale, con il baricentro dell'Incarnazione a preannunciare in un futuro più o meno remoto il secondo avvento di Cristo e la fine dei tempi, a iperbole aperta in cui il futuro si connotava per i tratti della dinamicità e dell'indeterminatezza. La visione profetica del tempo a venire era sostituita dall'indagine probabilistica di breve periodo, condotta con l'arte della prognosi storico-politica².

Il fuoco di questa trasformazione è collocato da Koselleck nel breve arco di tempo compreso grosso modo fra la convocazione di Lutero a Worms, nel

¹ R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. Genova, Marietti, 1986 (orig. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 1979). A questo sono da aggiungere, fra gli altri, *Le parole della storia. Saggi sulle rappresentazioni del tempo tra Riforma e Illuminismo*, Bologna, Cappelli, 1987, e, per quanto riguarda la Francia, C.-G. DUBOIS, *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, Paris, Nizet, 1977. In questo contributo mi limito a proporre una lettura della relazione fra controversia religiosa e concezione della storia nel Cinquecento. Nella prospettiva del peso dello sviluppo delle scienze naturali sulla secolarizzazione dell'idea di tempo e di storia universale, invece, il riferimento d'obbligo è naturalmente P. ROSSI, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979.

² *Il futuro passato agli inizi dell'età moderna*, in *Futuro passato*, cit., pp. 11-29.

1521, e la pace di Augusta, nel 1555: ossia fra l'irruzione dell'escatologia nel presente storico, sigillata dall'identificazione del papa con l'Anticristo e dall'improvvisa constatazione della "maturità del tempo", prossimo alla sua consumazione, e l'enunciazione di un principio formale di coesistenza degli opposti, che nei fatti determina il tramonto della fede quale *condicio sin qua non* del governo della collettività e – schmittianamente – delega alla politica l'estinzione del conflitto endemico fra i cristiani.

Naturalmente questa dialettica fra escatologia e immanenza riemerge in altre congiunture critiche della prima modernità, nella Francia degli ultimi Valois come nella Boemia dell'insurrezione antiasburgica e nell'Inghilterra di Cromwell: resta comunque il fatto che dopo la predicazione di Thomas Müntzer e la guerra dei contadini la forza della profezia, quale veicolo della lotta politica, si qualifica come un dato ineludibile già al tornante del primo quarto del XVI secolo.

Non è tuttavia questo il tema delle riflessioni delle pagine che seguono. Quella che vorrei tracciare – senza la pretesa di dire nulla di nuovo, ovviamente – è invece un'ipotesi circa il riflesso comunicato dal consolidarsi della divisione religiosa all'immagine della storia universale, quale si desume dalla lettura di alcuni testi provenienti dai due versanti del fronte confessionale fra Cinque e Seicento.

2. Il punto di partenza, che riprendo da Koselleck, sta nella svolta ermeneutica conclusa da Lutero nelle settimane che precedono la sua comparizione alla Dieta di Worms, allorché la presa d'atto dell'incomponibilità del dissidio con la Chiesa romana si traduce in lui nella tesi della coincidenza fra il papato e l'Anticristo profetizzato da Daniele e Giovanni. Il decorso della storia illuminato dalla Scrittura induce il riformatore alla celebre deduzione esposta nella replica ad Ambrogio Catarino sull'esegesi di Daniele: «Non ci si domanda più se c'è il papa. La domanda: "C'è?" e la prima fase del ragionamento è conclusa ormai da tempo. Siamo arrivati alla domanda: "Cos'è?" ed alla seconda fase del ragionamento, ed abbiamo concluso che il papa è l'Anticristo»³. Come nota Mario Miegge, «i tre versetti dell'ottavo capitolo di Daniele non sono [...] per Lu-

³ *Replica di Martino Lutero al libro dell'esimio Magister noster, Maestro Ambrogio Catarino, difensore dell'acutissimo Silvestro Prieras con l'esegesi della visione del capitolo VIII di Daniele sull'Anticristo (1521)*, qui nella traduzione di L. Ronchi De Michelis, Torino, Claudiana, 1989, pp. 48-49.

tero solamente l'ossatura di una controversia teologica: essi sono piuttosto la traccia scritturale di una svolta dello spirito, che non lascia più vie di ritorno»⁴.

Per quanto riguarda la prospettiva in cui mi muovo, con la sua affermazione Lutero introduce la profezia nel presente storico, impiegandola come chiave di interpretazione degli avvenimenti che si stanno svolgendo sotto i suoi occhi. Il *mysterium iniquitatis* è rimosso dal futuro escatologico, su cui vige la sola parola della Rivelazione, e anticipato al presente della scena politico-religiosa con le sue precise coordinate spaziali e temporali. O meglio, è il futuro escatologico a dilagare nel "qui e ora" della Germania del 1521.

In altre parole, Lutero introduce una teologia della storia. E a segnalare in quale misura questa teologia dualista della storia sia destinata a imprimersi nella coscienza della Riforma non può naturalmente che essere citato il formidabile impatto propagandistico del *Passional Christi und Antichristi*, pubblicato quello stesso anno, con le xilografie di Cranach il Vecchio a canonizzare nell'immediatezza dell'immagine la specularità di due figure, Cristo e il papa, che si sostanziano di una dimensione storica e di una dimensione teologica al tempo stesso⁵.

Il dualismo evocato da Lutero nel commento a Daniele, lo sappiamo, resta saldamente orientato all'orizzonte della salvezza ultraterrena, e cioè è rivolto a illuminare la coscienza, nel riverbero abbagliante delle figure escatologiche, per guidarla alla diagnosi certa della menzogna che si cela dietro i paramenti della grandezza e del potere. È assente l'ansia millenaristica della *Predica ai principi* con cui di lì a tre anni Müntzer conformerà l'interpretazione biblica alla *praxis* del rovesciamento dell'ordine sociale⁶. È invece esemplare, in Lutero, il magistero della concezione agostiniana delle due città, così come l'attenzione per il dato storico e documentale, laddove a questo è demandato l'alto compito di ritrarre fedelmente lo spazio entro il quale si esercita l'opera salvifica di Dio.

Forse non a caso, quasi un secolo dopo, una fra le ultime grandi testimonianze scritte della stagione già conclusa della lotta religiosa in Francia, il *Mysterium iniquitatis seu historia papatus* di Philippe Duplessis-Mornay, riprenderà proprio l'immagine del papa-Anticristo per elevarla a chiave di volta di una

⁴ M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 42. Cfr. Dn 8,23 sgg.

⁵ *Antitesi illustrata della vita di Cristo e dell'Anticristo (1521)*, in appendice a *Replica di Martino Lutero*, cit., 155-82. Opportunamente la curatrice rintraccia in alcune opere della propaganda hussita del secolo precedente, quale la *Descriptio tabularum Christi et Antichristi*, la radice di questo genere di iconografia millenarista.

⁶ Cfr. le considerazioni di Ronchi De Michelis nella sua introduzione al volume, ivi, pp. 7-41, 37 sgg.

vasta narrazione della storia della cristianità. La Chiesa «primitiva apostolica», quella che sconfisse Ario e Nestorio, quella dei primi quattro concili universali, è effigiata da Duplessis-Mornay nella figura della donna partorienti di Apocalisse 12, perseguitata dal dragone che inizia a spiegare le ali nel settimo secolo – provocando la successiva divisione fra cristianità latina e cristianità greca –, ma guidata dall'aquila di Dio, dal dodicesimo secolo, a trovare rifugio nella Francia meridionale, quindi nell'Europa centrale e in Gran Bretagna⁷.

Poco meno di vent'anni dopo la conversione di Enrico di Navarra, e quattordici anni dopo la promulgazione dell'editto di Nantes, ossia nel pieno dispiegarsi dell'opera di pacificazione attuata dalla corona nel nome del superiore interesse della compagine statale, il dualismo escatologico sembra ancora una lettura plausibile del divenire storico – malgrado la critica radicale alla teoria dei quattro imperi condotta da Bodin con la sua *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. E tuttavia lo scenario che ospita il conflitto tra le potenze del bene e del male, e che in Lutero converge nell'oggi, nell'urgenza di liberare nel presente la voce del vangelo, nel *Mysterium iniquitatis* si dilata nella vastissima vicenda della storia della Chiesa, estesa tanto verso il passato quanto verso un futuro che, se conserva la garanzia del proprio punto conclusivo nella promessa della *parousía*, si allunga però di nuovo attraverso lo spazio oscuro dell'indeterminatezza.

3. «Così in questo mondo, in questi giorni d'iniquità, non solo dal tempo della presenza fisica di Cristo e dei suoi apostoli, ma dallo stesso Abele, il primo giusto ucciso dal fratello empio, e successivamente fino alla fine di questo mondo, la Chiesa avanza nel suo pellegrinare tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio»⁸. Questo, in sintesi, lo schema originario della teologia

⁷ «Mulier illa, purior Ecclesia a dracone fugata [Dt 31,11], alis aquilae ingentis subvecta, eremum petere cogitur, aquilae illius, utique Iehovae omnipotentis, qui Ecclesiam suam cum opus, ut pullitiam suam aquila servaturus circumfert. Quo et draco ille, aquam fluminis instar ex ore post mulierem, Ecclesiam, evomit [...] [Ap 12,5]. At illa sane, quam sublatam ex oculis circumspicis et iugulaturus persequeris, aerem pennis secat, praeurta montium quaerit, ibi sub alis omnipotentis delitescit, conquiescit, et quam, miser, periisse putas, provolat, exinde duodecimo saeculo ineunte, in planitiem promovente, praeunte Deo, in Aquitaniam, Galliam Narbonensem, Transalpinam se affatim effundit, inter Alpes et Pyrenaeos, omnia Evangelii praeconio complet, desaeventibus demum suis hostibus, pontificibus tuis post multiplicem stragem, tota Europa, non tam disseminatur, quam prosemnatur: in Germania, Illyrico, Pannonia, Britannia adeo ipsa, in colonias, in ecclesias, propagatur»: *Mysterium iniquitatis, seu historia papatus*, Salmuri, apud Thomam Porthaeum, 1612, *Praefatio*, c. 7r-v.

⁸ *De civitate Dei*, XVIII, 51,2, qui nella traduzione di L. Alici, Milano, Bompiani, 2001, p. 928.

della storia trasmesso da Agostino al cristianesimo latino. Il *De civitate Dei*, edificato sull'antinomia fra la città degli uomini «che vogliono vivere secondo la carne» e quella degli uomini «che vogliono vivere secondo lo spirito», fra i discendenti di Caino e quelli di Abele, è in un certo senso il grande archetipo dualista che detta la misura per i secoli successivi⁹. Nelle parole di Löwith, «il *De civitate Dei* di Agostino è il modello di ogni interpretazione della storia che possa dirsi cristiana»¹⁰.

In Agostino la storia si fa compiutamente storia della salvezza, in quanto assume non soltanto una fenomenologia riconoscibile, ma pure un senso, che è quello voluto dalla provvidenza per condurre i cristiani alla vera vita. Tale è la ragion d'essere dell'eresia nel periodo corrente fra la resurrezione e il secondo avvento, poiché «i nemici della Chiesa, quale che sia l'errore che li acceca o l'iniquità che li corrompe, se hanno il potere di colpirla nel corpo, esercitano la sua pazienza; se la ostacolano soltanto con inique opinioni, esercitano la sua sapienza; facendo in modo poi che essa ami anche i nemici, esercitano la sua benevolenza»¹¹.

In questa prospettiva parenetica l'interesse per la determinazione del futuro escatologico risulta di per sé svalutato: tant'è vero che, sempre nel XVIII libro, che apre la trattazione dell'età della grazia, Agostino sospende il giudizio sulle future persecuzioni che affliggeranno la Chiesa prima della comparsa dell'Anticristo, così come sul computo degli anni che mancano al ritorno di Cristo in terra nella sua gloria. È proprio questa idea agostiniana delle persecuzioni, quali strumento del dispiegarsi della volontà divina nella storia, che a sua volta si rende percepibile nell'irriducibilità del conflitto fra l'ordine della carne e l'ordine dello spirito, a essere acquisita dagli uomini della Riforma nella loro interpretazione del divenire degli accadimenti umani. Il punto è che, se per Agostino l'esito del passato recente è il superamento della tradizione classica operato nel cristianesimo, per gli uomini del XVI secolo proprio quella tradizione classica, che ha lasciato ricche testimonianze di una storia estranea al disegno provvidenziale, e che è tornata alla luce grazie agli scavi condotti nei laboratori dell'umanesimo, costituisce un termine di confronto che non può essere ignorato.

A tentare una conciliazione, fra gli altri, è Melantone con il suo celebre prologo alla seconda edizione del *Chronicon* di Johann Carion, del 1558. Il vo-

⁹ Ivi, XIV,1,1 (643) e XV sgg.

¹⁰ *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it. Milano, Edizioni di Comunità, 1972 (orig. *Meaning in History*, 1949), p. 192.

¹¹ *De civitate Dei*, XVIII,51,1 (926).

lume, uno fra i primi esperimenti di esposizione della storia universale cronologicamente ordinata, era uscito una prima volta a Halle nel 1537, con quattro ristampe a Francoforte, Lione, Parigi e Venezia fino al 1563; una terza edizione, curata dal genero di Melantone Kaspar Peucer, avrebbe visto la luce a Wittenberg nel 1572¹². Un testo, insomma, che doveva essere recepito come una sorta di vulgata ufficiale della storia secondo l'umanesimo protestante. In realtà, il *Chronicon* è assai poco attento alla dimensione salvifica degli eventi umani, e si presenta piuttosto come un dettagliato resoconto delle successioni dinastiche e papali, dell'ascesa e della caduta di regni e principati in cui la presenza di un disegno sovraordinato finisce per eclissarsi. Probabilmente per questo parve opportuno a Melantone farlo precedere da una lettera dedicatoria all'arcivescovo Sigismondo di Magdeburgo, a puntualizzare il senso da conferire all'opera.

L'esigenza riconosciuta è quella di «abbracciare con la mente i tempi del mondo, e la serie delle grandi mutazioni»: un esercizio utile ai governanti, affinché riconoscano la mano di Dio nei passaggi del potere e nella punizione dei tiranni, come agli studenti e a coloro che si esercitano nell'arte oratoria. Ma soprattutto si tratta di ricavare dalle vicende descritte gli esempi atti a riconoscere la perenne sorveglianza di Dio sulla storia: «Con sapienza – avverte Melantone – il lettore consideri gli ammonimenti che si devono trarre dalle storie, circa le quali occorre tenere questa regola: il decalogo, ossia la legge di Dio, sia norma di vita [...]. Quindi si abbia chiaro che le storie sono esempio delle leggi, allorché mostrano le pene riservate ai delitti e la liberazione dei giusti. E in entrambi i casi non osserviamo soltanto gli eventi, ma riflettiamo sulla presenza di Dio, che è custode del suo ordine»¹³.

La storia, insomma, resta *magistra vitae*, ma le sue lezioni sono comprensibili solo se tradotte nel linguaggio proprio della Scrittura. E Melantone provvede a fornire la chiave di questo linguaggio, esemplando un criterio di interpretazione della storia universale di carattere rigorosamente giuridico. Le storie profane insegnano il rispetto della seconda tavola del decalogo, in quanto sono

¹² M. MIEGGE, *Ordine e novità nello spettacolo della storia universale. Sui prolegomeni di Filippo Melantone e di Kaspar Peucer al Chronicon Carionis*, in *Le parole della storia*, cit., pp. 11-37, 14.

¹³ «Sapientia est etiam lectori necessaria considerare, quae commonefactiones ex historiis sumendae sint, de quibus haec regula tenenda est: Sit vitae norma decalogus, id est, lex Dei, sicut scriptum est, In praeceptis meis ambulate. Postea, historias sciamus legum exempla esse, ac monstrare poenas atrocium scelerum, et liberationes iustorum. Ac in utrisque non tantum eventus intueamur, sed Dei praesentiam cogitemus, qui sui ordinis custos est»: *Sigismundo archiepiscopo*, in *Corpus reformatorum. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, ed. C. G. Bretschneider, Halis Saxonum, apud C. A. Schwetschke et filium, IX, 1842 (rist. anast. New York-London-Frankfurt a. M., Johnson-Minerva, 1963), pp. 531-38, 533.

lo specchio delle norme che regolano la vita fra gli uomini. La storia sacra ammaestra invece del rispetto della prima tavola: «È necessario conoscere la serie delle rivelazioni divine, della legge e della promessa della grazia. È necessario esaminare quale sia stata e dove sia stata sempre la vera Chiesa di Dio, quale sia stata la voce della vera dottrina, quanto oscure siano state e ancora siano le tenebre in cui risiede la grande moltitudine degli uomini che si sono separati dal vero Dio e dalla vera dottrina e si sono infervorati a inventare nuovi dei»¹⁴.

In questa prospettiva la storia della Chiesa è storia del progressivo occultamento della verità primordiale, mascherata dall'accumulo delle controversie e delle false dottrine. «Tutte queste cose, se le loro storie mancassero, sarebbero completamente sconosciute, e non si saprebbe nemmeno quale dottrina viene prima e quale viene dopo, ciò che è invece necessario avere presente, secondo il lodevole detto di Tertulliano: ciò che è più antico è anche più vero»¹⁵.

Il nesso fra antichità e verità costituisce una fra le linee guida dell'ermeneutica riformata, una linea lungo la quale si svilupperanno le grandi opere degli eruditi ugonotti del XVII secolo sulla storia e la geografia biblica. E qui esso si esercita sullo sterminato materiale offerto dalla storia per scostare una ad una le cortine che nascondono la verità evangelica, come le decretali pontificie, l'adorazione dei santi, l'esposizione fastosa dell'ostia consacrata, il celibato ecclesiastico, e riconoscere infine «i semi dei due imperi della senescenza di questo mondo, quello maomettano e quello pontificio».

Il riferimento escatologico, in fondo, sta tutto qui, in questa evocazione implicita della statua sognata da Nebuchadnezar, con i piedi in parte di ferro e in parte d'argilla (turchi e papisti, dunque), che Daniele aveva interpretato profeticamente come l'allegoria dei quattro regni che si sarebbero succeduti fino alla consumazione dei tempi, e che durante tutta la prima età moderna rimane l'imprescindibile griglia di lettura delle età del mondo¹⁶. Melantone evita di inoltrarsi in un'indagine prospettica sul futuro che non sia questa semplice constatazione della «senescenza del mondo»: il suo sguardo è interamente retrospettivo, volto a scrutare nella storia i modi del manifestarsi della legge divina e

¹⁴ «Deinde quantus usus est chronicorum et historiae in doctrina primae tabulae decalogi? Necesse est scire seriem patefactionum divinarum, legis et promissionis gratiae. Necesse est considerari, quae et ubi semper vera Ecclesia Dei fuerit, quae fuerit vox verae doctrinae, quam horrendae tenebrae fuerint et sint in maxima multitudine hominum, qui discesserunt a vero Deo et a vera doctrina, et furenter excogitarunt commenticia numina»: ivi, pp.534-535.

¹⁵ «Haec omnia, si non extarent historiae, prorsus ignota essent, ac ne hoc quidem sciretur, quae prior quae posterior sit doctrina, quod considerari necesse est, quia non contemnendum est Tertulliani dictum: Primum quodque verissimum est»: ivi, p. 535.

¹⁶ Dn 2,31 sgg.

le tracce del faticoso cammino della verità. Cinquanta anni dopo l'evocazione dell'Anticristo da parte di Lutero, l'*éschaton* sembra ormai rimosso dal presente, e anzi escluso dalla semplice sfera dell'interesse.

4. Questo peculiare intreccio fra storia e dogmatica avrebbe raggiunto la propria sintesi più celebre di lì a un anno con l'avvio della pubblicazione delle *Centurie di Magdeburgo*, la più ambiziosa filiazione della teologia dualista luterana della storia.

L'esegesi biblica vi si conferma canone e misura della corretta interpretazione dei fatti umani. Ma se nei prolegomeni melantoniani al *Chronicon Carionis* storia sacra e storia profana sono le parti complementari dello stesso dittico, nel quale è raffigurato l'operare di Dio in questo mondo, nel lavoro dei centuriatori è la sola storia sacra a occupare il fuoco dell'interesse, laddove si presenta a tutti gli effetti come *storia della verità*.

Del resto, alla testa della sacra officina di teologi e umanisti che raccolgono e valutano la colossale mole di documenti impiegata per le *Centurie* si pone quel Matija Vlačić detto Flacius Illyricus che spende la vita nella lotta per la conservazione della purezza del messaggio profetico di Lutero, contro l'Anticristo romano e contro quei teologi, Melantone *in primis*, legati a filo doppio al patrocinio dei principi protestanti e per esso disposti a giustificare dottrinalmente gli *Interim* di Augusta e di Lipsia del 1548-49, per il fine superiore della sospensione della guerra civile in Germania. Quelli che per Melantone sono *adiáphora*, elementi senza effetto nell'ordine della salvezza, quali il ripristino di pratiche liturgiche e sacramentali cattoliche nei territori occupati dalle armate imperiali, per Flacius sono inaccettabili lacerazioni dell'integrità del credo evangelico.

Di qui il radicale dualismo storico che permea il tessuto delle *Centurie di Magdeburgo*, che altro non è che lo sviluppo del principio della *veritas abscondita*, dell'occultamento della verità, sotto le concrezioni secolari dell'agire umano, portato alle sue estreme conseguenze. Nella lettera dedicatoria a Cristiano III di Danimarca e all'arciduca Massimiliano d'Asburgo nel primo volume delle *Centurie* è il principio del male e della menzogna a costituire il motore di una storia umana intesa come storia della corruzione del vero: «Tante volte il diavolo ha mosso uomini in preda al fanatismo e alla cecità, affinché lordassero o gettassero nell'ombra, con menzogne orrende e con le sciocchezze della filosofia, [...] quanto di vero, di utile e di grande esiste nel cristianesimo»¹⁷.

¹⁷ «Fanaticos et obcaecatos quosdam homines subinde excitavit diabolus, qui res veras, utiles maximasque in christiana religione tetris figmentis et philosophicis nugis ex caecis et deliris

Quella che per i controversisti cattolici è l'evidenza storica della continuità della Chiesa, ossia la tradizione, la catena mai interrotta delle testimonianze degli autori antichi e medioevali, per i centuriatori si rovescia nel suo contrario, nella prova suprema della falsità dell'impalcatura liturgica e dottrinale romana.

Il criterio ermeneutico di fondo – enunciato da Flacius nel *Catalogus testium veritatis*, che precede di tre anni la prima *centuria* – è dato dalla comprensione di una costante universale dell'agire dell'uomo, il rifiuto del vero e la sua sostituzione con gli idoli politici e religiosi: «Tali sono le cause [...]: la prima, che generalmente la verità viene calpestata in qualsiasi modo e costretta a nascondersi. La seconda, che pochi l'abbracciano e meno ancora sono davvero in grado di comprenderla. L'ultima, che essa non viene notata e non cattura gli sguardi di tutti come fa invece la messinscena papale con le sue croci, i suoi triregni, i suoi cappelli variopinti e i suoi ornamenti preziosi [...]; seppure la vera dottrina e la vera religione esistano – scrive Flacius con toni che sembrano rinviare all'ancestrale dualismo gnostico –, a malapena esse si fanno percepire»¹⁸.

Di nuovo la lettera dedicataria della prima *centuria*: «Affinché gli uomini potessero conoscere gli eventi accaduti in tutto il mondo, conservarne e onorarne la memoria e annotarli e descriverli fedelmente, Dio creò il sole e la luna [...] e fra gli altri compiti affidò a essi quello di misurare con il loro moto infallibile e visibile lo spazio dei giorni, dei mesi e degli anni, e mostrarlo agli uomini, come accade con i segni e gli gnomoni. Senza la storia neppure l'articolo del Messia si sarebbe potuto salvare. Fu infatti divinamente predetto che non soltanto dopo il crollo del regno giudaico, ma anche dopo la quarta monarchia Cristo tornerà per abolire il peccato e preparare la giustizia eterna»¹⁹. La memo-

hominum mentibus natis foede commacularent et obscurarent»: *Ecclesiastica historia, Centuria I*, dedica a Cristiano III di Danimarca, in *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtschreibung. Melancthon, Sleidan, Flacius und die Magdeburger Zenturien*, hrsg. H. Scheible, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966, pp. 55-58, 55.

¹⁸ «Quare sicut tunc temporis prophetis, Christo, apostolis perdifficile et ferme impossibile fuit gloriationem vetustatis impiae religioni ac doctoribus adimere odiosamque novitatis maculam a sua doctrina amovere, ita nobis quoque iam est. Causae vero eae sunt, quas supra indicavi: I. Quia plerunque veritas multipliciter premitur et quasi latitare cogitur. Secunda, quia pauci eam amplectuntur paucioresque vere intelligunt. Ultima, quia non ita conspicitur omniumque oculos in se convertit sicut pontificia turba cum suis crucibus, triplicatis coronis, tam variis galeris, tam preciosis ornatibus [...]; ita cum etiam adsit vera religio ac doctrina, vix adesse sciatur aut sentiatur»: *Catalogus testium veritatis*, prefazione al lettore, ivi, pp. 50-54, 51.

¹⁹ «Immo, ut homines res gestas in toto mundo scire, memoria tenere ac celebrare recteque annotare et describere, ut denique initia rerum omnium, incrementa et fines teneri possent, condidit Deus solem et lunam, pulcherrima coeli lumina, atque hoc eis officii inter alia designavit, ut diurnum, menstruum annique spatium certo et illustri ambitu metirentur hominibusque ceu indices aut gnomones monstrarent. Absque historia nec articulus de Messia potuisset retineri.

ria è il solo, labile filo che lega i fedeli alla parola di Dio, ed essa deve essere religiosamente salvaguardata dal lavoro storiografico, che si qualifica come una declinazione del servizio divino.

Nella nota di metodo che apre l'opera Flacius rivendica apertamente la discontinuità dei centuriatori rispetto ai canoni della storia ecclesiastica, e in particolare rispetto a Eusebio, colpevole di essersi dilungato a celebrare i trionfi della Chiesa imperiale trascurando le tematiche dottrinali e liturgiche, trattando sbrigativamente le eresie del suo tempo e, soprattutto, denunciando una stretta dipendenza dal modello classico. È invece la prospettiva dogmatica a costituire il saldo punto di fuga delle *Centurie di Magdeburgo*: la storiografia sacra deve anzitutto rendere chiaro e comprensibile il *continuum* temporale nel quale si evolve il conflitto escatologico tra i due ordini dell'umanità, la discendenza di Seth e la discendenza di Caino, che si incarna nello scontro fra il principio della conservazione e il principio della distruzione della verità primordiale, ossia la tradizione scritta della Chiesa precostantiniana.

I protagonisti di questa teologia della storia sono i «testimoni della verità» che hanno lottato nel corso dei secoli per tutelare il nucleo originario del dogma; l'apparizione di Lutero conclude questo ciclo, decretando il recupero dell'autentico messaggio cristiano, mentre la sua morte apre una nuova fase di degenerazione e l'avvio di una seconda età di persecuzioni²⁰. I magdeburghesi, nella crisi di metà secolo della Chiesa luterana, lacerata fra le istanze dell'identità evangelica e quelle del faticoso raggiungimento della pace religiosa, si volgono profeticamente alla storia come a un immenso oceano di indizi che chiedono di essere riportati alla luce e ricomposti nel mosaico visibile della verità. La percezione che hanno di sé è quella di collezionisti pazienti che riordinano i frammenti dei dipinti dispersi in un naufragio²¹.

Divinitus enim erat praedictum, non modo collapsio regno iudaico, sed in quarta insuper monarchia Christum venturum et sublato peccato iustitiam aeternam paraturum esse»: *Ecclesiastica historia, Centuria I*, dedica a Cristiano III di Danimarca, cit., p. 55.

²⁰ Sulla centralità del criterio dottrinale nelle *Centuriae* cfr. E. NORELLI, *L'autorità della Chiesa antica nelle Centurie di Magdeburgo e negli Annales del Baronio*, in *Baronio storico e la Controriforma*, Atti del convegno internazionale di studi, a c. di R. De Maio, L. Gulia, A. Mazzacane, Sora, Centro di studi sorani «Vincenzo Patriarca», 1982, 253-307, 260 sgg. Su Illyricus cfr. anche M. HARTMANN, *Humanismus und Kirchenkritik. Mathias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters*, Stuttgart, Thorbecke, 2001, e il suo efficace inserimento nel contesto dottrinale della storiografia protestante in M. POHLIG, *Zwischen Gelehrsamkeit und Konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546-1617*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

²¹ «De nobis vero nostrove hoc conatu nihil aliud affirmamus quam nos in summa paupertate rerumque inopia magnum opus et vires nostras longe exuperans exorsos esse idque tantum eo

5. Ora, da questa sommaria proposta di ricostruzione dell'ermeneutica storica delle *Centurie di Magdeburgo*, mi sembra si possa registrare il pulsare della tesi escatologica di Lutero nel quinto decennio del XVI secolo; nel caso di Duplessis-Mornay, ancora in età molto più tarda.

Quello che vorrei sottolineare è che, nei centuriatori come in Duplessis-Mornay, come, con toni diversi, in Melantone, il dualismo che sottende il *pólemos* metastorico fra i due principi opposti è volto in una direzione diversa rispetto agli inizi della Riforma; non più al presente escatologico, che prefigura la maturità dei tempi, bensì al passato, al passato della storia universale interpretato sulla base di categorie giuridico-morali, come nei prolegomeni al *Chronicon Carionis*, o dogmatiche, come nelle *Centurie*. L'ermeneutica dualista si tramuta da *norma di azione* nel presente a *norma di interpretazione* del passato – ossia diviene una misura di ordinamento del tempo storico.

Credo che questa considerazione possa contribuire all'ipotesi che il discrimine della rottura confessionale sia recepito, già dai contemporanei, nella forma di una svolta nella storia che segna l'inizio di un tempo nuovo – quel tempo che nel XIX secolo sarà formalizzato come età moderna: un tempo nuovo che dapprima include in sé l'accelerazione del tempo storico che annuncia l'*éschaton*, per poi tendere invece, con il consolidarsi delle entità confessionali in Europa, a dispiegarsi in un futuro configurato come la prosecuzione del presente in un arco di tempo indefinito.

Uno fra gli interrogativi connessi a questa ipotesi riguarda l'estensione e i limiti di un simile paradigma concettuale nel panorama della geografia confessionale dell'epoca. Il nuovo tempo della storia resta cioè appannaggio, nel secolo della Riforma, del mondo protestante, oppure si affaccia anche all'orizzonte mentale degli uomini attivi nell'orbita dell'obbedienza romana? Un primo, limitato scandaglio effettuato tra alcuni dei testi di maggiore fortuna e diffusione mi sembra indicare come la presenza, in ambito cattolico, di questo modello dualista della storia universale sia più rapsodica, ma non per questo trascurabile, se non altro nel XVI e nel primo XVII secolo.

L'enormità della frattura religiosa consumata con Lutero costituisce, ovviamente, la stessa ragion d'essere degli autori che legano il proprio nome alla Controriforma. Tuttavia una cosa è la consapevolezza della complessità e dell'alterità teologica del pensiero protestante e della profondità cui giunge nel

fine et consilio, ut ex certis sive authenticis et probatissimis autoribus passim colligeremus ea, quae ad historiam ecclesiasticam potissimum pertinere [...] videntur, haud aliter ac si fractas tabulas ex naufragio undiquaque maximo studio colligeremus»: *Ecclesiastica historia*, Centuria I, dedica a Cristiano III di Danimarca, cit., p. 57.

riplasmare i rapporti fra individui e comunità e, soprattutto, fra l'ordine ecclesiastico e le strutture del potere temporale; altra cosa, quantomeno nell'angolatura di questo studio, conferire un significato storico-teologico alla divisione religiosa e assumerla a chiave di interpretazione del succedersi degli eventi sul piano universale.

Questa seconda prospettiva è assente, ad esempio, dalla raccolta di vite dei pontefici di Onofrio Panvinio, che pure accenna alle persecuzioni contro la Chiesa nella forma di una progressione storica, che dagli imperatori pagani si snoda sino agli eretici moderni, senza tuttavia contemplare alcuna discontinuità nel decorso della storia più recente²². Così come è assente dagli *Annales* di Baronio, nei quali, come ha sottolineato Jedin, l'attenzione per lo sviluppo del dogma è pressoché assente – là dove invece costituisce il cuore stesso dell'opera dei magdeburghesi –, e all'eresia non è attribuito uno spessore ontologico tale da configurarla come antitesi storica o metastorica della verità incarnata dalla Chiesa, che nell'oratoriano si manifesta come coerente dispiegarsi dell'originario *depositum fidei* dell'età apostolica nelle strutture istituzionali posteriori²³.

Si tratta forse di un sintomo del fatto che teologia e storia, nel contesto controriformista, si mantengono in due sfere epistemologicamente distinte, senza convergere in quell'interazione che è invece caratteristica di una parte cospicua della pubblicistica riformata? È un'ipotesi plausibile, soprattutto retrospettivamente, alla luce della tradizionale diffidenza del pensiero cattolico verso la storia del dogma e l'ermeneutica biblica condotta con l'ausilio delle scienze storiche. Quel che è certo è invece che, nel periodo qui considerato, è piuttosto sul versante della teologia, della teologia controversista nello specifico, che è dato riscontrare le tracce di una concezione del tempo storico sensibile al dato della discontinuità.

Il proemio alle *Disputationes de controversiis christianae fidei* di Bellarmino, che anticipa la prima controversia *De verbo Dei* come preludio generale

²² *Romani pontifices et cardinales S. R. E. ab eisdem a Leone IX ad Paulum papam III per quingentos posteriores a Christi natali annos creati*, Venetiis, apud Michaellem Tramezinum, 1557, lettera dedicatoria al cardinale Alessandro Farnese, cc. 1r-4r n. n., 2v.

²³ Cfr. la *Praefatio* e l'*Apparatus ad Annales ecclesiasticos* premessi ad *Annales ecclesiastici*, Romae, ex Typographia vaticana-ex Typographia torneriana, 1588-1607, I, 1588, rispettivamente 1-6 e 7-56, e la prefazione al terzo volume, 1592, c. 4r-v n. n. La marginalità, nell'impianto del libro, del dogma rispetto alla continuità istituzionale del papato è sottolineata da Hubert Jedin in *Il cardinale Cesare Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo*, Brescia, Morcelliana, 1982 (orig. *Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtschreibung im 16. Jahrhundert*, 1978), p. 68.

all'opera e costituisce il rimaneggiamento della prolusione tenuta dal gesuita per l'esordio alla cattedra del Collegio romano, nel 1576, è forse l'esempio più chiaro della presenza del tema dualista nell'apologetica cattolica, nonché il corrispettivo – specularmente per molti tratti – del radicalismo dottrinale delle *Centurie di Magdeburgo*. Per iniziare il lettore a quello sterminato catalogo eresiologico che sono le *Controversiae*, Bellarmino introduce un criterio di ordinamento della storia sacra fondato sul conflitto dualista fra il principio della verità e il principio dell'errore.

La fenomenologia storica dell'eresia si configura cioè come il riflettersi nella mutevolezza degli eventi di questo mondo del *pólemos* trascendente fra bene e male che percorre il tempo profetico dalla Rivelazione sino alla consumazione della storia. E il Simbolo apostolico, archetipo delle successive professioni di fede e misura fondamentale dell'appartenenza alla Chiesa, diviene il terreno di questo scontro escatologico.

Le generazioni di schiere ereticali sono lo strumento con cui il demonio, nel corso dei secoli, porta il suo attacco sistematico agli articoli del Simbolo, uno dopo l'altro, in successione dogmatica e temporale. Contro il primo articolo sul Padre, fra il I e il III secolo, attraverso gnostici e manichei; contro il secondo articolo sul Figlio, nel IV secolo, con Fotino e Ario; contro il terzo articolo sull'incarnazione, nel V, con Nestorio e Teodoro di Mopsuestia, e così via, senza che le *portae inferi* prevalgano mai.

Il tempo presente, per Bellarmino, è quello dell'attacco del demonio agli ultimi due articoli, ossia alla Chiesa e ai sacramenti, l'attacco più temibile perché inteso a spezzare il legame fra la Chiesa militante dei credenti e la Chiesa trionfante nei cieli. Quest'ultima fase della lotta inizia verso il Mille, con Berengario, «maestro e padre degli eretici di questa età», e il suo attacco alla presenza reale, e prosegue con i valdesi, gli albigesi, i wycliffisti, gli hussiti, insomma l'intera genealogia ereticale che confluisce nel grande delta del protestantesimo²⁴.

Una più netta affermazione dell'ortodossia quale criterio ermeneutico di una storia che è sempre e comunque radicata nel trascendente sarebbe difficile da trovare: una teologia polemica della storia in cui la consumazione dei tempi si manifesta nell'assalto portato al nono e al decimo articolo del Simbolo apostolico, letto come vero e proprio indice della successione degli eventi. Altre

²⁴ *Praefatio in disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, in *Disputationes de controversiis fidei*, qui in *Roberti Bellarmini politiani S. J. opera omnia ex editione veneta, pluribus tum additis tum correctis*, ed. J. Fèvre, Paris, Vivès, 1870-74 (rist. anast. Frankfurt a. M., Minerva, 1965), I, 1870, pp. 53-62.

volte Bellarmino ha modo di ribadire questa sua visione storico-teologica, ad esempio nella prima lezione della controversia *De Summo pontifice*, del 1577, nella quale la contestazione del primato romano, «summa rei christianae», è il fulcro attorno al quale ruota l'intera vicenda della Chiesa²⁵.

Lo scarto che segna l'avvio dei tempi nuovi, dunque, nella teologia della storia di Bellarmino è fissato all'XI secolo e al sorgere dell'eresia contemporanea. Quello che è assente è un *terminus ad quem*, temporalmente determinabile, che segni il compiersi apocalittico della storia. La fine escatologica è così rimossa dall'orizzonte del pronosticabile e rinviata all'indeterminato futuro: una posizione antiprofetica, caratteristica peraltro della Chiesa istituzionale, che trova conferma nella terza controversia sul Sommo pontefice, dedicata per intero alla figura dell'Anticristo, una figura in carne e ossa, sulla cui apparizione il gesuita evita di avanzare previsioni.

I tempi nuovi hanno un inizio come avranno una fine, ma se il primo è determinabile con gli strumenti della controversia dottrinale, la seconda resta sospesa nell'inconoscibile. Credo che questo, come altri, sia un elemento della singolare "modernità" del pensiero bellarminiano.

6. Resta da individuare la matrice della teologia polemica della storia, che sottende le *Controversiae* di Bellarmino. La mia ipotesi è che essa sia da collegare alla specifica temperie religiosa e culturale del rinnovamento cattolico di metà Cinquecento, quella da cui prendono vita sia il grande sforzo di riconquista delle coscienze, guidato dal papato, sia la stessa Compagnia di Gesù, sia, in ultima istanza, la teologia controversista, che ritengo sia da intendere non soltanto come tecnica dialettica, ma anche come vera e propria *forma mentis* della Controriforma.

Mi limito a segnalare che un precoce impiego della figura dell'Anticristo in chiave di diagnosi teologica, ossia di identificazione dell'ereticalità di una proposizione, si rinviene in uno tra i più influenti e discussi controversisti della prima metà del Cinquecento, Ambrogio Catarino, che nella sua *Methodus brevis ad agnoscendam quamlibet haeresim* fa convergere in questa figura apocalittica le svariate forme che può assumere l'eresia rispetto ai diversi attributi di Cristo²⁶.

²⁵ *Praefatio [in controversiam de Summo pontifice] habita in Gymnasio romano anno 1577*, ivi, pp. 451-59.

²⁶ *Methodus brevis ad agnoscendam quamlibet haeresim*, in *Claves duae, ad aperiendas intelligendasve Scripturas sacras perquam necessariae*, Lugduni, Petrus a sancta Lucia, 1543, pp. 230-52.

Per quanto riguarda i gesuiti, sappiamo che, nell'attenta costruzione della propria identità di corpo – contestata all'interno della stessa Chiesa per la fondamentale ambiguità della congregazione – essi attingono ampiamente al mito di Ignazio come antitesi ortodossa di Lutero e al motivo della propria fondazione come punto d'avvio della definitiva sconfitta dell'eresia e della cattolicizzazione del mondo. E sappiamo che l'inizio dell'offensiva antiprotestante in Boemia è accompagnato da una ripresa del profetismo gioachimita che si sostanzia, fra l'altro, dell'identificazione dei gesuiti con gli *homines spirituali* che secondo l'abate di Fiore avrebbero preluso all'ultima età del mondo²⁷.

Una testimonianza ancora più tarda del persistere di questa teologia della storia (siamo nel 1651) è reperibile nel *Triumphus catholicae veritatis* del padre Philippe Labbe, una fra le tante opere di polemica antigiansenista prodotte dalla Compagnia. La Chiesa, secondo Labbe, ha vissuto tre fasi di sviluppo, ciascuna delle quali distinta dalla lotta contro una diversa generazione di eretici. Nella prima età, ha sconfitto gli gnostici, i marcioniti, i manichei e le altre correnti minoritarie del cristianesimo primitivo; nell'età adulta Ario, Macedonio, Pelagio, Nestorio e gli altri nemici sorti dopo la svolta costantiniana; nei tempi della sua senescenza, «che dagli apostoli sono detti gli ultimi», gli albighesi, Wyclif, Hus, Lutero, Calvino «e gli innumerevoli eserciti di locuste terribili scese dal settentrione». E di fronte a questo suo definitivo trionfo la vicenda dell'eterodossia di Giansenio appare come poco più che l'epilogo sbiadito di una stagione dell'errore ormai conclusa nella pretesa pacificazione del cristianesimo sotto l'obbedienza romana²⁸.

²⁷ Sull'impiego della profezia nella propaganda gesuitica del primo Seicento cfr. G. M. BARBUTO, *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Napoli, Guida, 1994.

²⁸ «Emergentem ex ipsis propemodum incunabulis Ecclesiam oppugnarunt Simones, Cerinthi, Valentini, Marciones, Novatiani, Manichaei, similesque in diversis orbis partibus haeretici: de iis triumphavit Ecclesia. Adultam iam et sub felici christianorum principum imperio confirmatam ad certamen provocarunt Arius, Macedonius, Pelagius, Nestorius, Eutyches, Acephali, Monothelitae, compluresque alii: de iisdem prostratis profligatisque insignes egit triumphos Ecclesia. Postremis quoque temporibus, quae ab apostolis novissima nominantur, senescentem iam ac veluti canis aspersam viribusque defectam evertere conati sunt albighenses, Wiclefus, Hussus, Lutherus, Calvinus, Melanchton, Beza, Dordrectani, Genevenses, et ab aquilone effusi terribilium locustarum innumerabiles exercitus: adversus eos non tantum firma stetit hactenus atque immota, sed de iisdem etiam, ut de ceteris gloriosissime triumphavit Ecclesia. Erecta passim in sacris paginis, in Romanorum pontificum decretis atque epistolis, in sacrosanctis conciliis, Constantiensi praesertim ac Tridentino [...] et in sanctorum Patrum atque historicorum monumentis, in doctorum scholasticorum dissertationibus triumphantis Ecclesiae trophaea, coronas depictas, inscripta elogia inspeximus, legimus, mirati sumus; ut pene portentum sit non defuisse hoc saeculo nonnullos, qui iacentes ac devictas haereticorum acies in campum iterum pugnamque voluerint educere. Princeps eorum extitit Cornelius Iansenius»: [Philippe Labbe], *Triumphus catholicae verita-*

L'esaurimento della spinta egemonica della piena Controriforma, ormai palese con lo stallo della guerra dei Trent'anni, con la fine della speranza in una ricattolicizzazione dell'Inghilterra sotto gli Stuart e il comporsi della coesistenza confessionale in Francia e nell'impero, segna probabilmente anche l'eclissi della teologia dualista della storia di Bellarmino. Non a caso, in quello stesso periodo, il tema escatologico dell'avvento dell'ultima età del mondo in corrispondenza al sorgere di Lutero e degli eretici contemporanei resta confinato all'elaborata esegesi visionaria degli *Articuli prophetales* di Tommaso Campanella.

Sembra legittimo cogliere, nell'ambito specifico di quella parte della Chiesa romana che incarna il radicalismo della guerra antiprotestante e nella quale si manifestano una lettura dualista della storia e la coscienza dello scarto determinato dalla Riforma, le tracce di quello stesso mutamento di prospettiva che ho indicato sopra nel protestantesimo posteriore a Lutero, ossia l'applicazione al passato della lettura escatologica del tempo e l'individuazione del punto di inizio di un'età presente, distinta da quelle precedenti, che si distende in un futuro indefinito. La presa di coscienza dell'irriducibilità del dato storico, ossia dell'ineliminabilità dell'idolatria, da un lato, e dell'eterodossia, dall'altro, dal panorama del reale, contribuiscono probabilmente alla rimozione della profezia dall'orizzonte degli accadimenti umani.

In questo senso, paradossalmente, la parabola concettuale delle teologie dualiste della storia dell'età della lotta confessionale può essere letta come un sintomo della secolarizzazione del tempo storico che caratterizza, fra le altre cose, l'età moderna.

FRANCO MOTTA

tis, adversus novatores. Sive Iansenius damnatus, opera et studio S.E.R.T., Parisiis, apud Sebastianum et Gabrielem Cramoisy fratres, 1651, *Catholicis lectoribus*, n. n., cc. 1r-2v.