

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

35

Volumi disponibili nella Collana della Società di Studi Valdesi:

17. *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927.* A cura di D. Dalmas e A. Strumia
18. *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848).* A cura di G. P. Romagnani
19. Emanuele Fiume, *Scipione Lentolo (1525-1599).* «*Quotidie laborans evangelii causa*»
20. *L'annessione sabauda del marchesato di Saluzzo tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica (secc. XVI-XVIII).* A cura di Marco Fratini
21. *Essere minoranza. Atteggiamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra Medioevo ed età moderna.* A cura di Marina Benedetti e Susanna Peyronel
22. Samuele Montalbano, *Ermanno Rostan, cappellano militare valdese (1940-1943)*
23. *Piero Jahier: uno scrittore protestante?* A cura di Davide Dalmas
24. Marina Benedetti, *Il "santo bottino". Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*
25. *Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna.* A cura di Marco Fratini
26. *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'Età moderna.* A cura di Susanna Peyronel
27. *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna.* A cura di Pawel Gajewski e Susanna Peyronel Rambaldi
28. *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese.* A cura di Daniele Jalla
29. Michaela Valente, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo (secoli XVI-XVIII)*
30. Gabriel Audisio, *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza / Migrants vaudois. Dauphiné, Piémont, Provence (1460-1560)*
31. *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti.* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
32. Antonio Mastantuoni, *Bilychnis. Una rivista tra fede e ragione*
33. *Il Protestantismo italiano nel Risorgimento. Influenze, miti, identità.* A cura di Simone Maghenzani
34. *Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle guerre di religione (1560-1715).* A cura di Gianclaudio Civale

DINO CARPANETTO

NOMADI DELLA FEDE

Ugonotti, ribelli e profeti
tra Sei e Settecento

Dino Carpanetto,

professore di Storia moderna al Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino, è autore di studi sull'Illuminismo italiano, sull'Italia nel Settecento e nel periodo della Rivoluzione francese, sulla medicina in età moderna. Al tema dei confini confessionali e politici tra cattolicesimo e calvinismo ha dedicato il libro *Divisi dalla fede, Frontiere religiose, modelli politici, identità storiche nelle relazioni tra Torino e Ginevra (XVII-XVIII secolo)*, Utet Libreria, Torino 2009.

dino.carpanetto@unito.it

Scheda bibliografica CIP

Carpanetto, Dino

Nomadi della fede : ugonotti, ribelli e profeti tra Sei e Settecento / Dino Carpanetto

Torino : Claudiana, 2014

214 p. ; 24 cm. - (Società di studi valdesi ; 35)

ISBN 978-88-7016-982-9

1. Predicazione [e] Guerra 2. Guerre di religione <1560-1715>
940.22 (ed. 22.) - Storia generale dell'Europa. Dalla Riforma alla
Rivoluzione francese, 1517-1789

© Claudiana srl, 2014
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
info@claudiana.it
www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

22 21 20 19 18 17 16 15 14 1 2 3 4 5

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

In copertina: Jan LUYKEN, La fuga degli ugonotti dalla Francia; incisione in rame tratta da Elias BENOIT, Historie der Gereformeerde Kerken van Vrankryk, Amsterdam 1696 (Foto: Landesbildstelle Baden).

ai miei figli Andrea e Ludovico

al mio amico Massimo

PREMESSA

Senza voler dare credito alla teoria sull'eterno ritorno, non solo per il risvolto deterministico e conservatore che presenta, è difficile non riscontrare immediati parallelismi tra la vicenda di cui qui si parla e quanto era accaduto un secolo prima agli esuli per causa di religione che avevano attraversato l'Europa delle fedi contrapposte alla ricerca di spazi di tolleranza, mostrandosi disponibili a misurare altrove il significato di quella rivoluzione intellettuale e spirituale che avevano maturato nei loro paesi.

Dopo il 1685, i rifugiati della revoca dell'editto di Nantes rivissero non solo conflitti e persecuzioni che parevano riprodurre lo stesso clima delle guerre di religione che avevano lacerato la Francia del secondo Cinquecento, ma furono al contempo portatori e destinatari di un intenso dibattito promosso da una pattuglia di intellettuali e di pastori. Quando lasciarono la Francia per cercare rifugio nei luoghi di accoglienza – le Provincie Unite, l'Inghilterra, Ginevra, diversi stati tedeschi – essi si interrogarono sui temi della tolleranza, della libertà, del rapporto tra obbedienza al sovrano e rispetto della coscienza. A quella discussione attribuirono significati differenti rispetto alla tradizione confessionale, che aveva racchiuso la libertà del cristiano nel recinto teologico della deroga dall'obbedienza al magistero delle chiese, e parallelamente rispetto alla cultura politica, che declinava la parola al plurale, intendendo le libertà non tanto come diritti quanto come privilegi di corpi, di città, di ceti.

Questa indagine cerca di cogliere il lento e tormentato delinearsi di una diversa concezione della libertà, che nel mondo del rifugio ugonotto vide la fase germinale, a partire dall'idea stessa della libertà di coscienza, intesa come diritto cui non si può venire meno, come vincolo cui le autorità ecclesiastiche e politiche devono sottostare, come fondamento dei diritti dell'uomo, prima e ancor più che del cristiano.

Se è vero che dal 1685, anno della revoca dell'editto di Nantes, è la convivenza tra fedi e culture religiose a essere messa in discussione, e che si riapre una dolorosa frattura tra le diverse forme di cristianesimo, è anche vero che sulle strade dell'esilio, nelle "arche della libertà" (come disse Pierre Bayle parlando delle città olandesi in cui furono accolte centinaia di pastori che avevano lasciato la Francia), si spalancarono nuovi terreni di lotta culturale e religiosa, che assunse i temi della tolleranza e della libertà come linee guida di un rinnovato pensiero che travalicava i confini delle fedi.

È opportuno ricordare ciò che scrisse John Stuart Mill nel suo classico *On Liberty*, ossia che proprio sul «campo di battaglia» della lotta per la tolleranza e la libertà religiosa in età moderna «i diritti dell'individuo sono stati rivendicati su un'ampia base di principio», e che tale rivendicazione è all'origine di buona parte delle discussioni contemporanee sulla misura e sulla natura delle libertà in merito alla ricerca intellettuale, all'opinione, al sentimento, all'attività politica, alle scelte religiose.

Per comprendere la complessità di tali questioni occorre risalire alle loro matrici storiche, nella convinzione che il moderno concetto di libertà venne delineandosi tra Cinque e Settecento anzitutto sul terreno della fede, quale una delle possibili risposte alla frantumazione religiosa scaturita dalla Riforma protestante. La pluralità delle confessioni cristiane sconvolse gli equilibri preesistenti e aprì una fase di sanguinose guerre religiose, destinate a innescare un turbine di controversie teologiche, di scontri fra Stati, di lotte intestine, di persecuzioni. Alla fin fine non avrebbe visto né vincitori né vinti, lasciando piuttosto l'eredità di un'ineliminabile pluralità di confessioni e di fedi. Di questa pluralità, e non senza ulteriori contrasti, lotte, repressioni, gli Stati avrebbero dovuto prendere atto, come provano il *Toleration Act* inglese del 1689, le patenti di tolleranza del tardo Settecento riformatore e oltre, fino al riconoscimento delle libertà nelle moderne costituzioni scaturite dalla Rivoluzione francese.

Nelle vicende storiche che derivano dalla scelta intransigente di Luigi XIV, con la fine di quella tolleranza limitata e parziale che Enrico IV aveva riconosciuto nel 1598, le discussioni e i conflitti che esplodono nel mondo del rifugio ugonotto abbandonano il terreno della rivendicazione, tutta teologica, della «libertà del cristiano» e mettono a fuoco temi e prospettive che scardinano le rigidità confessionali, sino a prefigurare forme di libertà religiosa del tutto originali. Nel dibattito che si snoda tra il progetto repressivo del cattolicesimo francese, allineato con poche eccezioni alla linea dell'intransigenza che mira a eliminare l'anomalia di un regno diviso nelle confessioni, e tra la Gloriosa Rivoluzione inglese che si riverbera negli equilibri internazionali, spiccano gli esponenti di quella minoranza europea composta dagli ugonotti del rifugio. Con innovative riflessioni teoriche, a partire da quelle di Bayle, dei fratelli Basnage, di Benoist, di tanti altri uomini del rifugio, e con tentativi di soluzioni politiche, essi seppero immaginare nuovi modelli di convivenza civile.

Battaglia di retroguardia insensibile a quanto stava realmente accadendo fu quella condotta dal campione dell'ortodossia cattolica, Jacques-Bénigne Bossuet, quando contrappose il vecchio adagio secondo

cui le “variazioni” delle chiese protestanti, segnate dalla pluralità delle correnti teologiche e dall’incerta e continua ricerca di un supporto dottrinale, dessero la misura dell’inferiorità della Riforma rispetto alle certezze e all’unità della Chiesa cattolica. Non colse il vescovo di Meaux quanto ai suoi giorni quella stessa libertà di discussione, in cui erano coinvolti sia gli ex sudditi calvinisti del re Sole sia i cattolici aperti al confronto, fosse la matrice non più del dissenso teologico atto ad alimentare minoranze pronte a loro volta a dividersi, ma fosse qualcosa di più e di diverso. Nelle sensibilità religiose si facevano largo inquietudini, pensieri, domande che minavano l’edificio cristiano, tanto il cattolico quanto il riformato, finendo con il trascinare nella società intera con il loro carico di dubbi razionali e di libertà teoriche.

La revoca dell’editto di Nantes mise in moto un pensiero originale che s’interrogò sui rapporti tra stato e chiesa, tra tradizione e ragione, e spostò i termini delle questioni in quanto indusse a riflettere intorno al tema della libertà civile, da un punto di vista non più strettamente teologico, ma anche storico, giuridico, politico, filosofico. Nel momento in cui gli ugonotti rinunciarono al lutto per il loro perduto statuto di tolleranza, e in cui uscirono dalla sacrosanta ma sterile denuncia dei crimini commessi dai cattolici, accettando di osservare con realismo lo stato delle loro chiese prima e dopo la revoca, essi abbracciarono una prospettiva di largo respiro, che finì con il parlare all’opinione pubblica europea.

Di questo multiforme processo, le cui acquisizioni non si esauriscono in riflessioni teoriche ed esiti giuridici, si è inteso offrire uno scenario complessivo cercando di seguire gli scontri che divisero il mondo del rifugio, senza isolarli dal vivo di quella battaglia politica che si combatté nell’Europa del tempo tra modelli di Stato sempre più diversificati. All’interno dei peculiari contesti storici, dei rapporti di forza tra poteri e gruppi sociali, dell’efficacia delle istituzioni repressive, del mutare della sensibilità religiosa, si è cercato di tracciare percorsi di riflessione che potessero rendere conto dei temi e della loro rilevanza nella stagione della crisi della coscienza europea.

Gli spazi politico-culturali in cui la confessionalizzazione aveva fallito i suoi specifici obiettivi poiché non aveva portato all’istituzione di una sola Chiesa nazionale, sono quelli che accolgono i rifugiati della revoca e che fanno da cassa di risonanza delle infuocate discussioni sul ruolo del dissenso, sulla misura ammissibile della divergenza religiosa, sulla relazione tra fede e politica. In questa prospettiva Amsterdam e Rotterdam, luoghi d’incontro tra sociniani polacchi, arminiani olandesi, puritani inglesi, rifugiati francesi, fungono da centri catalizzatori, grazie anche alla vivacità e modernità delle imprese editoriali. Protagonisti

sono i *réfugiés* attivi nell'editoria, o nella conduzione delle chiese riformate, o presenti nelle sedi della politica, della cultura, della diplomazia. L'Inghilterra della Gloriosa Rivoluzione colloca Londra come secondo centro di riferimento e punto di scambio di uomini e idee, mentre Ginevra appare ai margini delle vicende che coinvolgono il calvinismo europeo.

Tra gli uomini del rifugio può sembrare paradossale che in questo libro sia Pierre Jurieu, l'intransigente difensore dell'ortodossia calvinista, a fungere quasi da filo rosso che collega momenti e personaggi che appartengono a una sfera religiosa e culturale contro cui si oppone tenacemente. Per tale motivo egli appare un sensibilissimo osservatore dello smottamento del terreno confessionale che vedeva ovunque intorno a sé, e lo vedeva con la lucidità di un conservatore estremo. Con questo non si vuole certamente alimentare l'invettiva contro il nemico giurato di Pierre Bayle, quanto esprimere un giudizio che, per i presupposti sopra detti, non può riconoscere nel pugnace pastore di Rotterdam un campione, forsanche suo malgrado, della democrazia confessionale e l'interprete di una involontaria eterodossia. Tuttavia, proprio perché condusse una ponderosa e strenua battaglia al fine di identificare, isolare e contrastare le continue falle che si aprivano nell'edificio confessionale riformato, Jurieu può essere assunto come la traccia su cui scrivere una vicenda dai tanti contorni e nella quale direttamente o indirettamente egli si esposse contro le derive razionali e critiche.

Tale vicenda è ripercorsa intorno a tre nuclei di interesse: il dibattito e lo scontro scoppiati nel mondo del rifugio olandese tra il 1685 e la fine secolo; l'emergere di una reazione difensiva in Francia, sfociata nella guerra dei *Camisards*; infine il trasferimento a Londra di prospettive estreme che da quella guerra e dalla cultura radicale europea trassero spunto per proporre riti e culture di tipo profetico. L'azione di ristabilimento del calvinismo regolare, conservatore ma non scollegato dalle tensioni profetiche, svolta da Antoine Court in Francia nei primi decenni del Settecento, chiude questo percorso.

Come appare evidente, sono terreni diversi, che si è voluto documentare con una ricostruzione di problemi, personaggi, battaglie culturali, dimensioni politiche e militari, cercando di restituire il quadro generale in cui si collocano i temi chiamati in causa e di osservare le reazioni che la storia europea al passaggio dei due secoli scatena nella fila della diaspora ugonotta. Più che giungere a soluzioni e conclusioni, questa indagine resta aperta a un diverso scenario, che non viene qui tratteggiato perché avrebbe spalancato altre piste di indagine, quelle che sostanzialmente chiamano in causa il nesso tra la crisi del calvini-

smo, esplosa nell'ambito della crisi della coscienza europea, e la cultura dei Lumi nelle sue tante manifestazioni.

Sono ben lieto di esprimere il mio ringraziamento a tutti coloro che hanno letto le varie stesure del testo e mi hanno dato preziosi consigli o hanno in vario modo contribuito alla sua riuscita. In particolare a Massimo Firpo, Luca Addante, Luciano Guerci, Giuseppe Ricuperati, Daniela Vaj, Paola Hazon, Gianclaudio Civale. Un ringraziamento speciale va a Maria-Cristina Pitassi, che ha generosamente contribuito con osservazioni, segnalazioni e correzioni, a Susanna Peyronel, che lo ha proposto per la collana della Società di Studi Valdesi, ai miei carissimi amici di Torre Pellice, Marco Fratini, Gabriella Ballesio, Toti Rochat, e al personale della Biblioteca Valdese.

L'ultimo capitolo del libro è stato in parte anticipato nel saggio *Tolleranza e intolleranza. Pastori e profeti nell'esilio ugonotto*, pubblicato nel volume *Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle guerre di religione (1560-1715)*, Atti del LII Convegno di Studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, a cura di Gianclaudio Civale (Torre Pellice, 8-9 settembre 2012), Torino, Claudiana, 2014 (Collana della Società di studi valdesi, 34).

DINO CARPANETTO

Abbreviazioni:

- AEG Archives d'État de Genève
- BGE Bibliothèque de Genève (già Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève, già Bibliothèque de la Ville de Genève)
- BSHPF «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français»
- CPB *Correspondance de Pierre Bayle*, publiée et annotée par Élisabeth Labrousse *et alii*, Voltaire Foundation, Oxford, 1999-2012, voll. 1-10. Dell'opera, intrapresa per iniziativa della Labrousse, è in corso una edizione *on line* sotto la direzione scientifica di Antony McKenna e Fabienne Vial-Bonacci, che al settembre 2013 riportava i primi sei volumi dell'edizione a stampa:
<http://bayle-correspondance.univ-st-Étienne.fr>
- DBI *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1960- , citato dall'edizione online, www.treccani.it/biografie
- DHS *Dictionnaire Historique de la Suisse*, publié par la Fondation Dictionnaire Historique de la Suisse, Gilles Attinger, Hauterive, 2001-, e relativa edizione *on line* trilingue: www.hls-dhs-dss.ch
- DDJ *Dictionnaire des journalistes*. Édition électronique revue, corrigée et augmentée du *Dictionnaire des journalistes 1600-1789* (Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1976), du *Dictionnaire des journaux 1600-1789* (Universitas et Voltaire Foundation, Oxford, 1999) et de la II édition du *Dictionnaire des journalistes 1600-1789* (Voltaire Foundation, Oxford, 1999), sous la direction de Jean Sgard: <http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr>
- ICCJAT Maria-Cristina Pitassi, avec la collaboration de Laurence Vial-Bergon, Pierre-Olivier Léchet et Eric-Olivier Lochard, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, Champion, Paris, 2009, voll. 6
- NRL «Nouvelles de la République des Lettres».

STATO E CHIESE IN FRANCIA TRA CONFLITTI E TOLLERANZA

Ugonotti e cattolici divisi dalla fede

Nella Francia del secondo Cinquecento, lacerata dai conflitti religiosi e dallo scontro armato per il controllo della monarchia che le morti dei delfini e la minorità dei successori esponevano alle lotte di fazione, era stata Caterina de' Medici a proporre l'accordo tra cattolici e ugonotti prima che le vere e proprie guerre di religione devastassero il paese. Con l'editto di Saint-Germain-en-Laye del 17 gennaio 1562 (l'"editto di gennaio") era stata concessa ai riformati una forma precaria di libertà di coscienza, con il permesso di culto al di fuori delle mura delle città e all'interno di queste la possibilità di celebrare i riti in privato¹. Alla luce di ciò che sarebbe successo con l'inizio delle guerre di religione, si può ritenere che l'editto rappresentasse non tanto un compromesso al ribasso destinato a scontentare tutte le parti, come la storiografia ha spesso sostenuto, quanto piuttosto un traguardo nella strategia di accomodamento in nome dell'interesse pubblico delineata dal "partito dei *politiques*", fautori della pacificazione civile. Lo dichiarò il suo artefice, il cancelliere Michel de l'Hôpital, cui si deve la controversa espressione "in attesa che Dio riunisca cattolici e riformati sotto lo stesso ovile". "Ce robin d'Auvergne", come lo definirono con sprezzo i cattolici del partito dei Guisa, aveva spiegato che la pacificazione andava accolta in quanto atto "de constituenda repubblica", e non in quanto "de constituenda religione"²: una distinzione fondamentale fatta accettare a Théodore de Bèze e agli ugonotti, rifiutata invece dai

¹ Una storia complessiva è ricostruita da G. TREASURE, *The Huguenots*, New Haven and London, Yale University Press, 2013. Gli ultimi capitoli dedicati al periodo successivo al 1685 non risultano del tutto convincenti in quanto non documentano adeguatamente i rivolgimenti politici e culturali che gli ugonotti del rifugio vissero e proposero all'Europa, a partire dal tema della tolleranza. Inoltre per una analitica informazione, P. CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI^e-XXI^e siècle)*, Paris, Fayard, 2012.

² E. DROZ, *Chemins de l'hérésie. Textes et documents*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, tome III, p. 408.

Guisa e dal Parlamento di Parigi, che aveva avanzato le rimostranze sulla base delle quali i cattolici presero le armi³.

Con la concessione di una tolleranza parziale, definita sulla base di un compromesso che instaurava una convivenza pacificatrice, nel 1598 Enrico IV riprese uno schema di rapporti interconfessionali consolidando quanto era già stato sperimentato per brevi periodi di tregua durante le guerre di religione. L'editto di Nantes emanato in quell'anno non fu valutato dai contemporanei con la stessa sottolineatura di significati che gli vennero successivamente attribuiti, in quanto i suoi contenuti non furono così differenti dai precedenti atti di conciliazione. Le deboli risonanze suscitate al suo tempo, come è stato sottolineato da Hubert Bost, mettono in luce il fatto che la peculiarità dell'editto non consiste tanto nelle innovazioni introdotte, quanto nella laboriosa redazione, per la quale occorsero oltre quattro anni⁴.

Solo nel corso del Seicento, a fronte della sua durata più lunga di quanto non si fosse previsto e alla luce delle precedenti tregue, tutte fragili e precarie, l'editto di Nantes assunse il valore di una lungimirante pacificazione religiosa e si insediò nella cultura politica come il caposaldo giuridico di una tolleranza parziale ma stabile. Essa ufficializzava il riconoscimento giuridico del calvinismo ugonotto e lo legittimava nel panorama istituzionale dello stato. Gli ugonotti tanto si affidarono a questo patto che garantiva loro una esistenza legale quanto più dovettero adattarsi alle successive limitazioni. Mentre i cattolici non persero occasione per evidenziarne l'eccezionalità e la transitorietà, essi sottolinearono invece il presunto significato indelebile dell'editto, che considerarono un atto solenne, stabile e permanente.

Sullo sfondo di una chiesa attenta a non cedere terreno all'offensiva della Controriforma romana e cercando protezione nei vertici dello stato, nel corso del Seicento gli ugonotti infittirono i legami sociali, mettendo la sordina ai contenuti più radicali della loro teologia politica, e

³ Théodore de Bèze e i suoi colleghi redassero una *Déclaration* e una lettera di accompagnamento, in data 21 e 22 gennaio 1572, che inviarono alle chiese di Francia. Spiegavano le modalità cui dovevano attenersi in esecuzione dell'editto, con il divieto di abbattere le immagini delle chiese cattoliche e la croce, di riunirsi in concistori e sinodi senza la presenza dei magistrati, di predicare *par convices* (ossia con ingiurie, frasi oltraggiose, affermazioni ingiuste contro il cattolicesimo) e con l'obbligo di rispettare le festività religiose e di prestare il giuramento ai giudici. I testi sono riprodotti: *ivi*, tome III, pp. 410-418, cui seguono le Rimostranze del Parlamento di Parigi e altri documenti di parte cattolica.

⁴ H. BOST, *Des porte-parole protestants au chevet de l'édit de Nantes moribond*, in «Revue de synthèse», 5^e série, 2005, 1, pp. 67-89. Non si può trascurare il libro di C. VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1963.

praticarono strategie di accreditamento all'interno di una trama di solidarietà interconfessionale e di rapporti con le *élites* del regno, ora mimetizzando la loro appartenenza religiosa ora servendosene per prendere posizione nel confronto religioso e politico. Senza citare i collaboratori di Mazzarino, l'affidamento a Valentin Conrart della carica di segretario perpetuo dell'Académie Française è una delle tante evidenze che testimoniano l'inserimento calvinista nei posti di vertice⁵. Amico dei cattolici, appartenente a una influente famiglia di commercianti e banchieri stabiliti a Parigi e al centro di relazioni sociali di prim'ordine, Conrart riassume l'identità nascente del mondo degli autori, che lo riconobbero come intermediario e promotore, e rispetto al quale le differenze religiose non nascondevano la consapevolezza di appartenere a una élite comune. La cultura umanistica, italianizzante, era la garanzia di equità e serietà di questo illustre letterato ugonotto, destinato a vedere amaramente compromessa l'opera mediatrice tra le confessioni quando nel 1670 l'allievo Paul Pellisson rese pubblica abiura e si convertì al cattolicesimo⁶.

In questa luce va collocato il giudizio dei riformati sul senso politico dell'atto di pacificazione compiuto da Enrico IV. Benché Grozio avesse messo in guardia sul significato di ogni editto, che per la sua natura giuridica era revocabile se il bene pubblico lo avesse richiesto, nella cultura ugonotta del Seicento l'editto di Nantes fu valorizzato sino al

⁵ N. SCHAPIRA, *Un professionnel des lettres au XVII^e siècle. Valentin Conrart: une histoire sociale*, Seyssel, Champ Vallon, 2003. Inoltre: P. BENEDICT, *The Faith and Fortunes of France? Huguenots, 1600-1685*, Burlington USA, Aldershot, Singapore, Sidney, Ashgate, 2001.

⁶ Le ambiguità confessionali di Pellisson divennero motivo di discussione dopo il suo decesso, nel 1693, quando circolò la notizia rilanciata dai giornali che non si fosse confessato in punto di morte. Su questo episodio, in cui intervenne anche Bossuet con una versione ufficiale mandata alle stampe, Pierre Bayle fornì documentazione critica in una nota alla voce *Paul Pellisson* del *Dictionnaire historique et critique*. Ho consultato l'opera nell'edizione Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht del 1740, nella versione on line curata da The Project for American and French Research on the Treasury of the French Language (ARTFL), cui partecipano il Centre National de la Recherche Scientifique de France e la Division of the Humanities and Electronic Text Services dell'Università di Chicago, al sito <http://artfl-project.uchicago.edu/content/about-artfl>. Sul *Dictionnaire*, sulla sua circolazione e ricezione, si veda la raccolta di saggi in *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle (1647-1706)*, par H. Bots, Amsterdam et Maarsse, APA-Holland University Press, 1998. Bisogna ricordare che la Compagnia dei Pastori di Ginevra bloccò l'edizione ginevrina del *Dictionnaire* dell'editore Fabri, con accuse durissime di ateismo e persino di oscenità rivolte all'opera. Si veda M-C. PITASSI, *De la courtoisie à la dénonciation: la réception du Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle à Genève*, ivi, pp. 71-77.

punto di farlo assurgere a fondamento del diritto pubblico dei francesi. Era la pietra miliare di un rapporto giuridico tra lo stato cattolico e la minoranza religiosa, che avrebbe trovato in esso ben più che una generosa, ma giuridicamente gratuita, benevolenza del re e come tale sempre validabile per diritto assoluto del sovrano. Del diritto di natura e delle genti, che un filone variamente articolato di pubblicistica giuridica, irrobustita da un apporto protestante, cominciava a coltivare per raffrenare le monarchie di diritto divino e per trovare un fondamento nuovo al potere, l'editto di Nantes appariva il riferimento che avrebbe tagliato le radici sanguinose della crisi religiosa del '500. Avrebbe ricomposto i conflitti in una pace civile, utile alla tranquillità dello stato tanto quanto alla libertà della minoranza beneficiaria. Da questa valutazione discese una lettura che dimostrava come gli atti di pacificazione fossero irrevocabili, quantunque manipolati nella pratica, cosicché ogni riduzione e violazione degli articoli dell'editto apparve un *vulnus* al diritto di natura e al diritto delle genti. Esso privava sudditi fedeli delle certezze della loro appartenenza identitaria e al tempo stesso esponeva la monarchia a scelte fatali che l'avrebbero condizionata sul più generale terreno della politica religiosa.

Con ostinata perseveranza, l'unica arma di cui disponevano insieme con le manifestazioni di fedeltà al monarca, gli ugonotti si adattarono alla progressiva erosione delle loro precarie libertà che iniziò con il cardinale Richelieu. Dopo la pace di Alès del 1629, la perdita delle garanzie militari e dei privilegi politici ridusse gli spazi della tolleranza, ma il tessuto istituzionale delle chiese, delle accademie, delle camere giurisdizionali non fu scalfito, cosicché gli ugonotti continuarono a essere riconosciuti come sudditi garantiti nella loro appartenenza confessionale. Alla morte di Richelieu poterono vivere una pausa di benevolenza contando sull'atteggiamento di Mazzarino, che si mostrò perlopiù indulgente verso la minoranza riformata, sia per la condotta leale alla monarchia da essa tenuta durante le Fronde sia per non urtare l'alleato inglese Cromwell⁷. Il cardinale concesse una nuova conferma dell'editto di Nantes insieme con la cassazione dei provvedimenti precedentemente emanati che potevano risultare contrari allo spirito e alla lettera del 1598. La dichiarazione del 1652 con cui inviò nelle provincie due commissari, uno cattolico e uno riformato, per verificare le la-

⁷ P. GOUBERT, *Mazzarino*, Milano, Rizzoli, 1992 (I ed. 1990); G. TREASURE, *Mazarin. The crisis of absolutism in France*, London-New York, Routledge, 1995; *Breviario dei politici secondo il cardinale Mazzarino*, a cura di G. Macchia, Milano, Rizzoli, 2000; S. BERTIÈRE, *Mazarin, le maître du jeu*, Paris, De Fallois, 2007. Per un aggiornamento recente anche bibliografico si rimanda alla voce *Mazzarino*, redatta da O. Poncet, in DBI.

mentele e rimettere le cose in pace, fu considerata dagli ugonotti un atto di saggia continuità con la politica di Enrico IV. Era una forma di tutela che andava di pari passo con l'ammissione dei calvinisti agli impieghi civili e militari. Barthélemy d'Herwarth, alleato di Mazzarino, popolò gli uffici di correligionari: esercito, finanza e cultura furono gli spazi istituzionali in cui poterono esprimersi.

L'unica misura limitativa adottata da Mazzarino fu quella di stabilire che i Sinodi si tenessero non prima di quindici anni di distanza l'uno dall'altro. Tuttavia al Sinodo di Loudun del 1659 il re comunicò che in futuro non avrebbe più tollerato tali riunioni, in sintonia con quanto tre anni prima l'Assemblea generale del clero cattolico aveva preconizzato⁸. L'Assemblea aveva dato sostegno a quella politica di conversioni che si stava dispiegando per impulso degli ordini religiosi, in primo luogo i gesuiti, sia sotto la forma delle dispute pubbliche, sia con azioni ben più efficaci di proselitismo sotto la guida delle Congregazioni per la propagazione delle fede.

Iniziò così a essere minacciata la struttura della Francia riformata. Questa era organizzata in forma presbiteriana, con sedici provincie sinodali, a loro volta divise in "colloques" o "classes", aree che raggrupparono le circa novecento chiese e organizzavano assemblee intermedie tra il concistoro locale e il Sinodo provinciale⁹. All'articolazione ecclesiale si sovrapponeva la definizione territoriale della tolleranza, giuridicamente definita da tre categorie di chiese: "de possession", esistenti nel 1598, "de concession", accordate dall'editto di Nantes in ragione di una o due per baliaggio, e "de fief", dipendenti da un signore ugonotto. I Sinodi nazionali furono vietati nel 1659, mentre la Députation Générale, concessa da Enrico IV in ragione di due deputati generali, poi ridotti a uno, incaricati di rappresentare la causa degli ugonotti, fu svuotata di prerogative sino a essere trasformata in una carica onorifica. Lo mostra il carattere ereditario assunto con Henri de Massue, marchese di Ruvigny, deputato dal 1653 al 1678, che la trasmise al figlio e se ne servì per una brillante carriera militare e diplomatica.

⁸ Cfr. P. BLET, *Le clergé de France et la monarchie. Étude sur les Assemblées générales du clergé de 1615 à 1666*, Rome, Librairie de l'Université Gregorienne, 2 voll., 1959.

⁹ D. LIGOU, *Le protestantisme en France de 1598 à 1715*, Paris, S.E.D.E.S., 1968, p. 123.

Dopo Mazzarino

Alla morte di Mazzarino il clima cambiò. Tornarono a circolare idee che auspicavano una Francia tutta cattolica, invocata da differenti settori del cattolicesimo che vedevano nella forza della monarchia la condizione per attuare un disegno di uniformità, concepito anche in chiave antiromana. Non sarebbe stata la chiesa cattolica a trarne i massimi vantaggi, ma la monarchia, che avrebbe potuto accrescere la sua forza senza più dovere utilizzare il corpo istituzionale dei riformati quale strumento di contrasto alle pretese pontificie, come era accaduto in passato. Ora il sovrano si trovava nella condizione di accogliere i modelli repressivi della Controriforma, ma senza subire la dipendenza da Roma, in quanto libero di agire da posizioni di forza nelle quali la sua autorità si sarebbe mantenuta al centro del sistema di relazioni tra lo stato e le confessioni religiose. In tal senso quella francese è sicuramente una Controriforma particolare, perché intrapresa dall'autorità politica in un rapporto strumentale con le istituzioni della chiesa romana.

Gli anni Sessanta prefigurano temi e posizioni che troveranno compiuta espressione a fine secolo. Tentativi irenici che pure vi furono abortirono sul nascere al punto che il solco tra le due confessioni si approfondì fino a creare un clima di favore alla revoca dell'editto di Nantes. Certamente la polemica teologica rimase su toni poco o punto virulenti, come se il dibattito riguardasse una élite culturale che nutriva comunque stima verso gli avversari. Fu la controversia militante ad assumere i caratteri di un conflitto armato di temi e prospettive ideologiche, che saliva di intensità in relazione all'intensificarsi delle persecuzioni ordinate da Luigi XIV, pur accompagnandole con accenti che sconsigliavano l'uso della forza. Il *compelle intrare* del Vangelo di Luca, che aveva ispirato la giustificazione teologica operata da Sant'Agostino sulla liceità dell'uso della forza per riportare gli eretici alla fede ortodossa, nel momento in cui precisava che l'intenzione doveva essere quella di correggere e non di punire, offriva largo margine all'accettazione di qualsiasi misura, repressiva o meno che fosse. Tanto più che l'incerta definizione canonica della minoranza ugonotta consentiva di oscillare tra il pugno di ferro della spada e il guanto della persuasione.

Se gli ugonotti dovessero essere considerati eretici oppure scismatici non fu mai acclarato con evidenza dalla teologia cattolica. Se avessero consapevolmente ripudiato la vera fede cristiana sarebbero stati apostati e scismatici, cioè suscettibili di correzione con qualunque mezzo, finalizzata al loro naturale rientro nella chiesa. Se eretici, cioè propugnatori anche per una perdonabile ignoranza di verità contrarie a quelle

che la chiesa assumeva come parametri inoppugnabili, avrebbero meritato atteggiamenti di benevolenza nel caso di ravvedimento, a patto che fosse possibile scindere l'accusa di eresia da quella di sovversione sociale¹⁰. In effetti la criminalizzazione politica degli ugonotti francesi era di fatto un'arma spuntata per via dello stesso atteggiamento della comunità riformata, che nel Seicento si era prodigata nel mostrarsi obbediente al sovrano.

Fu l'Assemblea del clero francese, l'influente organismo composto dai vescovi e dai personaggi più autorevoli dell'alto clero, a proporre una revisione storica del giudizio sui riformati, che in più occasioni vennero assimilati agli scismatici, con la conseguenza di poter chiedere al re misure repressive per evitare che perpetrassero errori e falsità contro il cattolicesimo¹¹. Un complesso manuale di metodi per la conversione fu redatto nel 1682, secondo i classici schemi della controversistica più scaltrita. Lo scisma è un crimine più grave dell'idolatria, e scismatici furono definiti gli ugonotti dall'Assemblea nella seduta del 1° luglio 1682. Essa fece seguire all'imputazione di scisma una larvata quanto esplicita minaccia: tornate nella chiesa, o sappiate che gli angeli della pace ne piangeranno amaramente, scrivevano i vescovi francesi¹². Nel vivo della disputa furono impiegati tutti gli articoli della contesa interconfessionale, dalla tradizione alla Scrittura, all'ecclesiologia, al profetismo, alla polemica sui riti.

Fin qui nulla di nuovo rispetto al passato, che sembrava ripresentarsi con il volto minaccioso delle guerre di religione quando, al di fuori dei luoghi riservati e protetti in cui intellettuali ed ecclesiastici dibattevano, i dragoni, gli intendenti, i governatori, i parlamentari, i parroci fanatizzati attizzavano il fuoco delle persecuzioni con condanne, espropri e violenze di ogni genere, legalizzate da una sequela di editti, regolamenti, dichiarazioni, *arrêtés*, che con implacabile coerenza negarono a uno a uno i diritti riconosciuti dall'Editto di Nantes al punto che la sua revoca non fu che la tappa finale di un iter di intolleranza. Decisioni dall'alto e scelte autonome di zelanti governatori e intendenti, spalleggiati dal clero locale, avevano scatenato un graduale e per alcuni

¹⁰ Sul tema dell'accusa di eresia in età moderna, B. NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

¹¹ Le delibere dell'Assemblea e le lettere del re furono pubblicate nel *Recueil des actes, titres et mémoires concernant des affaires du clergé de France*, tome premier, Paris, Guillaume Desprez, Avignon, Jacques Garrigan, 1771: titre premier, *Lettre circulaire de l'Assemblée du Clergé de France convoquée en 1682*, p. 1; *Avertissement pastoral de cette assemblée à ceux de la religion prétendue réformée*, p. 5 (in latino), p. 12 (in francese).

¹² Ivi, p. 24.

versi automatico processo¹³. Una cifra è eloquente, come tante altre: nei dieci anni precedenti la revoca, su 813 templi ne furono distrutti 570.

Ancor prima della revoca un crescendo di misure vessatorie aveva colpito gli ugonotti. La più odiata non poteva che essere la legge del 17 giugno 1671 che autorizzava l'abiura dei bambini all'età di sette anni. Meno lesiva, ma altrettanto esplicita nell'indicare la soluzione intransigente, fu la scelta adottata dall'episcopato di aderire al principio della frequente comunione. Essa mirava a stanare le posizioni gianseniste e quietiste annidate nel cattolicesimo francese e considerate (spesso a torto) fiancheggiatrici della libertà religiosa per i riformati. Sulla sorte degli ugonotti pesò indirettamente l'occupazione nel 1681 della libera città di Strasburgo, una vittoria per Luigi XIV che poteva mettere i regi sigilli su un luogo simbolo della Riforma e della pluralità delle confessioni. La politica delle riunioni accrebbe le tensioni giurisdizionali di confine aggiungendosi a quelle storiche che riguardavano gli spazi a sovranità mista e contesa, come nel caso dei territori sabaudi passati alla Francia.

Esemplare il paese di Gex, o meglio della baronia e balivato di Gex, in cui si accese una *querelle* franco-ginevrina in quanto Ginevra possedeva i diritti di vendita del sale e di riscossione delle decime. Ceduto alla Francia nel 1601 dal duca di Savoia in cambio di Saluzzo, il territorio fu teatro di frequenti scontri e di periodici soprusi, che coinvolsero gli abitanti, per lo più calvinisti, e gli agenti del re francese. Il paese di Gex, insieme con i limitrofi paesi di Bresse, Bugey e Valromey, fu scelto da Luigi XIV come banco di prova della politica anti ugonotta per una ragione giuridica: in quei territori, acquisiti dopo il 1598 e perciò esclusi dall'area di riferimento dell'Editto di Nantes¹⁴, era possibile lanciare una campagna di conversione e affidarla al vescovo, che altri non era se non il vescovo in esilio di Ginevra, cui spettava la giurisdizione spirituale su quella terra a sovranità mista.

A ridosso dei confini la repubblica calvinista vide così avanzare una ondata di cattolicesimo conversionista, alimentata dai prelati di Annecy e rinfocolata dai parroci che portavano i sacramenti e la messa nei vil-

¹³ Si possono consultare le opere che la storiografia protestante francese ottocentesca ha prodotto copiosamente, a partire dai lavori di Eugène e Émile Haag, e di Frank Puaux. E.-E. HAAG, *La France protestante*, Paris, Cherbuliez, 1846-1858, 10 voll. (ristampata in fac simile: Genève, Slatkine reprints, 1966) e di F. PUAUX, *Histoire de la Réformation française*, Paris, Michel Levy, 1859-1863, 6 voll.

¹⁴ Per la stessa ragione, ma invertendo il ragionamento, all'indomani della revoca dell'editto di Nantes gli ugonotti chiederanno che nel paese di Gex fosse accordata la tolleranza, così come nelle città di Metz, nel principato di Bearn, nella bassa Navarra, nel principato di Sedan, in quanto territori acquisiti dopo il 1598 e nei quali vigevano precedenti normative.

laggi a prevalente composizione riformata. L'apice fu raggiunto sotto l'episcopato di Jean d'Arenthon d'Alex, una delle figure fondamentali della chiesa in Savoia, dal 1661 al 1695 vescovo della diocesi di Ginevra, il cui Capitolo, impoverito e privato di gran parte delle dotazioni, si era trasferito dai tempi della Riforma nella città di Annecy¹⁵. Il prelato proseguì la conquista spirituale che Francesco di Sales aveva intrapreso a fine '500 allorché la conversione di Enrico IV al cattolicesimo aveva aperto la strada alla Controriforma nelle valli tra Delfinato e Svizzera francofona¹⁶. Con l'applicazione dei decreti tridentini (non ancora riconosciuti dalla monarchia francese) e con uno stile episcopale simile a quello di Carlo Borromeo, pur con una più marcata attenzione alla conversione personale tramite l'amore divino che si tradusse nel culto del Sacro cuore di Gesù, egli fece della lotta al calvinismo un'esperienza fondamentale, di carattere missionario. Chiamò a Thonon la mistica Madame Guyon, che aveva conosciuto a Parigi, e la fece accogliere nel convento delle Orsoline: Dovette poi difendere dalle influenze quietiste introdotte dalla Guyon, che l'avrebbero posta al centro della polemica antigiansenista e dello scontro tra Bossuet e Fénelon, che coinvolse anche diversi personaggi del mondo riformato, come Jean Cornand de La Croze e Gilbert Burnet¹⁷. Sospettato di simpatie gianseniste, d'Arenthon d'Alex si misurò polemicamente con i modelli di conversione introdotti dai gesuiti nei collegi di La Roche, Rumilly e Gex, territori nei quali Luigi XIV sperimentò quelle che sarebbero divenute le clausole dell'editto di Fontainebleau. Furono le zone della Francia a conoscere per prime gli effetti della politica antiprotestante del re, che nel 1662 ordinò all'intendente della Borgogna, Bouchu, la

¹⁵ Curato di Chevry nel Pays de Gex, direttore delle Orsoline di Gex, fu successore di Charles-Auguste de Sales al vescovato di Ginevra-Annecy dal 1660 al 1695.

¹⁶ R. KLEINMAN, *Saint François de Sales and the protestants*, Genève, Droz, 1962. L'opera di Francesco di Sales ottenne un riconoscimento pontificio con la rapida santificazione del vescovo. Morto a Lione nel 1622, fu canonizzato il 19 aprile 1665 da Alessandro VII. Fu la prima cerimonia di beatificazione tenuta in San Pietro a seguito delle procedure stabilite dalla Congregazione dei Riti (cfr. M. GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002, p. 214). Fu patrono del Terzo Ordine dei Minimi di San Francesco di Paola, a conferma della prossimità a quell'ordine legato alla politica dei re di Francia.

¹⁷ *Madame Guyon. Rencontres autour de la vie et l'œuvre de madame Guyon*, Grenoble, Millon, 1997. *Il giansenismo in Italia*. Collezione di documenti a cura di P. Stella, I/I, *Piemonte*, Zürich, Pas Verlag, 1966, pp. 52-57. Sulla vicenda che comportò il conflitto tra Bossuet e Fénelon e l'arresto di madame de Guyon, si può vedere la voce redatta da A. DÉGERT, *Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon*, in *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7, New York, Robert Appleton Company, 1910 (ora in edizione on line, www.newadvent.org).

demolizione dei templi. Solo quelli di Ferney e di Sergy rimasero intatti.

Ultimo atto della riconquista fu l'abbattimento del tempio di Moëns, che la signoria di Ginevra possedeva da "tempo immemorabile", secondo la formula classica della giurisdizione ormai annichilita dal diritto di sovranità del re. Il duro confronto tra l'intendente francese e il sindaco anziano, Jean de Normandie, inviato a trattare per la repubblica, fotografa l'impari confronto. Alla rivendicazione dei titoli di possesso sul tempio, l'intendente ribatté: *negate forse che il re è sovrano? «Sur quoi M. de Normandie ayant repliqué qu'ils ne nioient pas que le roy ne fut souverain dans le civil, mais que Notre Seigneur l'étoit dans le spirituel, M. l'intendant s'était moqué de cette reponse et avoit dit que ses ordres prévoyaient que le temple fut fermé»*¹⁸. Si inalberò ancora di più quando scoprì che il castellano del luogo, presente all'incontro, era di religione riformata, evidente manifestazione del poco rispetto che la repubblica portava al re. Un episodio tra i tanti, questo, che nella sua marginalità segnala quanto gli equilibri confessionali e giurisdizionali, particolarmente delicati in territori di confine, fossero alterati dalla politica religiosa¹⁹.

La messa a Ginevra

Intanto la Francia imponeva a Ginevra una rappresentanza permanente, l'unica ammessa nella repubblica calvinista. Il primo residente, Laurent de Chauvigny, giunse il 30 ottobre 1679, inaugurando una prassi diplomatica che solo la caduta della repubblica nel 1798 avrebbe interrotto, e di fatto sancendo il monopolio della diplomazia a Ginevra. Vana fu l'azione diplomatica del Piccolo Consiglio, che avviò trattative segrete presso la corte di Versailles e in Svizzera per ottenerne la revoca. Inquietava soprattutto che il residente avesse introdotto nella sua dimora l'esercizio della religione cattolica con grande disappunto dei

¹⁸ AEG, *Registre de la Compagnie des pasteurs*, 15, p. 92, 20 marzo 1685. La vertenza di confine con forti implicazioni religiose fu trattata ampiamente e in forme documentate da GREGORIO LETI, *Historia Genevrina*, Amsterdam, van Someren, 1686, vol. V, pp. 464 sgg.

¹⁹ Di tutta la questione fornisce un resoconto dettagliato il diario del pastore Jacques Flournoy, per l'anno 1685. J. FLOURNOY, *Journal 1675-1692*, édité et annoté par O. Fatio, avec la collaboration de M. Grandjean et L. Martin-van-Berchem, Genève, Droz, 1994, pp. 108 sgg.

magistrati, dei pastori e della borghesia di Ginevra²⁰. Più a sud e al di là delle Alpi, ai confini con l'Italia dell'Inquisizione, cioè nel Delfinato e nella valle di Pragelato, Luigi XIV impose la progressiva riduzione delle libertà con l'obbligo delle decime, il mantenimento dei maestri di scuola cattolici, le restrizioni al culto²¹.

A partire dal 1662 le procedure persecutorie si susseguirono anno dopo anno, così da costringere i riformati a vedere nell'esilio una possibile via d'uscita. Bayle attribuì l'origine delle vessazioni al nuovo regno e soprattutto al matrimonio di Luigi XIV con l'infanta di Spagna Maria Teresa, figlia di Filippo IV d'Asburgo e di Elisabetta di Francia²². Le regali nozze avevano non solo sigillato la pace tra due corti e due dinastie separate da ostilità secolari, ma anche aperto un capitolo nuovo della storia europea. Avevano posto le premesse per una supremazia francese, consegnando alla monarchia borbonica il ruolo di leader degli equilibri politici e religiosi dell'Europa dopo Vestfalia. Regista occulto e abile mediatore fu Mazzarino, la cui morte di lì a due anni avrebbe trasferito il comando a quel re destinato ad alterare radicalmente la politica religiosa tanto verso i riformati quanto verso la chiesa di Roma.

Da allora in poi fu la strategia internazionale a condizionare tempi, modalità, orientamenti di una linea intollerante, indirizzata a plasmare una Francia tutta cattolica. Dopo la pace di Nimega del 1678 i provvedimenti oppressivi si aggravarono con la scelta di organizzare le *dragonnades*, praticate con l'alloggiamento obbligatorio di militari nelle case di ugonotti per costringerli alla conversione.

A ricorrere ai dragoni come milizia interna era stato Richelieu, nel 1636, per sedare una ribellione fiscale a Rennes. Le *dragonnades* contro gli ugonotti furono di due tipi. Il primo consisteva nel permettere ai soldati del re tutte quelle libertà, di saccheggio, abuso e rapina, normalmente concesse loro nei territori conquistati; il secondo nel costringere i riformati ad alloggiare le truppe. Cominciarono nella primavera del 1681 (lo stesso anno della conquista di Strasburgo) nel Poitou,

²⁰ AEG, *Registre des Conseils*, vol. 180, 4 janvier 1680, f. 1. La messa fu celebrata il 20 novembre 1679, nonostante che il procuratore generale Isaac Pictet e i sindaci si fossero prodigati per evitarlo.

²¹ O. FATIO, *L'église de Genève et la révocation de l'édit de Nantes*, in *Genève au temps de la révocation de l'édit de Nantes 1680-1705*, éd. par O. Fatio et alii, Paris-Genève, Droz-Champion, 1985, pp. 159-312.

²² PIERRE BAYLE, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* [1686], éd. par É. Labrousse, Paris, Vrin, 1973, p. 45. Le nozze furono l'ultimo traguardo della politica internazionale sfociata nella pace dei Pirenei tra Francia e Spagna: D. SERE, *La paix des Pyrénées, vingt-quatre ans de négociations entre la France et l'Espagne (1635-1659)*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 2007.

quando l'intendente Marillac fu autorizzato dal ministro Louvois a ricorrere a questo metodo militare utilizzato normalmente per reprimere rivolte fiscali. Dal Poitou si estesero al paese di Gex. Le *dragonnades* durarono fino all'autunno quando Marillac poté certificarne il successo con 38.000 conversioni, opportunamente gratificate da esenzioni fiscali²³. Poi per quattro anni non ne furono ordinate altre, finché nella primavera del 1685 nuovamente i dragoni riapparvero con più vaste azioni, promosse nel Béarn dall'intendente Foucault, e che di qui si estesero in Linguadoca, inutilmente contrastate dall'intendente Daguesseau. Il ministro Louvois operò con discernimento per non scatenare focolai di resistenza che avrebbero rallentato l'operazione. Bordeaux ad esempio fu risparmiata, in considerazione della componente repubblicana e antiassolutista che apparteneva alla tradizione cittadina. Per Parigi il ministro raccomandò metodi blandi e persuasivi. Con queste calibrate azioni la continuità e la determinazione risultavano ancora più evidenti.

Nelle *Nouvelles de la République des Lettres* Bayle parlò del 1685 come dell'anno di una «véritable croisade dragonne qui acheva tout d'un coup ce qu'on avait fait qu'ébaucher par une politique de près de trente ans»²⁴. La revoca della tolleranza fu predisposta da quella inondazione di soldati. Per gli ugonotti iniziò un girone infernale, in cui si sarebbero alternate fasi di recrudescenza a fasi di attenuazione, e nel corso del quale i diversi sovrani, con la parziale eccezione del Reggente dopo la morte di Luigi XIV, avrebbero seguito una linea di coerente contrasto alla minoranza. La sequela di arresti, processi, abiure forzate, fughe, scaturita dalla revoca e destinata a trascinarsi per oltre ottant'anni, non produsse l'auspicato annientamento del calvinismo francese, che sopravvisse cambiando forme e luoghi di culto. Tale constatazione acquisisce ulteriore risalto se si è convinti che la repressione della minoranza non appartiene a un solo periodo della storia francese, ma che essa si riprodusse nel corso di tre regni, giungendo a spegnersi negli anni Sessanta del Settecento.

Se si scorrono gli annali del martirio inflitto con le galere, le impiccagioni, le torture, gli espropri, gli esili, le sottrazioni di bambini e di beni, le infinite violenze alle persone e alle coscienze, non si può certo credere che la persecuzione sia circoscrivibile nell'arco cronologico del regno di Luigi XIV, né tanto meno che rappresentasse una sorta di fatale errore, di deviazione da un percorso illuminato da grandezza di vedu-

²³ TREASURE, *The Huguenots*, cit., p. 343. Marillac attuò una tassazione selettiva ripartendo la taglia secondo tre categorie: i "vecchi cattolici" ne furono esentati parzialmente; i "nuovi cattolici", cioè i convertiti, esentati del tutto; agli ugonotti il peso di saldare il conto.

²⁴ NRL, mai 1686, pp. 518-519.

te e lungimiranza di scelte politiche. La sopraffazione proseguì pressoché coerentemente con gli scopi iniziali e se in alcune zone si instaurò una sorta di indulgenza, dovuta anche ai tentativi infruttuosi di repressione che favorirono una omissione del problema da parte delle autorità²⁵, in altre le persecuzioni proseguirono con ondate cicliche. Risultarono particolarmente pesanti quelle a metà secolo²⁶. Nel 1762 salirono il patibolo le ultime vittime: il pastore François Rochette e i tre fratelli de Grenier, gentiluomini, giustiziati a Toulouse. Il loro processo fu influenzato dal clima di fanatismo che accompagnò il processo Calas, allora in corso e della cui sentenza costituirono in qualche modo il preambolo. Quando la notizia dell'esecuzione giunse a Nîmes, un giovane ugonotto stava entrando nel suo apostolato che inaugurò con l'orazione funebre proprio in loro ricordo. Era Jean-Paul Rabaut de Saint Étienne. In tal modo dava inizio a quella che sarebbe stata una battaglia a favore non solo più della tolleranza, conquistata nel 1787, ma della libertà di religione, che, da deputato dell'Assemblea nazionale, avrebbe contribuito a solennizzare nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*²⁷, prima di morire ghigliottinato in quanto girondino il 5 dicembre 1793.

La revoca

Il 1685 fu l'anno del completo congiungimento nella politica religiosa tra le azioni dirette verso Roma e quelle verso il mondo riformato. Il 28 giugno Luigi XIV assicurò papa Innocenzo XI di voler pubblicare la professione di fede del Concilio di Trento, pur con qualche mo-

²⁵ B. DE NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris, Hachette, 1996, p. 185.

²⁶ D. BOISSON, *Les protestants de l'ancien colloque du Berry de la révocation de l'édit de Nantes à la fin de l'ancien régime (1679-1789), ou l'inégale résistance de minorités religieuses*, Paris, Champion, 2000, p. 193.

²⁷ Gli studi sulla tolleranza sono innumerevoli, dal libro di H. KAMEN, *Nascita della tolleranza*, Milano, Il Saggiatore, 1967, al testo con documenti di M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna dalla riforma protestante a Locke*, Torino, Loescher, 1978, cui si rinvia per lo stato della questione a quella data. Tra i successivi studi: *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, par N. Piqué et G. Waterlot, Montreal et Paris, L'Harmattan, 1999. P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton, Princeton University Press, 2003, e la recensione e discussione di G. RICUPERATI, *Tolleranza ieri e domani: in margine ad un bilancio di Perez Zagorin*, in «Rivista Storica Italiana», CXVIII, 2006, III, pp. 933-974. Sul Settecento *Études sur le "Traité sur la tolérance" de Voltaire*, sous la direction de N. Cronk, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.

difica che evidenziasse le prospettive gallicane dell'adesione al Tridentino, un'adesione destinata comunque a confermare le riserve e l'indipendenza, e che nel futuro non si sarebbe mai tradotta nell'accettazione totale dei decreti conciliari né tanto meno nella rinuncia alle prerogative della chiesa gallicana. All'inizio di ottobre il re vietò all'arcivescovo di Parigi di recarsi al tempio di Charenton, dove sessanta delegati, trenta pastori e trenta anziani, radunati in quello che sarebbe stato l'ultimo Sinodo autorizzato dal re, discutevano di riunione ecclesiale nel mondo riformato²⁸. Il 17 ottobre 1685 firmò l'editto di Fontainebleau (il Parlamento lo ratificò il 22 ottobre) che portava a conclusione la politica di intolleranza verso gli ugonotti praticata dopo la morte di Mazzarino e via via concretizzatasi in un crescendo di malversazioni, sottrazioni di spazi e libertà religiose, ricatti e violenze legalizzate e compiute dai "dragoni missionari"²⁹. L'editto decretò la distruzione dei templi, il divieto di esercizio della religione riformata e delle scuole di istruzione per i fanciulli; mise i pastori di fronte all'alternativa tra emigrare e convertirsi; obbligò i genitori a far battezzare i figli dai curati; autorizzò coloro che erano già emigrati a rientrare in Francia e garantì loro il pieno possesso dei beni, in caso di conversione; vietò agli ugonotti l'uscita dal regno sotto gravi pene.

Dopo la guerra della Lega di Augusta (o della Grande Alleanza, 1688-1697), che aveva fatto nascere la speranza di un ristabilimento del culto riformato, la sconfitta delle potenze coalizzate aprì la strada a un'altra fase di inasprimento che riguardò i matrimoni, l'istruzione dei ragazzi, il rispetto delle regole di culto, tra cui l'obbligo del battesimo a ventiquattr'ore dalla nascita. Fu causa di particolare sofferenza per i genitori che vedevano profanata la loro coscienza in quanto costretti a sopportare che i neonati fossero loro sottratti e portati nelle chiese papiste per essere consacrati alla religione romana.

²⁸ Sulla organizzazione ecclesiastica e la vita delle comunità francesi è ricco di informazioni il libro di P. DE FÉLICE, *Les protestants d'autrefois. Vie intérieure des églises, mœurs et usages*, Paris, Fischbacher, 1897, 2 voll.

²⁹ Sulla revoca i due riferimenti classici sono É. LABROUSSE, *Essai sur la révocation de l'édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi?*, Genève, Paris, Labor et fides, Payot, 1985, e J. GARRISSON, *L'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Paris, Seuil, 1985. Inoltre: G. TOURN, *La revoca dell'editto di Nantes*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1985; *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Actes de colloque de Paris (15-19 octobre 1985), Société de l'histoire du protestantisme français, Paris, 1986. Per l'Olanda: *La révocation de l'Édit de Nantes et les Provinces-Unies 1685*. Colloque international du tricentenaire, Leyde, 1985 par J. A. H. Bots et G. H. M. Posthumus Meyjes, Amsterdam [etc.], APA-Holland University Press, 1986.

Una serie di questioni rimaste aperte fu definita con misure adottate successivamente, fino all'ultima grande dichiarazione del 14 maggio 1724. Esse evidenziano i terreni più delicati e controversi della forzata confessionalizzazione, a partire dal tema dei relapsi, cioè coloro che tornavano alla religione riformata dopo averla abiurata. L'inasprimento delle pene mette in luce i drammi di coscienza e gli spiragli che illusoriamente si aprivano in momenti delicati della vita, come la malattia e l'imminenza della morte. Nel caso di tre categorie particolari di relapsi (anziani, malati e donne) la punizione prevista non era quella capitale, come indicato dal diritto canonico, ma quella delle galere per gli uomini e della prigionia perpetua per le donne³⁰. La loro condizione era equiparata a quella dei suicidi o dei duellanti, con identiche pene. Una abnorme (anche per i canoni della Controriforma e per il diritto canonico) estensione della categoria fu introdotta nel 1724, quando fu applicata anche ai figli battezzati come cattolici di genitori relapsi. Per essere considerato relapso era sufficiente trovarsi nella condizione di figlio nato da genitori riformati e poi convertiti prima o dopo la revoca, che in punto di morte rifiutassero i sacramenti e dichiarassero di voler persistere e morire nella loro antica fede³¹. Il ricatto di una legge che colpiva figli innocenti addossando loro la colpa di genitori relapsi aveva un obiettivo tanto implicito quanto evidente: ossia contrastare la perseveranza nel calvinismo all'interno di tradizioni, culture ed eredità spirituali di carattere privato, quelle più difficili da stanare perché si collocavano nella sfera delle famiglie che avevano sì accettato l'abiura, ma che continuavano privatamente a professare l'antica fede. I nuovi convertiti non potevano che rappresentare una minaccia alla Francia "toute catholique", tanto maggiore quanto più era arduo far seguire a conversioni forzate oppure opportunistiche una convinta adesione al cattolicesimo.

³⁰ La prima dichiarazione contro i relapsi era stata emanata nel 1663 su pressione dell'Assemblea del clero di Francia. L'ordinanza del 29 aprile 1686 la inasprì prevedendo che coloro che morivano relapsi venissero spogliati di ogni diritto. Il processo contro di loro era celebrato anche *post mortem* e le pene erano estreme: trascinamento del cadavere, sepoltura fuori dai cimiteri e confisca dei beni.

³¹ Relapsi erano considerati anche i «sujets nés des parents qui ont été de la R.P.R. [religion prétendue réformée] avant ou depuis la révocation de l'édit de Nantes, qui dans leurs maladies auront refusé aux curés, vicaires ou autres prêtres de recevoir les sacrements de l'église, et auront déclaré qu'ils veulent persister et mourir dans la R.P.R.» (BOISSON, *Les protestants de l'ancien colloque du Berry*, cit., p. 165).

L'arca degli ugonotti

La revoca frantumò la comunità riformata perché concedeva l'autorizzazione a emigrare solo ai pastori e alle loro famiglie. I semplici fedeli rischiavano prigione, galere, confische se avessero cercato di seguirli. Rischio invero che corsero in tanti: un numero approssimativamente valutato in centocinquanta-duecentomila persone, circa un quarto della popolazione riformata³². I flussi dell'emigrazione furono condizionati da fattori ambientali e sociali. Là dove le comunità erano numericamente esili, ma socialmente rilevanti, e dove vivevano vicine ai confini, la percentuale delle partenze risultò più elevata. Al contrario, nelle regioni ad alta densità ugonotta, protette dalla natura del territorio, lontane dalle frontiere, con una popolazione prevalentemente composta di artigiani, e una percentuale bassa di contadini, l'emigrazione interessò percentuali inferiori. Nelle Cévennes o nel Vivarais la maggioranza, difesa dalla massa numerica e dalla coesione sociale, rimase nelle sue terre.

Le strade e le mete dell'emigrazione erano già tracciate da tempo. In primo luogo le Provincie Unite, la grande arca dei fuggitivi, come le definì Bayle, per la semplice ragione che facilitò di ingresso, tradizioni di ospitalità verso le minoranze religiose, una rete di chiese calviniste già attiva da tempo, fornivano richiamo e accoglienza. Al di fuori dei confini del regno di Francia essi trovarono «une France protestante nouvelle et libre»³³, in cui riconoscersi e a cui restituire vitalità culturale e religiosa. La maggioranza dei pastori, costretti a lasciare in quindici giorni la Francia, scelse le Provincie Unite, dove si rifugiarono 363

³² La storiografia recente è divisa sulla quantificazione del flusso migratorio e alcuni tendono a ridimensionarlo. Cfr. H. BOTS, *La migration huguenote dans les Provinces-Unies, 1680-1715. Un nouveau bilan*, in *In dubiis libertas. Mélanges d'histoire offerts au professeur Rémy Scheurer*. Textes réunis par Ph. Henry et M. de Tribolet, Hauterive (Suisse), Éditions Gilles Attinger, 1999, pp. 271-281. Per una guida ragionata alla storiografia sui temi del rifugio olandese si veda H. BOTS, *Le Refuge huguenot dans les Provinces-Unies. Orientation bibliographique*, in *Conflits politiques, controverses religieuses. Essais d'histoire européenne aux 16^e-18^e siècles*, sous la direction de O. Elyada et J. Le Brun, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2002, pp. 101-117.

³³ Ivi, p. 102. G. C. GIBBS, *The role of the Dutch Republic as the Intellectual Entrepôt of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in «Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden», 86, 1971, pp. 323-349; Id., *Some Intellectual and Political Influences of the Huguenot Emigrés in the United Provinces, c. 1680-1730*, ivi, 90, 1975, pp. 255-287 (disponibili on-line: <http://www.dbnl.org>).

dei circa 600 esuli³⁴. La Svizzera e Ginevra furono punti di passaggio di circa sessantamila ugonotti provenienti perlopiù dal sud della Francia. Nel decennio 1680-1689 Ginevra fornì assistenza a circa 32 mila rifugiati, con un picco per l'anno 1687, in particolare nell'estate. La sola giornata del 31 agosto superò ogni livello, con 643 persone che si affollarono davanti alla sede della *Bourse française*, il luogo della prima assistenza³⁵.

Diversi stati protestanti della Germania, in primo luogo Brandeburgo e Assia-Kassel³⁶, accolsero migliaia di profughi che vi trovarono un'accoglienza organizzata dai sovrani già prima del 1685 e mirata a intercettare competenze giuridiche, professionalità tecniche e finanziarie, ruoli religiosi e legami culturali con l'Europa antiassolutistica, o per favorire l'incremento demografico in stati, come il Brandeburgo, giudicati sotto popolati. Tanto più che in queste realtà la tolleranza civile era divenuta una pratica abituale e persino la conversione a titolo individuale era accettata di fatto, nonostante il permanere delle clausole di Augusta del 1555³⁷. Tuttavia quella felice condizione di libertà era pur sempre considerata precaria, in quanto conseguente a scelte personali del principe che avrebbero potuto essere revocate dal successore. Lo si capì alla morte nel 1688 di Federico Guglielmo, l'elettore di Brandeburgo che aveva spalancato le porte del suo stato ai rifugiati francesi, accogliendone oltre 25 mila. I riformati d'Europa tennero il fiato sospeso nel timore, rivelatosi infondato, che il figlio Federico III non rinno-

³⁴ *La diaspora des Huguenots. Les réfugiés protestants de France et leur dispersion dans le monde (XVI^e-XVIII^e siècles)*, par E. Birnstiel, Champion, Paris, 2001. PH. JOUTARD, *Réseaux huguenots et espaces européens (XVI-XXI siècles)*, in «Revue de Synthèse», 123, V s., 2002, pp. 111-129. J. VAN EIJNATTEN, *The Huguenot Clerisy in the United Provinces*, in *The Berlin Refuge 1680-1780*, ed. by S. Pott, Leiden, Martin Mulsow, Lutz Danneberg, 2003, p. 218.

³⁵ M.-J. DUCOMMUN, D. QUADRONI, *Le refuge protestant dans le pays de Vaud (fin XVII^e-début XVIII^e siècle). Aspects d'une migration*, Genève, Droz, 1991, vol. I, p. 27. Una commissione mista composta di delegati della *Bourse* e della Compagnia dei pastori fu incaricata nell'agosto del 1685 di organizzare il soccorso ai rifugiati. C. HOLTZ, *La Bourse française de Genève et le refuge de 1684 a 1686*, in *Genève et la révocation de l'édit de Nantes*, cit., pp. 439-492.

³⁶ A. REGE, *Exil et intégration des réfugiés huguenots en Allemagne: l'exemple de la famille Du Ry*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 214, 2014, pp. 41-78.

³⁷ Occorre ricordare che nell'Alto Palatinato e negli stati patrimoniali dell'imperatore le discussioni sulla tolleranza trovarono un terreno fertile e anticiparono, con echi minori, il dibattito che avrà come punto focale l'Olanda. È il caso di Philipp von Zesen, analizzato da D. LAFORGE, *Tolérance religieuse et tolérance civile dans les pays germaniques à la fin du XVII^e siècle*, in *La Bible et ses raisons. Diffusion et distorsions du discours religieux (XIV-XVII^e siècle)*, éd. par G. Gros, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1995, pp. 189-210.

vasse le scelte del padre. Nell'estate del 1699, dopo una lunga trattativa con l'ambasciatore francese presso i Cantoni per ottenere il lasciapassare attraverso l'Alsazia, un nuovo contingente di circa cinquemila esuli temporaneamente rifugiati in Svizzera si imbarcò a piccoli gruppi sui battelli del Reno per raggiungere gli stati del Nord della Germania³⁸.

A Londra e in Inghilterra si indirizzarono prevalentemente gli ugonotti delle province atlantiche (tra i 40 e i 50 mila), che in brevissimo tempo poterono fondare oltre venticinque chiese riformate³⁹. Dopo la conquista della corona, Guglielmo III organizzò nelle loro fila un arruolamento di soldati che pensava fossero ben disposti a servire un re protestante cui potevano consegnare le speranze, in caso di vittoria, per il ristabilimento delle loro chiese in Francia. Furono arruolati come soldati oppure combatterono in cavalleria al seguito di alcuni nobili calvinisti emigrati. La cavalleria di Henri de Massue, primo conte di Galway, già marchese di Ruvigny, fu impegnata nella battaglia del Boyne, lo scontro decisivo tra gli orangisti e Giacomo II, e a Landen; i dragoni di La Fabrèque in Spagna nella battaglia di Almanza.

Nella capitale inglese alla fine del XVII secolo la comunità dei francesi, composta in maggioranza da esuli ugonotti, contava tra le 20 e le 25 mila presenze⁴⁰. Una cifra imponente su una popolazione complessiva di circa mezzo milione di abitanti, anche se era una presenza che poteva facilmente nascondersi nella massa indistinta dei forestieri, del tutto anonimi e quindi invisibili per le autorità. Poteva anche confondersi con gli emigrati del XVI secolo *french speaking*, in cui erano mescolati sia francesi sia valloni⁴¹. Secondo alcuni l'integrazione nella società inglese fu rapida proprio per l'assenza di una legittimazione giuridica che rimarcasse la loro diversità e li imprigionasse in un ruolo istituzionale, come avvenne invece nel Brandeburgo, dove la "nazione u-

³⁸ A. DE CHAMBRIER, *Les réfugiés français en Suisse, de 1693 à 1699 et la convention entre Berne et les cantons évangéliques*, in «BSHPF», LVIII, 1909, pp. 96-116.

³⁹ B. COTTRET, *Terre d'exil. L'Angleterre et ses réfugiés français et wallons, de la Réforme à la révocation de l'Édit de Nantes 1550-1700*, Paris, Aubier, 1985. E. BARRETT, *Huguenot integration in late 17-th and 18-th century London: insight from records of the French Church and some relief agencies*, in *From Strangers to Citizens. The Integration of Immigrant Communities in Britain, Ireland and Colonial America, 1550-1750*, ed. by R. Vigne, C. Littleton, Brighton, Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Sussex Academic Press, 2001, pp. 361-382.

⁴⁰ R. D. GWYNN, *The number of the Huguenot Immigrants in England in the Late Seventeenth Century*, in «Journal of Historical Geography», IX, 4, 1983, pp. 391-393; ID., *Huguenot Heritage. The history and contribution of the Huguenots in Britain*, Routledge, London and New York, 1985.

⁴¹ *London 1500-1700. The Making of the Metropolis*, ed. by A. L. Beier and R. Finlay, London, Longman, 1986.

gonotta” finì per respingere i correligionari privi di uno status religioso o culturale o politico⁴².

La cifra restava comunque alta se si tiene conto che, dall'altra parte della Manica, Parigi alla fine del Seicento ospitava solo mille forestieri, di cui l'11% inglesi, alcuni dei quali sorvegliati per via delle possibili trame giacobite⁴³. Neppure nel Settecento, con l'intensificazione delle relazioni franco-britanniche e l'estensione del rito del Gran Tour, tali numeri saliranno. Altre migliaia di esuli si diressero in Irlanda, aperta alla colonizzazione dopo la battaglia del fiume Boye del 1690, con cui Guglielmo d'Orange si era assicurato il controllo dell'isola. Un progetto di colonizzazione dell'Irlanda fu formulato dai capi del rifugio, Henri di Mirmand, il marchese di Ruvigny (lord Galway) e il marchese di Azéliers, ma gli scarsi finanziamenti ottenuti dal re fecero abortire il piano⁴⁴. Altri duemila esuli si stabilirono nelle colonie inglesi in America, in particolare nel New England e nella Carolina del sud.

Mentre le strade del rifugio si affollavano e intere città e zone dell'Europa settentrionale modificavano la loro fisionomia demografica, nella Francia l'impovertimento di uomini non era neppure percepito, o meglio era sommerso da un plauso pressoché universale. Molte furono le voci di consenso che esaltavano le modalità non cruento, così affermavano i cattolici, con cui l'operazione era stata condotta, come scrisse il vescovo di Amiens che in una lettera pastorale si felicitò con il re per avere «terrassé l'herésie, non par le fer et le feu, moyens licites, mais par sa douceur et par sa sagesse»⁴⁵. A nome del Parlamento di Parigi, di cui era *maître des requêtes*, Nicolas de Lamoignon, più noto come signore di Basville (o Bâville o Baville), elogiò Luigi XIV per avere vinto il proprio cuore «en terrassant l'herésie en une seule année, ce que les rois ses prédécesseurs n'avaient pu faire en un siècle en-

⁴² M. YARDENI, *The bird of political consciousness among the Huguenot refugees and their descendants in England (c. 1685-1750)*, in *From Strangers to Citizens*, cit., pp. 404-411.

⁴³ J. DUBOST, P. SAHLINS, *Et si on faisait payer les étrangers? Louis XIV, les immigrés et quelques autres*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 172-225. D. ROCHE, *Les Anglais à Paris, in Dall'origine dei Lumi alla rivoluzione. Scritti in onore di Luciano Guerci e Giuseppe Ricuperati*, coordinamento di D. Balani, D. Carpanetto, M. Roggero, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, pp. 489-512.

⁴⁴ Tra i vari studi si veda B. COTTRET, *The Huguenots in England. Immigration and Settlement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

⁴⁵ J. ORCIBAL, *Louis XIV et les protestants. La cabale des accommodateurs de religion, la caisse des conversions, la révocation de l'édit de Nantes*, Paris, Vrin, 1951, p. 113.

tier»⁴⁶. L'editto di Fontainebleau fu celebrato con odi, sonetti, musiche e premi, come quello assegnato dall'Académie Française e che andò al giovane Fontenelle.

Nel cuore del Sud ugonotto, a Montpellier, il duca di Noailles organizzò un corteo trionfale fino al Palais des Aides portando il testo dell'editto al Parlamento per la registrazione. Ci fu chi, come il vescovo di Valence, si lasciò trasportare dalla retorica dell'omaggio fino al punto di ritenere che sarebbe conseguita alla revoca la conversione dell'Inghilterra⁴⁷. Pochi anni dopo nell'orazione funebre per Louvois, Jacques-Bénigne Bossuet recitò il peana della religione cattolica che aveva accolto le moltitudini ripudianti la loro fede, abbandonate dai loro pastori e richiamate nel grembo accogliente della chiesa dalla dolcezza dei suoi sacerdoti. A suo dire la parola fine sull'eresia era stata scritta per sempre⁴⁸.

Voci di circostanza, atti pubblici e manifesti di propaganda non erano solo un esteriore omaggio di sudditi zelanti. Esprimevano la convergenza delle diverse correnti del cattolicesimo francese e il loro accordo sulla superiorità dell'unificazione confessionale. Gesuiti e giansenisti, gallicani e papisti, chierici e religiosi di corte, superarono i conflitti che li avevano divisi e si ritrovarono sostanzialmente dalla stessa parte: quella del primato della confessionalizzazione, che imponeva di porre in secondo piano le controversie teologiche che avevano lacerato il cattolicesimo francese e alle quali la revoca metteva la sordina mostrando la superiore forza del sovrano in materia religiosa⁴⁹. L'atmosfera intellettuale della revoca, di cui Bossuet fu il più autorevole interprete, registrò un generale consenso⁵⁰. Si schierò contro gli ugonotti anche l'oratoriano Richard Simon, cui era stato impedito nel 1670

⁴⁶ Nominato intendente in Linguadoca, dopo il 1685 si segnalò per il suo zelo nell'applicazione dell'editto di revoca.

⁴⁷ Si veda CABANEL, *Histoire des protestants*, cit., p. 610.

⁴⁸ Il testo dell'orazione è citato in *Les fondements philosophiques de la tolérance*, par. Y. C. Zarka et alii, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, t. II, p. 296. Si veda G. RICUPERATI, *Un canone senza alterità. Jacques Bénigne Bossuet e la storia universale*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza in età moderna offerti ad Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001, vol. 3, II, pp. 637-678.

⁴⁹ J.-R. ARMOGATHE, *L'Église catholique et la révocation de l'édit de Nantes*, Paris, OEIL, 1985.

⁵⁰ N. FERRIER-CAVERIVIERE, *L'image de Louis XIV dans la littérature française de 1660 à 1715*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, pp. 314-346.

di pubblicare l'*Histoire critique du Vieux Testament* e che era stato cacciato dal suo ordine⁵¹.

Il dissenso e il consenso di circostanza

Voce dissonante fu quella di Sebastien Le Preste de Vauban, ingegnere del re, commissario generale delle fortificazioni del regno e luogotenente generale delle armate. Nel dicembre del 1689 indirizzò al ministro della guerra, François Michel Le Tellier, marchese di Louvois, un *Mémoire pour le rappel des huguenots*, in cui segnalava le rovinose conseguenze economiche e morali derivate dall'editto di Fontainebleau e lo speculare vantaggio che ne avevano tratto le potenze avversarie, accogliendo soldati, ufficiali, pastori, uomini di lettere, banchieri e artigiani⁵². Vauban stimava il danno demografico ed economico della fuoriuscita: dagli 80 ai 100 mila sudditi, che avevano portato con loro più di 30 milioni di lire d'argento, impoverendo le manifatture, causando la rovina del commercio, rafforzando le flotte nemiche con 8-9 mila marinai di grande esperienza, ingrandendo gli eserciti nemici con 5-6 cento ufficiali e 10-12 mila soldati. Lo faceva muovendo dalla propria esperienza militare. Il suo ufficio infatti soffriva della defezione dei tanti ingegneri di religione riformata che vi lavoravano prima del 1685. Fu l'inizio della guerra della Lega di Augusta a renderlo persuaso dell'urgenza di quella denuncia, quando constatò le debolezze del sistema difensivo messo a dura prova dalle prime battaglie. Nel forzato allontanamento dal fronte a causa di una malattia, Vauban redasse il *Mémoire* per spezzare il silenzio dei sudditi zelanti e asserviti. Louvois gli rispose con un laconico biglietto in cui diceva di avere letto il testo e di averlo trovato ricco di «bonnes choses, mais entre nous, elles sont un peu outrées; j'essaierai de les lire à Sa Majesté»⁵³. Alla morte del

⁵¹ J. SOLÉ, *Les origines intellectuelles de la révocation de l'édit de Nantes*, Saint-Etienne, Université de Saint-Étienne, 1997, p. 17. Inoltre *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, ed. par L. Theis et R. Zuber, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 1985. Sugli effetti economici della revoca, W. C. SCOVILLE, *The persecution of Huguenots and French economic development 1680-1720*, Berkeley Los Angeles, California University Press, 1960.

⁵² Il *Mémoire pour le rappel des Huguenots*, curato da Joël Cornette, si trova riprodotto in *Les oisivetés de monsieur de Vauban, ou ramas de plusieurs mémoires de sa façon sur différents sujets*, par M. Virol, Seyssel, 2007, Champ Vallon, tome I, pp. 71-125. Consta di diversi manoscritti a partire dal testo iniziale del 1689 fino alle riflessioni aggiuntive del 1693.

⁵³ Ivi, p. 75. Diverse fonti coeve indicano proprio in Louvois il responsabile delle prime *dragonnades*, suggerite al re dopo la pace di Nimega per mettersi in luce in

segretario, Vauban cercherà di fare pervenire al re quelle “cose un po’ eccessive” per il tramite di Madame de Maintenon. Pare inutile.

Oltre e più che il danno economico era quello inferto alla fede cattolica che accendeva di sdegno Vauban. Le conversioni forzate generavano migliaia di relapsi, di empi, di sacrileghi, di profanatori, che costringevano gli ecclesiastici ad accettare finzione e menzogna nel conferire i sacramenti, pur di rispettare il dovere della conversione. Accogliendo un uso disinvolto della fede, si alimentava una generale miscredenza e una pratica altrettanto disinvoltata della religione. Vauban cercava di insinuare ancora la paura dell’insubordinazione, perché «la persévérance des conversions nourrit une infinité d’ennemis cachés, très dangereux, dans le cœur de l’état, que l’on ne connaît pas». Al contrario «un rappel favorable les ramènera au devoir ou les fera découvrir bien certainement»⁵⁴. Il martirologio calvinista ha riscaldato gli animi dei paesi stranieri, alleati contro la Francia, e rafforzato l’alleanza internazionale. Il sangue dei martiri di qualsiasi religione è sempre stato fecondo nell’accrescere la fede dei perseguitati.

Con argomentazioni di tale natura presentate per rapidi assiomi, Vauban perorava l’idea di richiamare gli ugonotti con un atto di clemenza, imponendo loro di pagare una tassa di riammissione (la fissava in 30 soldi). Ben sapeva che doveva vincere l’orgoglio del re, e per questo faceva appello alle ragioni di politica internazionale, insistendo sul fatto che il richiamo avrebbe spezzato l’alleanza protestante. Prudenza e saggezza potevano far accettare quella marcia indietro tanto salutare allo stato in una guerra così delicata e difficile. La Francia in pericolo, era il grido di allarme lanciato dal luogotenente al re. L’allarme giustificava un provvedimento di benevolenza. La sicurezza dello stato lo imponeva e l’orgoglio della regalità si sarebbe piegato di fronte a questa emergenza⁵⁵. Volle anche suggerire il testo di un auspicato editto di clemenza, inserendo due argomentazioni che danno la misura di quanto fossero larghe le prospettive politiche del personaggio. Nella sua formulazione, il re consentiva il ricorso alla tolleranza delle eresie, intese come strumenti per mettere alla prova i giusti e veri credenti, e

competizione con Colbert. Tale è il parere della marchesa di Caylus, una fonte ben informata: *Souvenirs de Madame de Caylus*, par B. Noël, Paris, Mercure de France, 1986, pp. 30-31. Anche secondo Saint-Simon, fu Louvois il principale artefice delle repressioni, insieme con il confessore del re, il *père* La Chaize, e con Madame de Maintenon. Cfr. *Les oisivetés de monsieur de Vauban*, cit., p. 77.

⁵⁴ Ivi, p. 101.

⁵⁵ «Le roi sait mieux que personne que, dans toutes les affaires de ce monde qui ont de la suite, ce qui est bon dans un temps l’est rarement dans un autre, et qu’il est de la prudence des hommes sages de s’accommoder aux changements qui n’ont pas dépendu d’eux et d’en tirer le meilleur parti qu’ils peuvent». Ivi, p. 102.

demandava alla provvidenza il compito della salvezza degli eretici, riservando a sé quello di rimediare alle infelici condizioni materiali degli ugonotti che sarebbero ritornati e di provvedere al governo temporale del regno, suo unico scopo. Piena e ampia tolleranza con esercizio pubblico del culto, matrimoni, battesimi, sacra cena: erano queste le clausole di quella nuova tolleranza preconizzata da Vauban, consapevole che limitate concessioni, basate sul culto privato, non sarebbero bastate a richiamare gli esuli.

Voce isolata quella di Vauban, probabilmente neppure mai giunta alle orecchie del re, stordite dai cori di apprezzamenti i più elogiativi e non sempre dettati da pura adulazione, anche se Fenélon e il suo entourage, il duca di Borgogna (Delfino di Francia), il duca di Chevreuse, il conte di Boulainvilliers, ossia gli uomini contrari all'assolutismo, risulta che prestassero attenzione al problema. La Francia tutta cattolica era invece pronta ad accogliere la revoca tra le tappe gloriose della storia. A Parigi la monumentalizzazione dell'evento fu legata all'esaltazione della figura cristiana del sovrano e alla speciale protezione che la mano della provvidenza aveva garantito. In occasione delle celebrazioni del 1687 che salutavano la guarigione del re considerata miracolosa, Luigi XIV autorizzò la città a fregiarsi di una statua in bronzo, commissionata a Antoine Coysevox⁵⁶. Inaugurata nel 1689 a suggello della riconciliazione ufficiale di Parigi con la corte di Versailles, mostrava nel basamento un bassorilievo che metteva in scena le virtù del re cristianissimo. Nel primo episodio, *La piété donnant à manger aux pauvres*, si commemorava la pubblica distribuzione del pane ai parigini fatta dal re durante la carestia del 1662, mentre nel secondo, *La religion terrassante l'hérésie*, si ricordava l'editto di revoca raffigurato da un terribile pipistrello che ghermiva i libri di Jan Hus e di Giovanni Calvino.

In mezzo al tripudio di lodi tributate all'editto di Fontainebleau risuonò un silenzio: quello del papa. Innocenzo XI non si sbracciò più come aveva fatto Pio V nel 1572 alla notizia della strage della notte di San Bartolomeo, ma tenne un atteggiamento prudente, conscio del significato che quell'atto aveva nei confronti della chiesa stessa: di attenuazione del conflitto, ma anche di rivendicazione della preponderanza del re sulla società religiosa francese⁵⁷. Le potenze protestanti apprezzarono le riserve del papa e la moderazione con cui i nunzi pontifici in Francia e Gran Bretagna seguirono gli sviluppi. La questione ugonotta

⁵⁶ La statua si trova oggi nel cortile del Musée Carnavalet di Parigi.

⁵⁷ L. O'BRIEN, *Innocent XI and the Revocation of the Edict of Nantes*, Berkeley, University of California Press, 1930.

fu richiamata in tutte le controversie giurisdizionali che divisero il papa da Luigi XIV e solo nell'aprile del 1686 a Roma fu celebrato un *Te Deum* di ringraziamento tenuto nella cappella papale⁵⁸. In realtà la questione ugonotta fu posta sul piatto delle reciproche ragioni nel conflitto scaturito dalla Dichiarazione dei Quattro articoli e dalle risposte della Chiesa di Roma. Queste attirarono su Innocenzo XI un coro di critiche in cui fu bollato come il papa della giravolta filogiansenista, persino amico dei protestanti, pur di schierarsi contro il re di Francia.

Convivenza o intolleranza?

La revoca agì da detonatore di accese controversie in cui si insinuavano elementi di criticità che intaccavano il nocciolo duro delle fedi contrapposte. Il dubbio metodologico che la lezione di Descartes aveva divulgato tanto nell'Europa riformata quanto nell'Europa cattolica, l'appello alla ragionevolezza del cristianesimo che dall'Olanda si irradiò nel continente, furono altrettante manifestazioni del travaglio religioso che investiva l'identità riformata e coinvolgeva il mondo cattolico. La critica delle scritture e l'esegesi storica aprirono altre brecce negli edifici teologici e scalfirono la scorza delle verità ufficiali, senza voler considerare un più sottile cambiamento di gusti che le belle lettere, la logica, la filosofia, le scienze introducevano nella sensibilità colta, svuotando di significati culturali la pur copiosa (e tale sarebbe restata per tutto il '700) letteratura religiosa, con tutto il suo corredo di opere pie, di trattatelli morali, di libretti edificanti, di testi omiletici, di tomi di teologia e di storia apologetica, di discussione controversistica.

Dopo la revoca, le argomentazioni di carattere confessionale persero il tono perentorio di verità fondate sulla parola di Dio e si misurarono con il contesto storico e politico, assumendo una modulazione tanto più possibilista e critica quanto maggiore era la consapevolezza delle profonde crepe apertesi nelle chiese e a cui l'antico apparato teologico non

⁵⁸ A. M. RANUZZI, *Lettere da Parigi a Domenico Federici (1683-1687)*, a cura di F. M. Cecchini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1988. Ranuzzi, nunzio a Parigi dal 1683 al 1689, fu incaricato da Innocenzo XI di trattare le questioni di conflitto conseguenti alla Dichiarazione dei quattro articoli del 1682, con cui Luigi XIV aveva rivendicato il diritto delle regalie. Dopo la revoca il papa inviò al re un breve di congratulazioni, che lasciò deluso Luigi XIV, il quale si attendeva una ben più sostanziosa contropartita, ossia la rinuncia del papa a rivendicare i diritti di regalia (ivi, p. IX). Sul papa Innocenzo XI si veda la voce curata da A. MENNITI IPPOLITO, in DBI, vol. LXII, pp. 479-495. Inoltre, B. NEVEU, *Jacques II médiateur entre Louis XIV et Innocent XI*, in «Mélanges d'archéologie et histoire», 79, 1967, pp. 699-764.

poteva porre rimedio. Gli ormezzi alla tradizione non servivano più di fronte alle riflessioni che scaturirono dai dibattiti sulla tolleranza e sulla libertà di coscienza, annunciati nel '500 e poi ripresi con vigore di argomentazioni nell'eccezionale crogiolo di idee quale fu il mondo del rifugio pastorale, percorso e diviso da un generale rimescolamento delle verità religiose.

Nella cultura calvinista fu rivoluzionata la stessa idea di tolleranza, non più declinabile nei termini con cui l'editto di Nantes l'aveva definita proponendola come concessione gratuita che sanciva la subalternità dei beneficiari al disegno egemone del re cattolico, ma ora posta come parametro delle libertà e paradigma di un nuovo modo di pensare all'uomo e ai suoi rapporti con le confessioni e con lo stato. Nel contesto intellettuale del rifugio ugonotto conobbe decisivi cambiamenti il concetto delle libertà, a partire dalla più controversa e contrastata, quella della fede, che a sua volta fu ancorata alla libertà della coscienza, punto cruciale di una riflessione che svincolava il tema dal fondamento religioso e lo poneva nell'ambito dei diritti individuali, incoercibili in quanto immessi da Dio nella sfera morale di ogni individuo. La coscienza del credente diveniva il punto nevralgico dello scontro tra due opposte concezioni della fede e non solo e non tanto tra le due confessioni, la cattolica e la riformata, in quanto chiamava in causa il rapporto tra la libertà e l'obbedienza, tra le scelte del singolo e la forza cogente delle regole.

Nel mondo riformato l'assenza della potestà ecclesiale di definire il peccato e di sanzionarlo rimetteva tutta la questione nell'ambito della giurisdizione dei Sinodi e dell'autorità politica che doveva eseguirne le deliberazioni. Quale la legge superiore e unica cui rifarsi? Se come da tradizione dogmatica questa non poteva che essere il Vangelo, coloro che a vario titolo dissentivano potevano appellarsi ai diritti della coscienza, la cui libertà sarebbe stata conculcata oltre che dalle vessazioni autoritative dei cattolici intransigenti, anche dalle censure delle autorità magisteriali delle chiese riformate. Ma se la coscienza pertiene al solo tribunale di Dio che la instilla nell'animo dei credenti, nulla si interponeva alla libera interpretazione individuale, dato che nel mondo protestante le leggi emanate da Dio non erano mediate da una forza cogente, giudiziaria e legislativa, come quella che per i cattolici era rappresentata dalla chiesa.

In tal modo avanzava l'idea, sostenuta da Bayle, che il caposaldo religioso della rivelazione non fosse necessario per costituire l'etica privata e pubblica, perché le regole del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto erano ispirate direttamente da Dio al cuore e alla ragione degli uomini e non si ricavano dalle Sacre Scritture. In questo pro-

cesso di riformulazione della sensibilità religiosa, carico di dolorose esperienze personali, di sofferte consapevolezze di quanto fosse arduo ripristinare le condizioni precedenti l'85, di angoscianti memorie sull'esperienza delle guerre di religione del Cinquecento, l'esilio ugonotto della revoca fu anche il luogo in cui venne ripensato globalmente il significato politico e sociale della fede e ridiscusso dalle fondamenta il tema cruciale del rapporto tra lo stato e le religioni, tra la libertà di coscienza e le autorità delle chiese. Basti pensare al percorso teorico, per quanto ambiguo e complesso, di Pierre Bayle che nelle *Pensées sur la comète* del 1682 aveva avvalorato l'idea della repubblica degli atei e dell'ateo virtuoso⁵⁹.

Il ritorno al Cinquecento?

Immediatamente dopo la revoca scattò la percezione di quanto tornasse di attualità la questione nodale con cui dalla Riforma in poi la società europea aveva dovuto fare i conti. Quali condizioni politiche erano necessarie per la convivenza e quali conseguenze sarebbero derivate dal trionfo di una soluzione intollerante, come quella che Luigi XIV aveva voluto suggellare con l'editto del 1685? Nella cultura riformata ci si tornò a interrogare su quale fosse il confine tra rispetto della legittima autorità e diritto alla difesa della coscienza violata, tra obbedienza

⁵⁹ Dalla copiosa bibliografia su Bayle si possono estrarre gli studi che hanno segnato una ripresa di interesse o una proposta interpretativa originale e destinata a porsi come paradigma. Cfr. *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam. Études et documents publiés sous la direction de P. Dibon*, Amsterdam, Elsevier Publishing Company, 1959. Fondamentali gli studi realizzati e promossi da Élisabeth Labrousse, tra cui *Pierre Bayle. I: Du Pays de Foix à la cité d'Erasmus; II: Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, M. Nijhoff, 1963-1964. Per una diversa prospettiva in cui è revocato in dubbio il fideismo di Bayle, si vedano G. MORI, *Introduzione a Pierre Bayle*, Roma-Bari, Laterza, 1996; ID., *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999, che riporta anche una bibliografia delle ricerche su Bayle; *Pierre Bayle et la liberté de conscience. Ouvrage tiré du colloque Pierre Bayle, héritier et médiateur de la liberté de conscience à l'âge classique*, par Ph. Fréchet, introduction d'A. McKenna, Toulouse, Anacharsis, 2012. Inoltre H. BOST, *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006, che prosegue una serie di contributi dello stesso autore tra cui *Pierre Bayle et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994. Tra i titoli più recenti con una serie di saggi legati al tema qui trattato: *Pierre Bayle (1647-1706), le philosophe de Rotterdam. Philosophy, Religion and Reception*. Selected papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006, edited by W. van Bunge and H. Bots, Leiden, Brill, 2008. Un punto di vista particolare è espresso da J.-J. BOUCHARDY, *La nature et la «nature des choses»*, Paris, Champion, 2001, che analizza i temi della natura, del male, della felicità in Bayle.

alle leggi e tutela della fede, qualora questa fosse minacciata dal sovrano, e quale fosse il contenuto di legittimità teologica e politica della ribellione al re. Poteva la legittimazione della sovranità restare legata all'analogia con il regno soprannaturale, come la tradizione moderata del calvinismo aveva affermato, e la sovranità politica, assunta a epifania della giustizia di Dio, riferirsi al piano divino che comandava l'obbedienza? Il comando e l'obbedienza potevano allontanarsi dalla sfera degli atti dovuti in nome di un disegno superiore, per entrare nell'orbita delle norme che presiedevano la vita concreta del regno ed essere di conseguenza valutati in rapporto alle conseguenze che ne derivavano nel quotidiano svolgersi della coesistenza civile? Il fatto che nella tradizione teologica del calvinismo, ben diversa da quella luterana, la dimensione religiosa della sovranità fosse inficiata dalle teorie che giustificavano la disobbedienza in nome dei diritti della coscienza, poteva fornire nuove giustificazioni al ripensamento complessivo del ruolo della fede in rapporto all'autorità?

In altre parole tornava in primo piano la consapevolezza del legame tra religione e politica, un nodo fondamentale che assumeva risalto sia nella Francia di Luigi XIV, sia nell'Olanda riformata, ma crogiuolo di fedi diverse, sia nell'Inghilterra della *Glorious Revolution*, sia negli stati tedeschi di fede calvinista. Quegli ugonotti che avvertirono l'inutilità di restare fissati alla lamentazione e al cordoglio dovettero confrontarsi con il crollo di tutto un mondo di idee basate sulla lealtà al sovrano, il quale ora non assicurava più protezione e certezze. Si divisero tra opposte scelte tattiche che attraversarono i tanti segmenti in cui si spezzò la comunità riformata, a seconda che si trattasse di pastori del rifugio, di ugonotti fuggiti, di quelli rimasti, di convertiti, di relapsi, di quelli che non si convertirono, di ugonotti del Sud o del Nord della Francia, di contadini e artigiani, o di nobili e letterati. Obbedire al sovrano nella convinzione che ogni potere discende da Dio, oppure obbedire a Dio e alla propria coscienza: divenne questa la sofferta alternativa su cui, in patria e in esilio, si confrontarono e si divisero, discussero animosamente, studiarono e pubblicarono intensamente e altrettanto intensamente polemizzarono tra loro ancor più che con la parte avversa.

Alle argomentazioni in difesa degli ugonotti svolte da Charles Ancillon nelle *Réflexions politiques par lesquelles on fait voir que la persécution des réformés est contre les véritables intérêts de la France*, edito a Colonia nel 1686, era consegnato il messaggio moderato del rifugio. Nato a Metz nel 1659, pochi anni dopo il passaggio della città alla Francia, Ancillon si era formato a Marbourg, e quindi a Ginevra e a Parigi. Grande esperto di diritto, amico di Leibniz, accompagnò il padre David nell'esilio a Berlino, dove fu cofondatore della locale Acca-

demia delle Scienze e storiografo di Federico I di Prussia⁶⁰. Nel 1686 intervenne per sostenere le garanzie giuridiche degli ugonotti e denunciare il danno derivato alla Francia con la revoca, questione sulla quale ritornò poi con un *Mémoire* pubblicato nel 1688⁶¹. Erano i suoi ragionamenti in sintonia con quello che Vauban stava proponendo al re nel *Mémoire pour le rappel*.

Vista la questione dall'estero, risultava sempre più impossibile credere alla difesa giuridica della tolleranza, nonostante fosse riproposta come estrema ipotesi di un quanto mai improbabile ripensamento da parte di Luigi XIV. Tutto ciò si coglie nelle brevi note di commento che Bayle, senza nascondere un'amara rassegnazione, redasse per le *Nouvelles de la République des Lettres* proprio nel mese della revoca. Il libro segnalato era l'*Etats des reformez en France*, di cui inutilmente si sarebbe attesa la continuazione vista «la dernière destinée des huguenots». Bayle lodava la misura e il tono del testo, scritto senza eccessi di sdegno, e con dolente realismo concludeva che le pagine finali, in cui si documentavano gli ultimi tentativi fatti in Linguadoca dai ministri per poter continuare le loro funzioni, sarebbero stati i primi di una nuova storia che inesorabilmente si apriva, quella «de la destruction des protestans de France»⁶².

Il libro si poteva mettere in parallelo con l'*Apologie du projet des reformez de France*, pubblicata nel 1684⁶³. L'autore, Claude Brousson, avvocato e pastore, sarà una delle prime vittime della repressione⁶⁴:

⁶⁰ David Ancillon, pastore a Metz dal 1657, lasciò la città insieme con gli altri tre pastori, tra cui il figlio. Lo seguirono alcune migliaia di fedeli insieme ai quali fondò la chiesa francese di Berlino, che dopo di lui fu retta sino a metà Ottocento da discendenti della sua famiglia. Il figlio Charles ne scrisse un profilo biografico, il *Discours sur la vie de feu M. Ancillon et ses dernières heures*, edito a Basilea, da G. König, nel 1698. A David Ancillon Bayle dedicò una voce del *Dictionnaire historique et critique* e lo indicò quale figura esemplare di pastore moralmente intransigente, attento a coniugare fede e critica filologica, grande lettore e collezionista di libri. La sua biblioteca rimasta in Francia fu depredata dopo il 1685.

⁶¹ Fu autore anche dell'*Histoire des établissements des réfugiés françois dans les états de Son Altesse Electoral de Brandebourg*, Berlin, Robert Roger, 1690. Si veda F. MARTELLI, *Archeologia e modernità dell'esclusione. Metafore del cittadino e dello stato nel Trattato sugli eunuchi di Charles Ancillon*, Roma, Aracne, 2009.

⁶² NRL, octobre 1685, pp. 402-403.

⁶³ Nel frontespizio appariva l'indicazione del tutto fittizia: Colonia, Pierre Marteau.

⁶⁴ M. FLOUTIER-FRANC, *Claude Brousson (1647-1698) un avocat entre loyauté et insoumission. Étude sur la genèse du projet de désobéissance civile des protestants du Midi (mai 1683)*, Le Mirail, Université de Toulouse II, 1996, Mémoire de maîtrise. Alla sua attività di pastore prima e dopo la revoca dedica ampia attenzione C. BOST, *Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc 1684-1700*, pré-

morì giustiziato nel 1698, dopo avere passato anni di clandestinità, braccato dagli intendenti perché ritenuto (a ragione) responsabile di trame e di congiure, di rapporti con gli olandesi e gli inglesi, di macchinazioni per sollevare i calvinisti delle Cévennes⁶⁵. L'opera era un disperato tentativo di parlare direttamente a Luigi XIV, per mostrargli le afflizioni inflitte ai riformati dal partito dei consiglieri di violenza e degli adulatori interessati. La sua argomentazione separava gli ugonotti dal ruolo di minoranza eretica, e come tale potenzialmente ribelle, per collocarla invece nella posizione giuridica di una minoranza legale, che per di più non aveva fatto venir meno la fedeltà al sovrano. Erano appelli tanto accorati quanto vani, già soverchiati dalla massa di episodi che stavano distruggendo le chiese di Francia e che Brousson documentava con toni disperati.

Prima del 1685 i protestanti avevano esortato il loro sovrano a preservare la tolleranza e a non volere coltivare l'idea dell'unità della Francia «*toute catholique*». Lo avevano fatto da sudditi obbedienti, che non mancavano di esternare il loro attaccamento al sovrano. Persino Pierre Jurieu, che dopo la revoca sposerà le soluzioni più oltranziste nel contrasto al sovrano che da sacro e inviolabile si era fatto despota e tiranno, aveva scritto nel 1681: «*Nous sommes français autant que nous sommes chrétiens réformés. Nous verserons jusqu'à la dernière goutte du sang de nos veines pour servir notre roi et pour conserver notre religion jusqu'à la mort*»⁶⁶. Il tono di sottomissione, analogo a quello di altre suppliche indirizzate al re nel tentativo di arginare la marea dell'intolleranza, esprimeva non solo formule di rito ma anche

face de Ph. Joutard, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 2011 (I ed. 1912), *ad indicem*.

⁶⁵ Per scongiurare l'esecuzione inutilmente era intervenuto presso il re anche uno degli ambasciatori straordinari di Olanda, Nassau van Odijk. Cfr. ICCJAT, vol. I, p. 803, lettera di Paul L'Escot, da Parigi, 22.11.1698, originale in BVG, Ms fr 488 (ff. 12-13). Era stato uno dei firmatari della pace di Nimega e nel suo castello di Zeist sarà firmata nel 1713 la pace di Utrecht.

⁶⁶ PIERRE JURIEU, *La politique du clergé de France, ou entretiens curieux de deux catholiques romains, l'un parisien et l'autre provincial, sur le moyen dont on se sert aujourd'hui pour détruire la religion protestante dans ce royaume*, Cologne, Pierre Marteau, 1681, pp. 125-126. Il titolo completo (in cui ho abolito le maiuscole non necessarie) è esplicativo dell'intento polemico dell'autore. L'esatta titolazione e l'edizione sono state controllate sull'opera di Kappler che fornisce un inventario critico dei 73 libri pubblicati da Jurieu e dei 39 di falsa o dubbia attribuzione. É. KAPPLER, *Bibliographie critique de l'œuvre imprimée de Pierre Jurieu (1637-1713)*, Paris, Champion, 2002. Presentato da Antony McKenna, il libro di Émile Kappler, frutto di una meticolosa ricerca erudita, è indispensabile per la identificazione, la descrizione, la localizzazione e la conoscenza della diffusione delle opere di Jurieu e per risolvere i problemi di attribuzione che diverse di queste presentano.

l'impotenza di chi sapeva quanto ristretti fossero i margini per invertire la rotta.

I calvinisti non avevano risparmiato toni di critica ai prelati e con particolare astio si erano rivolti contro il gesuita e confessore del re, François d'Aix de La Chaize. Essi avvertivano l'incolmabile distanza tra chi poteva influenzare direttamente le decisioni politiche partecipando al governo del sovrano, e chi invece doveva affidarsi a strumenti indiretti, quali la gestione di cariche e l'estrinseca manifestazione di obbedienza⁶⁷. Pierre Bayle nella *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, pubblicata nel 1682, aveva scritto:

Ce sont les gens de l'église qui animent les rois et les magistrats, qui leur mettent le fer à la main, qui se plaignent de leur mollesse dès qu'ils semblent modérer la rigueur des ordonnances, et qui leur font craindre mille périls chimériques, s'ils ne se défont pour une bonne fois de tous ceux qui ne suivent pas la religion de l'état⁶⁸.

Tuttavia il giudizio su Luigi XIV non cambiava; anzi, quando nel 1683 nel Delfinato, nel Vivarais e nelle Cévennes, si erano accesi focolai di rivolta, c'era stato un silenzio pressoché assoluto nella pubblicistica riformata.

Nello stesso anno della revoca Élie Merlat⁶⁹, anziano pastore costretto a lasciare la Francia nel 1679, partigiano del più stretto assolutismo, forniva l'ultima voce a un mondo ormai finito. Si rivolgeva alle chiese riformate con un trattato sul potere assoluto dei sovrani che già dalla citazione biblica stampata sul frontespizio e tratta dai *Proverbi* non lasciava dubbi sulle intenzioni: abbi timore di Dio e del re, e non mescolarti ai faziosi⁷⁰. L'opera era stata iniziata quattro anni prima, spiegava Merlat al lettore, e ora davanti alle persecuzioni vedeva la luce allo scopo di consolare e orientare. Nessuna condiscendenza verso i

⁶⁷ Sul ruolo politico dei confessori di corte si veda *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, a cura di F. Rurale, Bulzoni, Roma, 1998.

⁶⁸ JURIEU, *La politique du clergé de France*, cit., p. 11.

⁶⁹ Élie Merlat (1634-1705), nato a Saintes, rifugiato a Ginevra nel 1680, poi a Losanna, fu pastore e professore di teologia all'Accademia, dal 1680 al 1702. H. BOST, *Ces Messieurs de la R.P.R. Histoires et écritures de huguenots XVII-XVIII siècles*, Paris, Champion, 2001, pp. 149-174.

⁷⁰ *Traité du pouvoir absolu des souverains, pour servir d'instruction, de consolation et d'apologie aux églises réformées de France qui sont affligées*, Cologne, Jacques Cassander, 1685. Secondo quanto affermato da Élisabeth Labrousse (*Les idées politiques du Refuge: Bayle et Jurieu*, in *Conscience et conviction. Études sur le XVII siècle*, Oxford, Paris, Voltaire Foundation, Universitas, 1996, p. 163) la pubblicazione dell'opera fu appoggiata da Bayle, che ne scrisse una lunga recensione nelle *NRL*, août 1685, art. VII, pp. 883-895.

martiri che pure cominciavano ad affollare carceri e galere, a subire violenze e l'estremo supplizio. La vocazione al martirio, scriveva Merlat, è figlia di un falso zelo o di una buona intenzione che degenera in pura ipocrisia e che trasforma una ribellione ottusa e criminale (così la bollava) in una azione di pietà eroica. Deplorable errore disporsi al sacrificio estremo, anticristiano non perdonare i nemici e non pregare per coloro che ci perseguitano. Martire è colui che si è rifiutato di bilanciare l'obbedienza politica dovuta al sovrano con la ribellione che un sentimento di superba gelosia per la propria fede violata consegna alla gloria di Dio. Il tirannicidio appartiene alla religione romana e non ai riformati, scriveva, violando la verità storica allo scopo di indurre i cor-religionari alla sopportazione.

Merlat si rivolgeva al sovrano perché separasse i suoi disegni politici dalle pretese del clero, e capisse il vantaggio che la sua autorità poteva trarre dal mantenimento delle chiese riformate, strumento per attenuare la preponderanza pontificia. Cionondimeno perorava l'obbedienza al sovrano, avventurandosi in analisi politiche e nei più usuali terreni delle prove bibliche per dimostrare che l'assolutismo era il rimedio contro i vizi dell'uomo, contro le sedizioni e le guerre civili, contro l'ambizione e l'incostanza⁷¹. Un giogo utile e necessario. Ribellione e tradimento della fedeltà al sovrano non venivano neppure presi in considerazione come atti dotati di una qualche legittimazione, ancorché inutili e biasimevoli. Merlat indicava come atteggiamento esemplare la reazione degli ugonotti di La Rochelle, che dopo la distruzione della piazzaforte nel 1629 si erano rifiutati di passare dalla parte degli inglesi. Era quello il monumento eterno della fedeltà al sovrano.

Nel libro, un vero inno all'assolutismo, correva un livore neanche troppo nascosto verso le altre chiese protestanti, prima fra tutte l'anglicana, e una sostanziale indifferenza verso quegli stati europei, come le repubbliche e l'Inghilterra, ben lontani dalla monarchia assoluta. L'opera di Merlat fu emarginata da un settore del rifugio: "Prepara al cattolicesimo", scrisse con disprezzo Jean-Antoine Dautun, il rifugiato riparato a Ginevra dove diventerà nel 1689 reggente dell'Accademia, parlando del libro all'amico Jean-Alphonse Turretini⁷². Quello che cambiò fu il tono e il contenuto delle argomentazioni in quanto la revoca spezzò obblighi formali, annullò procedure rituali e permise ai riformati di assumere posizioni libere ed esplicite, per confrontarsi con il

⁷¹ «Si les souverains étoient moins absolus, leurs états seroient incontinent remplis des séditions et des guerre civiles; leur humeur ambitieuse et tout ensemble inconstante, les rendent incapables de supporter un moment les uns les autres, sans le joug utile et nécessaire de l'autorité illimitée» (ivi, p. 30).

⁷² Lettera del 19.04.1687, in Genève, Fondation Turretini, 1/Gd.D.3.

vero problema, quello del rapporto tra la difesa della coscienza e il rispetto dell'autorità.

Testimoni e martiri

Nei mesi precedenti e successivi alla revoca, Pierre Bayle diede risonanza a diverse testimonianze sulle violenze inflitte agli ugonotti. Lo fece con sobrietà unita alla consapevolezza dei guasti terribili che Luigi XIV stava recando al suo paese; lo fece allo scopo di garantire la verità e difenderla contro i tentativi di adulterarla compiuti dagli incensatori del sovrano e dagli avvelenatori della storia⁷³. Auspicò e praticò una strategia dell'informazione che evitasse tante, spezzettate e singole denunce, alla fin fine tutte eguali, a favore invece di una relazione complessiva che per sistematicità e completezza potesse imporsi all'attenzione pubblica. Soprattutto cercò di mettere in luce le contrarietà che nel mondo cattolico la revoca stava producendo. In tale prospettiva si colloca la decisione di pubblicare la lettera che Cristina di Svezia aveva inviato al cavaliere di Terlon il 5 gennaio 1686. La regina convertita criticava l'obiettivo e i metodi della revoca, pur asserendo che l'estirpazione dell'eresia restava un grande obiettivo della religione cattolica. La violenza produceva falsità e disgusto. Era una terapia peggiore del male. Le perplessità si traducevano in accuse alla chiesa gallicana che nella persecuzione degli ugonotti aveva agito senza rispettare i vincoli di obbedienza a Roma, e che con scandalosa libertà si era spinta sin quasi alla ribellione al papa⁷⁴.

Nelle *Nouvelles de la République des Lettres* Bayle presentò i resoconti del calvario e le opinioni dei cattolici (sia dei negazionisti sia di coloro che derubricavano gli eventi a qualche limitato caso di violenza), senza schierarsi apertamente né con gli uni né con gli altri, ma invitando i lettori a confrontare le prove e a giudicare con la ragione per farsi una propria idea. Una conversione dolce, necessaria e a molti cor-religionari gradita, come sostenevano i cattolici, oppure una conversione «à la dragonne» imposta con le armi del ricatto, del raggio, della violenza, come denunciavano i calvinisti? Evidente era lo sforzo a non chiudere nel cerchio soffocante del martirologio quella dolorosa vicenda, ma a mantenerla su un piano di confronto polemico con la cultura

⁷³ Così scrisse nel maggio del 1686 nelle NRL, citazione da H. BOST, *L'écriture ironique et critique d'un contre-révocatoire*, in *De l'Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, par M. Magdelaine et alii, Paris, Universitas, 1996, p. 675.

⁷⁴ NRL, mai 1686, pp. 529-532.

politica dei cattolici francesi, soprattutto di quelli che si presentavano all'opinione europea come grandi teologi, irreprensibili vescovi, severi studiosi di cose divine. Certo non condivideva lo stupore ingenuo del pastore Jean Claude, di cui recensì il libro di denuncia *Plaintes des protestants cruellement opprimez dans le royaume de France*⁷⁵, ma ne apprezzava l'impegno a capire le ragioni politiche, e non solo religiose, della catastrofe abbattutasi sui riformati.

La campagna di denuncia fu il modo con cui Bayle intese esprimere la sua solidarietà, tanto sofferta quanto più egli stesso era stato toccato sul piano personale per la morte in carcere del fratello Jacob⁷⁶. Tanti esempi si pararono ai suoi occhi, come le testimonianze sul lionese Jacob Spon, medico, erudito e antiquario di fama europea, che era stato autore di una originale *Histoire de la ville et de l'Etat de Genève*, stampata a Lione nel 1679⁷⁷. Il caso di Spon si stagliava su tanti altri perché aveva coinvolto uno dei personaggi più autorevoli del mondo cattolico, il padre La Chaize, e aveva appassionato i lettori data la statura intellettuale e la stima trasversale che circondava l'erudito lionese. La sua morte, sopravvenuta il giorno di Natale del 1685 all'età di 38 anni, nell'ospedale di Vevey, alle porte di Ginevra, sulla via dell'espatrio, lo avrebbe collocato nella memoria ugonotta tra le vittime della persecuzione. Bayle ne riferiva tramite l'estratto di una lettera ricevuta dall'ex ministro di Lione, Graverol, contenente l'elogio di Spon⁷⁸. «Je plains beaucoup moins Monsieur Spon qui est mort dans un pays de liberté, que ceux qui sont contraints de vivre dans l'esclavage de la conscience». Le virtù dell'uomo di fede, «qui faisoit plus d'honneur à la vérité par sa piété qu'au corps des médecins par sa science et la république des lettres par les beaux ouvrages dont il l'enrichissoit de temps en temps», umile servitore di Dio, generoso con i poveri, fermo

⁷⁵ Ivi, 1686, pp. 516-532. Bayle scrisse che era meglio attendere una relazione esatta e particolareggiata, piuttosto che «remplir le monde de tant de petits écrits qui ne contiennent que les mêmes choses générales» (ivi, p. 532).

⁷⁶ Il fratello maggiore Jacob, con cui intratteneva un affettuoso rapporto di confidenza e di scambio culturale, fu imprigionato nel giugno del 1685, non si esclude per un motivo di ritorsione. Un corrispondente parigino riferì di lettere scritte da Pierre Bayle che contenevano «choses capables d'irriter les puissances sur ce qui y est dit au sujet de ce qui se fait en France contre ceux de notre Rel[igion]»: lettera di François Jançon da Parigi 10 agosto 1685, in CPB, 2008, vol. VI, p. 6. Nonostante gli sforzi fatti da Pierre Bayle e dai suoi amici per ottenerne la liberazione, Jacob morì in prigione nel novembre del 1685, pochi giorni prima che il governatore del carcere ricevesse la *lettre de cachet* con cui si ordinava la sua liberazione.

⁷⁷ Su di lui e sul libro rinvio al mio *Divisi dalla fede. Frontiere religiose, modelli politici, identità storiche nelle relazioni tra Torino e Ginevra (XVII-XVIII secolo)*, Torino, Utet Libreria, 2009, pp. 105 sgg.

⁷⁸ NRL, février 1686, pp. 498-499.

nelle sue convinzioni, tratteggiavano un personaggio esemplare. Quale omaggio più alto che quello venuto dai cattolici, o meglio dai pretesi cattolici i quali rimpiangevano che un uomo di tal fatta fosse ugonotto? «Chacun étoit comme forcé d'envier à notre religion la fidélité inviolable qu'il a toujours conservée pour elle». Gli faceva eco nello stesso numero una lettera dell'amico ginevrino Vincent Minutoli, professore di storia e belle lettere all'Accademia⁷⁹.

Il medico lionese aveva pubblicamente chiarito la sua scelta di non abiurare sin dall'inizio degli anni ottanta quando aveva concesso a Jurieu di pubblicare nel libro *La politique du clergé de France* (1681) il suo carteggio con il *père* de La Chaize⁸⁰. Poco prima della revoca il gesuita e confessore del re aveva augurato a Spon di trarre profitto dagli studi per convertirsi e mettere al riparo non solo la coscienza, ma anche la sua persona. Spon ribatté che gli studi sull'antiquaria lo avevano confermato nella verità della sua religione, una verità attestata nelle Scritture e corroborata dalla competenza erudita⁸¹. Era la cultura a impedirgli di credere negli idoli cattolici: «Nous qui sommes médaillistes savons par exemple qu'on ne leur [ai papi] mettoit pas anciennement la triple couronne sur la teste». Ripugnante alla coscienza e contraria al sapere era quindi la conversione che il gesuita gli suggeriva.

Anche di fronte all'impegno morale a fare conoscere la verità su quanto stava accadendo al fine di smascherare le informazioni ufficiali, artatamente diffuse allo scopo di derubricare le persecuzioni a episodi marginali, Bayle non restava imprigionato nella sola denuncia dei soprusi e delle violenze, ma si inoltrava nel tortuoso nodo politico e religioso delle conversioni stesse. Le abiure imposte con i dragoni sulla porta di casa erano stigmatizzate perché contrarie alla natura di Dio, che non può imporre la coazione della coscienza e il cedimento della fede sotto la pressione della violenza. E su questo piano le sue idee erano ampiamente condivise dai riformati e anche da un settore dei cattolici. L'argomentazione però si spostava sul terreno della ragione umana, i cui principi non potevano essere piegati da pratiche contrarie. La conversione forzata, contraria alla retta ragione, imponeva qualcosa

⁷⁹ Ivi, juin 1686, p. 571. Nell'elenco era assente il libro sulla storia di Ginevra.

⁸⁰ JURIEU, *La politique du clergé de France*, cit. Nell'edizione Amsterdam, Daniel Du Fresne, 1682, la lettera di La Chaize a Spon, da Parigi, 2 gennaio 1680, è alle pp. 155-156. La lunga risposta di Spon, datata 13 gennaio 1680, è alle pp. 156-172.

⁸¹ La lettera di Spon fu stampata dopo la sua morte con alcune risposte di parte cattolica: *Sentimens chrétiens touchant quelques questions de controverse entre les catholiques et les protestans ou lettre d'un homme désintéressé écrite au sujet de la réponse qu'on voit ici faite de la part de M. de la Chaise à la lettre que M. Spon lui a écrite et qui a ci-devant été donné au public*, Cologne, Pierre Marteau, 1686.

di manifestamente contrario alla regola «primitive et originale du discernement du vrai et du faux, du bon et du mauvais, que d'employer la violence à inspirer une religion à ceux qui ne la professent pas»⁸².

In questo senso è persuasivo quanto ha sostenuto Maria-Cristina Pitassi, ossia che la denuncia dell'intolleranza e della malafede cattolica che ne derivava si distaccava dai canoni del martirologio per divenire parte di una riflessione più ampia che superava i confini della polemica confessionale e della contingenza storica⁸³. La questione della coscienza e del suo diritto a errare, unita alla consapevolezza che la fede orientata dalla ragione non può che conseguire verità ipotetiche e precarie, annullava le pretese di qualsiasi chiesa di perseguire qualcuno in nome di una ortodossia. Il diritto alla coercizione era negato a tutte le religioni sulla base di un argomento di reciprocità. Ma l'aspetto più rilevante del discorso di Bayle consisteva nel fatto che egli si rivolgeva non tanto ai cattolici e agli intolleranti di qualunque confessione, quanto alle stesse prospettive storiche della religione riformata. Una volta posta di fronte ad alternative drammatiche, essa doveva interrogarsi su liceità, utilità, possibilità di resistere e perseverare nella fede dei padri. *In nuce* la riflessione di Bayle sulle conversioni forzate conteneva alcune delle argomentazioni che con altrettanta lucidità e con una penetrante forza psicologica di comprensione dei drammi umani saranno svolte di lì a poco dal rifugiato Élie Benoist. Sarà autore di un libro che spezzava gli schemi consolatori e in certi casi ipocriti della memoria dell'esilio, fornendo una ragionata apologia dei pastori costretti a lasciare la Francia.

Nel fronte riformato urgeva l'interrogativo di se e come trovare una via intermedia che non seguisse lo zelo amaro dei correligionari che, ispirati da Pierre Jurieu, contrastavano Luigi XIV inalberando il vessillo della intransigenza. Prendeva corpo la consapevolezza che occorresse delineare una nuova figura di dissidente e fornirgli strumenti e mezzi per risolvere l'*impasse* tra obbedienza politica e difesa della coscienza, senza esporlo a ribellioni prive di risultati, cieche e sterili: il suddito fedele di un sovrano tirannico doveva trovare una via d'uscita tanto dal nicodemismo, opportunistica dissimulazione che cozzava contro il rigore calvinista, quanto dallo sterile ribellismo che avrebbe causato ulteriori guai alle chiese riformate. Il tema del rispetto della coscienza fu

⁸² Citazione dal *Commentaire philosophique*, tratta da M. C. PITASSI, *Du combat politique à l'analyse anthropologique. Pierre Bayle et la conversion*, in *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'Epoque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, éd. par M. C. Pitassi et D. Solfaroli Camillocci, Firenze, Olschki, 2010, p. 162.

⁸³ Ivi, p. 164.

coniugato con l'equità di una tolleranza ragionevole e cristiana che trovava un accordo tra ragione e religione, per quanto superiore fosse il ruolo della religione, e senza postulare lo svuotamento totale della funzione civile della fede⁸⁴.

Questo mondo variamente configurato, che si riconosceva nel diritto all'esercizio critico della ragione contrapposto al dogmatismo calvinista e al cattolicesimo post-tridentino, delineò una rete di discussione ad ampio raggio composta da accademie, circoli intellettuali, sedi editoriali, centri di educazione, e ramificata in varie aree d'Europa: marcatamente più fitta nei paesi di cultura protestante – Provincie Unite, Inghilterra, Ginevra, alcuni stati tedeschi –, coinvolse anche spazi cattolici come Francia e Italia, ovunque si avvertisse il venir meno delle frontiere della divisione religiosa e significative novità sui temi della letteratura, della storia, della scienza si proponessero ai margini della censura e della ragion di chiesa.

Proprio a motivo di tale atteggiamento, che spostava l'opposizione al tiranno dal terreno del diritto alla ribellione e dall'ambito prevalentemente teologico e morale a quello esclusivamente politico e culturale, occorreva esprimere un'attenta considerazione delle modalità con cui proporre l'appello alla tolleranza religiosa. Occorreva assumere la discussione intellettuale come leva per mobilitare l'opinione colta, affinché questa venisse riconosciuta come forza in grado di modificare le strategie politiche⁸⁵.

⁸⁴ L'avrebbe teorizzato l'esule Pierre Roques. Si veda C. HERMANIN, *Riflessioni su società e leggi di un esule ugonotto: Pierre Roques (1685-1748)*, in *Essere minoranza. Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna*, Atti del 42° Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice, 31 agosto-1 settembre 2002, a cura di M. Benedetti e S. Peyronel, Torino, Claudiana, 2004, pp. 243-266. Il testo di Roques è *Lettres écrites à un protestant de France au sujet des mariages des réformés et du baptême de leurs enfants dans l'Eglise romaine par un pasteur de l'Eglise réformée*, s.d.n.l., uscite nel 1730 e poi nel 1735 in un'edizione più ampia. Si veda: *La vie intellectuelle aux refuges protestants*. Actes de la Table ronde de Münster du 25 juillet 1995, par J. Haseler et A. McKenna, Paris, Champion, 2002.

⁸⁵ La tesi che il *refuge* avrebbe costituito un riferimento dell'Illuminismo europeo si trova in J. VAN EIJNATTEN, *Liberty and concord in the United Provinces. Religious Toleration and the public in the Eighteenth-Century Netherlands*, Leiden-Boston, Brill, 2003.

LA CRISI DEL CALVINISMO

Pierre Jurieu, l'ultimo gomarista

Nelle infuocate discussioni che divisero gli esuli ugonotti, Pierre Jurieu si inserisce quale fiero antagonista dei correligionari che si stavano allontanando dal calvinismo dogmatico. Non mi riferisco solo alla sua torrentizia attività di veemente polemista, erede della tradizione gomarista, pronto ad accendere gli animi di furente sdegno contro Luigi XIV e contro i correligionari neo arminiani e moderati, contro Bayle e l'idea di tolleranza universale, contro i *réfugiés* disposti al compromesso¹. Nelle oscillazioni del suo pensiero e nelle tante battaglie da lui condotte è possibile riscontrare le diverse facce del mondo riformato, i suoi colori e le sue ombre, il suo passato ma anche il suo futuro. Nel secolo dei Lumi divenne l'incarnazione del calvinismo intollerante, tanto più detestabile quanto più la stessa intolleranza da lui predicata poggiava su argomentazioni teologiche e pastorali, mentre l'aspra e irosa polemica che lo divideva da Pierre Bayle assurse a paradigma di opposte concezioni del rapporto tra fede e ragione, tra fede e politica.

Nel dissidio tra i due illustri *réfugiés* non mancarono ragioni personali. Era stato Jurieu, insieme con Jacques Basnage, ad avvertire Bayle

¹ D. SPINI, *Diritti di Dio, diritti dei popoli. Pierre Jurieu e il problema della sovranità, 1681-1691*, Torino, Claudiana, 1997. Nella recensione di G. SILVESTRINI, in «Rivista storica italiana», CXI, 3, 1999, pp. 1007-1015, il libro è collocato nella corrente storiografica che ha indagato la “terza forza” (alternativa sia al tradizionalismo sia al razionalismo cartesiano), millenaristica, apocalittica, radicale, che Richard Popkin ha posto come percorso verso la modernità. Si veda R. H. POPKIN, *The third force in seventeenth century thought*, Leiden [etc.], Brill, 1992. Se ne coglie il significato alla luce dei precedenti studi di Popkin sullo scetticismo, da vedere nel libro *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979 (II ed. rivista e aumentata, I ed. del 1960). Si veda anche *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, sous la direction de G. Paganini, M. Benítez et J. Dybikowski, Paris, Champion, 2002. Inoltre A. MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento. Pierre Jurieu e dintorni*, Milano, Angeli, 2008. Ricco di informazioni d'insieme G. HOWARD DODGE, *The political theory of the Huguenots of the dispersion with special reference to the thought and influence of Pierre Jurieu*, New York, Columbia University Press, 1947. Inoltre J. HUBAC, *Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu*, in «BSHPF», 152, 2006, 4, pp. 583-609.

che si era liberato un posto di professore all'Accademia di Sedan e a convincerlo a presentarsi al concorso. Bayle trascorse gli anni di Sedan proprio sotto la tutela di Jurieu, di cui allora ammirava le posizioni dottrinali². Professore di teologia e di ebraico, fu tra i pochi docenti non legati alla teologia più aperta che distingueva Sedan. A seguito della pubblicazione di *La politique du clergé*, che gli attirò i sospetti delle autorità, Jurieu fu invitato all'*École Illustre* di Rotterdam e nominato pastore della chiesa vallone nel 1682³. Con Bayle, a sua volta emigrato e chiamato alla scuola di Rotterdam, i rapporti dovettero restare di stima e di amicizia almeno fino al 1684⁴.

Riscosse attenzione affrontando la figura di Paolo Sarpi con un contributo collegabile a quella riscoperta del consultore teologo della repubblica di Venezia che il mondo riformato stava da tempo operando, e non senza forzature interpretative⁵. L'intento era di carattere divulgativo. Jurieu compose un'edizione ridotta della *Storia del Concilio di Trento* togliendo le parti più prettamente teologiche e quelle relative al cerimoniale, come la *querelle* sulla precedenza tra vescovi spagnoli e vescovi italiani. Alla finalità divulgativa si sovrappose l'intento politico, cioè di sottrarre la figura del servita all'incorporamento nella reli-

² Fondata nel 1602, Sedan era una delle cinque accademie riformate di Francia, accanto a Nîmes (fondata nel 1561), Orthez (1566), Montauban (1600), Saumur (1601). Furono finanziate dalla corona fino al 1631 e così chiamate perché non offrivano studi di diritto e medicina. Sedan era anche uno dei centri editoriali ugonotti, insieme con Quevilly, vicino a Rouen, Charenton, vicino a Parigi, Saumur e Orange.

³ Il libro fu oggetto di una severa critica da parte di Richard Simon, resa pubblica nelle *Lettres choisies de m. Simon, où l'on trouve un grand nombre de faits anecdotes de littérature*, Amsterdam, Louis de Lorme, 1700, e successive edizioni. Simon giustificava sul piano del diritto le limitazioni cui furono soggetti gli ugonotti prima del 1685 e mostrava la falsità della loro presunta dedizione al re. Al suo interlocutore e amico, il calvinista Fremont d'Ablancourt, nipote del celebre Perrot d'Ablancourt, scriveva: «A vous dire vrai, la plupart de vos ministres ne sont point nez pour une monarchie telle qu'est la France. Ils prennent certaines libertez qui ne se peuvent souffrir que dans des républiques ou dans des États où le roi n'est pas le maître absolu» (p. 42 dell'edizione Mortier, Amsterdam, 1730, che riporta l'*éloge* di Simon scritto da Bruzen de La Martinière, alle pp. 3-100).

⁴ Bayle ricordò che era stato Jurieu a incoraggiarlo ad assumere la direzione del giornale *Mercurio savant*, propostagli dall'editore Henri Debordes di Amsterdam, che Bayle trasformò nelle *Nouvelles de la République des Lettres* (voce NRL 1684-1718, a cura di R. Grandroute, in DDJ).

⁵ PIERRE JURIEU, *Abbrégé de l'Histoire du Concile de Trente, avec un discours contenant les réflexions historiques sur les Conciles et particulièrement sur la conduite de celui de Trente, pour prouver que les protestans ne sont pas obligés à se soumettre à ce dernier Concile*, Genève, J. Herman Widerhold, 1682, 2 vol. Fu il primo degli oltre settanta libri che Jurieu avrebbe pubblicato nella sua indefessa opera di custode dell'ortodossia.

gione riformata come era stato tentato quando ancora Sarpi era in vita con la missione di Jean Diodati a Venezia nel 1608. Il teologo ginevrino di origini lucchesi aveva sondato la possibilità di introdurre la Riforma a Venezia coinvolgendo lo stesso Sarpi e gli ambasciatori inglesi, Henry Wotton e Dudley Carleton. Il legame tra l'Inghilterra di Giacomo I e Sarpi si era sviluppato con la traduzione inglese del 1619 dell'*Istoria del Concilio di Trento* che, curata da Marcantonio De Dominis, aveva suscitato l'amara riprovazione del servita per gli arbitrari interventi sul testo⁶.

Su questo retroterra di attenzioni più o meno strumentali all'opera di Sarpi la lunga premessa che Jurieu antepose al compendio della *Historia del Concilio Tridentino*, ricalcata sulla traduzione francese curata da Jean Diodati nel 1621, offriva una disamina storica dei Concili e al contempo discuteva la questione della collocazione religiosa di fra' Paolo. Era tenace l'immagine di un Sarpi eterodosso, seppure travestito da monaco, come lasciava intendere l'opera del gesuita Pietro Sforza Pallavicino di cui era uscita nel 1666 un'edizione ridotta che, sottolineando la doppiezza di Sarpi, faceva trapelare l'accusa di nicodemismo se non di totale indifferenza alla fede. Era questo il Sarpi che Jurieu volle demolire, attaccando sia il Pallavicino sia il grande erudito francese, il gesuita Louis Maimbourg. La polemica, che non prendeva tanto di mira l'apologetica cattolica, antisarpiana, era in realtà rivolta al mondo riformato.

Non corrispondevano al vero le immagini di Sarpi ateo o nicodemita o sociniano⁷. Al contrario egli visse e morì nella più stretta obbedienza alla Chiesa, ribadiva Jurieu.

En un mot il étoit athée comme sont une infinité d'honnêtes gens de France, de Flandres et d'Allemagne, qui ne veulent pas être des esclaves de la Cour de Rome, qui voudroient bien qu'on eust réformé

⁶ E. BELLIGNI, *Auctoritas et potestas. Marcantonio De Dominis tra Inquisizione e Giacomo I*, Milano, Angeli, 2003.

⁷ «Que Fra Paolo ayant tous les sentimens des herétiques, a vécu pourtant dans la communion de l'église catholique; ce qui faisoit voir qu'il avoit un profond mépris pour la religion. Assurement ce raisonnement est pleine de témérité; fra Paolo étoit hérétique selon les principes de la Cour de Rome, il est vrai, parce qu'il ne croyoit pas que le Pape fust le maître absolu de l'église, qu'il fust en pouvoir d'excommunier les princes et de soumettre à l'interdit leurs Etats, quand il lui sembloit bien. Il ne croyoit pas qu'on fust obligé d'obéir aveuglement aux ordres du Pape». JURIEU, *Abbrégé*, cit., vol. I, p. 117. Scriveva ancora: «Il croyoit qu'il est fort capable de se tromper et quand il se trompe on ne lui doit aucune soumission. Il désapprouvoit souverainement la corruption de la discipline et des mœurs qui règne surtout dans la Cour du Pape. J'avoue que selon les principes du cardinal Pallavicini et de ceux qui l'imitent, c'est assez pour passer pour impie et pour athée à Rome».

l'église en diverses choses, mais qui ne jugent pas que les protestants ayant eu raison de s'en séparer⁸.

Non si trattava di smentire l'idea che Sarpi fosse un agente della Riforma, un'idea peraltro tramontata da tempo, quanto di liberare la memoria del servita dall'immagine di agente dell'indifferenza dogmatica e del razionalismo religioso. A tal fine sottolineava la dicotomia di Sarpi: da una parte intransigente fustigatore della corte di Roma di cui svelò le trame politiche, dall'altra fedele osservante della chiesa cattolica⁹.

Il suo giudizio coincideva con quello circolato a Venezia dopo la morte di Sarpi e abilmente sostenuto dal discepolo Fulgenzio Micanzio. Questi aveva redatto il resoconto ufficiale del decesso di fra' Paolo sottolineando la vita consacrata al servizio della patria e ai doveri del buon cristiano¹⁰. Su questa scia Jurieu ribadiva che il gran merito del servita era stato di avere costruito una dimensione storica della politica di Roma, e non certo di avere aperto uno spiraglio all'ingresso della Riforma a Venezia o di avere portato argomenti a favore della religiosità aconfessionale¹¹.

Tra Rotterdam e Amsterdam

Con questa e altre opere di natura teologica Jurieu ottenne nel 1682 la carica di pastore della chiesa vallone di Rotterdam, una carica da cui avrebbe esercitato nei decenni successivi grande influenza sul mondo dei *réfugiés*. Non va dimenticato che la chiesa vallone era totalmente francofona e che le sue strutture erano state forgiate dal primo rifugio, negli anni settanta del XVI secolo. A ragione si vantava di essere una nuova Francia protestante e libera, e confermò tale prerogativa assicu-

⁸ Ivi, p. 118.

⁹ Jurieu aveva speso parole di stima per Jacques De Thou, un autore di cui i francesi a suo dire avrebbero dovuto andare fieri, e per Denis de Sallo, consigliere del Parlamento di Parigi, autore del *Journal des sçavans*, sotto il nome di Monsieur de Hedouville. Jurieu citava un passo dal *Journal* del 23 marzo 1665: «De la manière qu'on a usé le Cardinal Pallavicin on ne peut lire son livre, ni le comprendre, qu'on ne lise celui de Fra Paolo. Et alors il y a danger comme cette histoire est très bien faite, qu'on ne la préfère à celle de ce cardinal, qui peut être plus véritable, mais qui n'est pas plus vraisemblable» (ivi, p. 120). Bossuet invece si era abbassato a sostenere l'infamante tesi che Sarpi fosse stato spinto da spirito di vendetta per non avere avuto la porpora cardinalizia.

¹⁰ Su Fulgenzio Micanzio si veda la voce di A. BARZAZI in DBI.

¹¹ Cfr. M. INFELISE, *Il Sarpi di Francesco Grisellini. Una rilettura illuministica?* in *Dalle origini dei Lumi alla Rivoluzione*, cit., pp. 245-264.

randosi una quota ragguardevole degli immigrati della revoca grazie all'esenzione fiscale, alla concessione del diritto di borghesia, all'ingresso nelle corporazioni, che furono garantite agli esuli francesi¹².

A Rotterdam il principale luogo di culto era il tempio *de Franse Herke* situato sulla Hoogstraat, che contava circa cinquecento comunicanti, su un totale di cinquemila rifugiati in città: all'incirca la stessa cifra di quelli di Amsterdam e dell'Aia¹³. Bisogna anche tenere conto che a Rotterdam le chiese riformate esercitavano un controllo sui rifugiati ben superiore a quello che esisteva ad Amsterdam, un centro di dimensione internazionale, un crocevia commerciale e finanziario d'Europa, dove erano tollerate le sette religiose, dove operava una vivace comunità israelitica e si respirava un clima di maggiore libertà. Lo avvertì immediatamente il convertito ed esule Noël Aubert de Versé, che nel *Traité de la liberté de conscience* (1687) affermò che Amsterdam «doit sa splendeur et son opulence que toutes les nations admirent à cette chère liberté». Ciò permetteva a tutti i dissidenti senza esclusione di condursi come «sincères, fidèles et bons citoyens»¹⁴. Ad Amsterdam era inoltre possibile vivere un'esperienza intellettuale non comune, quella di frequentare i rabbini della sinagoga per leggere con loro la Bibbia, confrontare testi ebraici, respirare la cultura di una comunità quanto mai attiva, che beneficiava di una tolleranza pressochè unica in Europa¹⁵.

Il centro del rifugio ugonotto rimase tuttavia Rotterdam, cuore pulsante della cultura, dell'editoria, della tolleranza di fatto, garantita dal Consiglio cittadino anche agli anabattisti, nonostante il loro rifiuto di prestare giuramento e di occupare cariche pubbliche¹⁶. Dei 363 pastori

¹² M. MAGDELAINE, R. VON THADDEN, *Le Refuge Huguenot*, Paris, Colin, 1985, p. 66; D. F. POUJOL, *Histoire et influence des Églises wallonnes dans les Pays-Bas*, Paris, Fischbacher, 1902.

¹³ H. BOST, A. MCKENNA, "L'Affaire Bayle". *La bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam*, Saint-Etienne, Institut Claude Longeon, Université Jean Monnet, 2006, pp. 10-11.

¹⁴ N. AUBERT DE VERSÉ, *Traité de la liberté de conscience*, Cologne, Pierre Mar-teau, 1687, p. 55. Nel 1661 si era stabilito ad Amsterdam il sociniano Wiszowaty, dopo la cacciata dalla Polonia nel 1658 e un lungo peregrinare tra Ungheria, Slesia, Palatinato.

¹⁵ È quanto fissò nel suo diario Johann Jacob Frey, l'erudito di Basilea che passò per Amsterdam a metà Seicento. Cfr. C. HERMANIN, «*Sine scandalo christianorum*». *Proposte di convivenza ebraico-cristiana nel XVII secolo: le riflessioni erudite di Johann Jacob Frey*, Firenze, Olschki, 2005, p. 55.

¹⁶ Sull'ambiente culturale di Rotterdam, animato da letterati, editori e ricchi commercianti, si veda l'interessante articolo di L. VAN LIESHOUT, *La vie culturelle à*

che esularono nelle Provincie Unite, al Sinodo vallone di Rotterdam tenutosi nell'aprile del 1686 se ne registrarono duecento, presentatisi come rifugiati dell'ultima ora. Si trattava di un'eccedenza numerica che le strutture ecclesiali non potevano facilmente assorbire. Le trentaquattro nuove chiese francesi che videro la luce alla fine del secolo permisero solo a un terzo di quei pastori di essere dotati di un ministero e di relative rendite.

Ben più inquietante la loro posizione teologica. Essa creò scandalo perché alcuni si presentavano come seguaci delle teorie arminiane, financo portandosi appresso il sospetto di essere dei sociniani nascosti¹⁷. Per questi motivi il Sinodo di Rotterdam del 1686 assunse provvedimenti censori, vietando il ministero a chi «ne nous aye assuré de sa conformité de doctrines avec notre confession de foy en général, et avec les arrestès du Synode de Dordrecht en particulier, aussy bien que de sa soumission à tous les ordres de notre discipline par une signature expresse»¹⁸. Il mondo del rifugio appariva quindi una realtà da controllare chiedendo ai ministri in esilio di sottoscrivere la confessione di fede del Sinodo di Dordrecht che aveva ribadito le tesi predestinazioniste di Calvino¹⁹. La riproposizione di una versione rigida della predestinazione era indicativa di una volontà restauratrice che guardava al passato e non teneva conto di quali conflitti avessero diviso la chiesa riformata olandese dopo Dordrecht, né della ostinazione con cui i dissidenti arminiani in Olanda erano sopravvissuti alle persecuzioni. Tanto più che il Sinodo di Dordrecht aveva segnato la fine dell'espansione calvinista in Europa e spaccato irrimediabilmente il calvinismo europeo.

Rotterdam du temps de Bayle in Pierre Bayle (1647-1706), *le philosophe de Rotterdam*, cit., pp. 3 sgg.

¹⁷ Sul ruolo degli arminiani nel movimento sociniano cfr. F. PINTACUDA DE MICHELIS, *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1975; E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Angeli, 1988.

¹⁸ THADDEN, *Le Refuge*, cit., p. 72.

¹⁹ Il Sinodo di Dordrecht, tenuto tra il 1618 e il 1619, aveva concluso il conflitto tra le due correnti del calvinismo con la condanna ufficiale dell'arminianesimo, cui seguirono dure pene inflitte dall'autorità civile ai capi politici del partito arminiano. Sulla teologia protestante francese con particolare attenzione al ruolo centrale della scuola di Saumur, si veda l'ampia ricerca di F. LAPLANCHE, *L'écriture, le sacré et l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII siècle*, Amsterdam, Maarssen, APA-Holland University Press, 1986. Sull'interpretazione dell'amyraldismo la storiografia è divisa tra chi lo considera una dottrina filo-arminiana e chi, come Laplanche, la considera ortodossa, anche se con aperture e sfumature. Sugli sviluppi settecenteschi, W. REGINALD WARD, *Early Evangelicalism. A Global Intellectual History 1670-1789*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 40-85.

La Chiesa d'Inghilterra aveva preso le distanze dal mondo riformato per indirizzarsi verso una soluzione originale e nazionale. In Olanda si era radicata una chiesa arminiana rimostrante e si era diffuso un capillare movimento di fedeli senza chiese che si riunivano in libere assemblee, chiamate collegi. Nel Seminario dei Rimostranti di Amsterdam, grazie all'interessamento dell'amico Philippus van Limborch, andò a insegnare nell'estate del 1683 Jean Le Clerc, dopo l'abbandono che sarà definitivo di Ginevra²⁰. Lo stesso ambiente rimostrante accoglieva in quegli anni la presenza di John Locke. I rimostranti, che deploravano il fanatismo religioso e lo giudicavano un prodotto del Sinodo di Dordrecht, avevano le carte in regola per accogliere nelle loro riunioni i gruppi tradizionali del radicalismo religioso – i mennoniti, i libertini, gli schwenckfeldiani²¹ – e i nuovi emigrati dall'est, ossia i sociniani della Polonia²². Insomma, il quadro della società riformata olandese che si parava agli occhi di Jurieu era tutt'altro che rassicurante.

Disputarsi l'obbedienza

I pastori usciti dalla Francia con il loro carico di frustrazioni, con spirito di rivalsa e sensi di colpa per avere abbandonato il gregge, forniscono a Jurieu un tramite sensibile atto a far circolare i suoi scritti e al tempo stesso un nucleo ecclesiale di ragguardevoli dimensioni su cui esercitare un rigido controllo al fine di espungere le corruzioni arminiane. Non era il solo Jurieu a disputare l'azione di orientamento nel mondo dei rifugiati. A Rotterdam vissero e operarono in quegli anni almeno altri cinque nomi di prestigio: Pierre Bayle, Jacques Basnage de Beauval e il fratello Henri, redattore dell'*Histoire des Ouvrages des Sçavants*, Étienne Chauvin, redattore del *Nouveau Journal des Sçavants*, e il fratello Pierre, autore del *De religione naturali*²³.

²⁰ Come è noto, fu l'azione censoria di Jurieu, che aveva conosciuto il giovane teologo a Rotterdam, a mettere in allarme la Compagnia dei Pastori a Ginevra, per sospetto di socinanesimo. Evitata la condanna grazie alle protezioni del fratello Daniel e del suo ex professore Louis Tronchin, Le Clerc lasciò la città.

²¹ Derivata dal predicatore slesiano Kaspar Schwenckfeld (1489-1561), la setta era attiva in Olanda, in Inghilterra e nelle colonie inglesi in America.

²² *Bibliographia Sociniana. A bibliographical reference tool for the study of Dutch Socinianism and Antitrinitarianism*, compiled by Ph. Knijff and S. J. Visser, Amsterdam-Hilversum, Verloren-Doopsgezinde Historische Kring, 2004.

²³ G. CERNY, *Theology, politics and letters at the crossroads of European civilization: Jacques Basnage and the Baylean Huguenot refugees in the Dutch republic*, Dordrecht [etc.], M. Nijhoff, 1987.

Non bisogna dimenticare che Bayle e Jacques Basnage si erano formati all'Accademia di Ginevra proprio negli anni in cui si infiammava la disputa tra neoarminiani e ortodossi, nella quale prevalse il gruppo oltranzista guidato da François Turretini e Jean-Jacques Burlamaqui²⁴. Questi, dopo avere perorato l'intervento dei teologi svizzeri e dei professori di Groninga, avevano strappato al Consiglio dei Duecento un regolamento (10 dicembre 1669) che obbligava i pastori a firmare le tesi di confutazione di Alexandre Morus, favorevole all'*amyraldisme*. Era così chiamata la corrente teologica ispirata al pastore Moïse Amyraut, governatore dell'Accademia di Saumur e teorico dell'universalismo della grazia (Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini). François Turretini fu tra gli autori della *Formula consensus ecclesiarum helveticarum reformatarum* che i pastori e i professori dell'Accademia dovevano sottoscrivere e che rimase in vigore dal 1679 al 1706²⁵. Obiettivo era di bloccare le posizioni arminiane²⁶. Amyraut aveva riflettuto in termini di teologia politica su quali basi fosse possibile giustificare la teoria della durata perenne dell'editto di Nantes dopo che, con la pace di Alès, gli ugonotti avevano perso le piazzeforti mili-

²⁴ Cfr. E. CAMPI, C. SODINI, *Gli oriundi lucchesi di Ginevra e il cardinal Spinola. Una controversia religiosa alla vigilia della revoca dell'editto di Nantes*, Napoli-Chicago, Prismi Editore-The New Library, 1988. Tuttora fondamentale F. RUFFINI, *La "cabale italique" nella Ginevra del Seicento*, in *Studi sui riformatori italiani*, a cura di A. Bertola, L. Firpo, E. Ruffini, Torino, Ramella, 1955, pp. 409-435.

²⁵ Su François Turretini (1623-1687) cfr. R. A. MULLER, *Scholasticism Protestant and Catholic. Francis Turretin on the Object and Principles of Theology*, in *Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 137-145, in cui l'autore sostiene la tesi della convergenza in Turretini tra la teologia scolastica riformata e quella cattolica. Sul *Consensus* M. C. PITASSI, *From Exemplarity to Suspicion. The Genevan Church between the Late Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, in «History of European Ideas», 2011, 37 (1), pp.16-22.

²⁶ Le teorie di Amyraut (1596-1664) furono condannate in diversi sinodi nazionali (Alençon, 1637; Charenton, 1644-1645; Loudun, 1659). Cfr. F. LAPLANCHE, *Orthodoxie et Prédication. L'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965; F. MOTTA, «*Geographia sacra*»: il luogo del Paradiso nella teologia francese del tardo Seicento, in «Annali di storia dell'esegesi», 1997, 14/2, pp. 477-506. La *Formula*, di cui François Turretini preparò la bozza, fu approvata dalla Dieta dei Cantoni svizzeri a Baden, nel 1675. A Ginevra il giuramento entrò in obbligo nel 1678 e sarà abolito nel 1725 per iniziativa di Jean-Alphonse Turretini. A partire da quella data fu soppressa ogni confessione di fede in senso stretto, pur mantenendo il principio che il catechismo di Ginevra riproducesse la sostanza della dottrina cristiana, senza che rappresentasse il codice a cui attenersi rigorosamente. Si intendeva abolire la tirannia delle formule, caratteristica del calvinismo ortodosso, e quella delle determinazioni dottrinali, enfatizzata dalla scolastica del protestantesimo. Un passo analogo era stato compiuto nel 1724 con la riforma della liturgia, riportata alla versione originaria codificata da Farel.

tari²⁷. Aveva messo a fuoco il tema della concordia civile, precedente e correlato a quello della tolleranza, cercando di consolidarlo con argomentazioni teologiche che facessero leva sulla coesistenza pacifica delle confessioni e sull'autorità assoluta del sovrano. L'insegnamento di Amyraut aveva segnato il punto di rottura di un'Accademia in odore di eresia, perché a Saumur si insegnava l'esegesi storica dei testi sacri, in netta opposizione con le regole stabilite dal Sinodo di Dordrecht.

La *Formula consensus* agì di fatto come un filtro per gli accessi alle cariche in terra d'esilio, usata con maggiore o minore rigidità a seconda delle situazioni locali. A Berna fu richiesta la formale sottomissione ai pastori francesi che dovevano giurare oltre che sulla *Formula*, anche sulla confessione di fede elvetica e sul catechismo di Heidelberg (del 1563), riferimento del calvinismo ortodosso.

L'oracolo vivente

Jurieu è un punto di osservazione utile a capire l'insieme dei problemi esplosi nella seconda metà del Seicento nel vivo di una lotta politica che vide sfumare tanto le prospettive di concordia civile, annullate dall'intransigentismo di Luigi XIV, quanto le difese dell'ortodossia calvinista, non più in grado di contrastare un dibattito che si stava spostando dal terreno delle giustificazioni teologiche a quello della libertà civile e del diritto alla coscienza inviolata. Nell'*Histoire du calvinisme et celle du papisme mises en parallèle* (1683)²⁸, scritta in contrasto all'*Histoire du calvinisme* del controversista e gesuita padre Maimbourg²⁹, affrontò le questioni del rapporto tra fede e stato. L'intenzione era di svalutare una delle tesi ricorrenti nel dibattito sulle repubbliche riformate, ossia che queste fossero espressione di una superiorità di ceto e che il passaggio dal cattolicesimo alla Riforma fosse stato voluto da un'aristocrazia proiettata alla difesa dei propri privilegi: non atto di popolo, bensì scelta consapevole di una élite che aveva avuto per obiettivo la difesa di se stessa. Jurieu ribaltava tale argomentazione prendendo a modello il caso di Ginevra che diveniva banco di prova della sua analisi. La separazione dal vescovo-conte e la conseguente riforma

²⁷ F. LAPLANCHE, *Ordre des décrets divins, hiérarchie des droits humains*, in «Revue de synthèse», 5^e série, 2005, 1, pp. 51-65.

²⁸ Rotterdam, Renier Leers, 1683, in 4 volumi.

²⁹ Già Bayle aveva reagito al pamphlet del gesuita con la *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de M. Maimbourg*, del 1682, che ebbe successive edizioni. Maimbourg ottenne dal re che il libro di Bayle fosse bruciato. La sentenza fu eseguita in Place de la Grève, nel marzo 1683.

erano stati atti di autonoma decisione del popolo intero rappresentato nel Consiglio Generale, che esprimeva l'indipendenza dei corpi cittadini indistintamente composti di abitanti e nativi, esattamente come accadeva a Venezia: non crimine di lesa maestà quello compiuto nel 1535, come sostenevano i cattolici, né tanto meno decisione corporativa motivata dalla difesa di un interesse di ceto, bensì gesto legittimo di sovranità in cui la città si era unanimemente riconosciuta.

Con le *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France*³⁰, stampate a Rotterdam e divulgate lungo la rete di conoscenze che i pastori rifugiati avevano mantenuto in Francia, Jurieu contribuì a tenere accesa l'ostinata difesa della religione anche nei nuovi convertiti. Alcune testimonianze segnalano la forza travolgente di quegli scritti, che passavano di mano, erano letti nelle conventicole segrete, accendevano gli animi e risollevarono il morale in quanto offrivano la certezza (in realtà illusoria) che la causa ugonotta sarebbe stata difesa dagli stati protestanti³¹. La forza e la popolarità di Jurieu toccarono il culmine e a molti correligionari rimasti in Francia egli apparve un oracolo vivente, un grande profeta che Dio aveva inviato sulla terra perché consolasse il suo popolo nella cattività babilonese.

Oltre che alla forza del messaggio profetico il successo fu dovuto anche alla formula editoriale degli scritti epistolari: una strategia di comunicazione innovativa ma non certo originale, se solo si tiene presente che altri in quegli stessi anni per conquistare nuovi lettori si servivano di questa speciale forma periodica, una sorta di racconto a puntate³². Nei piani dell'editore, Abraham Acher, potevano avere due modalità di lettura: essere lette separatamente l'una dall'altra, oppure congiuntamente ogni anno, in un volume identificato dal titolo, dalla numerazione continua delle pagine e dall'indice³³. Quindi potevano circo-

³⁰ Furono pubblicate a fascicoli in numero di 69, a cadenza quindicinale, dal 10 settembre 1686 al 10 luglio 1689, in 4° e in 12°. I tre tomi dell'edizione in 12° riportavano tutti lo stesso titolo: *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sur la captivité de Babylone*. Una seconda serie fu edita tra il 1° novembre 1694 e il 15 gennaio 1695. Cfr. KAPPLER, *Bibliographie critique*, cit., p. 167. Si veda la riedizione critica a cura di R. Howells, *Lettres pastorales aux fidèles de France de Pierre Jurieu*, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1988, con ampia introduzione (pp. VII-LXXXVII).

³¹ ORCIBAL, *Louis XIV*, cit., p. 155.

³² H. GOLDWIN, *Censure, clandestinité et épistolarité: Les Lettres Pastorales de Pierre Jurieu*, in *Le savoir au XVII siècle*. Actes du 34° Congrès annuel de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, University of Virginia, Charlottesville, 14-16 mars 2002, edités par J- D. Lyons et C. Welch, Tübingen, Narr, 2003, pp. 285-294. La Goldwin non lesina elogi a Jurieu, facendone un apologeta della sovranità popolare e un campione delle pubbliche libertà.

³³ KAPPLER, *Bibliographie critique*, cit., p. 166.

lare sia come quaderni in grado di sfuggire più facilmente ai controlli in Francia sia come libri che ne riportavano la collezione completa. Tali scritti operarono una spinta alla ribellione grazie a una diffusione clandestina così ampia da allarmare la corte di Versailles. Lo disse Fénelon, notando che le *Lettres* incitavano gli ugonotti a resistere e rafforzavano «l'obstination incroyable des hérétiques»³⁴. Nelle periferie meridionali del regno gli intendenti accostarono le *Lettres pastorales* ad altri testi di analogo tenore profetico, come quelli di Pierre Du Moulin (1658-1668), l'autore del tanto celebrato libro *Bouclier de la foi*, che scagliava veementi filippiche contro i gesuiti.

Le *Lettres pastorales*, conosciute anche come *Gazette ecclésiastique* e *Gazette prophétique*, ponevano la questione su un piano non solo religioso ma anche politico. Infatti contestavano la legittimità dell'editto di Fontainebleau sulla base di una teoria contrattuale del potere che, ben lontana dagli sviluppi settecenteschi del principio cardine della democrazia, restava totalmente ancorata alla teologia politica della Riforma calvinista. Una moderna visione contrattualistica avrebbe richiesto ben altri sviluppi e ben altre specificazioni che non è dato rintracciare nel pensiero di Jurieu, rimasto nel recinto dei più consolidati canoni della teologia politica cinquecentesca. Fu una bandiera della teologia militante e non certo il tassello di una nuova concezione politica in grado di destituire di fondamento il sistema di potere della Francia di Luigi XIV. Che Jurieu si sentisse o meno un *Calvinus Redivivus*, la sua battaglia era rivolta soprattutto contro il fronte interno da cui bisognava snidare i veri nemici.

Ebrei e ugonotti

Grande successo di vendite conobbe anche *L'accomplissement des prophéties*, edito a Rotterdam nel 1686 e l'anno seguente tradotto in inglese³⁵. Era una possente batteria di letteratura escatologica e millena-

³⁴ THADDEN, *Le refuge*, cit., p. 72.

³⁵ *L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'église*, Rotterdam, Abraham Acher, 1686, 2 voll. Nello stesso anno uscì una seconda edizione corretta e accresciuta. Fu tradotta in tedesco (1686), in inglese (1687) e in olandese (1686). Il secondo volume è stato riedito a cura di Jean Delumeau, che ne ha curato una presentazione, per l'Imprimerie Nationale, Paris, 1994. Occorre dire che la tradizione apocalittica apparteneva alla cultura inglese più che a quella francese e che aveva contatti con la cultura ebraica. Cfr. *The Apocalyptic tradition in reformation Britain, 1530-1645*, ed. K. R. Firth, Oxford, Oxford University Press, 1979. In Francia era stato stampato il libro di J. NAPIER, *Ouvertures de tous les secrets de l'apocalypse*, tradotto da George Thomson, il quale a sua volta fu autore de *La*

ristica, nutrita d'immagini dell'Apocalisse, che si prefiggeva due obiettivi: consolare i correligionari rimasti in Francia e indicare il riscatto profetizzando l'età della vendetta. Poco contava la fondatezza erudita dell'analisi, la presunta perizia nel latino e nell'ebraico che un lettore competente come Richard Simon mise in ridicolo³⁶. L'obiettivo mobilitante faceva perno sulla acribia erudita, per quanto fosse possibile esercitarla su quel testo che Calvino in persona non aveva mai commentato. Secondo alcuni Calvino avrebbe detto che il miglior commento da lui fatto all'Apocalisse era di non averne fatto alcuno. Non a caso l'avversione per quel genere considerato pseudo teologico fu enunciata da una delle figure più autorevoli del rifugio, Jean-Antoine Dautun³⁷.

Nonostante l'imbarazzo che l'opera suscitò, da Ginevra non pervenne nessuna nota pubblica, nessuna censura verso il libro e il suo autore. Anche in questo caso, come nel corso di tutta l'infuocata polemica che divise il mondo dei rifugiati, dalla capitale del calvinismo non filtrò alcun giudizio. Prevalse il silenzio, e ogni commento non varcò i confini della corrispondenza privata. Il contenuto dell'*Accomplissement* era scomodo per i teologi dell'Accademia ginevrina che non potevano riconoscersi in azzardate affermazioni destituite di competenza biblica. Come potevano accettare le perentorie profezie, condite con una quantità di osservazioni che Bayle definì con ironia «bien curieuses»³⁸, secondo le quali l'età della vendetta sarebbe iniziata nel 1690, il regno dell'Anticristo sarebbe terminato tra il 1710 e il 1715, ed entro un secolo dalla revoca una grande chiesa cristiana si sarebbe riunita in un solo corpo, cui persino gli ebrei e tutte le religioni degli infedeli si sarebbero associati. In generale l'Accademia si tenne fuori dai temi i più controversi e pericolosi per l'ortodossia, almeno fino a che Benedict Pictet, professore di teologia dal 1686 al 1724, e Jean-Alphonse Turretini

chasse de la beste romaine, ou est refuté le 23. chap. du Catechisme et abregé des Controverses de nostre temps touchant la religion catholique, La Rochelle, Fontenay le Comte, 1612.

³⁶ *Lettres choisies de Monsieur Simon*, par Bruzen de la Martinière, Amsterdam, Mortier, 1730, tome I, p. 68-69.

³⁷ Cfr. regesto di lettera di Dautun a Jean-Alphonse Turretini, da Wengen an der Aare, 31.07.1686, in ICCJAT, vol. premier, p. 23. Dautun fu il primo reggente dell'Accademia di Ginevra nel 1689. Passò quindi in Olanda, in Inghilterra e in Germania. A Francoforte sul Meno fu pastore dal 1693 alla morte, nel 1719.

³⁸ Bayle ne diede un estratto nelle NRL (mars 1686, pp. 286-305; settembre 1686, pp. 1037-1046), senza prendere posizione su queste tesi. Che non le condividesse e anzi ne temesse i risvolti incendiari, lo scrisse nella voce *Kotterus Christophle*, del *Dictionnaire historique et critique*, cit., (note H e I, p. 21), in cui parlò di un famoso teologo di Rotterdam e della sua spiegazione delle profezie fatta con l'ardita pretesa di essere ispirato. Bayle credeva che non avesse altro scopo che «de soulever les peuples et de mettre l'Europe en feu».

all'inizio del XVIII secolo non ruppero il silenzio e iniziarono a prendere posizioni pubbliche. Lo fecero principalmente per attaccare le dottrine di Spinoza, che sino ad allora erano state censurate per il tramite del controllo librario, ma non confutate³⁹.

Il libro di Jurieu appariva quasi un'appropriazione in chiave restauratrice delle tesi libertine di La Peyrère, il cui testo *Prae-Adamitae* del 1655, nato nel febbrile clima apocalittico dell'epoca successiva a Vestfalia, aveva invitato ebrei e cristiani a riconciliarsi per consentire l'arrivo salvifico della fine dei tempi⁴⁰. In questo schema politico-escatologico, di cui Jurieu si serviva non certo con intenti pirronistici, ma all'opposto con scopi dogmatici, agli ebrei era attribuito un radicale mutamento di collocazione. Non vestivano più l'infamante abito dei deicidi, ma si riscattavano in quanto popolo di protagonisti attivi nel costruire la palingenesi finale. Era un rovesciamento significativo quello che l'autore rimarcava nella dedica e nella preghiera rivolta alla nazione giudea perché cogliesse il valore di quanto asserito. Si può leggere nel libro l'eco del cambiamento decisivo che stava interessando la comunità ebraica, in particolare quella di Amsterdam, schierata a favore di Guglielmo d'Orange, che avrebbe appoggiato finanziando il corpo di spedizione olandese in Inghilterra nel 1688⁴¹.

I rabbini di Amsterdam risposero con diplomatica cortesia inviando due *parnassim* a ringraziarlo per le parole di difesa del popolo ebraico e

³⁹ M. C. PITASSI, *De la censure à la réfutation. L'Académie de Genève*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1988, 93 (2), pp.147-164. Censure librarie promosse dalla Compagnia dei pastori sono documentate a più riprese nei registri. Il 1° giugno del 1683 Turretini lamentò il fatto che i libri di Spinoza, provenienti da Losanna, erano venduti dal libraio Gentil. Fu promosso un ricorso al Consiglio e avviata un'indagine a Losanna per conoscere da chi Gentil si riforniva (AEG, *Registre de la Compagnie des pasteurs*, 1683, n. 14).

⁴⁰ La discussione storiografica sul libertinismo è stata di recente ripresa da una serie di contributi, per i quali si rinvia alla raccolta di saggi *Libertin! Usage d'une invective aux XVII et XVIII siècles*, sous la direction de T. Berns, A. Staquet et M. Weiss, Paris, Garnier, 2013 e all'ampia rassegna critica di L. ADDANTE, *Parlare liberamente. I libertini nel Cinquecento fra tradizioni storiografiche e prospettive di ricerca*, in «Rivista storica italiana», CXXIII, 2011, 3, pp. 927-1001. Le origini del libertinismo in Italia sono il tema del libro di Id., *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010. Inoltre si può fare riferimento a *Les Dossiers du Grihl*, 2, 2007 (<http://dossiersgrihl.revues.org/>), per consultare la messa a punto di J. P. CAVAILLÉ, *Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI-XVII siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002)*. Inoltre Id., *Libertino, libertinage, libertinismo. Una categoria storiografica alle prese con le sue fonti*, in «Rivista storica italiana», CXX, 2008, 2, pp. 604-655.

⁴¹ D. S. KATZ, *The Jews in the history of England. 1485-1850*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 107-189.

di condanna delle persecuzioni che i figli di Israele avevano subito. Stando a una versione ufficiale, che merita di essere riconsiderata, stilano una lettera di risposta che ribadiva le posizioni della cultura ebraica e invitava Jurieu a essere coerente fino in fondo⁴².

Nous avons trouvé une parfaite conformité de vos raisons avec les nôtres. S'il est donc vrai comme vous en devez demeurer d'accord avec nous, qu'il n'y a qu'en seul règne du Messie promis par les prophètes, il s'ensuit nécessairement que le Messie n'est point venu puis que selon vous son règne n'est point encore arrivé⁴³.

I rabbini di Amsterdam (ammesso che fossero proprio loro gli estensori della lettera) ricalcavano il ragionamento di Jurieu e lo invitavano a considerare che non solo i papisti erano idolatri, ma lo era tutta la setta nazarena. Voi guardate a un spicchio troppo ristretto dell'umanità, ossia credete che la Francia sia al centro del mondo. Non è così. Il centro del mondo è l'impero ottomano e solo il sultano distruggerà l'idolatria, scrivevano⁴⁴. Con un'immagine plastica ripercorrevano la demolizione dell'edificio dell'idolatria operata da Calvino, Lutero, Zwingli e Fausto Sozzini. Mancava solo il colpo finale perché l'edificio venisse raso al suolo, e toccava a Jurieu assestarlo:

C'est un grand et superbe édifice sur le toit duquel on voit le docteur Luther qui en fait sauter le comble. Sur ses murailles paroissent Calvin et Zwingli, qui travaillent de toutes leurs forces à les jeter à bas. Enfin au pied des murailles Socin accompagné de plusieurs autres gens sappe les fondemens de ce grand édifice, dont il reste néanmoins encore quelque chose⁴⁵.

Un ragionamento ardito e ambiguo, zeppo di risonanze sociniane, sulla cui paternità è lecito nutrire dubbi e chiedersi se i capi di una comunità israelitica, come quella di Amsterdam, potessero veramente ri-

⁴² *Lettre des Rabbins des deux Synagogues d'Amsterdam à Monsieur Jurieu, traduite de l'espagnol, suivant la copie imprimé à Amsterdam chez Joseph Athias, Bruxelles, 5446 [1687 datazione gregoriana].*

⁴³ Ivi, p. 7.

⁴⁴ «Si vous voulez raisonner juste cette grande place de la cité est l'empire du Sultan qui possède une si grande étendue de pays. Ce sera lui qui détruira l'idolâtrie dans toute la terre et qui nous procurera ces jours heureux du Messie. Nos docteurs et même les Mahométans avec eux croient que les Chrétiens sont idolâtres, parce qu'ils reconnoissent trois personnes en Dieu et qu'outre cela ils adorent un homme. C'est sur ce pied-là Monsieur que vous devez former un système de l'accomplissement des prophéties». Ivi, p. 32.

⁴⁵ Ivi, p. 39.

conoscersi nell'attacco sferrato da Jurieu e dall'appello alla ribellione. E se anche lo avessero fatto proprio, avrebbero dichiarato pubblicamente di accedere a quell'appello incendiario e di forzarlo in direzione di un socinianesimo radicalizzato, financo islamizzante nel suo furore antipapista? Come potevano queste posizioni estreme appartenere a una cultura che, per quanto propensa all'esaltazione millenaristica o apocalittica di certe sue correnti, non si lasciava certe conquistare da attese palingenetiche?

Alla luce delle dichiarazioni dei rabbini che suonano così poco consonone con lo stile ufficiale dei difensori della tradizione ebraica, pare legittimo chiedersi se sia fondata l'attribuzione di questa lettera ai capi delle sinagoghe di Amsterdam, attribuzione formulata da Richard Simon⁴⁶ e più di recente confermata da Silvera De Segni che ha ripubblicato la fonte⁴⁷. Il tono del testo, il filo del ragionamento, l'estremizzazione del discorso sull'abbattimento dell'idolatria, il richiamo alla demolizione dell'edificio della chiesa che avrebbero operato quattro riformatori così poco in sintonia tra loro, come Lutero, Zwingli, Calvino e Sozzini, persino l'invito a Jurieu perché completasse l'opera, rivolto in modo palesemente provocatorio con l'accostamento all'execrato Sozzini, fanno pensare che il libretto appartenga pienamente al dibattito che in quegli anni era esploso nella comunità dei rifugiati. In tale luce potrebbe essere letto come una sfida nascosta verso Jurieu, da leggersi tra le righe, proprio per quell'irricevibile invito a mettersi sulla strada di Sozzini e a guardare persino al sultano dell'Islam, evocato come angelo sterminatore che avrebbe fatto giustizia, vendicato gli ugonotti, demolito l'idolatria, riunificato le fedi monoteiste.

L'ipotesi di una diversa attribuzione merita di essere considerata, così come fece in quegli anni il frate della Biblioteca Angelica di Roma che sul frontespizio del libretto appose una sua ipotesi. Era frutto di non comune competenza se si pensa a quale ampia raccolta di pubblicazioni di matrice protestante si depositasse allora nel convento degli Agostiniani di piazza Sant'Agostino a Roma, una delle istituzioni cattoliche maggiormente attente alla cultura teologica, scientifica e storica dell'Europa del tempo. Ebbene, il bibliotecario attribuì la lettera dei rabbini di Amsterdam ad Aubert de Versé. Si tratta di una attribuzione che merita di essere segnalata, seppure non vi siano oggettivi riscontri documentali che la sorreggano, perché potrebbe essere plausibile sulla base di una analisi dei contenuti e dello stile.

⁴⁶ Fu inserita nella raccolta delle lettere edita a Rotterdam nel 1702: SIMON, *Lettres choisies*, cit., vol. I, pp. 318-340.

⁴⁷ M. SILVERA DI SEGNI, *Pierre Jurieu e la comunità ebraica di Amsterdam*, in «La Rassegna mensile di Israel», III serie, 1983, 49, 1-4, pp. 183-198.

Inquieta figura di transfuga della fede, appena convertitosi al calvinismo, difensore della tolleranza e della libertà di coscienza, Aubert de Versé nel 1686 si trovava ad Amsterdam, dove pubblicò l'*Impie coinvaincu, ou dissertation contre Spinoza*. Secondo il parere di Jonathan Israel ricalcato sull'opinione di Paul Vernière⁴⁸, l'opera rappresenta il primo testo in lingua francese in cui si sostiene sistematicamente che i fondamenti della filosofia di Spinoza sono insiti nel cartesianesimo e che di conseguenza, per estirpare lo spinozismo, occorre estirpare la filosofia di Descartes. Nelle pubblicazioni che ne seguirono filtra un discorso sotterraneo e ambiguo, paradossale e ambivalente, che deriva dalla debole identità confessionale di questo personaggio, la cui vita fu divisa tra molteplici e flessibili appartenenze. Maestro nell'arte della dissimulazione nel secolo che la teorizzò come la massima virtù politica, fu questa la sua strategia per passare indenne nelle strettoie del confessionalismo intransigente e lasciare una traccia delle inquiete domande e delle diverse convinzioni via via maturate. Nulla esclude che quella lettera dei rabbini non fosse proprio una sua velata ironia contro Jurieu e una altrettanto velata riflessione di carattere sociniano sul dissolvimento delle confessioni cristiane come soluzione radicale, persino utopica, dei drammatici problemi con cui la comunità riformata doveva misurarsi.

Il profeta dei profeti

Di contenuti visionari era nutrita l'esperienza dell'esilio e quella dei calvinisti rimasti in Francia. Basti pensare all'accoglienza che ottenne *L'accomplissement des prophéties*, con cui Jurieu profetizzava l'imminente annientamento dell'impero dell'Anticristo (cioè la chiesa di Roma), cui avrebbero concorso non solo le potenze protestanti, ma anche la Francia, costretta a cambiare le sue strategie sotto la pressione interna e internazionale. Due le forze trainanti di quella palingenesi del mondo cristiano, gli ugonotti e i valdesi del Piemonte, pronti a unirsi come nuovi testimoni dell'Apocalisse⁴⁹. Non era insolita l'apertura

⁴⁸ J. I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 352-354; P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, vol. I, pp. 81-89.

⁴⁹ F. R. J. KNETSCH, *Pierre Jurieu et les Vaudois*, in *Dall'Europa alle valli valdesi*, a cura di A. de Lange, Atti del 29° Convegno storico internazionale *Il glorioso rimpatrio, 1689-1989, contesto, significato, immagine*, Torre Pellice, 3-7 settembre 1989, Torino, Claudiana, 1990, pp. 391-398; E. BALMAS, *Il «glorioso rimpatrio» alla*

d'interesse a quella piccola comunità piemontese, in quanto da alcuni decenni la teoria che la fede valdese fosse la madre della Riforma si era diffusa nel mondo protestante e l'attenzione politica e culturale era stata coltivata a vari livelli, in particolare a Ginevra e nell'Inghilterra di inizio Seicento⁵⁰. La sensibilità di Jurieu alla questione valdese era stata sicuramente accesa dai contatti avuti con Henry Arnaud, l'animatore della resistenza nelle valli piemontesi, per il quale il pastore di Rotterdam si era adoperato in qualità di intermediario presso gli Stati Generali d'Olanda allo scopo di far ottenere un finanziamento necessario a organizzare il rimpatrio⁵¹. Tuttavia agli occhi di Jurieu i valdesi apparivano un riferimento puramente retorico di cui servirsi in un discorso privo di spessore storico, poco sensibile alla concreta e coeva persecuzione che stavano subendo da parte del duca Vittorio Amedeo II⁵².

Il ricorso alla cultura profetica e millenaristica presentava non pochi rischi in quanto esponeva Jurieu alle accuse di soggettivismo, di esaltazione farneticante, di furore escatologico, che il clima di oppressione, insieme con l'assenza in Francia di maestri e pastori, avrebbe ulteriormente incoraggiato corrompendo la comunità confessionale e inficiandone la coerenza teologica. Si trattava ben inteso del millenarismo irenico, contrario al sovvertimento radicale della società, come era stato

luce del dissidio Bayle-Jurieu, ivi, pp. 399-408. Olivier Fatio ha parlato di speculazione apocalittica di Jurieu (*Genève et les Vaudois entre 1686 et 1689*, ivi, pp. 97-113) e mostrato l'esistenza a Ginevra di un «reseau vaudois», con al centro Josué Javel, eroe delle resistenze del 1655, ed esponente di un gruppo di origine italiana, guidato da François Turretini e Jean-Jacques Burlamaqui.

⁵⁰ A partire dall'opera di JEAN PERRIN, *Histoire des Vaudois et des Albigeois*, uscita a Ginevra tra il 1618 e il 1619, per poi passare alla raccolta di fonti valdesi fatta da Samuel Morland dietro incarico di Cromwell, e alle storie scritte da Pietro Gillio e da Jean Léger. Sull'invenzione della genealogia della Riforma vedi Y. KRUMENACKER, *La généalogie imaginaire de la Réforme protestante*, in «Revue historique», 638, 2006, pp. 259-289.

⁵¹ M. EVERS, *La questione valdese nella corrispondenza dei rappresentanti diplomatici delle Province Unite (1687-1689)*, in *Dall'Europa alle Valli valdesi*, cit., p. 67.

⁵² Le fonti manoscritte dei valdesi conservate a Ginevra sono presentate in *I manoscritti valdesi di Ginevra*, a cura di E. Balmas e M. Dal Corso, Torino, Claudiana, 1977. A Ginevra, in due mesi del 1686, dai 2400 ai 2500 valdesi transitarono diretti nei cantoni svizzeri. L'esodo, concesso da Vittorio Amedeo II, escluse per lo più i pastori, che rimasero nelle carceri del Piemonte perché considerati responsabili di avere guidato l'insubordinazione. Cfr. A. ARMAND-HUGON, *Il rifugio dei Valdesi in Ginevra*, in *Ginevra e l'Italia*, a cura di D. Cantimori, L. Firpo, G. Spini, F. Venturi et alii, Firenze, Sansoni, 1959, p. 497 e A. ARMAND-HUGON, E. A. RIVOIRE, *Gli esuli valdesi in Svizzera (1686-1690)*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1974. Sulla storia dei Valdesi nel '600-'700, A. ARMAND-HUGON, *Storia dei Valdesi*, II, *Dall'adesione alla Riforma all'emancipazione, 1532-1848*, Torino, Claudiana, 1989.

invece il millenarismo dei taboriti in Boemia nella rivolta del 1419-21, degli anabattisti tedeschi durante l'esperienza di Münster del 1534-35, dei *Fifth Monarchists* ai tempi di Cromwell⁵³. L'*Accomplissement des prophéties* apparteneva a una cultura millenaristica che aveva accompagnato la Riforma a indicare istanze di rigenerazione variamente atteggiate, rivolte ora contro la corruzione della chiesa e dei papi, ora contro il declino della moralità privata e pubblica, ora contro i sovrani inetti. Nelle sue ultime manifestazioni lambiva il tempo in cui visse Jurieu, che sicuramente conosceva le predizioni presenti nell'opera *Lux in tenebris* (edita nel 1657), scritta da Comenius, pastore dei Fratelli Moravi, intellettuale dell'esilio e pedagogo di reputazione internazionale. Questo per rimarcare che l'interpretazione millenarista dei testi biblici apparteneva alla cultura ufficiale del protestantesimo e non solo alle minoranze dissidenti. In Inghilterra, proprio negli anni in cui Jurieu aveva soggiornato, larga udienza avevano ottenuto testi di carattere chiliastico, come quelli del teologo puritano Thomas Brightman (1562-1607) e del teologo anglicano Joseph Meade o Mede (1588-1638), dalla cui opera *Clavis apocalyptica* Jurieu citò frequentemente.

L'uscita del libro di Jurieu provocò un'eco immediata. Bossuet, Bayle, Pellisson, De Brueys e molti altri più oscuri avversari di Jurieu, cattolici e riformati, si scagliarono con toni e argomentazioni diverse contro questo inatteso commentario apocalittico, mostrandone il lato assurdo e talmente irrazionale da far mancare al suo autore quella stima di erudito biblista che anche i dotti cattolici gli avevano riconosciuto. Una prudente e riassuntiva segnalazione dell'opera fu fatta da Bayle nel suo giornale, in cui mostrava insoddisfazione per l'eccesso di libri di controversie cui era costretto a dedicarsi, a scapito della varietà di temi che avrebbe preferito offrire ai lettori⁵⁴.

I lettori competenti non intesero che l'*Accomplissement* parlava ad altri e non certo ai protagonisti della repubblica delle lettere né ai teologi di grande fama. Parlava al dolore degli esiliati e ai ferventi difensori della fede conculcata a forza. In effetti il libro si diffuse in tutta Europa lungo i percorsi del *refuge* e penetrò in Francia nei canali della

⁵³ Sul millenarismo, J. DELUMEAU, *Mille ans de bonheur. Une histoire du Paradis*, Paris, Fayard, 1997. Per l'Inghilterra: B. W. BALL, *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leyden, Brill, 1975. Sempre fondamentale C. HILL, *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del '600*, Torino, Einaudi, 1981 (I ed. 1972). Cfr. anche P. ADAMO, *Il dio dei blasfemi. Anarchici e libertini nella rivoluzione inglese*, Milano, Unicopli, 1981. Sull'anabattismo nella rivolta di Münster, U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, vol. I, *Dalle origini a Münster 1525-1535*, Torino, Claudiana, 1972.

⁵⁴ NRL, mai 1686, p. 511.

circolazione clandestina. Corse voce, poi ripresa dalla storiografia ottocentesca, che a introdurlo nel Delfinato fosse stato quell'Amos de Ferre comunemente ricordato come il fondatore delle scuole dei piccoli profeti del Sud della Francia, ossia del movimento popolare che anticipò, accompagnò e seguì la guerra dei *Camisards*⁵⁵. Questi lo elessero al rango di profeta perché aveva penetrato i misteri dell'Apocalisse e vi aveva trovato i segni dell'Anticristo, della sua ascesa, del suo declino e della sua imminente sconfitta. Alcuni riformati coniarono una medaglia con la sua effigie e con l'iscrizione *Junius propheta*. Era raffigurato con un largo copricapo da quacchero, con i capelli corti, una barba affilata, un naso aquilino, un viso magro e allungato, e una fisionomia complessiva che sembrava la sintesi tra le icone dell'ebreo e quelle del dissidente riformato. Una raffigurazione molta lontana dal ritratto più noto di Jurieu, in cui sono rispettati tutti gli stilemi iconici del pastore e professore calvinista.

La pedagogia del martirio esemplare

Jurieu divenne in tal modo il leader degli intransigenti, impegnati a spronare i correligionari alla resistenza e a esortare coloro che avevano lasciato la Francia, in primo luogo i pastori, perché vi facessero ritorno per predicare il Vangelo "sotto la croce". Esporsi volontariamente alla prigionia e alla morte richiedeva, al di là del coraggio individuale, una temprata armatura teologica e morale che poteva derivare dalla più salda ortodossia calvinista. Come bloccare l'emorragia di pastori e di fedeli, come rintuzzare le perdite e fermare altre fughe e soprattutto altre abiure, oltre alle decine di migliaia che già si erano avute, era impresa ardua anche sul piano della giustificazione teorica. Ci provarono i pochi pastori (forse non più di una dozzina) che presero la decisione di fare ritorno in patria, in certi casi convinti dalla copertura politica che fornirono loro le ambasciate a Parigi di Province Unite e Inghilterra: una copertura che si rivelerà assai fragile.

Uno di loro, Gabriel Mathurin, già ministro a La Réolle, lasciò un testo pubblicato nel 1687 con il titolo *Les feuilles de figuier ou vanité des excuses de ceux qui ont succombé sous la persécution*⁵⁶. Adamo che nasconde i genitali con la foglia di fico è l'immagine evocata per sferzare i disertori della fede, che Mathurin lasciava impietosamente

⁵⁵ N. PEYRAT, *Histoire des pasteurs du Désert depuis la révocation de l'Édit de Nantes 1685-1789*, Paris, Marc Aurel Frères, 1842, vol. I, p. 187.

⁵⁶ La Haye, Abraham Troyel, 1687.

orfani di giustificazioni, fatte a pezzi con implacabile rigore etico, nutrito di cultura biblica utile a rafforzare il terrore per l'abominio dell'apostasia. Il messaggio era di una assoluta chiarezza. A chi era posto di fronte alla drammatica alternativa tra mettere a repentaglio la vita oppure profanare la retta coscienza, il pastore indicava come unica e necessaria scelta quella di votarsi al sacrificio in nome della fede. Cristo lo aveva voluto: chiunque mi rinnegherà davanti agli uomini sarà da me rinnegato. Abiurare significava negare la verità ed essere perciò condannati alla terrificante certezza di avere commesso il peccato supremo che non ammetteva perdono.

Le argomentazioni adottate per scoraggiare i fedeli dal cedere all'abiura mostravano in controluce le strategie messe in atto dai cattolici per conseguire la certificazione della conversione. La più sottile e perniciosa faceva appello alla simulazione. A suggerirla erano gli stessi missionari cattolici, in primo luogo i gesuiti, indicando al riformato dubbioso le diverse vie dell'onesta abiura, puntualmente elencate da Mathurin come altrettanti arti infide da cui occorreva mettere in guardia il lettore. Secondo i preti, l'abiura poteva essere di quattro tipi: indiretta, ambigua, involontaria, oppure sospesa per "i diversi sensi", cioè senza coinvolgere la persona nella sua completa unità fisica, morale, mentale. Ciascuna di queste forme giustificava la morale della dissimulazione, ossia della conversione di bocca e non di cuore, della riserva mentale e della distinzione tra foro interiore (la coscienza che accetta il compromesso) e foro esteriore. Era ciò che i cattolici si accontentavano di ottenere soprattutto nelle realtà a più fitta presenza riformata. Il pastore ammoniva che firmare l'atto di abiura, con tutte le sue conseguenze, cioè andare alla messa, ai vesperi, ai catechismi, alle processioni, inginocchiarsi innanzi al crocefisso, farsi il segno della croce, ascoltare la predica, prosternarsi al sacramento, pregare le statue della Madonna e dei santi, adorare il pane dell'eucarestia, equivaleva per un calvinista piegarsi ad abominevoli atti di idolatria.

Occorreva risvegliare la coscienza adagiata su compromessi che appartenevano più alla morale cattolica che non a quella riformata, e per raggiungere lo scopo Mathurin sciorinava implacabili argomentazioni incentrate sugli inevitabili sensi di colpa che ne sarebbero derivati. Non contava nulla la giustificazione dell'obbedienza alla volontà del re, per il semplice motivo che i sovrani non avevano potere sulla coscienza: argomento di facile presa sulla ragione, in virtù del principio della reciprocità per cui nessun cattolico avrebbe abiurato davanti a un re prote-

stante, ma di ardua concretizzazione perché postulava la rivolta contro il sovrano⁵⁷.

L'acquiescenza all'idea che la dissimulazione fosse accettabile in quanto atto esteriore che non violava la coscienza – detesto interiormente quello che sono costretto a fare esteriormente – meritava di essere condannata perché fonte di corruzione non solo pubblica, ma soprattutto privata. L'apostasia non era un convenzionale gesto esteriore privo d'implicazioni morali e confessionali, perché, a forza di dissimulare, il fedele avrebbe imparato ad amare nel foro interiore quello che era costretto ad accettare all'esterno. «*Je detesterai au dedans ce que je ferai au dehors, dis-tu, ou plutôt crains d'aimer au-dedans ce que tu fais au dehors, ton cœur est déjà corrompu et n'y a-t-il pas lieu de croire que cette corruption s'augmentera par la malédiction de Dieu*»⁵⁸.

Il tono delle argomentazioni di Mathurin si faceva minaccioso in quanto innescava la più deflagrante miscela, quella del ricatto confessionale. L'orrore per essere andati alla messa, avere visto le statue dell'idolatria, essersi inginocchiati davanti a esse, avere ascoltato la predica del prete cattolico, essere saliti all'altare per congiungersi a nozze, avrebbe perseguitato per sempre l'apostata rendendogli la vita un inferno. Era l'eco fedele delle critiche che Calvino aveva formulato contro il nicodemismo.

Il nemico più sleale tornava a essere Bossuet, maestro di equivoci, che si era prodigato con subdola astuzia per ravvicinare le due parti, spiegando come fossero separate più da disposizioni d'animo che da reali fondamenti teologici. Con queste arti ingannatrici, condensate nell'*Exposition de la doctrine de l'église*, aveva contribuito a giustificare e operare le conversioni esemplari che tanto avevano turbato la comunità riformata. L'elenco dei convertiti illustri si faceva lungo, a partire da Turenne, per proseguire con Philippe Courcillon, marchese di Dangeau⁵⁹, legato per parentela a Philippe Duplessy-Mornay, il “papa

⁵⁷ W. J. STANKIEWICZ, *Politics and Religion in Seventeenth-Century France. A Study of Political Ideas from the Monarchomachs to Bayle, as reflected in the Toleration Controversy*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1960. E. LABROUSSE, *La doctrine politique des huguenots: 1630-1685*, in «*Études théologiques et religieuses*», XLVII, 1972, pp. 421-429, ora in EAD., *Conscience et conviction*, cit., pp. 81-88. *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the Refuge*, ed. by J. C. Laursen, Leyden [etc], Brill, 1995. M. C. PITASSI, *Refuge e esprit républicain: qualche traccia di lettura*, in *Ideali repubblicani in età moderna*, a cura di F. De Michelis Pintacuda e G. Francioni, Pisa, Edizioni ETS, 2002, pp. 177-192.

⁵⁸ *Les feuilles de figuier*, cit., p. 33.

⁵⁹ Lasciò una cronaca giornaliera del suo tempo pubblicata nell'800. *Dangeau (Philippe de Courcillon, marquis de)*, *Journal du marquis de Dangeau, avec les addi-*

degli ugonotti” e sospettato di essere l’autore delle *Vindiciae contra tyrannos* (1579), con Mademoiselle de Duras, con il figlio dell’eroe degli ugonotti, Théodore Agrippa d’Aubigné, e con la nipote, Madame de Maintenon, e per il suo tramite altre dame della famiglia. Negli elenchi figuravano anche nomi che appartenevano al gotha dell’aristocrazia: i Bouillon, i Coligny, i Rohan, i La Tremouille, i Sully, i du Moulin. E ancora: il drammaturgo David-Augustin de Brueys, convertito nel 1682 da Bossuet⁶⁰, Joseph d’Arbussy, pastore e professore a Montauban, e Jacques Le Paulmier, signore di Vandoeuve, un militare amante delle belle lettere e molto apprezzato nei settori più aperti del calvinismo al punto che aveva ricevuto l’incarico dall’ultimo Sinodo nazionale di modernizzare la lingua dei salmi. Tra i politici si stagliava il nome di François d’Husson de Bonrepos, uno dei principali collaboratori di Colbert e segretario di stato alla Marina.

Era una riconquista mirata, individualizzata, rivolta ad aree sociali ben precise e di alto prestigio, con cui Bossuet, i gesuiti, i vescovi avevano conseguito la rioccupazione cattolica di settori, di gruppi, di famiglie, grazie a una strategia controversistica condotta con la persuasione e accompagnata dalla politica di assorbimento delle *élites* nel sistema della fedeltà monarchica⁶¹. Gli almanacchi, le stampe popolari, persino i giochi dell’oca propagandarono le abiure illustri con immagini celebrative che raggiungevano il popolo minuto parlando di una Francia nuova, tutta cattolica, e mostrando la minoranza religiosa come un gruppo oramai desolato di penitenti convertiti⁶². Anche le marionette della fiera di Saint-Germain a Parigi mimarono la sconfitta degli ugonotti, e la macchina propagandistica fu polarizzata sull’esaltazione del re come artefice sommo e protagonista assoluto della grande opera di uniformazione religiosa della Francia⁶³.

tions du duc de Saint-Simon, éd. par E. Soulié, L. Dussieux, P. de Chennevières [et al.], Paris, Firmin Didot, 1854-1860, in 19 volumi.

⁶⁰ Convertitosi, si fece prete e scrisse diverse opere di apologetica cattolica, un trattato sul fanatismo, di cui si parlerà più avanti, e altri testi di carattere politico-religioso. Diverse commedie e tragedie da lui composte ebbero notevole successo. Proprio il suo profilo intellettuale lo rese particolarmente invisibile agli ex correligionari.

⁶¹ Sul contrasto tra le aristocrazie e lo stato, prima di Luigi XIV, cfr. A. JOUANNA, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l’État moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989.

⁶² Alcune di queste sono riprodotte nel catalogo della mostra tenutasi a Parigi in occasione del terzo centenario: *Les Huguenots. Exposition nationale organisée par la direction des Archives de France Ministère de la Culture à l’occasion du Tricentenaire de la Révocation de l’Édit de Nantes 1685-1985*, Paris, Archives Nationales, 1985.

⁶³ CABANEL, *Histoire des protestants*, cit., p. 610.

Raccontare la repressione

Intanto l'Europa riformata era messa al corrente della sorte degli ugonotti dai resoconti che l'editoria del *refuge* metteva a disposizione, a partire dall'opera di François Gaultier, antico pastore di Montpellier, rifugiato a Ginevra nel giugno 1684⁶⁴, e quindi predicatore alla corte di Berlino, dove riuscì a collocare diversi rifugiati della Linguadoca⁶⁵. Nella seconda edizione dell'*Histoire Apologétique*, dedicata all'elettore del Brandeburgo, Gaultier entrava in polemica con il convertito De Brueys, che aveva parlato di spontanei passaggi al cattolicesimo ottenuti con la persuasione della parola. Ben diverso il quadro di infernale desolazione che l'ex pastore di Montpellier presentava ai lettori⁶⁶. Gaultier chiariva di avere inteso controbattere agli scritti cattolici che derubricavano le persecuzioni ammettendo al più qualche caso isolato di severità. Il pastore ricostruiva le lontane origini della revoca attribuite a un piano segreto formulato dopo la pace dei Pirenei, momento di inizio della graduale riduzione delle libertà religiose in funzione dell'obiettivo finale di una Francia tutta cattolica. Complotto e segretezza, gesuitismo perfido di cui fu vittima un re travolto dall'insana follia dei preti oltranzisti: erano i contenuti di una lettura militante.

⁶⁴ A Ginevra si rivolse alla Compagnia dei Pastori per avere «un témoignage» da presentare in Germania o in Olanda. Gli fu concesso dal moderatore Delarive, visti i meriti della persona, l'edificante qualità dei sermoni e le testimonianze della chiesa di Montpellier. AEG, *Compagnie des pasteurs*, R 15, Verbale della Congregazione del 6 giugno 1684.

⁶⁵ *Histoire Apologétique ou Défense des libertez des Églises Reformées de France*, Amsterdam, Debordes, 1688, e Mayence, Jean le Blanc, 1688. L'opera, uscita anonima, è attribuita a Gaultier che si firmava con lo pseudonimo di Saint Blanchard.

⁶⁶ «Ces florissantes églises ont été entièrement détruites. Elles n'ont plus ni pasteur, ni temples, ni exercices, ni liberté de conscience. Tous les édits qui avoient été donnez en leur faveur, ont été révoquez. Elles ont été abandonnées à la merci des gens de guerre, qui y ont exercé des violences inouïes. La plupart des hommes dont elles étaient composées ont succombée à la persécution et sont contraints de professer extérieurement la religion romaine, qu'ils détestent dans le fond de leur cœur: ceux qui ont assez de courage et de constance, pour refuser de fléchir le genou devant l'idole gémissent chargez de fers dans les prisons ou dans les galères où sont envoyés dans l'Amérique pour y finir leur vie dans l'esclavage. Plusieurs autres ont été impitoyablement pour avoir voulu servir Dieu selon la parole; plusieurs autres ont été la proie des bourreaux et des supplices, et ceux à qui Dieu a fait la grâce de tromper la vigilance de ses persécuteurs et d'échapper à la fureur de leur ingrate malheureuse patrie sont réduits à vivre dans une triste dispersion en divers endroits de l'Europe, dépouillez de leur biens, éloignez de leur parens et de leur amis et n'ayant point autre ressource pour subsister que la charité des étrangers». Ivi, pp. 2-3.

Gaultier cercava anche di definire una teoria politica del governo dei re in nome di un assolutismo piegato al rispetto delle leggi, costretto in confini irrevocabili delineati dai trattati, dalle promesse e dai giuramenti fatti dai re stessi o dai loro predecessori⁶⁷. Il *réfugié* attaccava non tanto i confratelli che come lui avevano scelto l'esilio, quanto i ministri traditori, come nel caso dei pastori Cheiron e Paulhan, della chiesa di Bagnols, la cui abiura solenne e pubblica nella cattedrale di Nîmes aveva creato non poco scandalo⁶⁸. Restava il problema di spiegare il successo della revoca. Perché un milione di persone, secondo le stime di Gaultier, si era convertito al cattolicesimo? Tale vergogna era addebitata non solo alla violenza cattolica ma anche alla rilassatezza morale penetrata nelle chiese, dove tutti i vizi del cattolicesimo, ambizione, vanità, lusso, gusto dei piaceri mondani, avevano contagiato gli animi e li avevano predisposti all'abiura.

Gaultier constatava che anche le modalità amministrative dell'abiura avevano avuto il loro peso. Quei semplici certificati da firmare e la sottoscrizione della professione di fede del Concilio di Trento non parevano impegnare più di tanto le coscienze. In alcuni casi, come nella comunità di Montpellier, i certificati erano stati distribuiti senza essere sottoscritti e i protestanti li avevano presi pensando di non dover cambiare alcunché. Erano passati al cattolicesimo senza divenire papisti. In altri la percezione del significato dell'abiura era commisurata al calcolo dei vantaggi. Molti stimarono che abiurare non avesse alcun valore effettivo sul piano delle fede. Non citava però le abiure pubbliche e di massa praticate in diverse diocesi, spesso con cerimonie di grande apparato, alla presenza del vescovo e delle autorità. Erano queste le ritrattazioni che da una parte inorgoglivano il clero cattolico, dall'altra lo inquietavano perché appariva evidente il rischio che i nuovi convertiti non avrebbero adottato stili di vita e pratiche di culto conformi al cattolicesimo⁶⁹. Intanto Gaultier segnalava i primi pastori improvvisati, incunaboli del profetismo e della rivolta delle Cévennes – visionari, don-

⁶⁷ «Quelque absolue que soit leur puissance, il est certain qu'elle a des bornes, au delà desquelles il ne leur est permis de l'étendre. Ils ne peuvent sans crime ni défendre ce que Dieu a commandé, ni commander ce qu'il a défendu; ni enfin violer des traités, des promesses et des serments qui ont été fait ou par eux-mêmes, ou par leurs prédécesseurs». Ivi, p. 39.

⁶⁸ Ivi, p. 30.

⁶⁹ Queste perplessità si riscontrano nei vescovi più attenti a cosa significasse realmente la conversione e per di più una conversione di opportunità o di costrizione. È il caso del vescovo di Auxerre, André Colbert, che visitò la sua diocesi nel novembre del 1685. Cfr. D. BOISSON, *Les protestants de l'ancien colloque du Berry de la révocation de l'édit de Nantes à la fin de l'ancien régime (1679-1789), où l'inégale résistance de minorités religieuses*, Paris, Champion, 2000, pp. 148-149.

ne e giovinetti – e parlava di strani segni dal cielo e di musiche levatesi da sorgenti misteriose, accompagnate da voci che cantavano i salmi e udite in clandestine assemblee notturne.

Altre accuse si susseguirono in quegli anni, come quelle di Jean Claude, già ministro a Charenton, la principale chiesa di Francia, e celebre controversista⁷⁰, e di Étienne Cambolive⁷¹. La denuncia di Jean Claude, lanciata nel già citato libro *Les plaintes des protestants cruellement oppriméz dans le royaume de France*, ottenne una risonanza forte e durevole, dovuta a diverse ragioni, tra cui la fama trasversale dell'autore, stimato anche dai cattolici. Bayle ne curò un'ampia segnalazione per le *Nouvelles de la République des Lettres*⁷². Libro e autore furono monumentalizzati già dai contemporanei che vi trovarono testimonianza delle due virtù tante volte celebrate, la sopportazione e la sotmissione degli ugonotti, insieme con il crudo racconto della spietatezza dei loro avversari, di fronte a cui la menzogna degli ecclesiastici riusciva ancora più ripugnante⁷³. Testimonianza principe della falsità clericale era la celebre lettera pastorale di Bossuet ai nuovi convertiti della sua diocesi tanto audacemente menzognera. Rimasero scolpite, come sintesi della menzogna, le sue parole:

Aucun de vous n'a souffert de violence, ni dans sa personne, ni dans ses biens. J'entends dire la même chose aux autres évêques, mais pour vous, mes frères, je ne vous dis rien que vous ne disiez aussi bien que moi, vous êtes revenus paisiblement à nous⁷⁴.

⁷⁰ JEAN CLAUDE, *Plaintes des protestants cruellement opprimez dans le Roiaume de France*, del 1686. Fu recensita da Bayle (NRL, mai 1686, pp. 516-532). La considerazione in cui era tenuto a Parigi la si vide anche in occasione della sua espulsione. A differenza degli altri pastori, costretti ad abbandonare la Francia entro il termine di quindici giorni (quarant'otto ore per quelli di Charenton), Claude fu immediatamente accompagnato da un valletto del re in carrozza fino a Bruxelles.

⁷¹ *Histoire des divers événements, contenant en abrégé les persécutions exercées en France*, Amsterdam, 1698.

⁷² NRL, mai 1686, pp. 516-529.

⁷³ In questi termini la definì Jsaac De Larrey nella *Reponse à l'avis aux réfugiés*, Reinier Leers, Rotterdam, 1709, p. 69.

⁷⁴ *Lettre pastorale aux nouveaux convertis*, Paris, S. Mabre Chamoisy, 1686, p. 37. Il libro di Jean Claude fu messo al rogo in Francia. Il convertito De Brueys si affrettò a redigere una risposta su commissione di Bossuet, in cui osannava le maniere dolci della conversione, ben diverse da quelle che la chiesa delle origini aveva usato con i pagani, e demistificava la presunta inviolabilità degli editti. Bayle annunciò il libro de Brueys, *Réponse aux plaintes des protestants*, nelle NRL del giugno 1686 e ne diede un resoconto estremamente critico nel mese di agosto dello stesso anno (pp. 863-883).

Il martirio inutile

Nello stesso anno in cui Mathurin sferzava il cedimento morale dei pastori che avevano lasciato la patria, la voce moderata di Benoist si faceva ascoltare offrendo una lettura che anticipava la sua grande opera storica⁷⁵. Élie Benoist (o Benoît), nato a Parigi nel 1640, formatosi a Montauban, fu pastore ad Alençon dal 1665 alla revoca, e dopo il *refuge* esercitò la carica di ministro della chiesa vallone di Delft, fino al 1715. Teologo e storico, autore della prima storia dell'editto di Nantes⁷⁶, Benoist smantellò le analisi controversistiche e morali con cui i correligionari leggevano il presente e il passato, per proporre un giudizio fattuale, punteggiato di osservazioni psicologiche e storiche sulle vicende che coinvolgevano le chiese riformate. Sotto queste lenti tutta la questione usciva dalle rappresentazioni confessionali per assumere contorni reali, intessuti di problemi attenti alle concrete realtà politiche e religiose in cui gli ugonotti erano stati coinvolti.

Il titolo del libro, *Histoire et apologie de la retraite des pasteurs*, conteneva le due cifre (storia e apologia) che intendeva porre a spiegazione del distacco dei pastori dalle loro chiese. Con una soluzione retorica alla maniera di Bayle, Benoist si sbarazzava di moralistiche colpevolizzazioni degli esuli. Spiegava al lettore che l'accusa di avere abbandonato il gregge era stata mossa proprio dal clero di Francia e dai gesuiti: accusatori sospetti e ipocriti, simili a quei ladri di strada che incolpano di vigliaccheria coloro che scappano per sottrarsi al pericolo. Lo interessava piuttosto una analisi di quanto era successo, condotta sulla base di fatti e documenti, secondo una prospettiva che riportava il giudizio nel contesto di una storia di lungo periodo iniziata subito dopo Nantes. Era questa la modalità di indagine adottata da Benoist, che considerava la questione alla luce di problemi generali e non la imprigionava negli schemi della deprecazione, del lamento, della denuncia, insufficienti a fornire prospettive adeguate alla sfida.

⁷⁵ *Histoire et apologie de la retraite des pasteurs, à cause de la persécution de France*, J. Corneille, Francfurt, 1687. Cfr. F. VAN DIJK, *Élie Benoist 1640-1728. Historiographer and politician after the Revocation of the edict of Nantes*, in «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis», 69, 1989.

⁷⁶ Il frontespizio recita: *Histoire de l'Édit de Nantes contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées en France avant et après sa publication, à l'occasion de la diversité des Religions: et principalement les Contraventions, Inexécutions, Chicanes, Artifices, Violences et autres Injustices, que les Refomez se plaignent d'y avoir souffertes jusqu'à l'Édit de Révocation en Octobre 1685. Avec ce qui a suivi ce nouvel Édit jusques à présent*, Adrien Beman, 1693-1695, 5 tomi. Cfr. C. JOHNSTON, *Élie Benoist, Historian of the Edict of Nantes*, in «Church History», 1986, 55, 4, pp. 468-488.

Sull'uscita dei pastori dalla Francia si confrontava con tre interlocutori: i primi erano coloro che la consideravano «une salutaire liberté» che avrebbe recato danno solo a chi l'aveva permessa; i secondi erano gli ugonotti che si convertivano al cattolicesimo con il pretesto che l'essere stati abbandonati dai loro reggenti giustificava l'abiura; i terzi quelli che persistevano nella fede e che avrebbero voluto essere incoraggiati in questa scelta dalla presenza dei pastori, come se la fuga in massa dei ministri potesse fare torto alla verità da loro stessi annunciata⁷⁷. Benoist ripercorreva la vicenda dei correligionari dalle guerre di religione all'editto di Nantes e da questo alla revoca, sul filo di un ragionamento circostanziato di fatti. Dopo la saggia lungimiranza di Enrico IV, la politica dei re e soprattutto quella del clero era stata di fare progressivamente terra bruciata intorno ai pastori, di togliere loro la fiducia dei riformati, di interrompere i legami di stima tra chiese e fedeli, così da giungere quasi inavvertitamente al 1685, alternando momenti di falsa indulgenza ad altri di manifesta violenza. L'editto di Fontainebleau non era che il punto terminale di una strategia che dava significato a ogni singolo passaggio, anche a quelli apparentemente di segno accomodante.

Il rigore estremo che aveva ispirato gli articoli dell'editto era pensato per costringere i pastori a restare nel regno. «Les officiers du Conseil disoient sans façon que l'on avoit pris cet expédient pour mettre les ministres dans la nécessité d'aller aux galères ou à la messe»⁷⁸, con la segreta speranza che avrebbero optato per questa seconda soluzione. Una volta che gli ufficiali del re videro invece i pastori lasciare in massa il paese, se ne pentirono e avrebbero voluto trattenerli, considerando gli effetti che l'esilio stava producendo in Europa.

On a vu qu'ils avoient esté bien reçues par tout; qu'on avoit écoutés leurs plaintes; que leur exil avoit esté l'occasion de réunir les protestans; que l'Europe est pleine de leur livres, que on lit avec plaisir; qu'ils pénétrèrent même dans le royaume, malgré les soins que l'on prend pour empêcher qu'ils ne s'y débitent⁷⁹.

Non potendo più esercitare la loro perversa volontà sui ministri del culto, i cattolici si scatenarono sui loro beni, sulle famiglie, sulla reputazione. Gli stessi correligionari, invero pochi secondo Benoist, che si erano scandalizzati per la fuga dei pastori, in cuor loro avevano già de-

⁷⁷ *Histoire et apologie de la retraite*, cit., p. 3.

⁷⁸ *Ivi*, p. 58.

⁷⁹ *Ivi*, p. 60.

ciso di cedere alla abiura. Era quasi una legge fisica e morale quella che adottava per spiegare la frana irreparabile che si era prodotta.

Il n'y a presque personne qui ne croie pécher impunément quand il peut rejeter sur un autre le reproche de sa foiblesse. La plupart s'imaginent que le crime devient moins honteux quand il y a beaucoup de monde qui y participe et qu'il est de la nature des choses qui se réduisent à des particules insensibles à force d'être divisée⁸⁰.

La salutare libertà

La modalità di argomentazione di Benoist era lontana dai toni intransigenti che su questo tema circolavano nella pubblicistica del *refuge*. Una buona dose di realismo e di franca ammissione di quello che era accaduto sorreggeva il ragionamento del pastore di Delft, quando scriveva che l'abiura fatta da centinaia di migliaia di persone aveva dato il diritto di imputare il loro cedimento all'assenza dei ministri. Benoist osservava lo sgretolamento delle comunità già prima della revoca senza opporre alcun vano appello, consapevole che era impossibile il loro ristabilimento e che gesti eroici di pastori sarebbero stati impossibili o inutili. Impossibile e inutile: le due parole chiave, stampate nel libro in caratteri speciali, giustificavano la tesi. Che non ci fosse spazio tra la ribellione o la mezza obbedienza lo scrisse nella *Histoire de l'Édit de Nantes*: non c'è niente di più pericoloso che essere mezzo obbediente o mezzo ribelle. Chi mostra di volersi ribellare non fa che rendere colpevoli gli infelici, e chi ostenta obbedienza si consegna alla volontà del più forte⁸¹.

Era scorretto, anzi criminale, indurre i pastori del rifugio al martirio, come faceva uno scritto, la *Lettre de quelques captifs*, che Benoist citava polemicamente. Il suo autore, privo di senno, nutriva il perverso scopo di gettare nello sconcerto i fedeli rimasti in Francia, accusando di tradimento i loro pastori. Avanzava diverse ipotesi sul possibile estensore. Poteva essere opera di un giovane che voleva segnalarsi prendendo le parti dei perseguitati e incolpando i loro pastori. Oppure essere frutto di un papista

à cause de l'intention maligne de l'auteur qui voient que les ministres fugitifs sont accueillis par tout comme d'illustres confesseurs de

⁸⁰ Ivi, p. 63.

⁸¹ BENOIST, *Histoire de l'Édit de Nantes*, cit., vol. V, pp. 640-641.

la vérité, voudroit corrompre la gloire de la bonne confession qu'ils ont faite par le reproche de désertion, dont il tache de les noircir⁸².

Ma era l'ultima ipotesi quella che più avvicinava Benoist a identificare in Jurieu, mai nominato, il suo possibile autore. Il linguaggio del libello era quello di un ugonotto animato da cieco zelo e privo di conoscenza, e per questo da cercare tra coloro che anelavano a scusare la loro debolezza chiedendo a chi era rimasto di non piegarsi e di resistere fino al martirio.

In effetti la *Lettre à nos frères qui gemissent sous la captivité de Babylon*⁸³, pubblicata a Amsterdam nel 1686 e i cui contenuti furono riversati nella prima delle *Lettres Pastorales*⁸⁴, aveva proprio i toni e i caratteri fustigati da Benoist. Infatti apologizzava il martirio (degli altri) come l'unica soluzione per resistere alle pressioni dei cattolici che cercavano di convertire con la dolcezza della persuasione o con la brutalità dei dragoni. Per Benoist, lungi dall'essere stato un'infame diserzione, l'esilio dei pastori andava celebrato come un autentico «coup du ciel, une merveille de la providence» che aveva accecato il clero facendogli compiere un errore imperdonabile. D'altra parte al momento della revoca la frattura tra i ministri e le chiese si era già consumata irreparabilmente a seguito delle misure repressive che avevano trasformato i pastori in figure da temere. I sacri legami si erano spezzati e «les troupeaux avoient peur de leur pasteurs: ils recevoient de leur présence bien moins de consolation que de terreur». Le pene crudeli avevano ottenuto il loro scopo sui fedeli, i quali avevano finito con il «regarder les ministres comme des gens que le malheur suivoit par tout et avec qui il étoit dangereux d'avoir la moindre correspondance»⁸⁵. Questo spiegava perché non si erano esposti per difenderli.

Tra chiesa e ministero correva un legame di reciproca unione e come poteva un pastore essere ancora legato a una chiesa annientata, a un gregge che l'aveva abbandonato e che non si era mantenuto raccolto sotto la sua direzione? Erano queste le domande poste da Benoist, il cui ragionamento partiva dalla constatazione che l'opera di distruzione delle chiese aveva avuto successo. Apriva quindi un altro squarcio di verità sui destini dei ministri al momento della revoca. Molti erano in prigione nell'ottobre del 1685 e le porte del carcere non si erano aperte che per farli uscire dalla Francia. Altri erano già stati condannati e solo

⁸² ID., *Histoire et apologie de la retraite*, cit., p. 69.

⁸³ L'editore era Pierre Mortier. Per la sua molto probabile attribuzione a Jurieu si veda KAPPLER, *Bibliographie critique*, cit., p. 155.

⁸⁴ Vedi la nota 24 del presente capitolo.

⁸⁵ BENOIST, *Histoire et apologie de la retraite*, cit., pp. 90-91.

con l'esilio avevano messo in salvo la vita. Altri erano braccati ovunque ed esposti alle vessazioni le più crudeli, così da indurli a lasciare la Francia.

Benoist capovolgeva il ragionamento di quanti addossavano le colpe ai ministri. Nei fatti era successo il contrario, ossia che erano state le chiese (intese come comunità di riformati) ad abbandonare i loro pastori, che si erano visti privati dei mezzi di sussistenza ancor prima che cessassero di rendere servizio. In diverse parti della Francia intere chiese si erano convertite al papismo così da privare i pastori di riconoscenza e di aiuto, e da metterli nella condizione di dover scegliere l'esilio come unica soluzione possibile e non inutile, dato che il martirio in nome della fede sarebbe stata una soluzione infruttuosa per il loro gregge⁸⁶. Benoist non rigettava le colpe sulle spalle dei riformati né su quelle dei pastori, ma giudicava piuttosto che si era determinata una reciproca separazione: le chiese non dovevano più nulla ai pastori che le avevano abbandonate; i pastori non dovevano più nulla alle chiese che li avevano ripudiati. Il rapporto magisteriale aveva perso la sua funzione non appena era stato privato di legami, che nel calvinismo agivano più per l'adesione spontanea del gregge ai pastori e viceversa, che non per i doveri di obbedienza a gerarchie, per consuetudini socialmente rilevanti, per catene rituali invasive nella vita delle comunità. Con riferimenti alla teologia di Sant'Agostino e con esempi tratti dalla Bibbia, sul filo di un ragionamento che cercava la legittimazione teologica, Benoist dimostrava che le chiese potevano operare anche senza i ministri. La loro funzione non era indispensabile per la salvezza. Persino il battesimo poteva essere impartito «par un vœu sincère qui en tient la place» e i bambini che non potevano fare questo voto sincero lo ricevevano dai loro padri. La privazione dei sacramenti, battesimo ed eucarestia, quando non era volontaria, non comportava la dannazione eterna⁸⁷. Si trattava di un invito a perseverare nella fede nelle uniche forme possibili, cioè quelle clandestine e private.

⁸⁶ Era certo che «la plupart des pasteurs ont été abandonnés de leur églises, avant que d'avoir cessé de rendre service; leur familles et leurs personnes négligées, pendant qu'ils vieillissent et travaillent encore pour leur troupeaux. Ils ont vu en divers lieux leur églises tout entières aller, pour ainsi dire, de leur prédication chez les prestres ou chez les juges, pour souscrire leur réunion au papisme. Dans cet état où les pasteurs ne pouvoient espérer de leur peuples ni reconnaissance, ni secours, ni docilité, ni marques de zèle et de courage; où il n'y avoit rien de certain pour eux que les galères ou la mort, sans aucun fruit apparent de leur souffrances et de leur martyres, étoit il juste qu'ils refusassent la liberté que Dieu leur conservoit par sa providence ? Peut-on trouver bon que leur retraite soit blâmée par ceux même qui n'ont plus voulu de leur service?». Ivi, p. 96.

⁸⁷ Ivi, pp. 208-209.

L'ultima parte del testo metteva a nudo le questioni di fondo, a partire dalla convinzione che la distruzione delle chiese francesi fosse la conseguenza di un lungo processo di crisi del calvinismo che ulteriormente privava di significati morali i gesti del martirio eroico. Con gli strumenti della critica storica destituiva di fondamento diverse storie di martiri protocristiani, attribuendole a leggende successive. Persino i racconti presenti nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio da Cesarea, in cui si riportava la storia di donne martiri che si sarebbero suicidate per evitare di essere violate dai pagani, erano fallaci perché dello stesso evento vi erano testimonianze contrastanti. Era stato Sant'Agostino a chiedersi quali fossero i confini tra il martirio segretamente ispirato da Dio e quello invece dettato da una pulsione umana. Benoist invitava a non confondere l'ispirazione divina con le diverse suggestioni umane che potevano indurre al martirio, quali «une vapeur de mélancolie», un «transport d'impatience, ou un désir de vaine gloire, ou même une suggestion du démon»⁸⁸. Solo il martirio ispirato da Dio è legittimo. Abramo che alza il coltello sul proprio figlio, obbedisce a un ordine di Dio; ma se lo avesse fatto per una sua scelta volontaria, sarebbe stato un detestabile criminale.

Allo stesso modo Benoist riteneva biasimevole esporsi al rischio quando non sussisteva una forza maggiore che ne imponesse la necessità. Nel caso degli ugonotti perseguitati non correva distinzione tra pastori e laici. Nessuno era colpevole di diserzione quando non vi fosse stata una necessità inevitabile, tanto più che Cristo stesso offriva l'opportunità di sfuggire alla persecuzione. L'uscita dalla Francia per i pastori e per i laici la conversione (di facciata ben inteso) erano atti legittimi⁸⁹. La disciplina cristiana da sempre rifiutava la presunzione di coloro che, nel fuoco delle persecuzioni più crudeli, si consegnavano volontariamente al pericolo. La Bibbia era colma di esempi di credenti che, dopo essere fuggiti di fronte al pericolo, avevano poi ripreso coraggio ed erano tornati a sfidare i nemici. Allo stesso modo Benoist invitava i pastori a non credere che il tempo della fuga fosse definitivo. La più convincente giustificazione dell'esilio era di ritenere che non fosse una ritirata senza ritorno, ma piuttosto, non appena l'occasione si fosse ripresentata, un martirio rinviato. Parole sagge e anche retoriche, certamente, con le quali cercava in ogni modo di placare la coscienza dei pastori esuli e di incoraggiare la prosecuzione della missione in mezzo a nuove chiese per costruire una possibilità di ritorno in Francia.

⁸⁸ Ivi, pp. 250-251.

⁸⁹ Ivi, p. 255.

Proprio per il suo messaggio che potremmo definire accomodante l'*Histoire et apologie de la retraite* non poteva restare senza risposte perché toccava temi di dolorosa attualità. Fu una figura minore del *refuge* pastorale tedesco, Gabriel D'Artis, a polemizzare con Benoist⁹⁰. Nato a Millau nel Rouergue verso il 1660, ufficiale di marina, dopo avere studiato teologia in Olanda, fu consacrato nel 1683 pastore della chiesa francese di Berlino. Sospeso dalle sue funzioni in seguito alla polemica con Benoist, ristabilito nella carica nel 1696, D'Artis condusse un'esistenza errabonda, tra Olanda, Germania, Svezia e Inghilterra, dove morì dopo il 1730⁹¹. D'Artis non aveva dubbi nel definire fuga e non ritirata l'uscita dei pastori dalla Francia, così come non esitava a considerarla un vero crimine che non poteva essere perdonato. Le colpe andavano distribuite in pari misura tra gregge e pastori, e solo così sarebbe maturata la santa risoluzione di riparare ai crimini che si rimproveravano l'un l'altro⁹².

Nell'ampia *Défense* con cui Benoist rispose a D'Artis erano ripresi e ulteriormente spiegati tutti i ragionamenti già svolti nell'opera principale, con una accentuazione dei rimandi alle fonti cristiane invocate come autorità, Sant'Agostino e Tertulliano *in primis*, al fine di comprovare la sua tesi⁹³. Evocava anche un progetto di resistenza pensato alla vigilia della revoca che aveva coinvolto un certo numero di pastori, ma che era naufragato per ragioni di sicurezza. Un altro piano per far rientrare clandestinamente decine di pastori, concepito in Olanda alla fine del 1685, era stato svelato da un delatore, Pierre-Louis de Pons, signore di Tillières, esule a Haarlem, e spia di Luigi XIV. L'informatore, una volta smascherato, durante la cattura era stato ucciso dalle guardie del principe d'Orange venute ad arrestarlo.

⁹⁰ *Sentimens désintéressés sur la retraite des pasteurs de France, ou Examen d'un livre qui a pour titre: «Histoire et apologie de la retraite des pasteurs, à cause de la persécution de France»*, Deventer, Les Héritiers de P. Hamel, 1688.

⁹¹ DDJ, vol. I, pp. 24-25 (voce a cura di J. SGARD). Segnalo il giudizio della storiografia sul valore dell'opera promossa da Jean Sgard con i *Dizionari dei giornalisti e dei giornali* (DDJ), sottolineato nell'articolo di A. ROTONDÒ, *Stampa periodica olandese e opinione pubblica europea nel Settecento. La "Bibliothèque raisonnée" (1728-1753)*, in «Rivista storica italiana», CX, 1, 1998, alle pp. 166-167. M. C. PRASSI, *Sensibilité orthodoxe et fantasmes sociniens dans une polémique du refuge*, in *Histoire et herméneutique. Mélanges offerts à Gottfried Hamann*, Genève, Labor et Fides, 2002, pp. 311-320.

⁹² *Sentimens désintéressés sur la retraite*, cit., p. 21.

⁹³ *Défense de l'apologie pour les pasteurs de France contre le livre intitulé Sentimens desintéressez sur la retraite des pasteurs*, Francfurt, Jean Corneille, 1698.

Martirologio e fanatismo

Non era certo la realistica analisi del pastore di Delft a imporsi all'attenzione dei correligionari in esilio, quanto le denunce delle sofferenze inflitte a coloro che erano rimasti. Accadde così che i temi del martirologio ugonotto ottenessero ampio ascolto. Furono rilanciati ne *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, una raccolta di quindici memorie pubblicate ad Amsterdam tra il settembre 1689 e il maggio 1690, che ebbe grande successo in Francia e in Europa (con traduzioni in diverse lingue) a motivo della violenta critica alla monarchia francese⁹⁴. Era una critica di tono aristocratico, nella misura in cui difendeva i diritti degli ordini privilegiati, la nobiltà, il clero, le città, i Parlamenti, che pativano la tirannia della monarchia assoluta. Cent'anni più tardi il pastore Jean-Paul Rabaut de Saint Étienne avrebbe considerato ancora così attuale l'opera da prepararne una riedizione, che realizzò nel 1788 con il titolo *Les vœux d'un patriote*⁹⁵. Quel pamphlet contro il re Sole apparve proprio all'indomani della distruzione del Palatinato per opera delle armate francesi e dell'inizio della guerra della Lega di Augusta. In quegli stessi giorni Vauban tentava, inutilmente, di far pervenire al re il suo grido d'allarme. Chi cercava un possibile autore del libello non poteva che trovarlo in Jurieu⁹⁶. Attribuzione dubbia per la critica, ma che al tempo circolava in Francia e all'estero e che fu confermata da Bayle probabilmente come arma di difesa dagli attacchi subiti da Jurieu per l'*Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France* del 1690, di cui Bayle stesso non riconobbe per altro mai la paternità⁹⁷.

⁹⁴ Ora in edizione anastatica EDHIS, Paris, 1976.

⁹⁵ Amsterdam [falso luogo], s. e., 1788. L'opera conteneva la ristampa di 13 delle 15 memorie pubblicate nell'edizione secentesca.

⁹⁶ Jurieu non rivendicò la paternità di questo testo. L'attribuzione fatta dai contemporanei fu accolta per lungo tempo. Nel secondo dopoguerra gli storici del *refuge*, É. Labrousse, R. J. Howells, F. R. Knetsch, la misero in dubbio. G. RIEMANN nel libro *Der Verfasser der "Soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté" (1689-90); ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ideen in der Zeit Ludwigs XIV* (Berlin, Ebering, 1938) propose quale autore l'oratoriano, convertito all'anglicanesimo, Michel Le Vassor.

⁹⁷ L'intervento di Bayle scatenò le ire di Jurieu che replicò con l'*Examen d'une libelle contre la religion, contre l'état et contre la révolution d'Angleterre, intitulé Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*, La Haye, Abraham Troyel, 1691, in cui accusava Bayle di fomentare un complotto contro Guglielmo III, re d'Inghilterra e *stathouder* dei Paesi Bassi e contro gli obiettivi della Lega di Augusta.

Il libretto circolò anche in Italia in una edizione incompleta⁹⁸. La critica a Luigi XIV muoveva dall'accusa di avere instaurato un governo dispotico più oppressivo della tirannia dei Turchi, sotto il quale gemevano i ceti, le antiche istituzioni, i Parlamenti e la stessa chiesa, asservita al sovrano.

Il re di Francia si è fatto papa, muftì e principe così sovrano delle cose sacre che tutto il regge a suoi cenni, senza che vi sia restata la minima ombra di autorità o di possanza a legittimi ministri della chiesa. Il nome del sommo pontefice non è più in Francia che un fantasma e un'ombra senza realtà o sussistenza alcuna. Gli sacerdoti di Cristo sono schiavi; le cose consegnate a Dio sono esposte o alle rapine dell'ambizione o al furore dei soldati, anzi la fede stessa e i misteri sacrosanti sono fatti dipendere assolutamente dalla volontà del sovrano⁹⁹.

La repressione degli ugonotti era stata condotta infliggendo allo stesso tempo ai cattolici una servile coercizione. La stessa chiesa gallicana, costretta ad accodarsi alla politica del re, era stata obbligata a inviare i suoi ecclesiastici al fianco dei dragoni, per imporre conversioni brutali e violente, e fingere che fossero autentiche.

Al dispotismo del re non si era sottratto neppure il Parlamento di Parigi,

ch'era altre volte un riparo contro la tirannia e la violenza del governo, e serve oggi a questo di mezzo efficace per fare eseguire le sue risoluzioni. Egli è obbligato a verificare e pubblicare gli editti li più crudeli e opposti al ben pubblico dello stato, alla libertà e al riposo dei popoli¹⁰⁰.

La nobiltà era stata asservita, costretta a vivere subalterna al re e a subire la politica fiscale degli intendenti, *longa manus* del dispotismo regio. La «possanza arbitraria e dispotica» di Luigi XIV aveva trasformato la Francia in un regno assediato da dentro e da fuori, dalle potenze protestanti e dall'opposizione dei ceti, delle istituzioni e delle mino-

⁹⁸ *Gli sospiri della Francia schiava, che aspira alla libertà. Divisi in dodici raggugli. Parte prima che contiene raggugli quattro, stampati in Parigi e fedelmente trasportati nella lingua italiana*, s.l., 1690. Del volumetto in 16°, di 147 pagine, non ho potuto identificare né il traduttore né chi lo promosse. Un'ipotesi plausibile è che sia stato curato da un editore olandese. Non riporta tutta l'opera, ma solo i primi quattro raggugli. Copie si trovano nelle seguenti biblioteche: Civica Centrale di Milano, Centrale della Regione Sicilia di Palermo, Nazionale Universitaria di Bologna e Apostolica Vaticana di Roma.

⁹⁹ Ivi, pp. 8-9.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 28-29.

ranze religiose. L'autore si mostrava certo che il dispotismo sarebbe cessato per l'azione congiunta della ribellione interna e del conflitto esterno.

Il regno non può stare lungo tempo in questa violenta positura. Una guerra straniera, che riesca male, una civile, che si susciterà infallibilmente da' malcontenti, faranno ancora sparire il terrore e scemare le forze marittime e terrestri. Mancaranno le truppe da inviare per tutto. Gli comandanti non saranno più così sommessi e il popolo comincerà a sentire la sua forza. Questo tempo ritornerà indebitamente¹⁰¹.

L'opera fu letta intensamente e altrettanto intensamente cercata dalla polizia, stando alle memorie del boia di Parigi, confermate da altre fonti cattoliche e calviniste¹⁰².

L'opera che più inquietò il mondo cattolico fu il *Vrai système de l'église*, in cui Jurieu provava che le chiese protestanti di tutta Europa non erano che un'unica chiesa universale¹⁰³. Si trattava di una tesi abnorme per i cattolici, ma soprattutto rischiosa, in quanto prefigurava un'Europa in cui due chiese si sarebbero confrontate su un piano di parità e con inevitabili implicazioni politiche. Inoltre, la forza superiore che Roma poteva vantare, ossia la coesione dottrinale e gerarchica, a fronte di una galassia protestante divisa in chiese, movimenti, sette, sarebbe venuta meno se il disegno di Jurieu si fosse compiuto. Temevano ancor più che l'auspicata unione protestante, condotta su un sistema teologico minimalista, avrebbe aperto la strada all'indifferenza e all'incredulità anche tra i cattolici. «Tout devient indifférent; la vérité dépend des idées que les hommes voudront se former; la religion n'est plus qu'une philosophie où l'on choisit tel parti que l'on veut prendre», scrivevano i due dottori della Sorbonne Blampignon e Hideux, incaricati dalla censura di approvare la risposta di Nicole¹⁰⁴. Era una lettura polemica, *ad deterrendum*, che forzava il pensiero di Jurieu.

¹⁰¹ Ivi, p. 145.

¹⁰² C. H. SANSON, *Le memorie dei carnefici di Parigi. 1688-1843*, Bologna, Apollo, 1925.

¹⁰³ *Le vray système de l'église et la véritable analyse de la foy*, Dordrecht, Caspar et Goris, 1686, scritto in risposta al libro di P. NICOLE, *Les prétendus réformés convaincus de schisme*. Ebbe una pronta segnalazione nelle NRL, avril 1686, pp. 525-529. Bayle definì il libro come il capolavoro di Jurieu. Nicole a sua volta replicò con *De l'unité de l'église ou réfutation du nouveau système de Jurieu* (Parigi, 1687), cui Jurieu rispose con il *Traité de l'unité de l'église et des points fondamentaux contre Monsieur Nicole*, Rotterdam, Abraham Acher, 1688.

¹⁰⁴ L'approvazione è riprodotta in pagine non numerate prima della *Préface* dell'autore, all'edizione Luxembourg, André Chevalier, 1727. L'approvazione è data il 29 aprile 1687.

Diversa invece la lettura di Bayle che accettava dell'opera di Jurieu lo sforzo di proporre l'analisi della fede, parola chiave questa che indicava il procedimento dei teologi simile a quello dei chimici, perchè rimontavano per gradi fino all'inizio della confessione e alla ragione primitiva che la fondava. A quel punto Bayle osservava uguaglianza e diversità. Protestanti e cattolici si accordano nel credere nella Trinità, «parce que Dieu l'a relévé dans sa parole», ma se li interrogate su come Dio l'ha rivelata, le risposte sono differenti: il cattolico risponderà che la chiesa romana trova il senso della Trinità in alcuni passaggi della scrittura convalidata dalla chiesa. La fede cattolica è fondata sull'autorità della chiesa, mentre quella del protestante «est fondée sur la lumière même qu'il trouve dans l'objet que l'Écriture lui propose»¹⁰⁵.

Riunire i protestanti?

Jurieu non fu solo un pugnace polemista, un infuocato sobillatore di coscienze dormienti, narcotizzate dal socinianesimo, dal nicodemismo, dalla supina indifferenza ai supremi valori della fede; fu anche un teorico capace di interloquire con il mondo protestante nel suo complesso. Lo fece a tre anni di distanza dalla revoca dando alle stampe un libro di tutt'altro tono rispetto a quelli sin qui analizzati. Nel *De pace inter protestantes*¹⁰⁶, significativamente scritto in latino, rinsaldava la cifra dell'ortodossia, in accordo con il teologo svizzero Johann Heinrich Heidegger, che era stato l'estensore della *Formula consensus ecclesiarum helveticarum reformatarum* del 1675, elaborata insieme con François Turretini e Lukas Gernler. Al tempo stesso il *De pace* esulava dai temi propriamente teologici e s'inseriva nella concreta vicenda del suo tempo, nel momento in cui era fallita l'iniziativa dell'imperatore Leopoldo di verificare se ci fossero le condizioni per una riconciliazione tra cattolici e protestanti. Ne erano stati coinvolti in vario modo il francescano spagnolo Cristoforo Rojas y Spinola, il teologo luterano Gerard Wolter Molanus, Leibniz e Pufendorf. In quella circostanza Spinola aveva redatto le *Regulae circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem*, cui Molanus aveva risposto con la *Methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes*. Gli incontri, cui aveva presenziato anche Leibniz, non avevano dato risultati a causa della netta opposizione mostrata da Bossuet, consigliere pri-

¹⁰⁵ NRL, avril 1686, p. 529.

¹⁰⁶ *De pace inter protestantes ineunda consultatio*, Ultrajecti, Franciscum Halma, 1688.

vato di Luigi XIV, il quale si stava decisamente orientando verso la soluzione intollerante. La discussione si era allargata coinvolgendo Samuel von Pufendorf, autore del testo *Jus fecciale divinum sive de consensu et dissensu protestantium*, che sarà pubblicato postumo a Lubeca nel 1695. Tra i protestanti i fautori della riunione erano espressione di aree teologiche non coincidenti. Certamente si trovava tra loro un gruppo ultra ortodosso, accanto ad altri più moderati, rappresentati dalla *Lettre de quelques protestants pacifiques*, che Jean Claude aveva indirizzato all'assemblea del clero francese nel maggio del 1685.

Ben diverso il caso dei cosiddetti "accomodanti", attivi già al tempo di Mazzarino, al cui interno circolavano posizioni sopra confessionali e anticonfessionali. Sul piano teologico il progetto accomodante era stato lanciato da Isaac d'Huisseau con il testo *Reünion du christianisme* del 1670¹⁰⁷, in cui si riconobbero cristiani di diverse confessioni. L'opera aveva suscitato scandalo tra le autorità riformate tanto più che era considerata espressione di un settore dei teologi di Saumur, alla cui cattedra di teologia d'Huisseau insegnava¹⁰⁸. Con attitudine conciliatrice proponeva di fare *tabula rasa* delle professioni di fede, dei concili, della tradizione, e svalutava i dogmi per auspicare un cristianesimo essenziale e ragionevole. Da parte cattolica si gridò al deismo, eresia pernicioso anche per i riformati, in quanto il libro era pervaso dal principio dell'irrisolutezza teologica, in virtù del quale la religione confessionale era considerata una invenzione dello spirito umano, priva di fondamenti divini così che l'indifferenza verso le scelte di fede ne era una diretta conseguenza.

Opinioni analoghe erano condivise da Gilbert Burnet, il vescovo anglicano e storico della Riforma che annoverava in Francia numerosi ammiratori, dai fratelli Basnage de Beauval ad Aubert de Versé, allora calvinista¹⁰⁹. Gli *accomodeurs* del campo ugonotto avevano avuto diversi sostenitori nei correligionari che Barthélemy d'Herwarth¹¹⁰, allea-

¹⁰⁷ Il titolo completo era *La Reünion du Christianisme ou la manière de rejoindre tous les Chrestiens sous une seule Confession de Foy*, Saumur, R. Pean, s. d. Si veda L. SIMONUTTI, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il carteggio Ph. Van Limborch J. Le Clerc*, Firenze, Olschki, 1984, p. 44.

¹⁰⁸ Su Saumur, J. PROST, *La philosophie à l'Académie protestante de Saumur (1606-1685)*, Paris, H. Paulin, 1907.

¹⁰⁹ Cfr. R. STAUFFER, *L'affaire d'Huisseau. Une controverse protestante au sujet de la réunion des chrétiens (1670-1671)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969. In seguito alla pubblicazione del libro sulla riunificazione, d'Huisseau venne destituito dall'insegnamento a Saumur e a nulla valse l'intervento in suo favore di Tanneguy Le Fèvre.

¹¹⁰ Suo nipote Philibert dopo la revoca dell'editto di Nantes si rifugiò nelle Province Unite, poi in Inghilterra. Fu inviato da Guglielmo III a Ginevra (1690-1691),

to di Mazzarino sotto il cui governo fu controllore generale delle finanze, aveva inserito in posti chiave dell'amministrazione e dell'esercito. Un larvato socinianesimo correva nell'opera di d'Huisseau. Opinioni analoghe erano sostenute da Claude Pajon, già professore all'Accademia di Saumur, il quale si era espresso in favore di una libertà di coscienza che sembrava a molti ortodossi presumere una propensione per l'eresia arminiana¹¹¹.

La risposta ufficiale degli ortodossi fu di netta chiusura. Un vero consiglio di guerra formato da Pierre Jurieu, Jean Claude e Pierre Du Bosc organizzò la condanna della dottrina di Pajon: una condanna che in successione quattro Sinodi delle chiese francesi ratificarono nel 1677. Portato in giudizio al Sinodo di Parigi insieme col discepolo Lenfant, Pajon fu privato dell'insegnamento¹¹². Analoga sorte toccò a d'Huisseau, depresso dal ministero, e la cui opera fu condannata. Jurieu lo bollò come «malheureux esprit»¹¹³, sedotto dalla lettura di Episcopius, l'eminente arminiano olandese Simon Bischoep, fautore della tolleranza. Anche Benoist nella *Storia dell'editto di Nantes* ne parlò come di un personaggio intestardito, imprudente e impudente, e tale rimase il suo giudizio anche dopo che il figlio di d'Huisseau, rifugiato in Inghilterra, gli indirizzò una lunga lettera apologetica del padre¹¹⁴.

Tutta la vicenda fu all'origine del percorso di revisione teologica intrapreso dal nipote di Pajon, Isaac Papin, emigrato ad Altona in Danimarca e autore di un testo di carattere sociniano, *La foi réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*, che Bayle re-

ma la Repubblica si rifiutò di riconoscerlo come residente per timore di ritorsioni da parte di Luigi XIV.

¹¹¹ A. GOOTJES, *Claude Pajon (1626-1685) and the Academy of Saumur. The First Controversy over Grace*, Brill, Leyden, 2013. Questi temi erano stati affrontati in un lavoro pionieristico da F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, introduzione di Arturo Carlo Jemolo, Milano, Feltrinelli, 1967 (1 ed. 1901).

¹¹² Ivi, p. 73.

¹¹³ JURIEU, *Lettres pastorales*, cit. p. 16.

¹¹⁴ BGE, *Collection Antoine Court*, t. XLVIII, cc. 23-24. Nella lettera esprimeva lo sconcerto che il padre aveva provato di fronte al fatto che a ogni minimo dissenso anche su materie di infima importanza i protestanti erano pronti a dividersi per formare una nuova setta. Suo padre «tournoit toute la pointe de son esprit à faire voir les inconveniens et le ridicule de cette pratique». Riconosceva che aveva coinvolto cor-religionari e altre persone della fede opposta e che si era spinto a preconizzare una tolleranza forse fin troppo esagerata. Si era prodigato per fare cadere le accuse a Pajon e in tal modo si era attirato l'odio dei tradizionalisti che lo avevano bersagliato di critiche, in realtà volendo indirettamente zittire le voci arminiane dell'Accademia di Saumur.

censì nel 1687¹¹⁵. Braccato dalla campagna di stampa orchestrata da Jurieu, che lo accusava di essere un eretico pericoloso, trovò sbarrate le porte di qualsiasi impiego nelle chiese riformate, secondo quanto detto da Bayle¹¹⁶. Condannato dal Sinodo vallone di Kampen nel 1688, rientrò in Francia e abiurò il 15 gennaio 1690 a Parigi con una cerimonia che per i cattolici rappresentò un autentico trionfo¹¹⁷.

Nel testo del 1688, il *De pace inter protestantes*, Jurieu riprendeva l'idea di una riunificazione all'interno delle chiese protestanti, quasi dimenticando, o comunque non valutando come oppositivo il fatto che qualsiasi scambio teologico, qualsiasi circolazione di esperienze tra calvinismo e luteranesimo, erano interrotti dai tempi di Johannes Sturm, di Jan Łaski, di Théodore de Bèze, di Hubert Languet, e che lo stesso Calvino aveva troncato ogni contatto con i luterani non ritenendolo vantaggioso per la propria confessione¹¹⁸. Dimenticava anche che la stessa iniziativa proposta da Herwarth ai tempi di Mazzarino e poi ripresa da d'Huisseau era fallita. Jurieu non teneva in conto che la radicata distanza tra le due confessioni rendeva poco più che velleitaria l'idea dell'unione e che persisteva l'ostacolo su cui si era arenata ai tempi di Calvino, ossia la questione eucaristica. Dava anzi per possibile l'unificazione, così da porre persino le condizioni necessarie a conseguirla. La principale era di natura politica, ossia la partecipazione dei principi di entrambe le parti: una confederazione di stati protestanti, che avrebbe suscitato terrore nel fronte cattolico, era la base su cui costruire la riunificazione religiosa.

Accenti insoliti risuonavano in quell'opera, con l'invito alla tolleranza nelle questioni speculative, che andava di pari passo con

¹¹⁵ L. SIMONUTTI, *Questioni di filosofia nel carteggio di due teologi protestanti: Jean Le Clerc e Isaac Papin*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, serie III, XII, 1982, pp. 269-358. M. C. PITASSI, *L'écho des discussions métaphisiques dans la correspondance entre Isaac Papin et Jean Le Clerc (1684-1685)*, in «Revue de théologie et de philosophie», CXIV, 1982, pp. 259-275.

¹¹⁶ «Papin eut beau chercher du pain en Allemagne, en Hollande, en Angleterre; il y trouva partout la porte fermée, par les menées de son ennemi. Ainsi la faim le fit retourner en France, où il a remis à Mr. l'évêque de Meaux les lettres que Mr. Burnet lui avoit écrites, en approbation d'un livret intitulé *La Foi réduite à ses véritables bornes*». Lettera di Bayle a Vincent Minutoli, 11 novembre 1692. Cfr. CPB, vol. VIII, p. 665.

¹¹⁷ J. I. ISRAEL, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford [etc.], Oxford University Press, 2006, p. 132. T. GUILLEMIN, *Un novateur parmi les orthodoxes. Isaac Papin à Saumur (1683)*, in «BSHP», 155, juillet-septembre 2009, pp. 605-625.

¹¹⁸ M. TURCHETTI, *Concordia o tolleranza? François Baudoin e i "Moyoneurs"*, Milano, Giuffrè, 1964.

l'appello a definire solo i principi fondamentali su cui la confessione augustana e la teologia riformata potevano trovarsi consenzienti¹¹⁹. Nessuna presa di posizione sul nodo teologico dell'eucaristia che cent'anni prima aveva sbarrato la strada ai *moyonneurs* calvinisti. La posizione conciliante era riservata anche alle devozioni, per le quali Jurieu suggeriva di mantenere templi separati, di scegliere un sinedrio misto, governato da rettori comuni, senza impuntarsi sulle denominazioni: che li si chiamasse vescovi o presbiteri poco importava, purché fossero autorità non tiranniche, ma delegate dai fedeli a svolgere il loro ruolo.

Jurieu non si sottraeva al compito di redigere egli stesso una confessione in cui potessero riconoscersi tutti i protestanti e che sostanzialmente riprendeva la Confessione augustana¹²⁰. Era anche una implicita risposta a Samuel von Pufendorf e al principio di tolleranza garantito dal principe, prospettato nel *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (1687). Composto in reazione alla revoca dell'editto di Nantes e dedicato a Federico Guglielmo, il *De habitu* denunciava Luigi XIV sulla base della teoria della legge naturale, violata con atto illegittimo e tirannico dal sovrano francese. Per Jurieu proporre la riunificazione delle due confessioni riformate, la luterana e la calvinista, era una risposta al principio di tolleranza invocato da Pufendorf. Alla violenza del sovrano francese occorreva contrapporre un'alleanza politica e religiosa dell'Europa protestante, in nome della fede comune, definita sulla base di una unità teologica¹²¹. Era la ripresa indirizzata al mondo protestante della polemica che lo contrapponeva all'oratoriano Pierre Nicole, incentrata sulla questione degli articoli fondamentali di fede. Nel suo libro *Unité des églises*, Nicole aveva attaccato Jurieu sostenendo che le chiese riformate non potevano ritenersi tra loro unite su articoli fondamentali e divise invece su quelli non fondamentali, per la semplice ragione che su questo punto non vi era certezza alcuna e che le discussioni non avevano mai tracciato confini sicuri che separassero i due estremi. Jurieu rispose nel 1688 col *Traité de l'unité de l'église et des*

¹¹⁹ Idee di riunione delle chiese protestanti ebbero seguito tra i pastori del *refuge* mossi da spirito di apertura culturale, come nel caso del teologo Pierre Allix (1631-1717), rifugiato a Londra dove ottenne il canonicato sotto il vescovo di Salisbury, Gilbert Burnet. Si veda la grande opera in 6 volumi di HAAG, *La France protestante*, cit., vol. I, pp. 61-66.

¹²⁰ Ivi, pp. 275 sgg.

¹²¹ *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, par N. Piqué et G. Waterlot, Paris, Montreal, L'Harmattan, 1999.

*points fondamentaux, contre monsieur Nicole*¹²². La polemica si infiammò con gli interventi di Bayle e di Arnauld¹²³.

Le variazioni delle chiese

Fu Jacques-Bénigne Bossuet a toccare nel vivo la questione con l'*Histoire des variations des églises protestantes* del 1688¹²⁴, un trattato che portava le argomentazioni storiche e teologiche a contatto con la cultura politica del tempo e rivendicava la superiorità del cattolicesimo a fronte del protestantesimo, per sua natura irrimediabilmente destinato a frazionarsi, secondo una linea polemica già ben presente dal Cinquecento nell'apologetica cattolica. Il discorso di Bossuet era diretto anche ai sovrani là dove lanciava il segnale d'allarme verso l'intesa militare che i protestanti stavano stringendo e alla quale avevano portato alcuni stati cattolici. Questa era pura apparenza. Tanto più forte il protestantesimo si mostrava all'esterno, tanto più debole lo era all'interno, nel nucleo dottrinale, il cuore di ogni religione, che era per sua natura privo di un riferimento normativo condiviso e cogente. Colpì nel segno nel momento in cui mise in atto la robusta attrezzatura erudita, corroborata da senso storico, allo scopo di ferire il nemico nel punto più debole, cioè l'ineludibile tendenza alla frammentazione derivante dalla natura stessa del protestantesimo, un peccato d'origine al quale non era possibile porre rimedio e che sempre si sarebbe riprodotto, a meno di non ridurre la fede a minimi postulati, più etici che teologici, così da aprire la strada alla deriva sociniana e di qui all'indifferentismo in materia di fede. Lo stesso Jurieu, apparentemente difensore dell'ortodossia, scivolava verso posizioni sociniane inevitabili per i continui dissidi tra protestanti sull'interpretazione della Bibbia¹²⁵.

¹²² Rotterdam, Abraham Acher, 1688.

¹²³ A. MCKENNA, *Sur l'esprit de M. Arnauld de Pierre Jurieu*, in *Chroniques de Port-Royal*, 47 (1998), Annexe bibliographique, pp. 203-215.

¹²⁴ Pubblicata in due volumi a Parigi da S. Mabre-Cramoisy.

¹²⁵ Lo scrisse nel primo degli *Avertissement aux protestans sur les lettres du ministre Jurieu contre l'histoire des variations*, dal titolo *Le christianisme flétri et le socinianisme autorisé par ce ministre*, Godfroy van der Sterre, Colonia [ma Leida], 1690. Fu il primo dei sei *Avertissements* pubblicati da Bossuet contro Jurieu negli anni 1689-1691. Ora in *Oeuvres complètes de Bossuet*, édition Lachat, Paris, Librairie de Louis Vivès, vol. XV, 1863. L'edizione Lachat delle opere di Bossuet è disponibile on line www.abbaye-saint-benoit.ch/bossuet. Sulle controversie tra Bossuet e Jurieu, cfr. H. MARTIN, *Bossuet et ses adversaires*, in «La liberté de penser», IV, 1849, pp. 454-496; L. CROUSLE, *Bossuet et le protestantisme. Étude historique*, Paris, Champion, 1901.

Piedistallo dell'ortodossia cattolica, Bossuet intuì che proprio le “variazioni” delle chiese protestanti, segnate dalla pluralità delle correnti teologiche e dall'incerta e continua ricerca di un supporto dottrinale, foriera di dissenso irrefrenabile, avrebbero immesso nelle sensibilità religiose inquietudini, pensieri, domande, che minavano l'edificio cristiano nel suo complesso. In tal modo sarebbero traccimate nel mondo cattolico portandovi la carica eversiva del dubbio razionale e della libertà di pensiero, che l'assenza di una dimensione unitaria, presidiata dal magistero ecclesiastico, avrebbe proposto come pericoloso esempio anche alla parte cattolica¹²⁶.

Proprio per questo motivo Bossuet innesco in risposta una serie di confutazioni con le quali diversi autori protestanti affermarono l'origine autenticamente apostolica della loro fede e soprattutto la preesistenza alla Riforma di chiese e movimenti che sostenevano posizioni identiche a quelle di Lutero e Calvino. In questa prospettiva la storia dei valdesi tornava a essere un tassello fondamentale delle requisitorie in chiave di teologia politica, per smontare le argomentazioni di carattere giudiziario-inquisitoriale del prestigioso avversario. Tale è la natura dell'opera del ministro della chiesa riformata di Rouen, emigrato in Inghilterra, Pierre Allix, redatta in contrapposizione frontale con Bossuet¹²⁷. Tuttavia, come ha ricordato Marina Benedetti, l'opera di Allix superava i canoni controversistici interpretati in chiave apologetica che piegavano allo scopo polemico anche le solide conoscenze di storia ecclesiastica, per aprire una prospettiva marcatamente storica, fondata sull'esegesi dei documenti. Era un terreno argomentativo che ricorda il lavoro di Benoist sulla *Storia dell'editto di Nantes*, e nel quale le ragioni dello scontro politico-teologico con la parte avversa, l'uso di *exempla*, il citazionismo biblico, la finalità pedagogica delle prove storiche intese come esempi al positivo e al negativo di tesi precostituite, non erano più l'unica stella polare della cultura. La storia parlava anche alla propria area di appartenenza in quanto riportava prove e documenti che chiedevano di essere assunti come dati contestabili e criticabili sul

¹²⁶ Si vedano le considerazioni svolte da G. SILVESTRINI, *Lo «spirito della Riforma» e le istituzioni ginevrine del Settecento*, in *Calvino e il calvinismo politico*, cit., pp. 288-305.

¹²⁷ PETER ALLIX, *Some Remarks upon the Ecclesiastical History of the Ancient Churches of Piedmont*, London, Richard Chismell, 1690. Cfr. BENEDETTI, *Il “santo bottino”*, cit., p. 95. Allix pubblicò due testi in difesa della *Glorious Revolution* e a favore della tolleranza, in cui ribadiva la necessità di ridefinire le eresie: *Reflections upon the Opinions of some Modern Divines Concerning the Nature of the Government* (1689) e *An Examination of the Scruples of those who Refuse to take the Oath of the Allegiance* (1689).

piano della loro veridicità, e non come prove giudiziarie di verità confessionalmente prederminate.

La teologia del libero esame

All'opera di Bossuet rispose Jacques Basnage de Beauval (1653-1723), già pastore a Rouen, rifugiato a Rotterdam e poi all'Aia, appartenente a una famiglia di calvinisti normanni e fratello dell'avvocato Henri¹²⁸. Grande protagonista della cultura europea di fine secolo, favorevole alla conciliazione tra Luigi XIV e i calvinisti francesi, intimo amico di Bayle che gli avrebbe lasciato in eredità i libri di storia della chiesa e di teologia, Jacques Basnage scese in polemica pubblicando due poderose opere di carattere storico: l'*Histoire de la religion des églises réformées* (1690) e l'*Histoire de l'église depuis Jésus-Christ jusqu'à présent* (1699). Lo schema ribaltava le argomentazioni del teologo cattolico. La chiesa cattolica aveva perpetuato errori su errori e dal suo seno erano scaturiti erranti di ogni genere, in un processo di progressiva degenerazione che l'aveva allontanata dalla purezza del cristianesimo primitivo, finché la perpetuità della fede non aveva trionfato «au temps de la Reformation, où la vérité reparut dans un plus grand jour»¹²⁹.

Il tema della violenza armata tornava come una questione dirimente, e su di esso assumeva rilievo la riflessione in merito ai valdesi, quel combattivo nucleo di riformati che aveva più volte preso le armi per difendersi dalle persecuzioni¹³⁰. Jacques Basnage ribatteva i giudizi espressi da Bossuet che aveva imputato ai valdesi la colpa di essere stati i maestri della rivolta contro il sovrano. Pastori armati si erano visti persino nelle valli del Piemonte. Cercava di separare la risposta armata del popolo dall'insegnamento dei ministri del culto che «les empêchèrent souvent de prendre les armes»¹³¹. La loro era stata una guerra difensiva e, anche quando avrebbero potuto inseguire i soldati del duca

¹²⁸ E. A. MAILHET, *Jacques Basnage. Théologien, controversiste, diplomate et historien. Sa vie et ses écrits*, Genève, Paris, Champion, 1976.

¹²⁹ Citazione dalla seconda edizione dell'*Histoire de la religion des églises réformées*, Rotterdam, Abraham Acher, L'Aia, Pierre Husson, 1725, II parte, p. 3.

¹³⁰ La fonte cui attingeva era l'*Histoire ecclésiastique des églises vaudoises de l'an 1160 au 1643*, del pastore Pierre Gilles, pubblicata a Ginevra nel 1644. Segnalava anche la capacità di coordinamento della difesa militare dei valdesi grazie alla istituzione delle Compagnie volanti, unità mobili che si spostavano nei luoghi minacciati.

¹³¹ Ivi, p. 168.

per sterminarli, si erano astenuti dal farlo, senza dimenticare, ripeteva Basnage, che la verità storica andava rispettata. E quella dei valdesi parlava inequivocabilmente di «un corps de paysans enfermez dans des rochers et qu'on a poussé à la dernière extrémité»¹³².

La storia era il tribunale della verità che imponeva di proporre una corretta narrazione e di osservare gli avvenimenti da tutti i punti di vista. I valdesi avevano combattuto per dura necessità e solo come *extrema ratio* avevano scelto la lotta violenta per difendere la loro fede. Per estrema necessità, per difesa della loro gente, per risparmiare sangue umano: erano queste le condizioni alle quali i loro ministri avevano accettato la lotta armata. E se Dio avesse dato loro qualche successo, ne avrebbero fatto un uso il più moderato possibile¹³³. Jacques Basnage quindi confermava la distinzione tra pastori, disposti al sacrificio di sé e contrari alla violenza, e i fedeli che li avevano soverchiati con la forza del numero imponendo la lotta armata di carattere difensivo.

Al di là della polemica con Bossuet, per i calvinisti moderati appariva più urgente frenare il ritorno dei correligionari intransigenti, compito al quale si dedicò anche il fratello di Jacques, Henri Basnage de Beauval, che nell'anno 1690 uscì con una *Réponse*¹³⁴, cui fece seguire *M. Jurieu coinvaincu de calomnie et d'imposture*, edito all'Aia nel 1694. A fianco di Bayle nelle controversie contro Jurieu e fautore della tolleranza universale¹³⁵, Henri Basnage fu per diversi anni redattore della gazzetta letteraria *Histoire des ouvrages des savans* (Rotterdam, 1687-1709)¹³⁶. Tenne contatti con Jean-Alphonse Turretini, conosciuto durante il viaggio che il ginevrino aveva compiuto in Olanda. Implaca-

¹³² Ivi, p. 185.

¹³³ I ministri e i capi valdesi «décidèrent d'abord qu'il falloit s'exposer au martyre et souffrir plutôt que de prendre les armes. On voit aussi que si on changea de sentiments, ce ne fut que par une dure nécessité. Tous les pasteurs ne furent pas de ce dernier sentiment, mais le nombre l'emporta. On ne pensa jamais à faire la guerre à son souverain, mais seulement à défendre sa vie et celle de sa famille» (ivi, p. 189).

¹³⁴ *Réponse de l'auteur de l'Histoire des ouvrages des savans à l'avis de Mr. Jurieu auteur des Lettres pastorales* Amsterdam, Reinier Leers, 1690.

¹³⁵ Fu autore del trattato *Tolérance des religions*, Rotterdam, Henri de Græff, 1684.

¹³⁶ H. BOTS, L. VAN LIESHOUT, *Contribution à la connaissance des réseaux d'information au début du XVIII^e siècle. Henri Basnage de Beauval et sa correspondance à propos de l'«Histoire des ouvrages des savans», 1687-1709*, Amsterdam, APA-Holland University Press, 1984. Il periodico fu diretto da Basnage a Rotterdam, dal 1687 al 1709, tramite una rete di corrispondenti che è possibile percepire nella sua dimensione europea.

bili critiche rivolse a Jurieu, colpevole di avere sparso su tutti l'anatema di socinianesimo¹³⁷.

Henri Basnage si difese dall'accusa di essere lui il vero protettore dei sociniani. Precisava di battersi per la tolleranza civile al di fuori delle verità imposte dai Sinodi, e arrivava a postulare la separazione tra magistero politico e magistero religioso, affidato in ultima istanza alla retta coscienza¹³⁸. Era il punto cruciale di separazione dai calvinisti ortodossi, per i quali la tolleranza politica era subordinata a quella religiosa, obiettivo unico della loro azione rivolta a ottenere il ristabilimento del calvinismo e non di certo a conseguire un orizzonte ampio e generale di libertà. Essi financo ritenevano rovinosa la tolleranza per comunità riformate prive di ministri, in quanto solo la presenza dei pastori garantiva i capisaldi della religione, ossia la preghiera, la comunione, il battesimo, la scuola, la disciplina sinodale.

Basnage rimproverava Jurieu di aver predicato come un Demostene contro Filippo, come un Cicerone contro Marcantonio; di avere dimenticato che lo zelo religioso non è che una violenta passione; di aver deriso la pretesa pazienza dei primi cristiani, da lui bollata come impotenza; di avere incitato gli animi dimenticandosi degli abissi di violenza delle guerre di religione.

La religione non doveva mescolarsi alla politica: questa era la posizione dell'esule normanno, ma nel cuore del dissenso irrompeva il giudizio sulla rivoluzione inglese del 1689 e sui due interrogativi che quella vicenda aveva riportato al centro della storia. La sovranità appartiene al popolo? Il popolo è sopra la legge? Nessuno dubita che un tiranno possa essere rovesciato dal popolo e così era stato in Inghilterra, sosteneva Henri Basnage, salvo ribadire che

les plus sages conviennent que l'on ne doit point bâtir des dogmes généraux sur des révolutions extraordinaires et dépendantes d'une cer-

¹³⁷ «Depuis quelque temps Mr. Jurieu s'est avisé d'habiller tous ses ennemis à la socinienne et d'en faire par là des phantomes et des spectres pour épouvanter le monde. Si l'on en croit cette hérésie alloit inonder toute la chrétienté, si sa vigilance universelle n'en arretroit le cours», *Réponse de l'auteur*, cit., p. 6.

¹³⁸ Ivi, p. 9: «Le magistrat n'a donc point de pouvoir sur les pensée et le cœur n'est point soumis à la puissance publique. A son égard, pourvu que l'on soit bon citoyen, cela suffit. Chacun conserve la liberté de son intérieur et la conscience est une faculté toujours libre et toujours indépendante. La religion se persuade et ne se commande pas. L'évangile ne nous prescrit que l'instruction et les exhortations. Par conséquent il est contre les droits de la société, contre les principes de la nature et du Christianisme, de contraindre à la foi et à la religion, qui devient une impiété, une hypocrisie, dès qu'elle n'est pas volontaire».

taine conjoncture. Ce sont des besoins passagers pour lesquels il ne faut ni s'écarter du passé ni hasarder l'avenir¹³⁹.

Era esplicita la volontà di disarmare la tradizione monarcomaca del calvinismo, privandola di quei contenuti popolari che erano causa di gravi errori, e di riportare la questione al giudizio di una minoranza di saggi¹⁴⁰.

Contro i libellisti

Nelle accuse di eresia e di crimine contro lo stato, secondo Basnage, bisognava sottomettere il proprio giudizio a persone deputate all'ordine pubblico. Cosa che Jurieu, libellista bilioso, non aveva fatto, finendo con l'espone all'infamia le persone da lui accusate di eresia. Le declamazioni diventano sotto la sua penna ragionamenti che può spandere ovunque, riversandoli in un fiume di biliosa acredine, con cui annichilire i suoi nemici con tutta la gioia che procura la vendetta¹⁴¹. In tal modo faceva eco alla critica al vetriolo che l'amico Bayle aveva scagliato contro il libellista di Rotterdam. Cruciale tornava a essere la *vexata quaestio* del socinianesimo. Correva voce che Jurieu stesse lavorando alla prosecuzione del *Tableau du socinianisme*, pubblicato nel 1690, un fiero attacco alle derive tolleranti e razionali che vedeva minacciosamente avanzare portate dai rifugiati francesi e contro le quali il Sinodo di Amsterdam dello stesso anno si era espresso.

Il *Tableau* mancava in realtà di tutta una parte teologica, che Jurieu stesso dichiarava di avere intrapreso, salvo poi spiegare il mancato raggiungimento dello scopo con le infermità della vecchiaia. Al contrario

¹³⁹ Ivi, p. 13.

¹⁴⁰ Ivi, p. 17: «Je pourrais insinuer à Mr. Jurieu que les princes eux-mêmes n'aiment pas dans le fond que l'on fasse tant sentir aux sujets qu'ils sont supérieurs à leur Souverains, et que ces maximes utiles dans un temps peuvent devenir dangereuses dans un autre. Mais Mr. Jurieu donneroit peut être un méchant tour. Je dirai seulement que par ces maximes que nos ennemis trouveront fatales au repos et à la sureté des Etats, il nous ferme l'entrée de toutes les monarchies, où il nous rend suspects». Si veda L. SIMONUTTI, *Contro la servitù delle coscienze. Assolutisti e monarcomachi di fronte alla tolleranza nella Francia d'Ancien régime*, in «Scienza e politica», 21, 1999, pp. 88-111.

¹⁴¹ «La voie des libellistes est bien plus sure et plus prompte pour lui. Car les déclamations y passent souvent pour des raisons et l'on peut impunément répandre tout à l'aventure sur le papier. Par-là Mr. J. a le plaisir de verser des torrents de fiel et de bile et de noircir et déchirer ses ennemis avec toute la joie que donne la vengeance». HENRI BASNAGE, SIEUR DE BEAUVAL, *Réponse à l'Apologie de Mr. Jurieu*, s.l., s.d., p. 15.

Basnage insinuava il sospetto che il fallimento dell'impresa fosse da imputarsi alla mancanza di prove¹⁴².

Nel maggio del 1694 Henri Basnage rincarava le accuse con un nuovo e ancor più corrosivo pamphlet nel quale rispondeva a una immaginaria questione che egli stesso aveva formulato: «se bisogna odiare il signor Jurieu»¹⁴³. Ragione contingente era scendere in difesa di Bayle e delle *Pensées diverses à l'occasion de la comète*, un libro la cui presunta eterodossia era stata denunciata appunto da Jurieu. Bayle, come è noto, si difese con una voluminosa giustificazione¹⁴⁴; Basnage invece si scagliava contro l'avversario imbracciando le stesse armi che Jurieu aveva forgiato. Con impropri più che con argomentazioni inchiodava la furia intransigente del gomarista di Rotterdam, colpevole di avere inondato il mondo di libelli diffamatori, insultato i pastori, divulgato massime pericolose, avanzato proposizioni profane e sostenuto empî dogmi¹⁴⁵. La bordata di ingiurie a Jurieu fu da questi elencata con puntigliosa esattezza in un pamphlet di risposta, prontamente redatto e pubblicato: «Le malhonnête-homme, l'effronté, le comédien, le fourbe, l'hypocrite, l'imposteur, le fou, l'implacable, l'impie, le calomniateur déterminé, le perfide». Un uomo mosso da «iniquité, perversité, malignité, folie, fer, feu, tyrannie, violence, rage, fureur, emportement, faux

¹⁴² Ivi, p. 13: «Mr Jurieu plaide contre tous ceux qui se défendent d'être hérétiques et il veut absolument qu'ils le soient. Le motif secret est qu'il n'en veut qu'aux personnes qui échapperoient à sa passion, si le prétexte de l'hérésie lui manquoit. Aussi a-t-on observé qu'après avoir déchargé son cœur par des déclamations contre tous ceux qu'il vouloit enfermer dans le socinianisme pour les rendre odieux et haïssables, il a laissé là son Tableau du socinianisme et abandonné la réfutation des dogmes qu'il avoit promise et qui étoit la partie plus nécessaire», sotto la scusa dell'età avanzata.

¹⁴³ *Considérations sur deux sermons de Mr. Jurieu touchant l'amour du prochain, où l'on traite incidemment de cette question curieuse: s'il faut haïr M. Jurieu*, s.l.s.d. [Rotterdam, Renier Leers, 1694]. Si veda: H. H. M. VAN LIESHOUT, *Les querelles lexicales sur la lice de la tolérance: Pierre Jurieu attaqué dans le Dictionnaire Historique et critique de Pierre Bayle*, in *The emergence of tolerance in the Dutch Republic*, edited by C. Berkvens-Stevelinck, J. Israel and G. H. M. Posthumus Meyjes, Leiden [etc.], Brill, 1997, pp. 199-212 sgg.

¹⁴⁴ *Addition aux pensées diverses sur les comètes*, Rotterdam, R. Leers, 1694.

¹⁴⁵ «Le zèle excuse tout. Les injures sont sanctifiées dans sa bouche par le pieux usage qu'il en fait contre les ennemis de la vérité. Il n'a calomnié que les hérétiques et il leur faisoit en les croquant trop d'honneur. Toutes les autres réputations doivent être sacrifiées à la sienne et il est le juge souverain et le distributeur de l'orthodoxie. Les lois de la discipline ne sont pas faites pour M. Jurieu; il n'y est point assujetti comme le vulgaire des ministres. Les règlements n'embarrassent que les faibles. Ce sont des filets tendus pour les colombes. Mais les oiseaux de proie savent bien les briser», da *Considérations sur deux sermons de M. Jurieu touchant l'amour du prochain*, cit., p. 59.

zèle, caprice, orgueil, impiété, profanation, irréligion, calomnie, mépris de Dieu, des prières et des choses saintes»¹⁴⁶.

Lo scontro si consumava anche attraverso l'uso di strumenti di pressione differenti, in quanto Basnage, e con lui Bayle, poteva comunicare a un pubblico ampio per il tramite della stampa periodica e sfruttare tutte le possibilità che il giornale gli offriva, dalla segnalazione alla recensione, dall'attacco diretto alla critica indiretta. Jurieu muoveva invece due pedine più tradizionali: l'editoria, che occupò con un numero elevatissimo di libri, e la carica istituzionale rivestita nella chiesa vallone.

Ciò che conta è osservare come le strategie e i mezzi di comunicazione implicassero una opposta concezione della battaglia delle idee, l'una condotta rivolgendosi alla repubblica delle lettere, l'altra insediata nei canali classici delle istituzioni religiose; l'una attenta a lanciare messaggi culturali, politici, religiosi destinati agli strati colti dell'opinione pubblica europea, l'altra indirizzata alla cerchia confessionale del calvinismo; l'una che diveniva vettore di una comunicazione di idee e di ideali, l'altra che usava la stampa come luogo di scrittura militante.

Repliche e controrepliche si susseguirono in un crescendo di invettive dal quale Bayle si tenne fuori e che turbò la comunità dei rifugiati al punto che il Sinodo di Amsterdam del 1694 vietò a Jurieu l'ennesima risposta, prevedibilmente velenosa. Non era solo un richiamo a moderare i toni. In realtà nelle chiese olandesi la forza di condizionamento che Jurieu poteva esercitare stava scemando, se solo si pensa che tre anni prima il Sinodo di Leida (2 maggio 1691), tenuto alla presenza di sessanta pastori, aveva deposto il ministro Gédéon Huet per il libro *Apologie pour les vrais tolérans*¹⁴⁷, reo di avere chiesto la punizione degli intolleranti perché responsabili di turbare l'ordine pubblico. Jurieu era stato il regista di quel Sinodo al quale non aveva partecipato di persona, non facendo però mancare il suo ufficio religioso nell'ultimo giorno¹⁴⁸. Tre anni più tardi era egli stesso a doversi piegare a un divieto dell'autorità della sua stessa chiesa vallone.

¹⁴⁶ *Apologie pour les synodes et pour plusieurs honnêtes gens déchirez dans la dernière satire du Sr de Beauval*, Rotterdam, A. Acher, 1694, p. 4.

¹⁴⁷ Dordrecht, 1690.

¹⁴⁸ Come nella lettera di Jacques-Alphonse Turretini a Bénédict II Turretini, da Leida, 03.05.1691, in ICCJAT, I, p. 160.

UGONOTTI E VALDESI NELL'EUROPA DELLE MONARCHIE

La letteratura di viaggio

La presa di distanza dai toni apocalittici degli intransigenti oppositori di Luigi XIV, dalle argomentazioni dei cattolici eruditi, dalle macchinazioni più o meno sterili dei rifugiati, e l'apertura al confronto con l'opinione colta si irradiarono nel pubblico anche attraverso la letteratura di viaggio, un genere di ampio interesse nel quale la cultura riformata acquisì spazi di rilievo. Lo inaugurò un libraio lionese, Jean Huguetan, esponente di una famiglia di spicco del mondo editoriale ugonotto, amico dell'antiquario e storico Jacob Spon¹, che fu autore di uno dei più acuti libri di viaggio nell'Italia del secondo Seicento. Aveva percorso le città italiane dell'arte e della cultura probabilmente per tessere le trame di un mercato editoriale che avrebbe dovuto irradiarsi da Firenze con l'appoggio del bibliotecario Antonio Magliabechi, ai suoi occhi un vero prodigio di scienza e di memoria, grande conoscitore dei letterati di tutta Europa².

La mappa di Huguetan toccava le capitali e i centri minori della penisola, quei luoghi su cui il suo taccuino veniva fissando osservazioni di carattere antiquario, politico, culturale, non senza la capacità di e-

¹ JEAN HUGUETAN, *Voyage d'Italie curieux et nouveau, enrichi de deux listes l'une de tous les curieux, et de toutes les principales curiositez de Rome, et l'autre de la plupart des scavans, curieux, ouvriers excellens de toute l'Italie à present vivans*, Lyon, Thomas Almaury, 1681. Le liste indicate nel titolo erano stata predisposte da Spon sulla scorta anche dell'*Italia regnante* di Gregorio Leti. Jean Huguetan, avvocato del Parlamento, titolare di una delle principali società editoriali di Lione in stretto rapporto con l'Italia, principalmente per il tramite di Magliabechi, era membro di una famiglia lionese emigrata in Olanda dopo il 1685, dove gli Huguetan proseguirono l'attività di stampatori. Cfr. A. MIRTO, *Il carteggio degli Huguetan con Antonio Magliabechi e la corte medicea. Ascesa e declino di un'impresa editoriale nell'Europa sei settescentesca*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005. Sugli Huguetan si veda ID., *Stampatori, editori, librai nella seconda metà del Seicento*, Firenze, Centro editoriale toscano, 1984, pp. 19-21.

² «Un prodige de science et de mémoire. Sa maison est pleine de livres et personne du monde ne connoît comme lui les gens de lettres de toute l'Europe, ayant correspondance avec les plus savants. Mille auteurs ont parlé de son mérite et lui ont dédié leurs ouvrages. Voyez ce qu'en dit monsieur Gregorio Leti en son *Italia regnante*», in HUGUETAN, *Voyage d'Italie curieux et nouveau*, cit., p. 326.

strarre dalla coltre della cultura controriformistica quei grani di ostinata libertà intellettuale che permanevano in diversi angoli, come a Lucca, che gli ricordava la città di Calvino³, e ancora più a Venezia, ricca e potente, flagello dei tiranni, asilo degli afflitti, regina del mare⁴. Nella città della laguna aveva incontrato una vecchia conoscenza, il padre servita Fulgenzio Micanzio, discepolo di Paolo Sarpi e tutore della sua memoria ormai marginalizzata nella Serenissima, ma allora in piena riscoperta nel mondo protestante⁵. La descrizione dell'incontro è testimonianza dello scarto d'interesse sul grande giurisdizionalista veneziano che si era prodotto tra Italia ed Europa⁶.

Toutes les fois que je passois par le quartier des servites [a Venezia], je ne pouvois m'empêcher d'aller baiser la vénérable main de l'excellent padre Fulgentio, qui estoit encore en vie dans les premiers voyages que je fis à Venise. C'estoit un beau vieillard de plus de 80 ans, digne successeur du grand padre Paolo, tant en science qu'en zèle et en crédit. *Io vengo da Roma*, lui dis-je la première fois. *Ch'a visto in Roma?* Me dit-il. *Molta gente otiosa*, lui répondit-je, *E cattiva*, ajoûta t'il. Je lui demandai que vouloit dire que parmi tant de tombeaux que je voyois dans leur église, je ne trouvois point celui de padre Paolo. Il me dit qu'il estoit enterré au cimetière commun de leurs frères, sans aucune distinction et pour de grandes raisons. Cela veut dire qu'ils ont

³ «La ville de Genève a diverse coutumes et façons de faire tant en public que dans le particulier, qui approchent de celles de Luques. Ils ont insensiblement contracté cela de plusieurs familles lucquoises qui se retirèrent à Genève à cause de la religion il y a une centaine d'années», come i Turretini che trovò celebrati in una lapide esposta su un palazzo di Lucca (ivi, p. 19).

⁴ Ivi, p. 194.

⁵ P. GUARAGNELLA, *Fulgenzio Micanzio biografo di fra' Paolo Sarpi*, in *Ripensando Paolo Sarpi*, a cura di C. Pin, Venezia, Ateneo Veneto, 2006, pp. 461-488. Il volume raccoglie gli atti del convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita di Sarpi, tenutosi a Venezia il 17-19 ottobre 2002. Una discussione in merito si trova in M. FIRPO, *Ripensando Paolo Sarpi*, in «Studi storici», 2006, 4, pp. 993-1001.

⁶ Cfr. INFELISE, *Il Sarpi di Francesco Griselini*, cit. Quasi dimenticato al di qua delle Alpi, Sarpi stava invece vivendo una fortuna postuma nell'editoria protestante, evidenziata dal fatto che tra il 1689 e il 1750 vi furono ben 37 edizioni straniere, a fronte di una sola e controversa edizione italiana. Mario Infelise ha identificato 13 edizioni del *Trattato delle materie beneficarie*, 11 dell'*Istoria del concilio tridentino* e 4 de *Les droits des souverains, defendus contre les excommunications et les interdits des papes*, non attribuito dalla critica a Sarpi. Nel 1673 Gregorio Leti fece pubblicare a Ginevra le *Lettere italiane* e due anni dopo sempre a Ginevra vi fu la prima edizione del trattato *De Beneficiis* per opera del tipografo Chouët, seguita da altre edizioni di scritti di Sarpi in italiano. Cfr. anche S. GARCIA, *Ginevra, fulcro della diffusione dell'opera di fra Paolo Sarpi nella prima metà del XVII secolo*, in «Rivista Storica Italiana», 2002, CXIV, pp. 1003-1018.

apprehendé qu'en quelque révolution d'estat les papalins qu'ils avoit choquez ne le déterrassent et ne brulassent ses os⁷.

Simile nell'ispirazione politica, un altro resoconto di viaggio scaturito dalla visione riformata dell'Europa e dall'esperienza dell'intolleranza cattolica fu pubblicato a Rotterdam nel 1687⁸. Ne era autore lo scozzese Gilbert Burnet, esponente della teologia moderata e latitudinaria (Broad Church Party) che, dopo essersi inutilmente battuto per la riconciliazione tra anglicani e presbiteriani, aveva dovuto lasciare l'Inghilterra di Giacomo II e riparare in Olanda e di qui a Strasburgo⁹. Abbandonata la città dopo la sua annessione alla Francia, Burnet aveva compiuto un lungo *tour* tra Svizzera, Italia, Germania e Francia, fissando nelle note di viaggio luoghi e costumi, stili di vita e caratteri religiosi, e il loro riflesso sulle istituzioni e sul comune modo di vivere. Ne uscì un resoconto vibrante di attualità in cui erano esposte le tensioni che attraversavano l'Europa in quella stagione di conflitti innescati dalla revoca dell'editto di Nantes.

Il libro era costruito sul confronto tra Europa cattolica ed Europa riformata, un confronto da cui discendeva un'immagine negativa dell'Italia, schiacciata da una crisi morale, politica ed economica che toccava l'acme nello Stato della Chiesa, frutto perverso dell'oscurantismo papista. Durante il soggiorno partenopeo del 1687 aveva assistito alla liquefazione del sangue di san Gennaro, che gli era sembrato la conferma più evidente del paganesimo cattolico. Quel sangue altro non era che un succo colorato, fatto congelare in una teca e che, una volta esposto all'aria e al caldo, tornava allo stato liquido dando così l'illusione del miracolo. Solo le repubbliche sembravano salvarsi dalla decadenza, sebbene mostrassero pur esse i segni del declino. Immediata scattava la comparazione con lo Stato della Chiesa, dove il monopolio del potere esercitato dal papa era fonte di ingiustizie e arretratezze. Con il tranquillo vigore di chi portava un'esperienza diretta, e non tanto con

⁷ HUGUETAN, *Voyage d'Italie curieux et nouveau*, cit., p. 231.

⁸ Mi sono servito dell'edizione francese dal titolo *Voyage de Suisse, d'Italie et de quelques endroits d'Allemagne et de France fait és années 1685 et 1686*, Rotterdam, Abraham Acher, 1687. La prima edizione in inglese, uscita dallo stesso editore nel 1686, rispettava nel titolo il carattere epistolare del testo: *Some letters containing an account of what seemed most remarkable in travelling through Switzerland, Italy, some parts of Germany etc. in the years 1685 and 1688*. Del libro furono curate una traduzione tedesca, a Lipsia, da J. F. Gleditsch, e una olandese, ad Amsterdam, dalla vedova Swart.

⁹ Messo in parallelo con l'*Iter italicum* di Mabillon, il viaggio di Burnet è stato analizzato da F. VENTURI, *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia*, volume terzo, *Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 990-994.

la preconcepata *vis polemica* dell'anglicano che diventerà fervente paladino di Guglielmo III, Burnet affermava che «il n'y a assurément guère de peuples qui soient plus misérables que ceux qui vivent sous la domination du pape»¹⁰.

Con il suo libro di viaggio Burnet fissò l'attenzione su tre principali temi al centro della cultura protestante: la tolleranza, l'equilibrio di poteri nel sistema repubblicano e il confronto tra le repubbliche riformate (Ginevra e le Province Unite) e la monarchia del re Sole¹¹. Preparò in tal modo il suo futuro di prelato e parlamentare *whig*, sostenitore di Guglielmo, che avrebbe accompagnato in Inghilterra nel 1688 ottenendone la carica di vescovo di Salisbury¹². Difensore delle idee *whigs* in politica e del latitudinarismo in teologia, in consonanza con gli ambienti liberali della *Low Church*, fu autore di opere teologiche e storiche di grande rilievo, come la *Bishop Burnet's History of his own Time* e l'*History of the Church of England*¹³. Fu patrocinatore della Gloriosa Rivoluzione avvenuta a suo avviso nel solco della Riforma di Enrico VIII. Polemizzò con la *Histoire des variations des églises protestantes*

¹⁰ *Voyage de Suisse, d'Italie*, cit., p. 304. Un'antologia di resoconti di viaggio organizzata sull'immagine di Ginevra e curata da J. D. Candaux, si trova in *Voyageurs européens à la découverte de Genève, 1685-1792*, Genève, 1966. Sull'ambiente latitudinario inglese si vedano gli studi di M. I. J. GRIFFIN, *Latitudinarianism in the seventeenth-century Church of England*, annotated by R. H. Popkin, edited by L. Fredman, Leiden [etc], Brill, 1992.

¹¹ Sui temi del rapporto politico e istituzionale tra opposte monarchie e la repubblica R. WHATMORE, *Against war and empire. Geneva, Britain and France in the Eighteenth century*, New Haven, London, Yale University Press, 2012.

¹² Sulla sua opera di riformatore del clero anglicano cfr. G. SANNA, *La Chiesa d'Inghilterra nel secolo dei Giorgi. Le prospettive culturali e gli studi storici dall'Ottocento a oggi*, in «Cromohs», 2003, 8, pp. 1-27, edizione on-line (www.cromohs.unifi.it/8_2003/sanna.html). Una fonte correlata, segnalata da Franco Venturi nel citato saggio *L'Italia fuori d'Italia*, fa capo all'opera di Jean Cornand de La Croze, redattore della *Bibliothèque universelle et historique* con Jean Le Clerc, Charles Le Cène, Jacques Bernard. Si tratta di *Trois lettres touchant l'état présent de l'Italie écrites en l'année 1687 [...] pour servir de supplément aux Lettres du docteur Burnet*, Cologne, Pierre de Moulin, 1688. Una lettura di parte cattolica della personalità di Burnet affiora nell'incipit del necrologio che il giornale dei gesuiti pubblicò nel giugno del 1715. Vi si legge: «Mr. Burnet, évêque de Salisbery, est mort. Les whigs, les tolérants, ses maîtresses, le regrettent. Les bons anglois le regardent comme un des principaux auteurs des troubles qui ont causé de maux à l'Angleterre» (*Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts*, Trévoux, Juin 1715, art. XCIV, p. 1097).

¹³ P. P. POCUS, *Gilbert Burnet. A case-study in the genesis and development of revolutionary consciousness and activism in late Stuart England*, Chicago, Loyola University Press, 1988.

di Bossuet, che prese a bersaglio sferrando un attacco frontale a tutti gli ecclesiastici cattolici, genia di uomini ignoranti e in malafede.

Sulla scia di questo modo di osservare l'Europa e di confrontare il protestantesimo con il cattolicesimo si pose François-Maximilien Misson con il *Nouveau Voyage*, pubblicato nel 1691. Era una guida letteraria al viaggio in Italia. Essa conseguì durevole fortuna, legata alla novità dello stile, che inaugurava la formula del *récit* di una esperienza individuale¹⁴. Da De Brosse fino a Stendhal sarebbe stata uno dei vademecum di viaggio più utilizzato nel *Grand Tour*¹⁵. Figlio di un pastore francese, dopo avere frequentato l'Accademia a Ginevra, Misson era ritornato in patria nel 1680, preparandosi alla carriera ecclesiastica. Al momento della revoca restò in Francia sotto la protezione del duca di Ormond, di nobile e ricca famiglia inglese. Precettore del figlio, il duca di Arran, con lui progettò il viaggio in Francia, Germania, Olanda e Italia effettuato nel 1687 e da cui trasse spunto per scrivere sotto forma epistolare la sua guida. Il *Voyage* fu edito in Olanda da Henri van Bulderen, cognato dell'editore delle *Nouvelles de la République des Lettres* di Bayle, Henri Desbordes. Ebbe cinque riedizioni. L'ultima curata dall'autore uscì postuma a Utrecht nel 1722 presso l'editore Vande Water, arricchita di un quarto volume contenente la traduzione delle celebri *Remarks of several parts of Italy* di Joseph Addison. Fino all'edizione pirata apparsa in Francia nel 1743, l'opera circolò clande-

¹⁴ Su di lui B. CONCONI, *Il paesaggio nel Nouveau Voyage d'Italie di M. Misson*, in *Cultura del viaggio*, Milano, Unicopli, 1989, pp. 276-299; EAD., *Echi della République des Lettres nel Nouveau Voyage d'Italie di Maximilien Misson*, in *Parcours et rencontres. Mélanges de langue, d'histoire et de littérature françaises offerts à Enea Balmas*, réunis par P. Carile, G. Dotoli, A. M. Raugei, M. Simonin, L. Zilli, Klincksieck, 1993, pp. 787-819. P. CARILE, *Huguenots sans frontières. Voyage et écriture a la Renaissance et à l'Age classique*, Paris, Champion, 2001, pp. 263 sgg. Carile analizza anche i coevi viaggi, tra utopia e progetto di mondo nuovo, effettuati da Charles de Rochefort, che intendeva stabilire una colonia di correligionari nelle Antille, di Henri Duquesne, che immaginò una repubblica protestante da fondarsi nell'isola di Réunion (allora isola Bourbon), e di François Leguat, che tale progetto cercò di realizzare nell'isola mascaregna di Rodrigues. Sul genere utopico nella cultura ugonotta del dopo revoca si veda F. E. MANUEL, F. P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1979, pp. 367-381, incentrato soprattutto sulla *Storia dei Sevarambi* di Denis Vairasse; F. LESTRINGANT, *Huguenots en Utopie ou le genre utopique et la Réforme (XVI^e-XVIII^e siècles)*, in «BSHPF», 146, 2000, pp. 253-306. Si veda la recente edizione critica curata da Aubrey Rosenberg, *L'histoire des Sevarambes*, Paris, Champion, 2001.

¹⁵ B. CONCONI, "Ils ne connoissent non plus nostre Religion, [...] qu'on la connoist chez les Topinambaux": l'Italia di Maximilien Misson tra vecchio e nuovo paganesimo, in *Letteratura, identità culturali e immagini nazionali*. Pisa, 26-28 ottobre 1995, XXI Convegno della Società universitaria per gli studi di lingua e letteratura francese, Pisa, ETS, 1997, pp. 89-111.

stinamente tra i lettori francesi e italiani, anche perchè messa all'Indice dalla chiesa. È noto lo sconcerto provato da Charles de Brosses quando, sulla strada per Roma, si vide confiscata la guida di Misson dalle guardie pontificie, che lo privarono così di quello che considerava il suo insostituibile breviario di viaggio.

Sottili erano le osservazioni sul cattolicesimo presenti nell'opera di Misson, che riscontrava l'indifferenza italiana verso i protestanti (conoscono la nostra religione tanto quanto la conoscono i Topinambaux), perchè considerati non cristiani. Avanzava con arguzia diversi parallelismi tra cattolicesimo e paganesimo, sulla base della concezione stadiale della religione, in virtù della quale il cattolicesimo apparteneva allo stadio infantile delle religioni, con le sue credenze puerili (come quella nei miracoli), atte a soddisfare le inclinazioni naturali dell'uomo, ma a lasciare indifferente la ragione che per di più non vi trovava riscontro con la cultura biblica.

L'appartenenza alla sfera culturale del calvinismo radicato nella tradizione erudita e religiosa del XVII secolo, con i suoi accenti di cartesianesimo che lo avvicinano alle posizioni sostenute nell'Accademia di Ginevra da Jean-Robert Chouet, è palese nel *Voyage*, là dove Misson volgarizza uno dei temi cruciali della polemica protestante: quello che mette a fuoco (per demolirli) i capisaldi della controversistica cattolica, ossia i principi della perpetuità e dell'universalità, della immemorabile identità nel tempo e della onnipresenza nello spazio della chiesa. Le altre confessioni non sarebbero che temporanee deviazioni da espungere con la forza o con la persuasione per rimettere il cristianesimo nelle sue autentiche basi universalistiche. Per Misson occorre sconfiggere l'avversario con le sue stesse armi, dimostrando che lo spirito perpetuo e universale della comunione romana altro non era che perpetuazione di errore, riproposizione di religiosità paganeggiante, lontana dal testo evangelico. Non era difficile trovare le prove della continuità tra paganesimo e cattolicesimo. Le vide nella chiesa di Napoli dove erano conservate le statue di Apollo e Minerva, «mais on aime mieux dire que c'est David et Judith, afin que les scrupuleux ne se formalisent pas, de trouver des représentations de fausse divinitez dans un temple chrestien»¹⁶, o nei flagellanti romani che «ne sont que les petits écoliers des Druides et des Brachmanes, ou des Faquirs indiens»¹⁷. I cattolici sono dei selvaggi moderni che «ne connoissent non plus nostre religion, [...] qu'on la connoist chez les Topinambaux»¹⁸.

¹⁶ MISSON, *Voyage*, cit., II, pp. 104-105.

¹⁷ Ivi, II, p. 262.

¹⁸ Ivi, I, p. 385.

Era questa la deriva del cattolicesimo scaturente dal rapporto mediato con Dio, dalla maggiore fiducia attribuita ai mezzi umani che non all'intervento divino. Roma cattolica e pagana apparteneva a uno stadio infantile della religione, mentre la salvezza era possibile solo attenendosi alla pura dottrina evangelica, come insegnavano le religioni riformate¹⁹. Al tempo stesso lo smascheramento delle superstizioni e dei miracoli, che parevano relegare il cattolicesimo al gradino più basso della fede, non era solo frutto del senso di superiorità che poteva provare il protestante colto, nutrito di letture. Conteneva anche un più sottile messaggio di disancoramento da ogni tipo di Rivelazione che riportava la religione nell'ambito di una categoria tutta terrena e nel solco di quella cultura libertina che riecheggiava nelle pagine di Misson.

La storia di Élie Benoist

La letteratura di viaggio collocata nel contesto dell'esilio olandese appariva un elemento omogeneo al dibattito politico. Quale la strategia adottare verso il re tiranno che aveva violato il patto con la minoranza riformata, se l'appello alla ribellione lanciato da Jurieu non era considerato né saggio né coerente con lo spirito della religione? Informare, mobilitare l'opinione, convincere con le argomentazioni, preparare un mutamento che partisse dalla consapevolezza dei guasti prodotti dall'intolleranza, era la proposta che si leggeva tra le righe delle guide riformate. Era anche l'idea che animò il monumentale lavoro sulla storia degli ugonotti, dal 1685 a fine Seicento, che Élie Benoist pubblicò tra il 1693 e il 1695²⁰. Era dedicato ai consiglieri deputati degli Stati di Olanda e della Frisia occidentale, che finanziarono il lavoro con una pensione di 315 fiorini, così come fece Guglielmo d'Orange²¹. Raccontava dettagliatamente novant'anni di storia dei riformati, costretti a

¹⁹ Queste idee, simili a quanto sosterrà Fontenelle e presenti nella pubblicistica riformata del tardo Seicento, furono ulteriormente evidenziate nei passi attribuibili a Misson del testo di viaggio del naturalista ed esploratore Leguat. Si veda la recente edizione: *Voyage et aventures de Francois Leguat et de ses compagnons en deux iles desertes des Indes orientales* (1690-1698), introduction et notes de J. Michel Racault. *Suivi de Recueil de quelques memoires servant d'instruction pour l'etablissement de l'ile d'Eden par Henri Duquesne* (1689), introduction et notes de P. Carile, Paris, Les Éditions de Paris, 1995.

²⁰ Vedi supra, nota 155.

²¹ CABANEL, *Histoire des protestants*, cit., p. 647. Il significato politico dell'opera, strumento per contrapporre ai cattolici di Francia una lettura protestante degli eventi, lo si coglie tenendo presente che l'opera fu tradotta in olandese nel 1696 e in inglese nel 1694.

«renoncer aux avantages et aux douceurs de leur patrie, à chercher de toutes côtes un asile pour leurs personnes, et du repos à leurs consciences»²².

Fu la più imponente e documentata difesa dalla lettura di parte cattolica dei conflitti di religione in Francia. Non minoranza ribelle perché eretica ed eretica perché ribelle, ma forza vitale del regno che aveva conquistato un diritto di esistenza paritaria: era la cifra attribuita da Benoist alla storia del calvinismo. Una cifra ben lontana dai veementi toni polemici che aveva usato Jurieu nell'*Histoire du calvinisme*, scritta in contrapposizione alla storia del gesuita Louis Maimbourg. Benoist si rifaceva piuttosto alla considerazione del giovane Bayle, che nel 1682 aveva spiegato come non bisognasse opporre una storia riformata a una storia cattolica, né tanto meno correre dietro alle provocatorie affermazioni del gesuita, ma cercare piuttosto il rapporto tra storia e diritto, tra legalità e illegalità, tra legalità ed etica. Benoist sottolineava il carattere mite, innocente degli ugonotti, la loro affezione alla corona e al re, per allontanare il sospetto che fossero state le sedizioni, le cospirazioni e le guerre civili ad avere attirato su di loro le sciagure. Evidente l'intento di parlare direttamente al re, separandolo dalla colpa della repressione che addossava a pochi ecclesiastici, suoi cattivi consiglieri.

Benoist tesseva l'apologia della sottomissione²³. Un milione di persone innocenti, sudditi esemplari nella guerra, negli uffici, nella finanza, armati soltanto di pazienza, di sottomissione, di spirito di sacrificio, rischiava di essere travolto dalla furia di pochi fanatici. Tuttavia egli guardava oltre alla contingenza dolorosa, convinto che bisognasse preparare risorse di cultura politica, nutrite di consapevolezza storica, da far valere nel futuro. A quale altro fine poteva essere rivolto quel ponderoso lavoro che intendeva conservare la memoria della persecuzione a dispetto delle falsificazioni e delle distruzioni della memoria, e smentire le accuse che i riformati fossero faziosi e antimonarchici, che la loro fede fosse incompatibile con gli stati, che la loro religione ispirasse un genio ambizioso e sedizioso? Ancor più rilevante era mettere sotto

²² *Histoire de l'Édit de Nantes*, cit., p. 4^a n. n. della dedica.

²³ «Ce peuple affligé étoit demeuré dans les termes de la plus scrupuleuse soumission, sans chercher d'autre consolation que ses soupirs et ses larmes, sans s'opposer au dessein de ses oppresseurs autrement que par des requêtes réitérées, par des Remontrances humbles, respectueuses, touchantes, capables d'attendrir tous ceux qui auroient eu encore un reste d'humanité dans le cœur; qu'il ait pratiqué à la lettre le précepte chrétien de prier pour ses persécuteurs; qu'il ait continué jusqu'au bout à rendre service à ceux qui dressaient à ses yeux l'appareil de sa ruine; qu'il se soit fait un devoir d'être fidèle à ceux qui lui manquoient de soi tous les jours; c'est ce que peut-être les siècles à venir auront de la peine à s'imaginer», da *Histoire de l'Édit de Nantes*, cit., 3^a p. della *preface générale*, n.n.

gli occhi dell'Europa le crudeltà patite, sufficienti a screditare gli autori cattolici che avevano tessuto l'apologia dei mezzi, a loro avviso dolci, con cui avevano ottenuto le conversioni. Essi dimenticavano quanti erano stati impiccati, bruciati, passati al filo della spada; quanti avevano dovuto lasciare il regno; quanti gemevano nelle prigioni, nei conventi, nelle galere; quanti preti avevano strappato le abiure solo perché accompagnati dalla spada dei dragoni. Non sarebbe giovata neppure ai cattolici la sanguinaria opera di conversione imposta con il terrore. I preti non avrebbero dovuto dimenticare che le abiure forzate, "di bocca e non di cuore", erano come le uova d'aspide di cui parla Isaia, che nascondono il veleno.

Narrare una storia senza estremismi, destituita di furori confessionali, era il contributo che Benoist forniva alla causa protestante. Da questo punto di vista conteneva una lezione che l'avrebbe portata a durare a lungo nella storiografia. Conteneva una prospettiva temporale problematica, in cui le fonti (davvero ampie) concorrevano a costituire un punto di vista storicamente condizionato, ma non subalterno all'apologetica confessionale. Si rifaceva a modelli esemplari, riannodando le fila con la cultura gallicana e tollerante del tempo di Enrico IV, come le *Historiae sui temporis* di Jacques Auguste de Thou. Quel saggio magistrato riscuoteva ancora il favore dei riformati non foss'altro perché era stato lui a registrare l'editto di Nantes in qualità di *président à mortier* del Parlamento di Parigi. Dopo la morte di Enrico IV non si era più vista nessuna autorità più equa e saggia. Benoist criticava invece la parzialità di Scipion Du Pleix, storiografo di Luigi XIII, e della sua *Histoire de Henry le Grand*²⁴.

Osservata da questo punto di vista e comparata con le storie del protestantesimo sino ad allora pubblicate, l'opera di Benoist usciva dai canoni più stretti dell'apologetica. Pur entro una prospettiva latamente confessionale, abbandonava i paradigmi del complotto gesuitico, dell'odio inveterato dei cattolici, della tirannia papista, come chiavi esplicative e strumenti per riabilitare agli occhi del sovrano e dell'opinione europea i riformati. Certamente queste componenti sono presenti nelle oltre mille pagine di un lavoro che sarebbe rimasto un caposaldo della storiografia protestante. Tuttavia, proprio la sua ispirazione razionalistica, storicista, estranea alle giustificazioni teologiche e vicina al calvinismo antidogmatico, le conferivano un contenuto innovativo tale da porla all'attenzione della cultura sia cattolica sia riformata. Avere monumentalizzato l'editto di Nantes come atto «aussi irrévo-

²⁴ *Histoire de Henry le Grand IV du nom, Roy de France et de Navarre*, Paris, Claude Sonnius, 1633.

cable que le traité le plus solennel» non significava essersi rifugiato in una categoria metastorica, di etica teologica, quanto piuttosto avere cercato un aggancio con le riflessioni del giusnaturalismo riformato che stava ripensando su nuove basi i fondamenti del diritto²⁵. Senza trascurare il fatto che l'opera si inseriva nella cultura del mondo dei pastori esiliati, schierandosi dalla parte di chi cercava una via d'uscita dall'impasse in cui la cultura ugonotta si era trovata dopo l'85. Sceglieva la strada del confronto razionale, possibile grazie all'inquadramento storico di un dramma che non poteva essere monopolizzato da invettive e falsità, foriere di ulteriori lacerazioni.

Il progetto non apparteneva totalmente a Benoist, in quanto egli lo aveva ereditato da Abraham Tessereau, che nella sua carica di segretario del re, dal 1653 al 1673, aveva già raccolto un'ampia documentazione che non poté o non ebbe tempo di mettere a frutto nel suo ritiro in Olanda, dove morì nel 1689. Da Berlino Charles Ancillon gli fece pervenire una lunga memoria sulla chiesa di Metz, dove aveva servito come pastore per quattro anni, a partire dal 1662²⁶. Altri correligionari parteciparono al lavoro o lo corressero e integrarono dopo la sua pubblicazione, così che l'opera si presentò come il filtro di una esperienza collettiva.

La Gloriosa Rivoluzione tra pace e tolleranza

Già annunciata da Bayle nelle *Nouvelles de la République des Lettres*, la *Storia* di Benoist muoveva dalla stessa esigenza che lo aveva spinto a giustificare la condotta dei pastori esuli affrancandoli dalle accuse di diserzione. Risulta perciò necessario metterla in relazione con l'*Histoire et apologie de la retraite des pasteurs*, pubblicata due anni prima, che contiene *in nuce* le ragioni di fondo dell'opera storica, ri-

²⁵ Diversa è la tesi di Hubert Bost, il quale sostiene che l'opera non poteva raggiungere un livello di veridicità storica «dans la mesure où elle était en permanence parasitée par son souci de réhabiliter le peuple réformé de France». Cfr. H. BOST, *Élie Benoist et l'historiographie de l'édit de Nantes*, in *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598)*. Études rassemblées par M. Grandjean et B. Roussel, in «BSHPF», 144, 1998, pp. 371-384.

²⁶ La lettera si trova alla BGE, nella *Collection Antoine Court* (n. 48, ff. 8 sgg., lettera di Charles Ancillon da Berlino, 23 ottobre 1697). Nella lettera, che risulta essere stata scritta in risposta a Benoist, si sollecita la composizione e la stampa di un *Supplement*, in cui inserire aggiunte e correzioni. Ancillon, che pure non risparmia elogi all'autore, chiede che siano resi noti i nomi dei pastori in esilio, i nomi degli apostati e che siano bollati quei pastori truffaldini che accettarono l'esilio o la conversione solo per una convenienza privata.

spetto alla quale appare come il suo manifesto politico e religioso. Nell'*Histoire* denunciava il silenzio dei riformati, che non avevano affrontato i nodi della loro storia preferendo rifugiarsi nei canoni dell'apologetica confessionale. Prendeva le distanze dal settarismo dei memorialisti alla Jurieu, che avevano scritto più con zelo che con "lumièrè". La spinta a scrivere era stata la notizia che «un homme dont le nom est célèbre dans toute l'Europe, et de qui les écrits ont fait admirer, même à ses adversaires, sa pénétration, son exactitude, sa bonne foy et sa solidité, se chargeoit de ce grand ouvrage»²⁷, con chiara allusione a Bossuet. Tornava così a imporsi quel confronto con la cultura cattolica, né papista né gesuitica, che alcuni riformati francesi volevano tenere aperto nel rispetto delle reciproche diversità. Il suo omaggio era rivolto a Paolo Sarpi, ulteriore testimonianza, questa, del successo del veneziano tra i calvinisti, cui contrapponeva l'avversario, Pietro Sforza Pallavicino, che non era andato oltre una pedantesca opera apologetica.

La polemica si faceva sferzante quando muoveva all'attacco dei gesuiti, anche in questo caso cercando la sintonia con quei cattolici che si erano contrapposti alla Compagnia. Come non collegare alla vicenda personale la sua ostilità verso i gesuiti, tanto sorprendente quanto più apparteneva a un uomo che amava i toni moderati e l'argomentare cauto. Ad Alençon, dove era stato pastore per vent'anni, i gesuiti avevano inviato il *père* La Rue, un affermato controversista, che aveva ingaggiato con Benoist dispute teologiche, che però non avevano sortito l'effetto sperato. Esacerbati, i cattolici più intransigenti avevano sollevato una rivolta contro gli ugonotti terminata con l'assalto al tempio nel momento in cui Benoist teneva il sermone. Ne era scaturita una violenta rissa placata solo per l'intervento dell'intendente che aveva frapposto i suoi uomini. Nel 1683 con una manovra amministrativa disonesta la chiesa riformata era stata spogliata dei beni e mandata in rovina. Contro i gesuiti, la cui «sanglante et perfide politique est la cause de tous non malheurs», non nascondeva di volersi prendere una vendetta, addossando a loro rimproveri nei quali si augurava che si riconoscesse- ro i cattolici più saggi²⁸.

Al pari di molti rifugiati, guardava all'Inghilterra della Gloriosa Rivoluzione, ma non nei termini con cui altri avevano invocato l'angelo vendicatore che, personificato da Guglielmo III, avrebbe reso giustizia

²⁷ *Histoire de l'Édit de Nantes*, cit., 16a p. della *Préface générale*, n.n.

²⁸ «Enfin après les maux qu'ils nous ont fait souffrir durant tant d'années, c'est une petite vengeance qui ne doit déplaire à personne, que celle qui consiste à les appeler par leur nom et à renouveler contre eux les reproches dont les plus sages catholiques ont chargé leur Société dès sa naissance», in *Histoire de l'Édit de Nantes*, cit., penultima e ultima p. della *Préface générale*, n.n.

agli ugonotti, ucciso il tiranno e riportato la religione di Calvino all'onore del mondo²⁹. Guardava piuttosto al modello politico inglese, contrapposto a quello francese perché basato sulle libertà e sui limiti all'assolutismo dei re.

Toute l'Europe a pris parti, tous les états, hormis la France, ayant approuvé les révolutions de la Grande Bretagne, ont prononcé par conséquent en faveur des peuples contre les prétentions des souveraines. La liberté a gagné sa cause et le pouvoir arbitraire est généralement condamné. Les droits des sujets sont remis dans leur vigueur et le pouvoir souverain est réduit à ses bornes légitimes³⁰.

Merita segnalare, a solo titolo indicativo perché non è questa la sede per ulteriori approfondimenti, la forte sottolineatura dei diritti dei sudditi e della limitazione dei poteri del sovrano, due temi che possono confermare il significato storico-politico dell'opera e l'ampiezza dei suoi orizzonti, che ulteriormente escludono la prevalenza di una dimensione strettamente religiosa.

La polemica con gli *accomodeurs*, ormai priva di risonanza visto il silenzio che era calato dopo l'85 su queste prese di posizioni, agiva nelle parole di Benoist come cartina di tornasole per snidare il latente socinianesimo e la ancora più grave deriva aconfessionale che ne poteva scaturire. Il bersaglio polemico tornava a essere Isaac d'Huisseau e il suo libro, uscito anonimo nel 1670, sulla riunificazione del cristianesimo³¹. Lo allarmava l'indifferenza confessionale per avere sostenuto che «on pouvoit être épiscopal en Angleterre, presbytérien en Ecosse, luthérien en Suède, catholique dans les états où la religion catholique était dominante»³². In tal modo si sarebbero distrutti i principali misteri del cristianesimo, dando «à chacun de fort grandes libertés sur le sujet des doctrines». L'errore più grave consisteva nel non avere compreso che per la chiesa cattolica riunione significava ritorno nel suo grembo di quanti se ne erano allontanati. Ricordava che i riunizionisti erano stati condannati nel Sinodo di Soubise del 1670 e che il professor Le Fevre, insegnante a Saumur, uomo di molta eloquenza e poca fede, uno dei principali attori di quell'intrigo, si era reso colpevole di avere sedotto i giovani. Fallito il progetto degli accomodanti, che a suo avviso aveva coinvolto una parte del clero gallicano, i gesuiti avevano ripreso il con-

²⁹ E. VALLANCE, *The Glorious Revolution, 1688. Britain's fight for liberty*, London, Little Brown, 2006.

³⁰ *Histoire de l'Édit de Nantes*, cit., 34^a p. della *Préface générale*, n.n.

³¹ *La réunion du christianisme, ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foy*, Saumur, René Pean, 1670.

³² Ivi, pp. 144-145.

trollo della politica ecclesiastica e preparato il terreno all'abrogazione, coadiuvati dalle infuocate controversie promosse dalla Compagnia del Santo Sacramento.

Il libro di Benoist chiudeva aprendo i primi squarci sulla fase aurorale delle assemblee irregolari e clandestine, matrice della future chiese del Deserto che Antoine Court avrebbe fondato. Ne descriveva i luoghi: vicino ai morti interrati fuori dai cimiteri, nei giardini delle case, in grotte segrete, nei boschi. Di giorno i convertiti forzatamente vanno a messa, a notte si riuniscono per espiare questa colpa. Linguadoca e Cévennes il fulcro della chiesa clandestina, alimentata dal *menu peuple*, che ricrea le devozioni e i riti in assenza dei pastori, saltando le regole ufficiali, così che anche donne e bambini si trovano protagonisti della preghiera.

L'ardeur et la nécessité firent passer par-dessus les ordres et on crut être dans un cas pour lequel les règles n'étoient pas faites. Il se dédia des personnes de toute qualité et même de tout sexe, à ces fonctions: des gens d'étude, des gens de métier, des charpentiers, des cardeurs, de simples paysans, des enfants même qui avoient assez de mémoire pour apprendre de petits discours par cœur et assez de hardiesse pour les réciter. Le zèle même de ce peuple admettoit des filles et des femmes à faire des exhortations, des prières dans ces assemblées³³.

Era uno sguardo proiettato in avanti, quello del pastore di Delft, attento a percepire le modificazioni della religione e ad avvertire quali nuovi problemi stesse dischiudendo nel mondo riformato la partecipazione sia del *menu peuple* sia delle donne.

Dopo un lungo silenzio, tornerà a far sentire la sua opinione argomentata, per nulla polemica, acuta nel cogliere i nodi essenziali delle questioni e le modalità del discorso nicodemitico, quando pubblicherà nel 1712 un libro in risposta a John Toland, vertente sulla definizione di ateo e sui rapporti tra cristianesimo e giudaismo³⁴.

³³ Ivi, p. 991.

³⁴ *Mélange de remarques critiques, historiques, philosophiques, théologiques sur les deux Dissertations de M. Toland, intitulées l'une L'Homme sans superstition, et l'autre, Les origines judaïques*, Delft, Adrien Bauman, 1712. Merita riportare un passo che esemplifica la capacità di Benoist di cogliere le tecniche argomentative, simulate, di Toland. Questi poteva disporre il lettore a credere in una affermazione sicuramente scandalosa alle orecchie di molti, fingendo di condividere il pregiudizio dei più. Toland «compare la superstition et l'athéisme; et il résulte, selon lui, de cette comparaison, que la superstition est plus pernicieuse à l'état que l'athéisme. Qui ne voit que selon les règles du bon sens, il faudroit conclure de là que l'athéisme est plus tolérable que la superstition? Cependant il dit précisément le contraire: il faut quelque fois tolérer la superstition, et l'athéisme jamais: il le dit sans l'appuyer

La sponda ginevrina

I testi di Benoist trovarono una sponda nel professore di teologia all'Accademia di Ginevra, Bénédicte Pictet, intervenuto nelle discussioni sul *Commentaire* di Pierre Bayle con l'opera *Traité contre l'indifférence des religions* (1692)³⁵, con cui riprese le tesi esposte dal ministro di Delft nella sua apologia dei pastori dell'esilio³⁶. Le incrinature che si stavano producendo nella comunità dei teologi ginevrini appaiono correlate al dibattito che animava la società del rifugio olandese: molti pastori si erano formati a Ginevra, dove avevano avvertito gli echi della discussione che contrapponeva i rigorosi ortodossi, con a capo François Turretini, ai neo arminiani come Jean Le Clerc³⁷. In questo clima lo scontro tra Turretini e il giovane Jean Le Clerc, sospettato di socinianesimo, assunse un valore paradigmatico con un crescendo di contrasti che convinsero il secondo a lasciare definitivamente la città natale³⁸. Ne fu coinvolto lo stesso Pierre Bayle³⁹, entrato in polemica a

d'éclaircissements ni de raisons. Je connais des lecteurs qui tiennent que ce défaut d'argument, pour donner de la force et du jour à cette pensée, est un mystère aussi paradoxique que la proposition même; et qui devinent qu'on leur donne avis exprès de ce paradoxe, sans l'expliquer ni l'appuyer, afin que le voyant si contraire à la manière dont on juge ordinairement les choses, le lecteur renverse la proposition, et décide qu'étant moins dangereux pour les états que la superstition, il est plus à propre der la tolère qu'elle» (ivi, pp. 2-3).

³⁵ M. I. KLAUBER, *Reformed Orthodoxy in Transition. Bénédicte Pictet (1655-1724) and Enlightened Orthodoxy in Post-Reformation Geneva*, in *Later Calvinism. International Perspectives*, ed. by W. F. Graham, Kirksville, Sixteenth Century Studies, 1994, pp. 93-114. Su di lui E. G. T. DE BUDE *Vie de Bénédicte Pictet théologien genevois (1655-1724)*, Lausanne, Bridel, 1874.

³⁶ *Lettre d'un pasteur banny de son pays à une église qui n'a pas fait son devoir dans la dernière persécution*, s.e., Cologne 1686.

³⁷ M. C. PITASSI, *Arminius Redivivus? The Arminian Influence in French Switzerland and at the Beginning of the Eighteenth Century*, in *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, eds. Th. M. van Leeuwen, K. D. Stanglin and M. Tolsma, Leiden, Brill, 2010, pp. 135-151.

³⁸ M. C. PITASSI, *De l'orthodoxie aux lumières. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 27. L'ostracismo ginevrino nei confronti di Jean Le Clerc fu comune anche alla successiva generazione. Per Jean-Alphonse Turretini, che lo stimava fino alla venerazione e in segreto lo aiutava finanziariamente, fu giocoforza nascondere questi sentimenti alla famiglia, che detestava Le Clerc, e che gli vietò di incontrarlo nel suo viaggio in Olanda. L'inventario critico della corrispondenza di Turretini (ICCJAT) offre documentazione di questo difficile e profondo legame di amicizia.

³⁹ W. REX, *Essays on Pierre Bayle and religious Controversy*, The Hague, M. Nijhoff, 1965, pp. 121-152. Per affrontare i dibattiti su Bayle si veda *Pierre Bayle dans la République des Lettres: philosophie, religion, critique*, éd. par A. McKenna et G. Paganini, Paris, Champion, 2004.

fianco dell'anziano leader dei filo amyraldiani, Louis Tronchin⁴⁰. Nato nel 1629, Tronchin si era formato all'Accademia di Ginevra, aveva studiato a Saumur, e quindi in Inghilterra e nei Paesi Bassi, prima di esercitare il ministero pastorale a Lione, dal 1654 al 1661, anno in cui fu chiamato a una delle cattedre di teologia dell'Accademia ginevrina, dove insegnò fino alla morte, nel 1705⁴¹. Svolsse per quasi vent'anni un incarico di prestigio, al quale la repubblica affidava il compito di orientare i consiglieri e i sindaci appena eletti, ossia quello di tenere i discorsi di esortazione immediatamente dopo le elezioni⁴². In questi testi e nelle sue lezioni l'ispirazione moderatamente razionalista e l'apertura al cartesianesimo testimoniano della volontà di separare la teologia dalla filosofia, recuperando la dimensione autonoma di quest'ultima, pur sempre muovendosi con estrema prudenza e senza alcuna manifestazione pubblica del suo pensiero che non fosse quella delle lezioni in Accademia⁴³. Come ha mostrato Walter Rex, Tronchin esercitò una diretta influenza su Bayle propugnando la tesi della tolleranza civile delle religioni, con la differenza che nell'esule francese l'appello alla tolleranza sfociava nel diritto della coscienza errante, mentre per il teologo di Ginevra esso rimaneva sul versante giuridico della legittimazione

⁴⁰ O. FATIO, *Les discours politiques du pasteur Louis Tronchin*, in *Des archives à la mémoire. Mélanges d'histoire politique, religieuse et sociale offerts à Louis Binz*, Genève, Société d'Histoire et archéologie de Genève, 1995, pp. 81-112. Id., *Prêcher à Genève en 1669*, in *De l'Humanisme aux Lumières*, cit. pp. 149-155. Bayle ebbe modo di avvertire i conflitti teologici in seno alla chiesa di Ginevra nel suo soggiorno del 1670-1672. Cfr. H. BOST, *Un "intellectuel" avant la lettre: le journaliste Pierre Bayle (1647-1706). L'actualité religieuse dans les Nouvelles de la République des lettres (1684-1687)*, Amsterdam, APA-Holland University Press, 1994 e Id., *Pierre Bayle*, Fayard, Paris, 2006.

⁴¹ *Histoire de l'Université de Genève*, t. I, *L'Académie de Calvin 1559-1798*, par Ch. Borgeaud, Genève, Georg, 1900. Inoltre H. HEYER, *Catalogue des thèses de théologie soutenues à l'Académie de Genève pendant les XVI, XVII et XVIII siècles*, Genève, Georg, 1898.

⁴² La minuta dei discorsi di Louis Tronchin al Consiglio dei Duecento e al Consiglio Generale si trova in BGE, *Archives Tronchin*, 59, con un totale di 151 discorsi (o parti di essi), dal 1687 al 1705. Si tratta di una fonte preziosa per cogliere l'ideologia politico-religiosa del governo di Ginevra proposta da uno dei più autorevoli esponenti della leadership calvinista. Louis Tronchin fu decano della Compagnia dei pastori (1698-1705), professore di teologia all'Accademia di Ginevra (1661-1705), e rettore (1663-1668).

⁴³ Cfr. M. C. PITASSI, *Genève et le piétisme au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles: le cas de Béat de Muralt*, in «BSHPF», 158, 2012, p. 545. Tra i suoi allievi figura anche Jean-Frédéric Ostervald (1663.-1747), teologo e predicatore di Neuchâtel, che curò una nuova edizione commentata della Bibbia in francese. Si veda P. BARTHEL, *Jean-Frédéric Ostervald l'Européen*, Genève, Slatkine, 2001. Si veda anche R. GRÉTILLAT, *Jean-Frédéric Ostervald*, Neuchâtel, Paul Attinger, 1904.

della Riforma in accordo con una teologia che combinava ortodossia e apertura alle idee nate nell'Accademia di Saumur⁴⁴. Fu corrispondente, oltre che di Bayle, di Jean Le Clerc e di Jean-Frédéric Ostervald, che lo annoverò tra le sue guide spirituali.

Ben più manifesta che non il prudente insegnamento di Louis Tronchin fu la scelta cartesiana di Jean-Robert Chouet, figlio dell'editore Pierre, erede della famiglia che aveva acquisito nel Seicento la rinomata tipografia degli Estienne⁴⁵. Anch'egli aveva insegnato a Saumur, dal 1664 al 1669, dove si era familiarizzato con la filosofia di Descartes, che trasferì all'Accademia di Ginevra. Dalla cattedra di filosofia, stando alla testimonianza di un allievo d'eccezione come Pierre Bayle, Chouet divulgò il cartesianesimo con grande concorso di stranieri, attratti da uno spirito tanto fine quanto chiaro e solido⁴⁶. Quando lasciò l'insegnamento per dedicarsi alla vita politica, che lo avrebbe visto per sei volte sindaco tra il 1699 e il 1719, contrastò il gruppo dei giovani riformatori legati a Marc Revillod, Pierre Fatio e Daniel Le Clerc⁴⁷. Quel gruppo di intellettuali e di politici insisteva sull'urgenza di rafforzare la sovranità del Consiglio Generale, l'assemblea dei cittadini e dei borghesi, conferendogli antichi poteri via via ceduti agli organi di go-

⁴⁴ W. REX, *Pierre Bayle, Louis Tronchin et la querelle des donatistes: étude d'un document inédit du XVII^e siècle*, in «BSHPF», 105, 1959, pp. 97-121, in cui l'autore analizza un inedito di Tronchin, che presenta diverse analogie con il successivo *Commentaire philosophique* di Bayle.

⁴⁵ Jean-Robert Chouet (1642-1731), dopo la cattedra di filosofia a Saumur, ricoprì lo stesso incarico a Ginevra, dal 1669, per poi acquisire ruoli di direzione politica, con la nomina a rettore dell'Accademia (1679-1680), a membro del Piccolo Consiglio (1686), a segretario di stato (1690). Fu più volte sindaco. Provvide a riordinare la Biblioteca e gli archivi e favorì la raccolta di documenti sulla storia di Ginevra. Si veda la voce redatta da C. SANTSCHI, in DSS. Inoltre E. G. T. DE BUDÉ, *Vie de Jean-Robert Chouet, professeur et magistrat genevois (1642-1731)*, Genève, M. ce Raymond et C., 1899, e soprattutto i recenti lavori di M. SINA, *La corrispondenza di Jean-Robert Chouet professore di filosofia a Saumur e a Ginevra*, a cura di Mario Sina, Firenze, Olschki, 2008 e i due volumi dello stesso autore, *Jean-Robert Chouet*, ivi, 2010.

⁴⁶ *Lettre de P. Bayle à son père*, Genève, 21 septembre 1671, in *Nouvelles lettres de Mr. P. Bayle*, La Haye, chez Jean van Duren, 1739, vol. I, pp. 28-29: «Il fait tous les mercredis des expériences fort curieuses où il va beaucoup de monde. C'est le génie du siècle et la méthode des philosophes modernes». Cfr. M. HEYD, *Between Orthodoxy and Enlightenment. Jean-Robert Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva*, The Hague, M. Nijhoff, 1982.

⁴⁷ D. LE CLERC, *Mémoire instructif sur la constitution du gouvernement de la ville et république de Genève* (1707), AEG, MH, n. 57. Esplicito in tal senso il discorso di Jean-Robert Chouet al Consiglio generale del 5 maggio 1707, pubblicato in W. A. LIEBESKIND, *Institutions politiques et traditions nationales*, Genève, Georg, 1973, pp. 187-196.

verno, quale la dichiarazione di guerra, di pace, le politiche finanziarie e della giustizia, la nomina alle massime cariche della repubblica. Prefiguravano una assemblea di controllo e di direzione complessiva, cui i tre consigli ristretti, dei Duecento, dei Sessanta e dei Venticinque, avrebbero dovuto conformarsi, in quanto organi delegati.

Proprio nel concetto di delega, che superava l'antagonismo e la competizione giurisdizionale a favore di un sistema di regole complessive e di una diversificazione dei poteri, risiedeva la novità delle teorie politiche sostenute dagli innovatori. Essi si rifacevano all'idea della democrazia mista, o aristo-democrazia. Era una fondamentale distinzione tra forma dello stato e forma del governo, che, derivata da Bodin, aveva avuto in Pufendorf il suo interprete più autorevole. In questo impegno per ribaltare l'equilibrio politico di Ginevra senza alterare le divisioni di ceto come base per la rappresentanza, un risvolto non marginale coinvolgeva la pratica religiosa, sensibile termometro del conflitto politico.

La pattuglia degli innovatori trovò riferimenti nel pensiero costituzionale inglese (Harrington e Locke, principalmente) e nell'antica categoria di governo misto letta alla luce della più recente storia europea, in cui re, lords e Comuni stavano in un rapporto di reciproco equilibrio che non degenerava né nella democrazia diretta, foriera di disordine sociale, né nel dispotismo⁴⁸. Nell'Inghilterra videro il modello di una rappresentanza equilibrata, che garantiva al contempo il limite all'assolutismo e la stabilità di governo⁴⁹. Su questo scenario di tensioni interne ed internazionali tornava a prorompere il problema del rapporto tra autorità politica e autorità religiosa. Dalla necessità di controllare il dissenso ecclesiale, di smorzare le tensioni radicali del profetismo popolare che stavano scoppiando nelle Cévennes e nel Delfinato, di arginare il condizionamento che la monarchia francese esercitava sulla repubblica, di riannodare un legame di colleganza religiosa con le Province Unite, scaturì un gioco di azioni e reazioni in cui la ragion di stato non coincise più strettamente con i principi dell'autorità religiosa, così che nella stessa Ginevra le posizioni su fede e politica furono riviste.

⁴⁸ B. MANIN, *La democrazia dei moderni*, Milano, Anabasi, 1992.

⁴⁹ *The Anglo-Dutch moment. Essays on the Glorious Revolution and its world impact*, ed. by J. I. Israel, Cambridge [etc], Cambridge University Press, 2003.

Israele delle Alpi

Le posizioni teologiche si mescolavano sempre più con le vicende politiche e ne erano da queste condizionate. Occorreva trovare punti di raccordo all'altezza della sfida, che si presentava ben più impegnativa nel momento in cui nessuna breccia era stata aperta in Francia, compat-ta dietro la politica del suo sovrano. Occorreva contribuire a costruire un fronte comune contro Luigi XIV. In questa luce va letta la polemica di Jurieu con Bayle, che vide il primo schierato dalla parte della fazione orangista e Bayle in quella del partito repubblicano. Jurieu esortò i cor-religionari francesi a prendere le armi contro il loro re in nome del di-ritto all'inviolabilità della coscienza, mentre Bayle tenne posizioni op-poste, come quelle espresse nell'*Avis aux réfugiés* (1690)⁵⁰: esortava al rispetto dell'autorità giusta e legittima e mostrava comprensione per le conversioni forzate che potevano essere giustificate anche teologica-mente facendo ricorso ai casi di coscienza. Attaccava senza mezzi ter-mini i correligionari del *refuge*, in nome dei doveri di lealtà del suddito e dei diritti del sovrano che potevano anche contemplare l'espulsione delle minoranze religiose. Non esitava a comparare la reazione dei cat-tolici cacciati dall'Inghilterra a quella degli esuli ugonotti e li additava a modello: «Quand vous verrez que des catholiques qui ont plus de rai-son que vous de se plaindre [...] se tiennent en repos, vous aurez honte que votre plume n'ait pas eu le même don de continence». Quell'opera, la più controversa di Bayle, con la tecnica del mascheramento retorico dimostrava la sostanziale equivalenza delle accuse reciproche che si ri-volgevano le varie confessioni cristiane.

⁵⁰ P. BAYLE, *Avis aux réfugiés. Réponse d'un nouveau converti*, Introduction et édition critique par G. Mori, Paris, Champion, 2007. Esemplici e persuasive per rigo-re di metodo e competenza erudita le prove che Mori porta a favore dell'attribuzione del controverso testo a Bayle. Inoltre: G. MORI, *Religione e politica in Pierre Bayle: la "società di atei" tra mito e realtà*, in *I filosofi e la società senza religione*, a cura di M. Geuna e G. Gori, Bologna, il Mulino, 2011, p. 51. Jurieu fu tra i primi a crede-re che l'autore fosse Bayle. Anche a Ginevra era diffusa tale convinzione. Un'altra ipotesi attribuiva l'*Avis* al progetto di pace che si diceva essere stato architettato a Ginevra dal mercante Goudet e della cui pubblicazione Bayle sarebbe stato incaricato dall'amico Vincent Minutoli. Entrambi i testi andrebbero collegati a una azione volu-ta congiuntamente da Ginevra e dal partito repubblicano d'Olanda, ostile al principe d'Orange. Nella vicenda fu coinvolta anche l'Inghilterra della *Glorious Revolution* con l'opera di JACQUES ABBADIE, *Défense de la nation britannique, ou Les droits de Dieu, de la nature et de la société clairement établis au sujet de la révolution d'Angleterre, contre l'auteur de l'Avis important aux réfugiés*, La Haye, Abraham de Hondt, 1693.

Bayle affermò che ciò che i cattolici pensano dei protestanti è esattamente identico all'idea che i protestanti si fanno dei cattolici, ed è identico a ciò che un non cristiano, dotato di senno, per esempio un filosofo cinese, penserebbe di entrambe le sette: che sono potenzialmente dannose per lo stato e il sovrano cinese farebbe bene a non tollerarne la presenza sul territorio. Come ha scritto Mori, protestanti e cattolici sono messi sullo stesso piano, accomunati dal dogma dell'intolleranza contro il quale il filosofo di Rotterdam ingaggiò la sua battaglia, alla luce della quale anche un'opera polemica verso i protestanti acquisisce significato e giustificazione.

Jurieu reagì con una lunga e aspra requisitoria⁵¹, in cui demoliva il più pernicioso testo mai composto, nel quale l'autore si nascondeva dietro alla cortina del papismo per sferrare ai suoi confratelli i colpi più crudeli mai ricevuti, spandendo veleno tanto sulla religione quanto sull'Inghilterra e sull'Olanda⁵². Accusava il suo autore, che lasciava intendere essere Bayle, di mostrarsi idolatra del re di Francia. Era finito il tempo degli eroi, scriveva Jurieu, e solo Lutero e Calvino meritavano questo titolo di gloria. Attaccava tutti quelli che avevano contatti con Bayle, persuaso come era della rete di rapporti che si erano costruiti intorno a lui. In un eccesso di sdegno avanzava la teoria del complotto in favore della Francia che si sarebbe organizzato tra Olanda e Ginevra, sotto la guida occulta di Bayle stesso. Di questa cabala anti-orangista svelava protagonisti e fatti. Gli *Entretiens sur la paix* di Goudet, il cui titolo originario era in realtà *Irène et Ariste*, erano stati scritti secondo Jurieu a Ginevra sotto la supervisione del residente francese d'Iberville e in accordo con il partito francese. Avrebbero poi avuto l'approvazione di Luigi XIV, informato da Madame de Maintenon.

Le fonti diplomatiche sciolgono gli equivoci. Goudet, personaggio sorvegliato dalle segreterie francesi sin dal 1690, avrebbe avuto contatti con un collega di Berna, Étienne Perret, entrambi segnalati in quell'anno a Torino dove ufficialmente commerciavano in sete, ma segretamente tramavano per favorire accordi tra i Savoia, Ginevra e Ber-

⁵¹ *Examen d'un libelle contre la Religion, contre l'Etat et contre la revolution d'Angleterre intitulé, Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*, La Haye, [Abraham Troyel], 1691, due tomi, in 12°. Si veda F. R. J. KNETSCH, *Pierre Jurieu et les Vaudois*, cit., pp. 391-398; E. BALMAS, *Il «glorioso rimpatrio» alla luce del dissidio Bayle-Jurieu*, in *Dall'Europa alle valli valdesi*, cit., pp. 399-408.

⁵² *Examen d'un libelle contre la Religion*, cit., tome I, pp. 5-6: nel «plus pernicious libelle qui fut jamais [...] l'auteur] se cache derrière le rideau épais du papisme pour tirer sur se frères les coup les plus cruels qu'ils aient jamais reçus», spandendo «tant de poison sur la religion, sur la Hollande et sur l'Angleterre».

na⁵³. Colbert de Crossy, ministro degli esteri del re Sole, lo riteneva un inviato ufficiale degli svizzeri a Torino. Tanto più che Goudet risultava un personaggio di primo piano a Ginevra, imparentato con l'élite di governo, al pari di Étienne Perret. Di quest'ultimo Colbert sottolineava i sentimenti favorevoli alla Francia, oltre che la scarsa attitudine alle negoziazioni che ne facevano un soggetto più adatto alla guerra⁵⁴. Diverso il caso di Goudet. Gli informatori torinesi e le lettere private che erano state intercettate lo presentavano come un personaggio intrigante e astuto. Goudet aveva fatto giungere il progetto al duca Vittorio Amedeo II, al suo ministro, il conte di Provana, e all'ambasciatore francese a Torino, François de Rébenac. Tutti lo avevano apprezzato e sembravano disposti ad aprire trattative su tale base. Senonché il ginevrino commise l'errore di mescolare gli affari privati agli affari di tutta Europa. Pretese diritti esclusivi per vendere indumenti, ricami, tele, con grande disappunto dei mercanti di Ginevra. Alcuni ginevrini minacciavano persino di buttarlo nel Rodano, una volta fosse rientrato. A quel punto ci si era preoccupati di chiedere a lui e alla moglie le credenziali e una volta accertato il suo status, la corte di Torino aveva pensato bene che non conveniva permettere «à un petit bourgeois de s'intriguer dans des affaires de si haute importance, et particulièrement sans la participation de son Magistrat»⁵⁵. A Ginevra lo si considerava in modo antitetico: c'era chi lo riteneva un folle, chi invece lo tratteggiava come uomo intraprendente e lungimirante. Su quell'ipotesi di negoziazione il re di Francia disse la parola definitiva bollandola come «fort visionnaire»⁵⁶.

Tuttavia nel progetto di pace redatto da Goudet (certamente improbabile nei contenuti dello scambio territoriale) la tolleranza proposta per gli ugonotti era molto simile a quella auspicata dall'amico Bayle, cioè riammetterli in Francia alle stesse condizioni in cui erano trattati i cattolici nelle Province Unite: una soluzione di parità che tagliava di netto le ragioni addotte da ambasciatori e ministri francesi per rispondere alle pressioni dei colleghi protestanti.

Sebbene la trama dei due ginevrini si fosse rivelata una montatura, le accuse di partecipazione di Bayle a quel progetto circolavano in Olanda provalate da Jurieu e confortate dai contenuti filo francesi

⁵³ Lo scrisse nel 1690 il segretario degli esteri di Francia Charles Robert de Croissy al residente a Ginevra d'Iberville. Del Goudet era stata rintracciata una lettera ora conservata a Parigi, alle Archives des Affaires Etrangères, CP *Sardaigne*, vol. 92, ff. 20-21. Cfr. *Charles François D'Iberville*, cit., vol. II, pp. 524, 532.

⁵⁴ Ivi, p. 534.

⁵⁵ Lettera di d'Iberville a Colbert de Croissy del 22 febbraio 1690, ivi, p. 535.

⁵⁶ Lettera di Colbert de Croissy a d'Iberville del 10 marzo 1690, ivi, p. 551.

dell'*Avis aux réfugiés*⁵⁷. La colpa di Bayle era di avere calunniato gli ugonotti in rivolta, accusandoli di essere sovvertitori dell'autorità a causa del peccato d'origine ereditato dai valdesi, germe delle chiese riformate⁵⁸: quei valdesi che Bayle avrebbe trattato alla stregua di banditi, dipingendo il loro glorioso rimpatrio come un gesto criminale, foriero di violenze⁵⁹. Come già aveva fatto nell'*Accomplissement des prophéties*, Jurieu svolgeva per opposto un'autentica apologia dei correligionari del Piemonte, espressione vivente del diritto alla resistenza armata contro un sovrano tirannico, così come lo avevano praticato e teorizzato nel Cinquecento gli olandesi contro Filippo II. Il loro esempio avrebbe dovuto spronare gli ugonotti francesi⁶⁰. Nel caso dei valdesi la lotta armata era ancor più legittima nella misura in cui erano perseguitati da un principe straniero. Infatti era stato Luigi XIV a costringere il duca Vittorio Amedeo II a provvedimenti repressivi nei confronti di sudditi fedeli⁶¹. L'appassionata requisitoria contro Bayle e a favore dei valdesi faceva perno sul concetto di patria, intesa biblicamente come terra concessa da Dio e acquisita da tempo immemorabile, secondo una commistione tra diritto divino e diritto delle genti che egli rintracciava nelle teorie di Grozio e in particolare nel *De antiquitate Reipublicae Batavae*. Jurieu si ispirava alla lettura fatta dal pastore valdese Jean Léger (1615-1670), che aveva presentato al grande pubblico europeo la causa dei riformati piemontesi all'indomani delle stragi del 1655, nell'opera edita a Leida nel 1669 *Histoire générale des Églises évangé-*

⁵⁷ Ne reca testimonianza una lunga lettera scritta da Jean-Alphonse Turretini a Barthélemy Micheli du Crest, da Leida il 26.04.1691, il cui regesto è in ICCJAT, vol. I, p. 158.

⁵⁸ Jurieu avrebbe affermato che «nous sommes ennemis des roys et des souverains par principe de réligion et par artiche de foi, c'est dans cette vue qu'il a si fort appuyé sur l'article des Vaudois, qui sont le germes de la réformation et les églises mères, pour montrer que nous sommes gâtés dès la racine et que de siècle en siècle nous avons reçu dans nos veines un sang rebelle de nos ancêtres» (JURIEU, *Examen d'un libelle contre la Réligion*, cit., tome I, p. 7).

⁵⁹ «Ainsi tout ce que dit l'auteur, pour conclure contre les Vaudois que ce sont des bandits, des gens sans aveu qui n'ayant aucun droit de porter les armes peuvent être traités comme on traite les voleurs qui vont en parti sans commission, tombe sur nous tous, sur les réformés de France, sur les Etats des Provinces Unies. Nous sommes tous des bandits et des gens qui méritoient la corde» (ivi, p. 199). In realtà il capitolo dell'*Avis* relativo ai valdesi, dal titolo *Réflexions sur l'irruption des Vaudois* (pp. 229-254 dell'edizione curata da G. Mori, cit.) tendeva a destituire di significati etici e religiosi la *glorieuse rentrée* del 1689.

⁶⁰ JURIEU, *Examen d'un libelle contre la Réligion*, cit., alle pagine 190-249, del capitolo titolato *Troisième point qui est celui des Vaudois*.

⁶¹ Ivi, p. 207.

*liques des vallées du Piémont ou vaudoises*⁶². Léger inoltre aveva contribuito alla ricostruzione fatta dal matematico, diplomatico e collaboratore di Cromwell, Samuel Morland, autore de *The History of the evangelical Churches of the Valleys of Piemont*, pubblicata nel 1658. Il libro portava sul piano della politica europea la questione valdese, sottraendola alla memoria locale e all'ambito strettamente riformato⁶³.

Persino l'etimo era stato modificato in funzione di una immagine di popolo incardinato nel territorio: l'origine della parola non era più riferita a *valdesius*, cioè ai discepoli di Valdo di Lione, ma a *vallis*, intendendo le valli del Piemonte dove risiedevano coloro che incarnavano l'archetipo della Riforma. Fu questa la premessa di una revisione storica che si impose tra i riformati a fine Seicento, in virtù della quale i valdesi sarebbero stati un secondo Israele, popolo eletto, titolare di una patria assegnata loro da Dio. L'*Examen d'un libelle* conteneva anche il primo commento al glorioso rimpatrio da Ginevra, che sarebbe divenuto il momento epico, fondativo di una identità vincente sul piano militare e politico. Jurieu se ne serviva come mezzo sia di propaganda della lotta armata da esportare in Francia sia di implacabile critica a Ginevra, colpevole di sudditanza a Luigi XIV.

Il libro uscì a tre anni dall'inizio della guerra della Lega d'Augusta (o dei Nove anni, o della Grande Alleanza), quando era in atto il dispositivo europeo di contrasto a Luigi XIV, con l'adesione di stati sia pro-

⁶² Titolo completo: *Histoire générale des églises Evangéliques des vallées de Piémont; ou Vaudoises. Divisée en deux livres, dont le premier fait voir incontestablement quelle a este de tous tems tant leur discipline, que sur tout leur doctrine, et de quelle manière elles l'ont si constamment conservée en une si grande pureté, des que Dieu leur a tirées des ténèbres du paganisme jusques a présent, sans interruption, et nécessite de reformation. Et le second traite généralement de toutes les plus considérables persécutions qu'elles ont souffertes, pour la soutenir, sur tout des que l'Inquisition a commencé a régner sur les chrétiens, jusques a l'an 1664*, Leyde, Jean Le Carpentier, 1669. Ora anche in anastatica, Bologna, Arnaldo Forni, 1980. Dell'opera uscì un'edizione tedesca a Breslau nel 1750. Cfr. D. TRON, *Jean Léger e la storiografia valdese del Seicento*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 172, 1993, pp. 82-90. Una fonte di primaria importanza è pubblicata da M. EVERS, *Gabriel de Covenant avoué de la «Glorieuse Rentrée» des Vaudois. Correspondance avec les États-Généraux des Provinces-Unies 1688-1690*, Genève, Droz, 1995. *Covenant* e già consigliere al Parlamento di Orange, fu incaricato dalle Province Unite di occuparsi dei valdesi nel giugno del 1688.

⁶³ «Con l'opera di Samuel Morland non solo la storiografia valdese si allarga oltre i confini dell'Europa continentale fino a raggiungere stabilmente le terre d'Oltremania, ma i promotori dell'iniziativa non sono più i rappresentanti del sinodo delle chiese valdesi, bensì Oliver Cromwell e John Thurloe, *leaders* politici di uno Stato ben lungi dalla realtà valdese delle Valli»: BENEDETTI, *Il "santo bottino"*, cit., p. 80.

testanti sia cattolici⁶⁴. Secondo Jurieu, la cabala francese operante a Ginevra si proponeva di scardinare l'alleanza staccando gli stati cattolici in nome della coerenza religiosa⁶⁵. A Ginevra si sarebbero svolte trattative segrete per giungere a una pace, secondo un progetto che Jurieu esponeva nei minimi particolari, così da dare maggiore credibilità alla sua tesi. La requisitoria contro Ginevra presentava anche un risvolto personale. Infatti Jurieu si era visto rifiutata dal Consiglio la pubblicazione dell'opera di teologia controversista *Prejugez légitimes contre le papisme*, nonostante fosse stata appoggiata da François Turretini⁶⁶. Erano le avvisaglie di un ben più significativo scontro con la Compagnia dei Pastori in occasione del nuovo salterio (1700) rifiutato dal pastore di Rotterdam in nome della difesa della tradizione⁶⁷. Ciò mise in seria difficoltà la chiesa ginevrina, che incontrò anche la resistenza delle chiese francesi di Londra, divise al loro interno in un conflitto a tutto campo⁶⁸.

Sociniani ovvero atei

Inesauribile censore delle derive razionali del calvinismo che percepiva con acume non appena le vedeva crescere nella loro forza corrosiva, e con potente *vis polemica* le combatteva da par suo, Jurieu si lanciò nell'ennesima e ultima difesa dell'ortodossia. Lo fece per smascherare e neutralizzare il socinianesimo, l'orribile veleno che si insinuava nelle coscienze, attratte dalle sirene di un messaggio accomodante, che si mostrava in grado di superare aporie teologiche, di annullare conflitti

⁶⁴ La pace di Rijswijck del 1697 deluse gli avversari intransigenti di Luigi XIV, i quali ritennero la causa ugonotta sacrificata agli interessi di potere degli stati protestanti. Jurieu pubblicò un resoconto delle vicende: *Relation de tout ce qui s'est fait depuis les affaires de la religion réformée*, Rotterdam, Abraham Acher, 1698.

⁶⁵ Il residente si proponeva d'«aliener les alliés catholiques des protestants, en persuadant aux catholiques que c'est ici une guerre de religion, qu'ils sont nos dupes et qu'ils nous servent d'instruments pour se détruire eux mêmes, que c'est une grand honte à eux de s'unir avec des hérétiques contre un Roy catholique dépossédé avec tant de violence et tant d'injustice», da *Examen d'un libelle contre la Religion*, cit., tome I, p. 11.

⁶⁶ FATIO, *L'Église de Genève et la Révocation de l'Édit de Nantes*, cit., p. 201. La delibera del Consiglio è dell'agosto 1688.

⁶⁷ J. GABEREL, *Histoire de l'Église de Genève depuis le commencement de la Réformation jusqu'en 1815*, J. Cherbuliez, Genève, Jullien, 1853-1862, vol. III, p. 19. Alla redazione del salterio lavorò per ultimo Bénédict Pictet.

⁶⁸ Ne reca testimonianza Ludwig Friedrich Bonet, ginevrino, residente del re di Prussia a Londra dal 1697 al 1720. Si veda la lettera da Londra del 20.12.1700 a Jean-Alphonse Turretini, in BGE, Ms fr 485, ff. 74-77.

di autorità e di riportare il cristianesimo a basi talmente essenziali da far venir meno qualsiasi ruolo delle chiese. Quel veleno lo vedeva ogni giorno mietere nuove vittime, in ogni parte dell'Europa riformata. Per questo motivo, mentre attribuiva il marchio *ad deterrendum* di cabala, coniava l'espressione "société socinienne" per indicare una realtà senza confini specifici, di dimensione europea, non legata a una specifica corrente né chiesa né posizione dottrinale definita con nettezza.

Nelle intenzioni del suo autore il *Tableau du socinianisme*, pubblicato nel 1690, doveva essere un agile strumento con cui parlare a un pubblico ampio, simile a quello che raggiungevano i periodici e i libri di divulgazione che vedeva diffondersi intorno a sé, controllati e diretti proprio dai suoi acerrimi avversari⁶⁹. L'opera invece lievitò man mano che la componeva fino a raggiungere le dimensioni di un ampio volume, analogo alle decina di testi che Jurieu aveva composto negli anni precedenti. La forma epistolare, adottata per catturare una larga attenzione, in realtà finì per essere un mero artificio tipografico. Il libro risultò privo di quella agile struttura interlocutoria cui l'autore pensava.

Della tesi della *cabale* Jurieu non fu né l'unico né il primo assertore. Il suo scritto non è che il compendio conclusivo di una pubblicistica fiorita dalla metà del secolo, che in un primo tempo si era accostata al fenomeno del socinianesimo spinta dal bisogno di svelare gli aspetti più insidiosi di una corrente di pensiero ritenuta tanto più pericolosa quanto più vi trovavano credito le ipotesi maturate nel mondo ereticale europeo del '500. Lo stesso Jurieu nell'*Histoire du clergé* aveva già usato l'accusa di socinianesimo come indistinto argomento polemico. L'aveva fatto attaccando la chiesa romana a suo dire piena di sociniani, diffusi tra giovani abati così come tra prelati di alto livello. Accusa che gli fu rigettata contro da Richard Simon, il quale più fondatamente sostenne che «ces sortes de gens ne se trouvent guère ailleurs que parmi vous [calvinisti] et que vos gens ont infecté une partie de l'Europe de cette pernicieuse hérésie». Non potevano certo essere accusati di socinianesimo i giansenisti, se non altro perché la loro autorità teologica, Sant'Agostino, si era prodigata a sconfiggere l'arianesimo, ossia quella dottrina che i sociniani avevano ripreso nel Cinquecento⁷⁰. A refutare l'eresia sociniana era stato anche il gesuita Denis Pétau, uno dei perso-

⁶⁹ Il titolo intero recitava: *Le tableau du socinianisme, où l'on voit l'impureté et la fausseté des dogmes des Sociniens, et où l'on découvre les mystères de la cabale de ceux qui veulent tolérer l'hérésie socinienne*, La Haye, Abraham Troyel, 1690. Nonostante l'indicazione dell'autore l'opera non ebbe una seconda parte.

⁷⁰ *Lettres choisies de m. Simon*, cit. p. 55.

naggi che la Compagnia aveva scatenato contro i giansenisti e contro Arnauld⁷¹.

La svolta che preparò il terreno ideologico sul quale si mosse Jurieu fu rappresentata dal fatto che, una volta consolidate nelle ultime grandi opere prodotte lungo il Seicento, le idee sociniane si disseminarono per l'Europa in modo molto più massivo rispetto ai tempi precedenti e divennero la bandiera di un nuovo cristianesimo, senza dogmi e senza chiese, che fece tutt'uno con la trasformazione intellettuale solitamente definita come "crisi della coscienza europea". Occorre ricordare che la distruzione nel 1638 del centro di Raków, capitale del movimento antitrinitario polacco, fu un evento cruciale perché pose fine alla scuola e alla rete tipografica dei sociniani polacchi e indusse la prima grossa corrente migratoria, che per sua stessa natura accentuò i contenuti di universalismo religioso e politico della fede unitariana. Lo si percepì con la redazione in Olanda del nuovo catechismo, uscito nel 1665 a cura di Jonas Szlychting, con gli interventi di Martin Ruar, che ne curò l'appendice, e di Joachim Stegmann e Andreas Wiszowaty, che ne redassero l'introduzione⁷². Iniziarono allora le battaglie per la tolleranza condotte da Jonas Szlychting, nell'*Apologia pro veritate accusata*, e prese corpo un'apologetica sociniana basata sul principio della separazione tra stato e chiesa. Obiettivo era una tolleranza illimitata, garantita dal potere politico. Trovava le sue radici teoriche nelle opere di Jan Crell, di Fausto Sozzini e degli eretici radicali (in particolare italiani) del Cinquecento⁷³.

Nonostante i meriti patriottici dei sociniani, in primis di Stanislas Lubieniecki (1623-1675), storico, polemist e pastore, autore delle *Vindiciae pro Unitariorum in Polonia religionis libertate* (1662), la persecuzione crebbe fino all'editto del 1658 che sancì l'espulsione dei sociniani dalla Polonia. La Prussia fu il principale centro di accoglienza dei profughi polacchi *religionis causa*, e tra loro di Samuel Przytkowski. Il suo libro, *Apologia afflictæ innocentiae* del 1665, dedicato all'elettore di Brandeburgo e principe di Prussia, è considerato un testo basilare sulla dimensione etica e politica della tolleranza.

⁷¹ Si firmava Dionysius Petavius Orleans (1593-1652). Scrisse di grammatica, storia, cronologia e teologia.

⁷² F. PINTACUDA DE MICHELIS, *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 19.

⁷³ ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, cit.

Sociniani e rifugiati

Jurieu nutriva la certezza che la seduzione sociniana trovasse il suo humus nella realtà del *refuge*, e in un particolare segmento, ossia tra i correligionari esuli in Inghilterra: soprattutto giovani pastori formati nell'Accademia di Sedan e poi emigrati a Londra dove avevano vissuto la rivoluzione parlamentare, respirato il clima della cultura latitudinaria e visto la tolleranza loro negata in patria affermarsi come principio costitutivo della coesione civile, così da permettere alle svariate sette di vivere liberamente le loro scelte. Proprio i correligionari che avevano vissuto sulla loro pelle lo scatenamento della controriforma, anziché aggrapparsi all'ancora dell'ortodossia calvinista, come Jurieu avrebbe voluto, si erano invece allontanati dalle tradizioni per rivolgersi a una soluzione neoarminiana, se così si può dire, che trovava sempre più ascolto tra gli emigrati.

Consapevole che la revoca dell'editto di Nantes aveva abbattuto le difese istituzionali e sciolto pastori e chiese da vincoli di appartenenza, Jurieu percepiva che la società sociniana era cresciuta in Inghilterra, luogo di libere discussioni nelle quali era possibile scendere tutti i gradini dell'eresia: dal negare la grazia efficace di Gesù a ripudiare la religione come mistero delle fedi sino a confutare la dottrina della trinità. I transfughi della fede che vedeva attraversare senza pentimenti le confessioni erano espressione vivente del dissolvimento dell'ortodossia, come quel pastore del Poitou, André de L'Ortie, emigrato in Inghilterra e convertitosi alla chiesa anglicana, che fu accusato di negare non solo la grazia efficace di Gesù Cristo, ma anche i misteri della religione.

Jurieu inveì con toni rabbiosi contro *La réunion du christianisme* di D'Huisseau, perché aveva difeso il più pernicioso di tutti i dogmi dei sociniani, ossia che la salvezza è un fatto individuale al punto che ognuno cerca i propri mezzi per conseguirla. Tolleranti, deisti, arminiani e altri non erano che sociniani (o unitari, come essi preferivano definirsi), finalmente liberi di professare senza coperture nicodemitiche l'indifferentismo religioso e di esprimere le loro idee senza vincoli di ortodossia. In Inghilterra avevano abusato della tolleranza politica, quei nemici della grazia efficace, allievi del teologo rimostrante Simon Episcopius, il più pericoloso antagonista della religione riformata, tuonava Jurieu. Avevano negato i misteri che la ragione non comprende, espungendoli dalla fede come ininfluenti per la salvezza. Persino la trinità era confutata. Il pastore di Rotterdam non intendeva dibattere le basi teologiche del socinianesimo, rinviando questa analisi a un secondo volume, che mai avrebbe composto, ma piuttosto mostrarne l'empietà e la turpitudine, frutto della pernicioso tolleranza. La «cabale pernicieuse des to-

lérans»⁷⁴ era il nucleo dell'eresia sociniana, con chiara allusione a Bayle che della tolleranza aveva fornito il manifesto teorico nel *Commentaire philosophique*, pubblicato tra il 1686 e il 1688, ancor prima che Locke definisse il quadro filosofico e politico entro cui iscrivere le scelte concretizzate dal *Toleration Act* del 1689.

La cacciata dei sociniani dalla Polonia nel 1658, mentre aveva determinato la caduta della loro visibilità in quanto chiesa, ne aveva aperto potenzialità di disseminazione che vedeva accrescersi di giorno in giorno, tanto più che i principi potevano apprezzare quanto il socinianesimo li sgravasse dalle difficoltà di ordine temporale che derivavano dall'amministrazione di confessioni magisterali.

Nella voce *Socin* del *Dictionnaire* Pierre Bayle vedrà remota questa eventualità dato il rifiuto della guerra e dell'esercizio della magistratura che i sociniani praticavano, ma non celava il fascino intellettuale e morale che i sociniani potevano esercitare sulle persone dotte, dopo che la loro ragione si era vanamente affaticata su dogmi e astrusità teologiche senza venire a capo di una soluzione accettabile. È ipotizzabile che in Bayle il suo neanche troppo latente indifferentismo e la sua presupposta simpatia verso i sociniani fossero corretti dal timore che una religione priva di misteri avrebbe irrigidito le scelte morali, annullando l'accomodante accettazione delle debolezze umane che invece le confessioni praticavano. Per di più il rilassamento dogmatico avrebbe suscitato orrore nei sovrani, pur riuscendo convincente «aux gens d'études» e agli intelletti che

ne s'occupent que d'examen et de speculations. Ses adversaires y rencontreront toujours des endroits foibles, qui leur fourniront les moyens d'en aliéner le monde; l'éternité de la matière, l'étendue de Dieu, la limitation de cette étendue, celle de la science divine, celle des peines de l'enfer, sont des doctrines sociniennes qui étant représentées avec un peu d'éloquence aux Souverains et aux peuples, leur peuvent donner beaucoup d'horreur⁷⁵.

Con i sociniani la deferenza alla fede si era trasformata nella deferenza ai lumi della ragione. «Leur principe avilit la religion et la convertit en philosophie», una metamorfosi in cui Bayle pare riconoscersi e dalla quale al contempo prendere le distanze, restando sul filo di quella sottile consapevolezza dei limiti della ragione e anzi dei rischi che un uso sociale della verità critica avrebbe indotto. La tolleranza era fuori discussione per Bayle, che indicò proprio la categoria dei sociniani tra

⁷⁴ Ivi, p. 13.

⁷⁵ BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, cit., vol. IV, p. 232 n.

le diverse realtà religiose che dovevano essere riconosciute dal sovrano, come scrisse nel *Commentaire philosophique*, liquidando la questione con il semplice rinvio a quanto aveva affermato a favore dei pagani, degli ebrei e dei maomettani⁷⁶.

Con la stessa data del *Tableau* di Jurieu, il 1690, fu pubblicato probabilmente a Berlino un anonimo pamphlet di risposta⁷⁷, dietro cui si celava un anziano ministro di Wassy, nella regione della Champagne, Isaac Jaquelot, emigrato in Prussia dopo la revoca e poi all'Aia nel 1686. Si difendeva dagli attacchi personali, sfilandosi dalla categoria dei sociniani in cui era stato cacciato, ma accettava quella di *tolérant* altrettanto infamante per Jurieu, al quale per altro ricordava che erano stati proprio i tolleranti a restare in Francia dopo l'85 e ad accettare di versare il sangue in difesa della fede. Jaquelot avanzava una chiarificatrice spiegazione del termine tolleranza distinguendo tre diverse tipologie. La tolleranza politica, simile a quella proposta da Locke, presupponeva l'azione passiva del magistrato, senza intervento diretto nelle questioni religiose, se non nel caso fossero lesive della pace sociale. La tolleranza ecclesiastica era quella che si poteva esercitare verso tutti coloro che nei loro riti e nella loro fede non esprimono nulla di sconvolgente per la coscienza (una formula ambigua, senza precisi confini, che certamente comprendeva tutti i cristiani). La tolleranza di "conoscenza e familiarità", invece, si esprime verso coloro sulla cui rettitudine di vita si avevano prove certe: formula questa che estendeva di fatto la tolleranza a tutti i sudditi, indipendentemente dalla loro fede e, detto tra le righe, anche agli atei.

La controversia si estese, segno dell'interesse che il libro di Jurieu aveva acceso soprattutto nei suoi avversari, ed ebbe effetti censori. Jaquelot, posto sotto accusa dal Sinodo delle chiese valloni del 1691, si trasferì a Basilea e successivamente fu chiamato a Berlino da Federico I che lo nominò suo cappellano⁷⁸. Dopo Jaquelot intervennero Gédéon Huet con una apologia dei tolleranti, Jean Le Clerc, Pierre Bayle, Henri Basnage.

Risulta significativo notare che le indistinte accuse di socinianesimo lanciate da Jurieu anche e soprattutto contro gli arminiani, suoi avver-

⁷⁶ *Commentaire*, cit. p. 382.

⁷⁷ *Avis sur le tableau du socinianisme*, s.l., 1690. Le cento e otto pagine in 8° erano divise in due parti.

⁷⁸ Fu autore di molteplici opere di polemiche teologiche e di sermoni. A Bayle si contrappose sul tema del rapporto tra fede e ragione. Cfr. R. WHELAN, *Raison and Belief. The Bayle-Jaquelot Debate*, in «Rivista di storia della filosofia», 125, 1993, pp. 101-110 e S. BROGI, *Teologia senza verità. Bayle contro i "rationaux"*, Milano, Angeli, 1998.

sari di sempre, in tutte le nuove vesti in cui si erano mascherati, sarebbero state sostanzialmente condivise e riprese dal gesuita Louis Anastase Guichard nella *Histoire du socinianisme* del 1723: «Si Jurieu dit le vrai dans ce qu'il rapport ici des arminiens, il n'y a point de doute qu'ils ne soient de véritables sociniens et il n'y a pas lieu de s'étonner après de cela si les sociniens sont les bien-venus chez eux»⁷⁹.

Senza fissa dimora

Intanto l'esilio produceva ulteriori alterazioni nella compattezza istituzionale. Produceva anche il passaggio da una all'altra delle confessioni riformate, come si vide nel caso di ministri francesi rifugiati in Inghilterra che si facevano riordinare entrando al servizio della chiesa anglicana. L'esempio era venuto dal pastore Michel Le Vassor, oratoriano convertito, e dal pastore André de L'Ortie, predicatore a Londra con Jean Le Clerc nel 1682, la cui adesione alla Chiesa anglicana aveva scatenato la reazione di Jurieu giunto persino a implorare la regina Anna di porre fine a quello scandalo⁸⁰.

La crisi delle fedeltà confessionali produceva anche la conversione volontaria al cattolicesimo o al calvinismo, in certi casi seguita dal ritorno all'antica fede. I casi di abiuranti sono riassumibili in alcuni nomi di eccellenza, al di sotto dei quali si potrebbero certamente trovare altri percorsi migratori. Non è semplice sceverare le scelte dettate da considerazioni di vita privata da quelle ispirate dalla ricerca di un ambiente religioso e culturale più favorevole, anche perché vi è da supporre che i due piani si intersecassero. Di alcune di queste vite i pochi squarci di conoscenza sono sufficienti a suggerire contesti privati travagliati e al contempo scelte ideali. Del canonico di Saint-Benoît a Toulouse, Jean-Baptiste de Rocolles, diede notizia Bayle, ricordando le vicende del

⁷⁹ [Louis Anastase Guichard], *Histoire du socinianisme, divisée en deux parties. Où l'on voit son origine, & les progrès que les Sociniens ont faits dans differens royaumes de la chrétienté. Avec les caractères, les aventures, les erreurs, & les livres de ceux qui se sont distinguez dans la secte des Sociniens*, Paris, François Barois, 1723, p. 166. Religioso terziario francescano del Convento Picpus di Parigi, Guichard aveva redatto anche un secondo volume, di cui per ragioni non conosciute sospese la pubblicazione. Morì a Parigi nel 1737.

⁸⁰ F. PUAUX, *Les précurseurs français de la tolérance au XVII siècle*, Paris, 1881, p. 120. Cfr. J. MARSHALL, *John Locke, toleration and early enlightenment culture. Religious intolerance and arguments for religious toleration in early modern and early enlightenment Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. ID., *Huguenot thought after the revocation of Edict of Nantes: toleration, 'Socinianism', integration and Locke*, in *From Strangers to Citizens*, cit., pp. 383-396.

nobile parigino convertitosi al calvinismo nel 1672 ed emigrato a Ginevra⁸¹. Passato nel Brandeburgo, decise di rimpatriare, abiurando il calvinismo, per sfuggire, secondo Bayle, alla condizione di povertà. Tornerà poco dopo in Olanda, abiurando il cattolicesimo, per poi riprendere il suo canonicato francese e morire in grembo alla chiesa cattolica: quattro abiure per un autentico nomade della fede⁸².

Itinerari confessionali simili si ritrovano in Henri de Mirmand (1649-1721), amico e corrispondente di Jacques Basnage⁸³, ugonotto fattosi cattolico e poi tornato alla prima fede dopo il 1685, e di François Clouet e Pierre Jarrige⁸⁴. Per altri le scelte furono definitive, come nel caso di Gaspar Martin, frate cappuccino, che si fece calvinista e divenne pastore nel principato di Orange⁸⁵, del monaco Casimire Oudin (1638-1717), fattosi calvinista nel 1690⁸⁶, del benedettino Nicolas Gueudeville⁸⁷, uno dei più accesi oppositori di Luigi XIV, ai confini tra libero pensiero e utopia, e di Jean Aymon, le cui controverse vicende biografiche lo avvicinano piuttosto alla figura dell'avventuriero che non a quella di un sincero cristiano⁸⁸. Transfuga delle fede fu Gabriel de Foigny, l'autore del racconto utopico *La Terre australe connue*, che fu frate francescano e poi calvinista (su posizioni eterodosse), prima di tornare al cattolicesimo in punto di morte⁸⁹. Tra i convertiti spicca

⁸¹ CPB, vol. IX, p. 132.

⁸² E. RITTER, *J.-B. de Rocoles, chanoine de Saint-Benoît, son abjuration et son séjour à Genève*, in «BSHPF», 45, 1896, pp. 578-579.

⁸³ *Contribution à la connaissance des réseaux d'information*, cit. p. 172.

⁸⁴ D. BOISSON, *Conversion et reconversion au XVII siècle. Les itinéraires confessionnels de François Clouet et de Pierre Jarrige*, in «BSHPF», 155, 2009, 2, pp. 447-467.

⁸⁵ F. MOREIL, *Gaspar Martin, le capucin réformé, pasteur de la principauté d'Orange aux XVII siècle*, in «BSHPF», 156, 2010, 1, pp. 49-68.

⁸⁶ *Contribution à la connaissance des réseaux d'information*, cit., p. 186.

⁸⁷ Lichtenberger lo reclutò tra i precursori del socialismo: A. LICHTENBERGER *Le Socialisme utopique. Études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme*, Paris, Alcan, 1898, p. 32. Si veda A. ROSENBERG, *Nicolas Gueudeville and his work (1652-172?)*, The Hague-Boston-London, M. Nijhoff, 1982.

⁸⁸ Jean Aymon, nato a Lione, protonatorio apostolico, convertitosi al calvinismo e rifugiatosi a Ginevra e poi a Berna, pubblicò all'Aia diversi scritti contro il papato. Rientrò nella fede cattolica nel 1706, sotto la protezione del cardinale di Noailles. Fu accusato di furto di diversi codici dalla biblioteca delle Missioni straniere, con i quali fuggì in Olanda, convertendosi nuovamente al calvinismo. Pubblicò quelle e altre fonti, ma fu smascherato dalle autorità che lo costrinsero a restituire i testi. Morì all'Aia nel 1734. Cfr. Aymon (Jean), in *Biographie universelle ancienne et moderne*, vol. III, Michaud, Paris, 1811.

⁸⁹ G. DE FOIGNY, *La Terre australe connue*, édition critique de Pierre Ronzeaud, Paris, Société des Textes français modernes, 1990. La prima edizione uscì a Ginevra con falso luogo nel 1676. Fu ristampata con tagli nel 1692. Esiste un'edizione italia-

Poullain de La Barre, che abiurò il cattolicesimo nel 1688 e si rifugiò a Ginevra, dove insegnò presso il Collège Calvin ed entrò nell'entourage riformatore di Jean-Alphonse Turretini. Fu autore del trattato di natura cartesiana *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, precoce intervento sulla parità uomo-donna⁹⁰. A questo ambito di convertiti nel mondo della cultura occorre aggiungere (pur di qualche anno dopo la revoca) il libraio ed editore Prosper Marchand, che passò alla religione di Calvino nel 1711, nel momento di trasferirsi ad Amsterdam.

Per i calvinisti più che il passaggio da una chiesa all'altra, la minaccia alla coesione confessionale proveniva dal diffondersi di posizioni sociniane tra i pastori del rifugio. Nella seconda metà del XVII secolo diventa più difficile attribuire un significato univoco e ampiamente riconosciuto al termine "socinanesimo", in quanto si spegne la tradizione di quella esperienza storica e un "nuovo socinanesimo" conquista la scena del dibattito politico e religioso. Il nucleo semantico della parola si sfrangia soprattutto sotto la penna dei fieri avversari di tutti coloro le cui idee, variamente improntate, potevano essere attribuite alla teologia di Fausto Sozzini e dei suoi seguaci ed eredi. Christopher Sandius, teologo a Königsberg, emigrato ad Amsterdam, fu accusato di essere ariano; il cappellano di corte a Berlino, Bartholomäus Stosch di seguire le idee del sociniano Johann Preuß; a Francoforte sull'Oder Jeremias Felbinger di essere antitrinitario; Samuel Crellius un arminiano; e altri di credere nell'empio Spinoza. La nomea di sociniano accompagnò questi e altri nomi del calvinismo olandese, francese e brandeburghese, grazie soprattutto ai loro avversari che indistintamente si servirono dell'etichetta come marchio d'infamia.

Nell'incertezza semantica si nasconde un effettivo mutamento di posizioni che giustifica la distinzione tra vecchio e nuovo socinanesimo. Un atteggiamento di indifferenza verso questioni religiose un tempo cruciali, una sospensione di giudizio a fronte di temi metafisici divenuti privi di spessore teorico, un distacco critico dal terreno dell'esegesi biblica, caratterizzano la nuova stagione del socinanesimo che la

na: G. DE FOIGNY, *La terra australe*, a cura di M. T. Bovetti Pichetto, Napoli, Guida, 1978.

⁹⁰ Ripubblicato nel 1984, dall'editore parigino Fayard. Jean-Alphonse Turretini lo segnalava in una lettera all'arcivescovo di Canterbury William Wake come una delle poche menti vivaci e creative che fossero operanti a Ginevra. ICCJAT, vol. III, p. 441, regesto di lettera da Ginevra del 09.10.1720, originale in Christ Church Library (Oxford). Si veda anche la raccolta di saggi: P. DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes. De l'éducation des dames. De l'excellence des hommes*. Édition, présentation et notes par Marie-Frédérique Pellegrin, Paris, Vrin, 2011.

docta ignorantia mette in guardia dal prendere posizione sulla trinità, sulle pene dell'Inferno, sulla natura di Cristo, insomma sui nodi della teologia riformata e cattolica. Certamente l'appello alla docta ignorantia in materia di speculazioni teologiche e di interpretazioni bibliche è un minimo comune denominatore, oltre al quale si può rintracciare un ventaglio di opzioni filosofiche e politiche assai ampio. Tra i nuovi sociniani vi erano dei cartesiani convinti; altri abbracciarono la filosofia di Newton; altri quella di Locke; alcuni erano per una tolleranza illimitata, altri la limitavano; alcuni accettavano nella categoria di credenti sia gli ebrei sia i musulmani; c'era anche chi rintracciava la natura cristiana dell'Islam per proporre una riunificazione delle grandi fedi monoteiste.

La categoria di "prodotto di scambio" usata da Martin Mulsow per identificare il secondo socinianesimo di fine Seicento ha il merito di valorizzare la mescolanza che si venne a creare quando l'emigrazione dei sociniani verso l'Europa occidentale trasferì le loro idee in un *milieu* culturale del tutto nuovo, ricco di fermenti razionalisti e attraversato da prospettive non più circoscrivibili nelle categorie religiose cinquecentesche, ereditate dalla Riforma radicale⁹¹. Nel corso del Seicento era maturato il paradigma scientifico, mentre le rivoluzioni politiche e lo stesso trionfo dell'assolutismo avevano temprato la cultura giuridica e politica, causandone torsioni inedite e facendo emergere nuovi problemi e nuove esigenze. La stessa fine delle guerre di religione, dopo Vestfalia, mutò i termini della lotta confessionale. Intanto era esplosa la filosofia razionalistica di Descartes e il distacco dalla divinità aveva fatto balzi prodigiosi. L'appello alla ragione e alla libertà di coscienza, intesa alla maniera di Bayle e di Basnage, come luce naturale e ragione divina, costituiva la base comune di uomini e idee che trovarono un fertile terreno nel mondo del *refuge* olandese e nell'Inghilterra della Gloriosa Rivoluzione. Le contaminazioni e gli scambi culturali, le considerazioni suggerite dal contesto politico esposero il nuovo socinianesimo agli esiti più differenti, dall'ateismo al deismo, dal calvinismo moderato, neoarminiano, all'indifferentismo verso ogni fede, e svuotarono di significati pregnanti la migrazione dall'una all'altra chiesa, cattolica o riformata che fosse, in quanto l'appartenenza

⁹¹ M. MULSOW, *The 'New Socinians'. Intertextuality and Cultural Exchange in Late Socinianism*, in *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, ed. by M. Mulsow and J. Rohls, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 49-80. Nello stesso volume: L. SIMONUTTI, *Resistance, Obedience and Toleration. Przyrkowski and Limborch*, pp. 187-208.

confessionale non appariva più un'ancora cui fissare l'esistenza e la cultura⁹².

Ai confini della fede: Noël Aubert de Versé

Tali questioni, che coinvolgono comportamenti individuali e azioni istituzionali, si ritrovano annodate nella vita di quell'originale figura di nomade della fede che fu Noël Aubert de Versé (1645-1714), già ricordato per le sue posizioni radicali. Le oscillazioni che segnano la crisi religiosa di fine Seicento s'incarnano nella sua esistenza. Cattolico, laureatosi in medicina a Parigi, si convertì al calvinismo nel 1662 e, dopo avere studiato all'Accademia di Sedan, fu chiamato alle funzioni pastorali⁹³. Il sospetto di socinianesimo si addensò su di lui quando gli furono trovati nella valigia durante un viaggio in Inghilterra copie dei libri del sociniano Jan Crell e di Johannes Völkel. Fu per questo deposto dalla carica di ministro al Sinodo di Is-sur-Tille, tenuto il 3 agosto 1669 alla presenza del commissario regio. Ancor più grave il fatto che era giudicato sociniano sin dagli studi all'Accademia e che aveva dissimulato le sue idee allo scopo di ottenere la carica di ministro⁹⁴. Decise allora di riconvertirsi al cattolicesimo (1670), ma dopo pochi anni, nuovamente calvinista, emigrò in Olanda.

La traduzione in latino dell'*Histoire critique du Vieux Testament* di Richard Simon, fatta nel 1681, non lo discostava dai temi della riflessione religiosa anche in questa fase della sua vita. In Olanda pubblicò il *Protestant pacifique*, un libro che fece scandalo per la decisa affermazione dei diritti di libertà e per l'ampia applicazione della tolleranza nella sfera religiosa e politica⁹⁵. Aubert de Versé, come già alcuni eretici radicali del Cinquecento, intese trovare un'analogia tra l'antitrinitarismo e l'Islam perché entrambi rigettavano la dottrina della Tri-

⁹² Il tema delle conversioni (di ecclesiastici) dal cattolicesimo al calvinismo è oggetto del libro di D. BOISSON, *Consciences en liberté? Itinéraires d'ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760)*, Paris, Champion, 2009. Il tema meriterebbe di essere sviluppato almeno per gli anni successivi alla revoca anche per i laici.

⁹³ P. MORMAN, *Noël Aubert de Versé. A Study in the Concept of Toleration*, Lewiston, N.Y., Mellen Press, 1987. Sulle polemiche con Jurieu: MCKENNA, *L'Esprit de Monsieur Arnauld par Pierre Jurieu*, cit., pp. 179-238. Interessanti considerazioni, in particolare sulla lettura che di Aubert de Versé fecero Bayle e Locke, svolge MARSHALL, *Huguenot thought*, cit.

⁹⁴ *La déposition d'Aubert de Versé au Synode d'Is-sur-Tille (1669)*, in «BSHPF», 60, 1911, pp. 513-515.

⁹⁵ *Le Protestant pacifique ou traité de la paix de l'Église, contre monsieur Jurieu*, Amsterdam, Genest Taxor, 1684. L'autore si firmò Léon de la Guitonnière.

nità e consideravano Gesù un profeta. Il Corano e le scritture islamiche avevano avuto echi nelle posizioni sociniane: ciò spiega perché propose un approccio storico-critico al testo del Corano che si basava sul modello della critica storica dell'Antico Testamento fatta da Richard Simon. Il libro nasceva da una singolare vicenda, probabilmente fittizia, in cui l'autore diceva di essere stato implicato. Egli era entrato in possesso di un documento in cui si parlava di una discussione segreta avvenuta nel 1612 tra il principe protestante Maurizio di Nassau, il cattolico Eugenio del Portogallo e l'ambasciatore del Marocco Ahmet ben Abdalla, e nella quale erano sottolineate le posizioni comuni delle tre religioni. Il suo piano era di farsi ricevere dall'ambasciatore del Marocco a Londra, al quale inviò un plico con una serie di scritti, sotto pseudonimo, ma questi si rifiutò per non trovarsi coinvolto in dibattiti religiosi che avrebbero indebolito la sua posizione presso la corte inglese⁹⁶.

Le posizioni antitrinitarie si rafforzarono a seguito dell'amicizia con l'arminiano e forse spinozista Christoph Sand, autore della *Bibliotheca antitrinitariorum*, uscita postuma nel 1684⁹⁷. In quello stesso anno Aubert de Versé pubblicava *L'impie coinvaincu ou Dissertation contre Spinosa*⁹⁸. Insieme con la *Religio naturalis* di Andzej Wiszowaty, anch'esso del 1684, il libro fu alle origini della riflessione di Bayle sul socinanesimo, di cui colse la forza dissolvente dei grandi sistemi metafisici. La sua influenza su Bayle fu maggiore di quanto trapeli dalla corrispondenza privata e dalla recensione di Bayle stesso al libro⁹⁹. Si

⁹⁶ Di tutta la vicenda tratta MULSOW, *The 'New Socinians'*, cit., pp. 58-59, a cui si rinvia anche per i riferimenti bibliografici. Le innovative ricerche di Martin Muslow sull'Illuminismo radicale tedesco sono consegnate nel libro *Moderne aus dem Untergund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland. 1680-1720*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002.

⁹⁷ *Bibliotheca Anti-trinitariorum, Sive Catalogus Scriptorum & succincta narratio de vita eorum Auctorum, qui preterito & hoc seculo, vulgo receptum dogma de tribus in unico Deo per omnia aequalibus personis vel impugnantur, vel docuerunt solum Patrem D. N. Christi esse illum verum seu altissimum Deum. Opus posthumum Christofori Chr. Sandii. Accedunt alia quaedam Scripta, quorum seriem pagina post praefationem dabit. Qua omnia simul juncta Compendium Historiae Ecclesiasticae Unitariorum Qui Sociniani vulgo audiunt, exhibent*, Freistadii, Apud Johannem Aconium, 1684. In quegli anni usciva la *Bibliotheca fratrum polonorum quos unitarios vocant*, in otto volumi pubblicati tra il 1668 e il 1692. Sull'importanza dell'unitarismo nello sviluppo dell'illuminismo radicale, J. I. ISRAEL, *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Torino, Einaudi, 2011.

⁹⁸ *L'Impie convaincu, ou dissertation contre Spinoza dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme*, Amsterdam, Jean Creille, 1684.

⁹⁹ Cfr. G. MORI, *Bayle e il socinanesimo*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*. Atti del Convegno. Siena 25-27 novembre 2004, a cura di M. Priarolo e E. Scri-

può credere che il successivo testo pubblicato da Aubert de Versé nel 1686, *L'avocat des protestans*¹⁰⁰, fosse un tentativo di difendersi dai sospetti di eterodossia che insistentemente si addensavano su di lui. Spiegava le ragioni del perché avesse scelto di entrare in polemica con Pierre Nicole, pur disprezzando le sottigliezze del polemista cattolico, nel momento in cui pubblicamente dichiarava quella che doveva essere stata una sua giovanile speranza¹⁰¹. Ossia che le controversie tra la chiesa di Roma e la chiesa gallicana sfociassero in una

rupture ouverte, que ce seroit le commencement de la reforme attendue de toute l'Europe depuis longtemps, après laquelle je soupirerois dans le sein de cette église avec une infinité d'autres catholiques françois, qui ne sçauroient se resoudre à quitter sa communion, parcequ'ils ne savent où aller, ni quel parti prendre parmi les protestans misérablement déchirez et rendus odieux par leurs divisions irréconciliables¹⁰².

Aveva sperato che la chiesa gallicana si alleasse ai riformati francesi in un disegno di rinnovamento e di unione. Così non era stato. Anzi il clero francese aveva oppresso proprio coloro che si battevano per la riforma cristiana, tra i quali poneva se stesso. Per conservare la libertà e forse anche la vita aveva scelto di farsi esule. Affidava le non spente speranze nella riforma della chiesa gallicana consegnandole non più al clero e ai vescovi, di cui aveva misurato la condotta disumana e anticristiana, ma a un grande principe che sull'esempio di Salomone «bâtira en son temps un temple nouveau à J. C.».

Era l'attesa e il mito di una suprema autorità politica che in quei tempi di rinnovate chiusure dogmatiche e di rigidità confessionali, di mai sconfitte asprezze teologiche, con tutto il loro lugubre corteo di persecuzioni, si facesse paladino di una nuova grande riforma, da imporre alle chiese e al clero altrimenti irriformabili, e riuscisse là dove i protestanti avevano fallito. Un appello, questo, che troveremo riecheg-

bano, Siena, Accademia senese degli Intronati, 2005, p. 185. Mori riporta una frase di una lettera di Bayle al fratello Jacob (9 gennaio 1684) in cui parla di «un socinien nommé de Versé, qui écrit pour du pain, qui n'a aucune religion, et qui écrit aussi bien le pour et le contre». Recensì con sfavore il libro nelle NRL, octobre 1684, pp. 313-315.

¹⁰⁰ *L'avocat des protestans ou traité du schisme, dans lequel on justifie la séparation des Protestans avec l'Église Romaine, contre les objections des sieurs Nicole, Brueys et Ferrand*, Amsterdam, Pierre Mortier, 1686. L'autore si siglava A. D. V.

¹⁰¹ Polemizzava con l'opera di PIERRE NICOLE, *Les prétendus réformés coinvaïn-cus de schisme*, Paris, Guillaume Desprez, 1684.

¹⁰² *L'avocat des protestans*, cit., *Avertissement*, p.n.n., anche per le successive citazioni senza riferimento in nota.

giare nella cultura dell'Illuminismo radicale, non solo sensibile alla crisi del protestantesimo e alla chiusura al cambiamento del cattolicesimo, ma anche rivolta a immaginare una azione diretta dal principe, che avrebbe dovuto abolire privilegi e abusi del clero e separare le prerogative dello stato dalla sfera della chiesa, confinando quest'ultima nella gestione del culto. Si prefigurava in altre parole la neutralizzazione politica delle questioni religiose: un tema destinato a ispirare le politiche riformatrici del Settecento in un clima influenzato dai Lumi.

Nelle parole di Aubert de Versé lo stesso concetto di Riforma cominciava ad assumere un significato nuovo, allontanandosi dalla matrice luterana e calvinista, per prendere la valenza di opera civile diretta dall'autorità del sovrano legislatore. La parola Riforma non significava più il ripristino del vero messaggio di Cristo, la riacquisizione della lunga e autentica storia del cristianesimo da cui la chiesa di Roma si era allontanata, ma intraprendeva il suo viaggio fuori dal recinto religioso. Acquisiva l'autonomo significato di radicale azione esercitata dal sovrano per modellare la società e portarla ai valori della tolleranza, che dovevano tradursi in campo cattolico nella riconquista di prerogative giurisdizionali, e in campo protestante nella rinuncia a posizioni dogmatiche.

Ancora una volta colpito da imputazioni di eterodossia sotto la specie di antitrinitarismo, Aubert de Versé fu oggetto di una campagna denigratoria da parte dei seguaci di Jurieu, che videro in lui un pericoloso avversario della fede avvicinosi a idee che intaccavano i fondamenti della religione cristiana¹⁰³. Colse nel segno Jurieu quando capì che il socinanesimo rivisto alla maniera di Aubert de Versé rappresentava una sfida alle confessioni totalmente differente rispetto alla tradizione storica degli unitari antitrinitari. Conteneva una forza corrosiva della fede frutto del razionalismo critico spinto all'estremo, che trovava esemplato nel *Commentaire* di Bayle: «L'ouvrage n'a été fait que pour établir ce dogme socinien [la libertà di coscienza] le plus dangereux de tous ceux de la secte socinienne, puisqu'il va ruiner le christianisme et à établir l'indifference des religions»¹⁰⁴. L'occhio acuto del calvinista intransigente anticipò di qualche anno le analoghe conclusioni a cui l'ultimo Bayle sarebbe giunto, ossia che un socinanesimo coerente e portato alle estreme conseguenze non avrebbe potuto che essere ateo. Come ha scritto Gianluca Mori:

¹⁰³ Su questo tema M. FIRPO, *Pierre Bayle, gli eretici italiani del Cinquecento e la tradizione sociniana*, in «Rivista storica italiana», LXXXV, 1973, pp. 612-666.

¹⁰⁴ P. JURIEU, *Des droits des deux souverains*, 1687, Paris, Fayard, 1997, p. 14. Cfr. G. MORI, *Bayle e il socinanesimo*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, cit., pp. 179-210.

Se infatti si assume come criterio dirimente per giudicare la teologia cristiana la conformità di questa con la ragione, non si potrà far altro che concludere “qu’il n’y a point de Dieu”, perché tutte le varie teologie (compresa, tra l’altro, quella che gli stessi sociniani e Le Clerc propongono sull’eternità delle pene infernali) attribuiscono a Dio un comportamento incompatibile con le più elementari regole della morale razionale¹⁰⁵.

La libertà di coscienza

Quando pubblicò nel 1687 il *Traité de la liberté de conscience*, Aubert de Versé si trovava nuovamente al confine tra l’esperienza in terra riformata e il ritorno al cattolicesimo¹⁰⁶. Nella dedica assumeva un tono universale, al di sopra di ogni riferimento politico e religioso laddove si rivolgeva a re, principi, potentati, repubbliche, città libere, ossia all’Europa intera, ricordando che erano state le guerre di religione a devastare il continente. Partigiano della tolleranza universale o generale, esortava i principi a trovare l’accordo tra legge naturale e religione cristiana, e soprattutto a difendere gli interessi dello stato contrastando «les gens d’Église avec toute la force et toute la fermeté que vous pourriez et que vous devriez faire». Libertà di coscienza e felicità dei popoli marciavano insieme, come mostrava il caso delle Provincie Unite, un paese libero dai condizionamenti ecclesiastici. Dove regna la tolleranza regnano le virtù civili: il rispetto per l’autorità, la generosità, il senso dell’onore. Dove dominano gli inquisitori, siano essi cattolici, calvinisti o luterani, l’ipocrisia, la dissimulazione, la disonestà la fanno da padrone. Nei paesi cattolici il vero nemico è il clero.

Déchargez entièrement vos états de ces bouches inutiles, de ces ventres paresseux, de ces vilains bords qui mangent le miel de vos abeilles, de ces méchantes zizanies qui gâtent le champ du monde depuis si longtemps. Erigez-vous vous-mêmes en pasteurs des fidèles et en prédicateurs de l’évangile de Jésus Christ, j’oserai bien vous dire que si vous prenez vous-mêmes l’encensoir en main, vous ferez fumer le plus agréable encens que Dieu ait jamais flairé¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Ivi, p. 205.

¹⁰⁶ *Traité de la liberté de conscience ou de l’autorité des souveraines sur la religion des peuples opposé aux maximes impies de Hobbes et de Spinoza, adoptées par le Sieur Jurieu dans son Histoire du Papisme et dans son Système de l’Église*, Cologne, Pierre Marteau, 1687. Nello stesso anno uscì *Le Tombeau du socinianisme*, Francfort, F. Arnaud, 1687.

¹⁰⁷ Ivi, *Epistola dedicatoria*, pp. nn.

Distinzioni analoghe a quelle di Bayle tra coscienza erronea (frutto dell'ignoranza) e coscienza criminale (frutto di un consapevole disegno di eresia) vengono a cadere in nome del diritto incoercibile alla libertà, rispettare il quale è una obbligazione moralmente e giuridicamente vincolante.

La raison fondamentale de la tolérance générale de toutes les sectes se tire de l'obligation nécessaire et indispensable d'obéir aux jugemens de la conscience, obligation qui est si étroite qu'on ne peut s'en dispenser sans pécher grièvement et sans offenser Dieu, dont la conscience est comme le lieutenant ou l'interprète ou l'oracle¹⁰⁸.

La coscienza come veicolo della volontà di Dio crea una coercizione per la comunità degli uomini che non può essere abolita, pena cadere nel peccato. Il diritto alla libertà di coscienza assume una valenza politica: i popoli non possono spogliarsene per trasferirlo ai sovrani in quanto non possono contraddirlo, vincolati come sono al rispetto verso gli altri popoli: «Il est certain que les peuples n'avoient point le droit de se forcer les uns les autres sur ce sujet. Par conséquent ils n'ont pu non plus se depouiller d'un droit, qu'ils n'avoient pas ni le transférer aux souverains»¹⁰⁹. La libertà di coscienza, intesa come principio di legge naturale, diventa quindi un vincolo all'autorità del sovrano.

Proprio le posizioni allora sociniane, con venature spinoziste, di Aubert de Versé lo differenziavano da Bayle, come si avverte dall'asserzione della superiorità dello stato e del suo diritto a intervenire negli ordinamenti ecclesiastici. Jurieu era un Calvino calunniatore e omicida, dal quale non ci sarebbe potuti difendere senza la protezione di stati tolleranti, come l'Inghilterra, da dove Aubert de Versé scriveva, e le Provincie Unite, dove Bayle viveva. Quale migliore sistema per attaccare Jurieu che accusarlo della peggiore degenerazione, ossia di essere uno spinozista e con lui tutta la chiesa vallone di Rotterdam? L'accusa palesemente assurda consentiva ad Aubert de Versé di riportare un lungo passo di Spinoza a favore della libertà di coscienza.

Dissimulazione e finzione sono strategie che Aubert de Versé utilizzava per fare conoscere le idee dei sociniani e di Spinoza, tenendo al contempo un profilo nascosto, ma non così nascosto da metterlo al riparo dalla censura. Jurieu lo prese di mira con un attacco di tipo inqui-

¹⁰⁸ AUBERT DE VERSÉ, *Traité de la liberté de conscience*, cit., p. 40. Posizione analoghe sostenne Charles Le Cène, nel testo *Conversations sur diverses matières de religion* [...], avec un traité sur la liberté de conscience, Philadelphia [Amsterdam?], 1687.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 3-4.

sitoriale, associandolo al pastore di Amburgo Louis Hémérens de La Conseillère, presso cui Aubert de Versé alloggiò nel biennio 1687-1688, a Isaac Papin e a Daniel de Larroque, corrispondenti di Bayle. L'azione censoria ebbe successo costringendo i tre a ritirarsi o ritornando al cattolicesimo o rifugiandosi a Londra¹¹⁰.

Nel 1688 Aubert de Versé maturò la decisione di ricattolicizzarsi. Protetto in Francia dal marchese di Châteauneuf e dal *père* La Chaize, preparò la sua quarta abiura e il ritorno in patria, fruendo di una pensione da parte dell'Assemblea del clero di Francia¹¹¹. Sintomatico il fatto che la conversione avvenne insieme con quella dell'arminiano Isaac Papin. Resterà cattolico fino alla morte, nel 1714, ma sempre visto sotto il sospetto di ipocrisia. Indicativo è il fatto che la prima prova del ravvedimento fosse un'opera contro (in modo probabilmente dissimulato) il socinianesimo¹¹², «quorum erroribus diu implicitum me tandem Dei gratia liberavit», come scrisse nel successivo commentario al testo dell'Apocalisse, dedicato al papa Clemente XI e rivolto a confutare l'analogo libro di Jurieu¹¹³. Anche in questo caso camaleontismo e camuffamento marciano sotto braccio in un personaggio che pare legittimo assimilare alla categoria dei *free thinkers*, come ha proposto Jonathan I. Israel.

La coscienza e i suoi diritti

La tecnica dialogica del *Tombeau du socinianisme*, il libro che Aubert de Versé pubblicò anonimo nel 1687¹¹⁴, lascia aperto il sospetto

¹¹⁰ Jurieu redasse nel 1687 e pubblicò anonimo il *Factum pour demander justice aux Puissances contre Noël Aubert de Versé atteint et convaincu des crimes d'impureté, d'impiété et de blasphème*, cui l'avversario rispose con il *Manifeste de Maître Noël Aubert de Versé [...] contre l'auteur anonyme d'un libelle diffamatoire intitulé Factum*, Amsterdam, 1687, anch'esso anonimo. Nel manifesto Aubert de Versé dichiarava la sua impossibilità a contrastare un nemico tanto potente per via dei legami con i circoli politici e intellettuali del mondo vallone. Si veda la voce a cura di Jean Sgard, in DDJ.

¹¹¹ [Guichard, Louis Anastase], *Histoire du socinianisme*, cit. Nel libro è chiamato Aubert de Visé.

¹¹² *L'Anti-socinien, ou nouvelle apologie de la foi catholique, contre les sociniens et les calvinistes*, Paris, Mazuel, 1692. Lo dedicò all'abate Daquin, consigliere del re e agente generale del clero di Francia.

¹¹³ *La Clef de l'Apocalypse, ou Histoire de l'État de l'Église chrétienne, sous la IV Monarchie. Dediée à Notre Saint-Père le pape*, Paris, chez la veuve de Daniel Hrthemels, 1703, 2 tomi.

¹¹⁴ *Le tombeau du socinianisme auquel on a ajouté Le nouveau visionnaire de Rotterdam*, Francfort, Frederic Arnaud, 1687.

dell'opportunistica dissimulazione, e come tale alcuni suoi avversari lo giudicarono. Intanto il suo trattato aveva rilanciato un altro terreno di discussione di alto contenuto politico¹¹⁵. Jacques Basnage intervenne con un suo *Traité de la conscience* che sviluppava le riflessioni dell'opera di Bayle, il *Commentaire philosophique*¹¹⁶. Muoveva dall'assunto che la coscienza fosse un giudizio dell'anima sulle azioni ancora da compiere e su quelle compiute. Offriva tre soluzioni. Quella che si può riportare alla cultura dei libertini, definiti "mondains", identificava nella coscienza un'invenzione dei teologi fatta per spaventare le anime deboli, oppure un umore melanconico che tratteneva gli spiriti¹¹⁷. Gli scolastici, termine con il quale si riferiva ai teologi cattolici, la concepivano come un'abitudine instillata nel tempo dalla predicazione ecclesiale e dalla quale non ci si poteva distogliere. La coscienza, invece, secondo la cultura protestante era una facoltà trasmessa da Dio agli uomini per il tramite della quale essi regolavano le azioni e si disponevano a conseguire la pace interiore, per operare rettamente e sopportare una vita breve e lastricata di sofferenze. Al di sotto di Dio e al di sopra degli uomini, la coscienza appariva il tramite con la trascendenza e la forza regolativa dell'agire umano.

Come e da chi origina questo giudizio che guida le azioni e stabilisce le regole individuali e collettive? La risposta di Basnage si muoveva sulla linea di Bayle e la completava in una visione nella quale il ricorso agli insegnamenti teologici e morali delle chiese, ai precetti della morale cristiana, era superfluo e fuorviante. La coscienza si forma malgrado tutto e anche contro le intenzioni dell'uomo. Ha un carattere universale e al tempo stesso opera in funzione del contesto, in quanto è limitata dalle circostanze di tempo e luogo. Basnage si rendeva ben conto di quali effetti dirompenti potesse avere tale asserzione per il solo fatto che negava la rivelazione divina e la sua unicità. Così gli erano chiare le conseguenze. Il giudizio interiore che presiedeva alle azioni e alle idee di un idolatra o di un infedele, ignari del messaggio di Cristo, non poteva essere confuso con quello di un cristiano, ma non per questo la coscienza senza rivelazione era incapace di agire come guida e giudice. La definizione dimostrava la non necessità del ricorso alla sanzione ecclesiale. La coscienza è un sentimento dei nostri doveri oppure

¹¹⁵ *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècle)*, par H. R. Guggisberg, F. Lestrin-gant, J. C. Margolin, Genève, Droz, 1991.

¹¹⁶ Pubblicato a Amsterdam da Pierre Brunel nel 1696 e ripubblicato nel 1697.

¹¹⁷ Su questi temi *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*. Actes des tables rondes organisées à Dublin dans le cadre du Congrès des Lumières, 26-27 juillet 1999, sous la direction de G. Paganini, M. Benitez et J. Dybikowski, Paris, Champion, 2002.

un giudizio che l'anima si forma delle sue azioni. Questo giudizio originato da un Dio senza chiese è assoluto e inevitabile: non dipende da noi e tutti gli uomini vi sono sottomessi. Anche i sovrani sarebbero usurpatori della volontà di Dio se intendessero stabilire regole per conformare la coscienza dei sudditi al proprio volere. Il giudizio della coscienza è fondato sui vari gradi di conoscenza e d'amore che noi possediamo e racchiude una sentenza di condanna o di assoluzione conforme alla natura delle azioni che abbiamo prodotto¹¹⁸. Dio interviene come luce interiore che accende il faro della coscienza; il cristiano con la ragione e con la rivelazione, tra loro alleate, stabilisce i principi della rettitudine cui uniformare la sua azione.

La coincidenza tra peccato ed errore (il cristiano che pecca per un difetto di forza sta sullo stesso piano dell'eretico) era il nucleo di una lunga argomentazione in cui spirito di tolleranza, ripulsa degli eccessi, accettazione delle diversità religiose, tracciavano le linee di un trattato che nella sostanza tendeva ad allargare oltre i confini delle confessioni il campo di competenza della coscienza e a definire in termini universali le poche, essenziali, inviolabili regole che l'uomo traeva da essa. In fondo tra legge naturale, quella che alberga nell'animo dei non cristiani, e legge cristiana non correvano distinzioni di sostanza: argomentazioni non distanti da quelle sostenute da Jean de La Placette, ministro della chiesa francese di Copenaghen¹¹⁹.

Nel vivo della discussione sugli effetti della revoca Basnage si colloca come interprete di un originale pensiero sui rapporti tra stato e chiesa, che muove dalla rinuncia alla nostalgia di un corpo di riformati riconosciuto come tale nel regno di Francia e apre un capitolo nuovo nel dibattito sulla tolleranza. Anzi lo stesso termine cede la centralità ad altre due parole chiave: coscienza e concordia. L'idea umanistica della tolleranza (quale si era articolata da Castellion a Bayle), con i suoi derivati di relativismo, umanitarismo, svalutazione delle rigidità teologiche e confessionali, comincia a essere superata in più direzioni. Locke la propugna in nome di un accordo religioso come quello in atto in Inghilterra. Altri, come Basnage e Bayle, portano la discussione sul

¹¹⁸ «Puis que nous sommes revenus insensiblement à la définition de la conscience, disons, avant de passer plus avant, que c'est un sentiment de nos devoirs, ou un jugement que l'ame forme sur ses actions, que ce jugement est inévitable et ne depend point de nous, que tous les hommes y sont soumis, qu'il est fondé sur les degrez de connoissance et d'amour que nous possedons et qu'il renferme un arrest de condamnation, ou d'absolution conforme à la nature des actions que nous avons produites», in BASNAGE, *Traité de la conscience*, cit., I, p. 15.

¹¹⁹ *Divers traités sur des matières de conscience*, Amsterdam, Georges Gallet, 1697 e *Traité de la conscience*, ivi, 1700.

tema della morale naturale, che troverà compiuta espressione nell'ambito delle teorie sul diritto naturale e delle genti, ma che è preparato da coloro che si battono per la libertà di coscienza, diritto imprescrittibile in quanto la coscienza agisce come l'intoccabile tribunale della verità e dell'utilità civile della fede.

Nel mondo del rifugio ugonotto si mossero gli attori di questo multiforme processo, le cui acquisizioni non si esaurirono in riflessioni teoriche ed esiti giuridici, ma furono condizionate dai peculiari contesti storici, dai rapporti di forza tra poteri e gruppi sociali, dalle consuetudini sociali, dall'efficacia delle istituzioni repressive, dal mutare della sensibilità religiosa. Il dibattito si articolò nel campo di battaglia della lotta per la tolleranza religiosa, in un clima da guerra di religione segnato da grandiosi progetti repressivi, come quello praticato da Luigi XIV, e da rivoluzioni politiche, come quella inglese. Calate in tale contesto le riflessioni teoriche dei fratelli Basnage, di Bayle, di Benoist, di Aubert de Versé e degli altri nomi del rifugio seppero immaginare nuovi modelli di convivenza civile.

La soluzione mistica

Mentre Aubert de Versé chiamava i sovrani a disfarsi di inquisitori e clero, e mentre Bayle seguiva la strada della tolleranza civile, cui Basnage offriva una sponda con il suo intenso impegno di storico e di polemico, l'avversario di sempre compiva un'opera di demonizzazione del socinianesimo, sfumandone il significato teologico e l'unità teorica per assumerlo a categoria unificante di tutti quei fermenti antidogmatici, antitradizionalisti e tendenti all'uso critico della ragione che vedeva crescere nel campo delle chiese riformate. Con l'infamante qualifica di sociniani Jurieu bollava non solo e non tanto gli antitrinitari e i seguaci di sette radicali, gli eredi della chiesa polacca, i seguaci immediati e mediati di Sozzini, quanto un più ampio e indistinto movimento nelle cui fila si trovarono reclutati i tolleranti, i latitudinari, i deisti. Scagliava i suoi strali «contre tous ceux qui sous prétexte de charité veulent renverser de fonds en comble la foy du christianisme et contre ceux qui les favorisent directement ou indirectement» per far provare agli spiriti sinceramente cristiani l'orrore verso la «secte la plus ennemie de christianisme, qui ait paru depuis mille ans»¹²⁰.

Al tempo stesso definiva polemicamente la corrente latitudinaria che vedeva crescere soprattutto in Inghilterra e contro la quale intervenne

¹²⁰ *Le Tombeau du Socinianisme*, cit., p. 4.

pubblicamente con *La religion du latitudinaire* del 1696¹²¹, un'opera ponderosa, minuziosamente condotta con le argomentazioni teologiche più sottili. Spiegare i misteri della fede cristiana secondo le regole e il metodo della filosofia: era questa l'essenza ultima del latitudinarismo disegnato da Jurieu, mentre il motivo contingente della sua polemica era di respingere le posizioni del pastore Élie Saurin¹²². Latitudinario è colui che cerca di allargare il sentiero della salvezza e che salva più gente che può. L'etimo, da latitudine, estensione, andava interpretato correttamente. Il latitudinario riduce la fede a pochi confini, come credere in Dio, nella provvidenza, nel paradiso e nell'inferno, nel sacrificio di Cristo, quando non abbassa ulteriormente la soglia per accogliere anche gli ebrei e i pagani. «Ils sont donc appelés latitudinaires parce qu'ils élargissent la voye du salut, afin que tous les hérétiques juifs et payens y puissent entrer»¹²³. I latitudinari sono di gran lunga peggiori dei sociniani, che ci fanno la guerra ma è una guerra onesta, senza tradimenti, condotta con le armi della teologia; mentre i latitudinari sono mescolati in mezzo a noi, vogliono essere considerati come noi, fanno partiti, trame, non vogliono scismi: «Ce sont donc des ennemis couverts, qui sont d'autant plus dangereux qu'ils sont cachés dans les entrailles de la véritable église. Ils lui dévoreront le cœur et lui ôteront la vie, si la miséricorde de Dieu n'y remédie par un grand coup»¹²⁴.

Mentre dava alle stampe il *Tableau*, Jurieu ingaggiava una lotta all'interno dei Sinodi per ottenere la condanna di personaggi e idee assimilabili al socinianesimo, o meglio per attaccare Bayle e denunciare pubblicamente l'abnormità della tesi sulla società di atei, teorizzata nelle *Pensées diverses sur la comète*¹²⁵. Bayle fu colpito dalla peggiore

¹²¹ *La religion du latitudinaire avec l'apologie pour la sainte Trinité, appelée l'herésie des trois Dieux. Comme aussi pour les trois premiers siècles et pour les trois premiers Conciles Généraux, accusés d'Arrianisme, de Sabellianisme, d'Eutychnisme, d'Idolatrie: et enfin pour le quatrième article de la déclaration de l'Etat du 18 décembre 1694, et pour le 4^{me} et 5^{me} articles de non confessions de foy*, Pierre Vander Slaart, Rotterdam, 1696.

¹²² *Examen de la théologie de m. Jurieu*, La Haye, 1694. Saurin rispose a sua volta con la *Justification de la doctrine du Sieur Elie Saurin contre deux libelles de M. Jurieu*, Utrecht, 1697, 2 voll. Non fu che una delle diverse opere che Saurin, originario di Usseaux in Piemonte, rifugiato e pastore a Delft, Utrecht e Amsterdam, scrisse contro Jurieu in una annosa disputa cui pose fine il Sinodo di La Brille del 1699. Saurin teneva una via intermedia, di tolleranza mitigata.

¹²³ Ivi, vol. II, p. 5.

¹²⁴ Ivi, II, p. 7.

¹²⁵ Lo fece con un pamphlet del 1691 dal titolo *Courte revue des maximes de morale et des principes de l'auteur des pensées diverses sur les comètes*. Cfr. MORI, *Religione e politica in Pierre Bayle*, cit., p. 47. La richiesta di scomunica per Bayle presentata da Jurieu è attestata in una lettera di Jacques Basnage a Jean-Alphonse Tur-

delle accuse, quella di crimine contro lo stato soprattutto per avere revocato in dubbio il fondamento religioso delle società umane. Per questo motivo fu destituito dall'École Illustre con verdetto pronunciato dal concistoro della chiesa vallone, dietro suggerimento di Jurieu, che avrebbe voluto persino una sentenza di scomunica¹²⁶. A detta di Bayle contro di lui si espressero quattro ministri. Erano gomaristi di vecchia data e nemici dei cartesiani, ignoranti e schiavi di pregiudizi, opportunamente preparati da Jurieu¹²⁷. Bayle si difese con l'*Addition aux Pensées diverses sur les comètes*, in cui utilizzava le argomentazioni del libero pensiero secentesco per svuotare di senso la distinzione tra vera e falsa religione e mostrare che ogni religione non è affatto utile alla società; anzi: è portatrice di conflitti e sofferenze.

Le cabale e la guerra

Le posizioni prudenti che i Sinodi olandesi adottarono negli anni '90 del XVII secolo per sopire le controversie dei rifugiati chiedono di essere commisurate alle vicende internazionali della guerra della Lega di Augusta, il lungo conflitto in cui le stesse alleanze ad assetto variabile chiamarono in causa opposti schieramenti, con il coinvolgimento degli ugonotti e dei valdesi. Nel 1692 si era compiuta la spedizione dei

rettini del 15 febbraio 1694: cfr. ICCJAT, vol. I, p. 555 (originale in AVG, Tur, 1/Gd.B.10). In questa stessa lettera Basnage dubitava che Bayle fosse l'autore dell'*Avis* e attribuiva il libello a Daniel de Larroque, rifugiato francese.

¹²⁶ BOST, MC KENNA, *L'Affaire Bayle*, cit. Sul concistoro vallone, cfr. *Le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam 1681-1706*. Édition annotés des Actes et présentation historique par H. Bost, Paris, Champion, 2007.

¹²⁷ Bayle ostentò superiorità di fronte alla censura subita. Anzi, vide i lati positivi della condanna che lo liberava dai doveri dell'insegnamento. A commento dell'esclusione dall'École Illustre, scrisse: «En fin je trouve si peu de ragout à enseigner de jeunes gens, et tant de douceur de vivre, *sibi et musis*, sans dépendance de curateurs, et de collegues, que je me soucie peu d'endosser jamais le harnois ni en academie ni en École Illustre. Si j'ai la santé, ce sera, comme j'espere, une affaire qui ne sera point d'une si longue discussion, ou durée qu'il ne me reste de quoi subsister *mea quadra* jusqu'à la fin» (CPB, vol. IX, p. 199, lettera a Vincent Minutoli 4.12.1693, pp. 198-199). «Le consistoire flamand, composé presque tout de gens qui n'entendent ni le françois, ni autre chose qu'un peu de lieux-communs de théologie; malintentionnés d'ailleurs contre moi, depuis mon arrivée en ce país, parce que le patron que j'y avois, et qui est le fondateur de l'École Illustre (c'étoit feu Mr Paets, grand républicain) leur étoit fort odieux: le consistoire, dis-je, n'a fait que consulter la version, qu'on lui avoit montrée en flamand, des extraits de mon livre, faits par mon accusateur, avec la plus grande mauvaise-foi du monde» (CPB, vol. IX, lettera a Vincent Minutoli, 8.03.1694, p. 230).

Savoia nel Delfinato, appoggiati da un corpo militare pagato dagli inglesi e dagli olandesi e in cui operavano 2000 rifugiati in Inghilterra e 1500 valdesi, comandati dal duca di Schomberg, che aveva lasciato la Francia per essersi rifiutato di abiurare. La piccola armata ugonotta-valdese era avanzata sino a Embrun e a Gap. Lì il duca aveva fatto affiggere un manifesto con cui cercava l'appoggio degli abitanti. Significativo che il contenuto di quel manifesto facesse appello alle libertà e agli antichi privilegi dei nobili, delle provincie e del Parlamento, conculcate da Luigi XIV, e solo marginalmente citasse l'intenzione di ripristinare l'editto di Nantes.

L'attesa sollevazione delle Cévennes, del Delfinato, del Vivarais, per la quale si erano prodigati Durand e Dautun a Ginevra, Vivent e Brousson tra Olanda e Inghilterra, non vi fu. Anzi, i soldati di religione ugonotta si erano prosternati davanti al re, sperando in tal modo di poter ritornare alle loro case¹²⁸. Caldeggiata o ostacolata, a seconda dei punti di vista, dai rifugiati francesi, che si schierarono a favore dell'una o dell'altra ipotesi, dividendosi tra oltranzisti e possibilisti, tra esiliati disposti a cedere al re pur di ottenere garanzie per un loro rientro in patria e quanti invece mantenevano posizioni intransigenti, la missione era completamente fallita. Intanto gli Alleati avevano capitolato davanti alle truppe francesi a Namur e a Steenkerke, e solo l'impresa di riconquista di Charleroi per opera dell'elettore Massimiliano di Baviera, governatore e capitano generale dei Paesi Bassi spagnoli, aveva fermato le offensive francesi sul continente.

La tensione tra Bayle e Jurieu si arroventò proprio negli anni 1693-1696, sull'onda delle vicende della guerra della Lega di Augusta. Come hanno mostrato i già citati studi di Hubert Bost, Antony McKenna, Jonathan I. Israel, i due correligionari furono diversamente coinvolti nei due partiti in cui si schierò la comunità ugonotta di Rotterdam. Jurieu sosteneva la strategia orangista, nella speranza che Guglielmo avrebbe guidato come re d'Inghilterra una coalizione di stati protestanti a distruggere la Francia per imporre una sottomissione anticipatrice del ristabilimento del calvinismo. Bayle, invece, legato al gruppo di Adriaan Paets, che era stato suo protettore e finanziatore, nonché fondatore come scabino di Rotterdam dell'*École Illustré*, rimase coerente alla linea filofrancese dei repubblicani d'Olanda, e non se ne discostò neppure quando la causa apparve irrimediabilmente sconfitta dagli eventi¹²⁹. In

¹²⁸ BOST, *Les predicants*, cit., vol. I, p. 34.

¹²⁹ Sul repubblicanesimo nelle Provincie Unite, R. PROKHOVNIK, *Spinoza and republicanism*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004.

quegli anni rifiutò anche le pensioni offertigli da alcuni aristocratici inglesi, tra cui il barone Somers, *patron* di Locke, Toland, Tindal¹³⁰.

Il 1693 è l'anno chiave. La guerra riporta nuovamente risultati deludenti per gli Alleati, con le truppe francesi del maresciallo Nicolas de Catinat, già impiegato contro i valdesi nel 1686, che sconfiggono l'esercito di Vittorio Amedeo di Savoia nella battaglia di La Marsaille, con l'invasione e il saccheggio del Palatinato renano, con la distruzione della città di Heidelberg e la sconfitta delle truppe di Guglielmo III a Neerwinden. In questo clima di preoccupazione e financo di timore per un possibile attacco alle Provincie Unite, il mondo del rifugio si mobilita. I progetti di una cabala filo francese in cui Bayle sarebbe coinvolto vengono allo scoperto e si scontrano con le mosse segrete di un opposto gruppo filorangista, in cui convergono alte personalità politiche olandesi, referenti inglesi e pastori del *refuge*. Nello stesso anno Bayle, portato in giudizio davanti al concistoro, viene escluso dall'*École Illustre* con delibera del consiglio municipale, al completo orangista.

Un'ampia e perlopiù anonima documentazione conservata a Ginevra nelle carte di Antoine Court consente di ripercorrere una versione di quella poco conosciuta vicenda che prese inizio nel 1693, allorché alcuni ministri della chiesa dell'Aia affidarono al collega Daniel Orillard, già pastore a Saintes, il compito di coordinare un gruppo di pressione che facesse sentire le richieste dei rifugiati¹³¹. Secondo questa fonte anonima, il momento sembrava propizio visto lo stallo in cui la guerra era finita. Di fronte alle perdite subite dalla Francia nelle campagne pur vittoriose in Piemonte e nelle Fiandre, costate la morte di 20-25 mila uomini, correva l'attesa che Luigi XIV fosse disposto a trattative. Il gruppo si mosse tra Olanda e Inghilterra, coinvolgendo personaggi di alto livello. Prese contatti con i reggenti delle Province Unite per il tramite di Nassau van Odiyk, parente e consigliere di Guglielmo d'Orange, ambasciatore presso Luigi XIV, sottoponendo le ragioni che avrebbero dovuto convincerli ad agire: la gloria di Dio e della religione, la gloria delle Alte Potenze (ossia dei reggenti delle Provincie Unite), garanti della religione riformata, l'interesse delle chiese di Francia, che «avoient toujours regardé leurs HH.PP. [alte potenze] et S.M.B. [sua maestà britannica] comme des libérateurs et des restaurateurs que

¹³⁰ E. ANDREW, *The Patrons of Enlightenment*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, p. 83. Paets aveva finanziato con 500 fiorini, una somma modesta, l'insegnamento di Bayle all'*École Illustre*, mentre la moglie aveva contribuito all'acquisto di libri.

¹³¹ BGE, *Collection Antoine Court*, m. 48, ff. 27-31, *Journal de ce qui est passé entre quelques réfugiés pour parvenir au rétablissement des églises réformées de France, depuis l'an 1693*.

Dieu leur avoit destiné», e infine l'interesse dei ministri rifugiati a cui sarebbe stato restituito l'antico gregge.

La memoria in questione indicava nomi e modalità di azione, facendo riferimento a un comitato di persone scelte tra personaggi della nobiltà francese in esilio e uomini della chiesa riformata¹³². Jean Guichard marchese di Peray, il cui castello era stato devastato nel 1685, costringendolo a fuggire in Olanda dove si era posto al servizio di Guglielmo, forniva un contatto diretto con il neo re di Inghilterra. Il signore Théodore de Beringhen, già consigliere del Parlamento di Parigi e segretario di stato, apparteneva a una prestigiosa famiglia ugonotta presso cui il giovane Bayle aveva prestato servizio come precettore. Era stato imprigionato dopo la revoca¹³³. Monsieur de la Combe de Vrigny, segretario di James, inviato inglese all'Aia, completava la componente politica vicina alla corte inglese¹³⁴. I due ministri del culto chiamati a intervenire, Jurieu, a Rotterdam, e Benoist, a Delft, diedero il consenso senza partecipare alle riunioni del gruppo. Nel marzo del 1694 furono informati dell'iniziativa Hendrik van Bleiswijk, borgomastro di Delft, il pensionario Anthonie Heinsius, amico fidato del re d'Inghilterra che lo aveva delegato a svolgere le mansioni di statholder, e il signor de Dikwelt (o Dikvelt), che era stato l'inviato del principe di Orange in Inghilterra nel 1686. Anche la Svizzera fu coinvolta con la partecipazione al progetto di Philibert Herwarth, figlio del banchiere Jean Henri e nipote di Barthélemy, il potente controllore generale delle finanze ai tempi di Mazzarino. Le informazioni fornite dalla documentazione in oggetto coincidono con altri elementi fattuali, così da far ritenere che essa possa essere considerata per lo meno ben informata dei fatti. Lo è senz'altro per quanto riguarda il ruolo dell'Inghilterra.

A Philibert Herwarth il re inglese affidò una strategia politica rivolta ai Cantoni svizzeri. Guglielmo III coltivò il progetto di nominarlo inviato straordinario inglese a Ginevra, conferendogli un titolo superiore a quello del residente francese. Ben sapeva che ciò avrebbe innescato problemi di etichetta e minato il principio che al solo re cristianissimo spettasse la rappresentanza diplomatica nella repubblica, che in tal mo-

¹³² La trama è confermata dagli studi di Charles Bost, frutto di accurate ricerche archivistiche che lo condussero anche a utilizzare il fondo Antoine Court di Ginevra. BOST, *Les prédicants protestants*, cit., vol. II, pp. 160-161.

¹³³ In Olanda pubblicherà un trattato di devozione che ebbe ampia circolazione, le *Cinquante lettres d'exhortation et de consolation sur les souffrances de ces derniers tems* (L'Aia, 1704).

¹³⁴ Combe de Vrigny fu conosciuto nella repubblica delle lettere per il libro *Relation en forme de journal d'un voyage fait en Danemarc, à la suite de Monsieur l'envoyé d'Angleterre*, Rotterdam, A. Acher, 1707.

do fruiva della regale benevolenza: in altre parole, se la repubblica voleva conservare le libertà doveva accettare una subordinazione alla monarchia francese. Se invece avesse accolto l'inviato inglese, Luigi XIV avrebbe dovuto ritirare il suo residente. Da Ginevra Guglielmo contava di stabilire un canale di comunicazione con Berna, per spezzare i legami di alleanza tra gli Svizzeri e la Francia. La diplomazia di Versailles si mise in allerta. Il segretario degli esteri Charles Colbert de Croissy scrisse al residente d'Iberville perché ricordasse ai signori di Ginevra che Herwarth era non solamente il rappresentante di un sovrano usurpatore, ma anche un suddito ribelle, al quale i ginevrini non avrebbero dovuto fornire rifugio¹³⁵. Le lettere assunsero un tono minatorio nonostante la debole presenza della repubblica negli affari d'Europa. Per evitare questi spinosi problemi il Consiglio di Ginevra per il tramite di Gilbert Burnet ottenne il ritiro di Philibert Herwarth, che fu trasferito a Berna come inviato straordinario presso i Cantoni protestanti del Corpo elvetico¹³⁶.

Come si vede dalla rosa dei partecipanti il gruppo orangista si mosse ad alto livello e su più fronti, olandese, bernese, inglese, pur non riuscendo a ottenere udienza dal re d'Inghilterra. Jurieu e Benoist redassero una serie di scritture in appoggio alla causa¹³⁷. Il ministro di Delft era autorizzato a trattare direttamente con il pensionario, a inviargli memorie e lettere. Ciononostante l'operazione non ebbe esito. A farla fallire, ancor prima che i calcoli diplomatici e militari delle potenze protestanti, invero poco sensibili alla questione dei rifugiati, fu l'opposizione dei rifugiati filofrancesi.

La trama andò a cozzare contro i diffusi umori antiorangisti che serpeggiavano in Olanda. Nel febbraio del 1695 un rifugiato all'Aia venuto a conoscenza della *cabale*, la denunciò pubblicamente sostenendo che «les réfugiés ne sont pas censés faire un corps et qu'ils ne peuvent attendre leur rétablissement que de la bonne volonté du roy de France». Il partito francofilo venne immediatamente allo scoperto con riunioni pubbliche, manifesti, raccolte di firme, chiedendo che nulla venisse tentato contro il re di Francia, alla cui gratuita benevolenza affidavano la causa del ristabilimento delle chiese. Ben diversa la posizione degli orangisti, che chiedevano di fatto la riparazione dei torti anche *manu*

¹³⁵ Si veda FLOURNOY, *Journal 1675-1692*, cit., p. 255.

¹³⁶ Si veda la voce a cura di V. LARMINIE in *Oxford Dictionary of National Biography*, presente solo nell'edizione on line www.oxforddnb.com/view/article/94740 e DHS, alla voce redatta da L. HUBLER. La carriera diplomatica di Herwart terminò nel 1702 all'avvento sul trono inglese della regina Anna.

¹³⁷ Alcuni di questi testi sono presenti alla sala manoscritti della BGE, *Collection Antoine Court*, m. 48, ff. 36 sgg.

militari, nella convinzione che il ritorno e il mantenimento in sicurezza degli ugonotti sarebbe stato possibile solo con la protezione delle potenze protestanti. Furono tentati accordi e compromessi tra i due partiti, chiamando in causa un vecchio diplomatico del mondo ugonotto, Jean-Philippe de Jaucourt, marchese di Villarnoul, che prima del 1685 era stato commissario del re per gli affari dei riformati.

Orangisti e repubblicani

Circularono voci e scritti che smascheravano il partito filofrancese, che secondo gli orangisti affettava superiorità convinto di disporre a Parigi di supporti eccezionali, come Madame de Maintenon, come l'ex segretario degli esteri e nipote di Nicole Arnauld, Simon Arnauld de Pomponne, ma ormai caduto in disgrazia per via delle sue simpatie gianseniste, e come il marchese di Boulainvillers. Bayle era segnalato tra i promotori di questo partito e accusato insieme con Basnage di collusione con la corte di Versailles, perché aveva fatto stampare a sue spese il progetto di pace perpetua redatto da un rifugiato a Ginevra, François Goudet, che avrebbe avuto l'appoggio a Ginevra dei sindaci e di Vincent Minutoli¹³⁸. Quest'ultimo intendeva far giungere il progetto, per il tramite di Bayle, alla corte del Brandeburgo. Massima era la preoccupazione di Minutoli per il ristabilimento di una tolleranza in Francia, così come per la causa dei valdesi che a Ginevra potevano contare su un gruppo d'appoggio organizzato intorno a Josué Javanel, l'eroe della resistenza nelle valli, e che comprendeva Étienne Turretini, Jean-Jacques Burlamaqui e Antoine Léger, figlio dell'omonimo valdese¹³⁹.

A ciò si aggiungano i sospetti che Jurieu nutrì e pubblicizzò sulla figura del residente francese a Ginevra, Charles François d'Iberville, che credette essere lo stratega occulto di tutte le trame favorevoli alla Francia. Certo Jurieu enfatizzava il ruolo del residente. Avvertiva comunque l'importanza strategica di quella sede, infima nella scala degli

¹³⁸ CPB, Vol. IX, lettere a Vincent Minutoli del 14.09.1693 (pp. 135-138) e del 5.11.1693 (pp. 171-172).

¹³⁹ Minutoli redasse un testo sul ritorno dei valdesi, rimasto manoscritto e ora edito in italiano: *Storia del ritorno dei Valdesi nella loro patria dopo un esilio di tre anni e mezzo (1698)*, a cura di E. Balmas e A. de Lange, Torino, Claudiana, 1998. La dettagliata premessa dei due curatori porta molti elementi alla conoscenza del rilievo che la causa valdese assunse nell'Europa riformata. E. CAMPI, *Vincenzo Minutoli, un teologo protestante italiano del Seicento*, in *I Lucchesi a Ginevra da Giovanni Diodati a Jean Alphonse Turretini*. Atti del convegno internazionale, Lucca, Istituto storico lucchese, 1990.

onori diplomatici, ma utilissima per svolgere azione di spionaggio, per captare notizie tramite le gazzette e la lettura della corrispondenza privata che veniva passata sotto banco al residente, per cogliere confessioni e segreti dalla viva voce di consiglieri e confidenti. In effetti, valorizzata dall'attivismo del d'Iberville, la residenza a Ginevra agì come canale di raccolta e di smistamento di tutto quanto potesse giovare o nuocere alla Francia¹⁴⁰.

Dei conflitti interpersonali sono noti i contorni polemici registrati dalla battaglia di *pamphlets* e dalle denunce al concistoro, ma nulla esclude che possano essere riletti alla luce del tentativo di portare la questione degli ugonotti nelle trame delle grandi potenze¹⁴¹. Lo lasciano supporre altre testimonianze che furono recuperate da Antoine Court dopo il 1720, quando il fondatore delle Chiese del Deserto, ritiratosi a Losanna, penserà di lavorare alla prosecuzione dell'opera di Benoist sull'editto di Nantes¹⁴². Diverse prove raccolte da Court parlano di un coinvolgimento nel partito filofrancese di François de Callières, per lungo tempo inviato ufficiale di Luigi XIV in alcune corti europee¹⁴³. Durante la guerra della Lega di Augusta cercò di trattare con i Savoia ed entrò in contatto nel 1694 con uomini politici olandesi, che furono però irremovibili non scendendo a patti con l'avversario, memori dello scacco diplomatico subito con la pace di Nimega che non era servita a dotare la repubblica di quella protezione territoriale fatta balenare dai francesi¹⁴⁴. Interessante notare che le anonime memorie del fondo

¹⁴⁰ Lo si evince dal fatto che la sua corrispondenza per il solo triennio 1688-1690, recentemente pubblicata con utili annotazioni critiche e ampia introduzione, occupa oltre 1200 pagine. Cfr. *Charles François D'Iberville*, cit.

¹⁴¹ BOST, *Pierre Bayle*, cit., pp. 331-335.

¹⁴² BGE, *Collection Antoine Court*, 48, ff. 33-34, *Mémoire abrégé des choses qui se sont passées en Angleterre touchant le rétablissement des églises de France*, anonima, s.d. In questa cartella ci sono anche diverse lettere scritte a Benoist da pastori in esilio e da correligionari, che raccontano la loro esperienza personale, e propongono correzioni e aggiunte alla Storia della revoca dell'editto di Nantes. L'archivio di Benoist fu acquisito da Antoine Court che intendeva lavorare alla prosecuzione della Storia dell'editto di Nantes. La mediazione attraverso cui l'archivio si trasferì da Delft a Ginevra, dove è oggi custodito nella *Collection Antoine Court* (n. 48 3 49) della BGE, è ricostruita da David van der Linden in un libro di prossima pubblicazione. Ringrazio l'autore per i consigli e le informazioni che mi ha fornito.

¹⁴³ Diplomatico tra i più abili del tempo, membro de l'Académie française dal 1689, fu ministro plenipotenziario nei negoziati per la pace di Rijswijk del 1697. Fu autore tra l'altro di una *Histoire poétique de la guerre entre les anciens et les modernes* (1688) e *De la manière de négocier avec les souverains après le décès de Louis XIV*.

¹⁴⁴ La trattativa è documentata anche dall'inviato piemontese alla corte inglese, il presidente De La Tour, le cui lettere forniscono una accurata e acuta osservazione

Court segnalano tra i personaggi coinvolti anche quel Michel Le Vasseur, oratoriano convertito all'anglicanesimo, indicato a più riprese come il possibile estensore del famigerato *Les soupirs de la France esclave*, che mal si accorderebbe per i suoi contenuti fieramente antimonarchici con la presenza del suo ipotetico estensore nella cabala filofrancese¹⁴⁵.

In quegli stessi mesi il governo delle Provincie Unite era impegnato a sventare una trama a favore della Francia operando diversi arresti di personaggi di rilievo, tra cui i fratelli van Halewyn¹⁴⁶. Simon, il minore, era borgomastro della città di Dordrecht; il maggiore, deputato agli Stati Generali. L'accusa era di essere stati corrotti da agenti francesi. Il fatto suscitò emozione e terminò con la condanna di Simon al carcere a vita e la confisca dei beni, mentre il fratello fu assolto. Alla seduta degli Stati Generali, nel maggio del 1693, che dovevano formalizzare le imputazioni, partecipò lo stesso re d'Inghilterra. La trama si era allargata alla Svizzera passando per l'ambasciatore francese Michel-Jean Amelot de Gournay.

Dal partito filofrancese, quello che lo storico Charles Bost chiamò il comitato dei dieci, erano scaturite diverse proposte in merito alle possibili concessioni che Luigi XIV avrebbe potuto fare agli ugonotti. Tali proposte registrano una sensibilità e una tradizione di carattere nobiliare e antiassolutista che è presente tra gli uomini di quella cabala. La tolleranza fu presentata in tre versioni possibili: il culto senza ministri; il culto con i ministri ma privatamente; il culto in pienezza, con esercizio pubblico. Una ipotesi estremamente moderata e assai inverosimile prevedeva infine l'esercizio pubblico di pastori calvinisti ordinati da vescovi cattolici. Era l'eco del movimento degli accomodanti, attenti a

sugli ambienti politici inglesi, sul re, sui partiti e le chiese. Archivio di Stato di Torino, *Lettere ministri*, Gran Bretagna, mazzo 8, lettera 8 ottobre 1694. Vi sono conservate anche le lettere della corte al conte di Prelà, inviato all'Aia per il congresso 1691. I finanziamenti che l'Inghilterra e le Province Unite elargarono al Piemonte, per il tramite delle banche di Genova e di Ginevra, sono ricostruibili dalla corrispondenza dell'agente dei Savoia all'Aia, monsieur de Normandie, in Ivi, *Lettere ministri*, Olanda, mazzo 3 (1692-96).

¹⁴⁵ Su tutta la questione cfr. G. CANTELLI, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 289-310.

¹⁴⁶ Di tutta la vicenda fornisce un resoconto l'inviato sabardo in Olanda, il presidente De la Tour, nelle sue lettere alla corte. Archivio di Stato di Torino, Corte, Lettere Ministri, *Olanda*, mazzo 2, lettera dall'Aia, 5 maggio 1693. Del fatto parlarono i giornali francesi. Vedi *L'affaire Bayle*, cit., pp. 59-60. Il resoconto dell'inviato sabardo coincide con quanto Pierre Bayle scrisse a Vincent Minutoli in una lettera del 14 settembre 1693: CPB, vol. IX, 2012, p. 136. Secondo Bayle l'imputato si difese ammettendo i contatti con Amelot e rivendicandoli come il dovere di un buon patriota per far terminare una guerra tanto rovinosa.

una riforma generale della chiesa francese che accogliesse cattolici e calvinisti sotto un'unica disciplina ecclesiastica. Oppure, e più probabilmente, registrava le idee di quegli uomini, come Bayle, che svalutavano a tal punto le appartenenze confessionali, le regole ecclesiastiche, i profili istituzionali delle religioni cristiane da essere indifferenti alla contaminazione tra gerarchie cattoliche e ministri riformati, pur di conseguire una qualche forma di tolleranza possibile.

Con uno strascico di insinuazioni e sospetti sull'operato dell'uno e dell'altro gruppo, la battaglia tra Bayle e Jurieu si spense nel 1696 insieme con il venir meno delle ragioni internazionali che l'avevano ispirata. La grande alleanza antifrancese fu corrosa proprio dalla debolezza e non dalla forza di Luigi XIV, che per uscire dall'impasse militare e finanziario firmò la pace con Vittorio Amedeo II, mentre il ritorno di Guglielmo III in Olanda per riprendere la guerra non diede risultati decisivi. Il lungo conflitto si stava svuotando di energie materiali e di progetti politici. I destini di Bayle e di Jurieu accompagnarono gli eventi internazionali. I due avversari di sempre si collocarono su versanti opposti. L'uno, repubblicano, sconfitto sul piano politico, scelse la repubblica dei letterati come interlocutore da attivare con il *Dictionnaire historique et critique*, cercando nell'ambiente degli intellettuali francesi i referenti principali e allargando la cerchia dei suoi corrispondenti e collaboratori a una ampia galassia internazionale e interconfessionale¹⁴⁷. Non mancò di sferrare un ultimo attacco al nemico di sempre in una lunga nota alla voce *Zuerius Boxhornius* del *Dictionnaire*, nella quale ritornava sulle accuse di essere stato un agente della cabala filofrancese¹⁴⁸. L'altro proseguì nella tenace battaglia per l'intransigente ortodossia con ricorsi al concistoro e alla municipalità, con pamphlet e libelli, da zelante teologo, allargando il cerchio dei bersagli a Basnage e agli amici inglesi di Bayle. Tuttavia dovette constatare il fallimento delle sue battaglie, indebolite dai disegni di Guglielmo III, che appariva votato a una politica di potenza nella quale non vi era spazio per le rivendicazioni degli ugonotti, come si vedrà nel 1697 alla pace di Rijswijk, quando la loro causa fu messa da parte. Una delegazione di cui

¹⁴⁷ Si ricordano: François Janiçon, Claude Nicaise, François Pinsson des Riolles, Jean-Baptiste Dubos, il ginevrino Jean-Alphonse Turretini (durante il suo soggiorno a Parigi), Étienne Baluze del Collège Royal, Antoine Galland, orientalista di fama, Bernard de La Monnoye a Digione, Jacob Le Duchat à Metz, l'abate Jean Gallois, direttore del «Journal des savants», Adrien Baillet, bibliotecario a Lamoignon, Pierre Bonnet Bourdelot, nipote del bibliotecario dei Condé, Charles René d'Hozier, genealogista, e i bibliotecari del Collegio delle Quattro Nazioni. «C'est une formidable équipe, dont la contribution au *Dictionnaire* va être cruciale», come ha scritto Antony McKenna nella premessa al IX volume della CPB, edito nel 2012.

¹⁴⁸ *Dictionnaire historique et critique*, cit., vol. IV, pp. 562-568.

faceva parte Élie Benoist si era recata a rendere visita ai plenipotenziari degli stati protestanti, in particolare al ministro di Svezia, il barone di Lilienroot, che agiva da mediatore tra le parti, e a quello della neutrale Danimarca. Ne avevano avuto ampia assicurazione, ma tutti, come scrisse Benoist, avevano convenuto che «la chose rencontrera de grandes difficultez et que le succès dépendra de la conjoncture favorable ou contraire où se trouveront les affaires générales dans le temps de la conclusion de la paix»¹⁴⁹. Avevano presentato diverse memorie e si erano raccomandati principalmente ai ministri inglesi e olandesi, anteponendo la causa dei correligionari rimasti in Francia alla loro, anche a costo di rinunciare alla restituzione dei beni requisiti e alla possibilità di ritornare in patria, se ciò fosse stato di ostacolo. Ottennero soltanto che venisse recapitato al re un documento, redatto dal gruppo orangista, cui si era unito da Berlino Charles Ancillon¹⁵⁰. Il testo ebbe una inattesa diffusione tramite il giornale *Mercure historique et politique*, che lo pubblicò nel mese di settembre 1697¹⁵¹.

Lo stesso cedimento di Luigi XIV a tutte le richieste degli Alleati, tranne che per la restituzione dell'Alsazia e di Strasburgo, di fatto allontanò dalle trattative il problema dei protestanti francesi. Per giunta la conversione al cattolicesimo di Federico Augusto di Sassonia, condizione per essere eletto re di Polonia, fornì un'altra conferma di come la *realpolitik* dei sovrani fosse superiore alle considerazioni confessionali. Rimase un solo spiraglio alle speranze dei calvinisti: il ritorno del prin-

¹⁴⁹ BGE, *Collection Antoine Court*, 48, copia di lettera non firmata da Delft, 18 luglio 1697 (presumibilmente diretta a Charles Ancillon).

¹⁵⁰ Risulta da una lettera di Charles Ancillon, da Berlino, il 23 ottobre 1697, indirizzata a Antoine Benoist (BGE, *Collection Antoine Court*, 48), in cui il mittente chiede al pastore di Delft se ci siano speranze che l'iniziativa diplomatica delle potenze protestanti presso i plenipotenziari francesi alle trattative di Rijswijk possa portare al ristabilimento delle chiese. Nella lettera si fa riferimento a un *mémoire* scritto dagli esuli orangisti e di una *requête* al re di Francia fatta pervenire ai delegati francesi. Ciò dimostra che Ancillon non era informato dell'avvenuta conclusione della pace, in quanto il trattato tra Francia, Inghilterra, Provincie Unite e Spagna era stato siglato il 20 settembre. Si veda F. PUAUX, *Essai sur les négociations des réfugiés pour obtenir le rétablissement de la religion réformée au traité de Ryswick (octobre 1697)*, in «BSHPF», 16, 1867, pp. 257-267; 305-316, che erroneamente attribuisce la *requête* agli ugonotti rimasti in Francia. C. READ, *Les démarches des réfugiés huguenots auprès des négociateurs de la paix de Ryswick, 1697*, in «BSHPF», 40, 1891, pp. 169-185, 384-392. Nella BGE, *Collection Antoine Court*, 48, è conservata anche una *requête* in versi.

¹⁵¹ Nella rubrica *Nouvelles de France*, art. VIII, pp. 306-313, *Requête présentée au Roi de France par les Protestans qui sont dans son Royaume et que l'on a contraints ci devant d'embrasser la religion romaine*.

cipato d'Orange a Guglielmo, che lo aveva perduto nel 1660¹⁵². I calvinisti di Linguadoca si trovarono così alle frontiere un piccolo territorio in cui il loro culto era liberamente professato e dove potevano recarsi, almeno nelle solennità religiose¹⁵³. Fu una breve parentesi perché pochi anni dopo, alla morte di Guglielmo, il principato tornerà sotto controllo della Francia.

Dal calvinismo intransigente al profetismo

In quei frangenti di fine secolo, la ricerca di una soluzione in difesa dell'ortodossia risultava sempre più problematica per Jurieu, le cui posizioni erano via via aperte a prospettive che sfuggivano al suo controllo, tanto più che la stessa identità paladino dell'ortodossia risultava, come si è detto, tutt'altro che ancorata a una precisa e stabile scelta di campo. Difficile credere che egli fosse il volto autentico del calvinismo in quella stagione in cui il politico e il teologico si sovrapponevano, e in cui le battaglie rivolte al passato dovevano continuamente mutare di contenuti e di prospettive, finendo con l'essere combattute su un terreno scivoloso. Perorare l'unione evangelica in funzione antifrancese appariva una scelta superata, non più all'altezza dei tempi. Schierarsi dalla parte della ribellione significava entrare nel campo minato non tanto del diritto all'insurrezione per ragioni di fede, quanto della commistione tra calvinismo ortodosso, di cui Jurieu si ergeva a campione, e correnti profetiche, individualiste, intrise di soggettivismo esaltato ed estranee ai canoni dell'ortodossia. Erano correnti di eroici oppositori alla politica di Luigi XIV che preparavano il terreno alla rivolta dei *Camisards*. Jurieu stesso, che pure le aveva nutrite di motivazioni profetiche, capì il rischio che degenerassero in uno spiritualismo indistinto, o peggio ancora che volgessero verso quella deriva mistica che apparteneva a pieno titolo alla tradizione cattolica e che vedeva sdoganata in area protestante da un libro curato da Jean Cornand de La Croze (o Crose).

¹⁵² Le vicende del principato in quegli anni sono ricostruite in una memoria di carattere autobiografico dal signor di Chambrun, pastore d'Orange, emigrato a Ginevra e quindi in Olanda: *Les larmes de Jacques Pineton de Chambrun*, La Haye, H. van Bulderen, 1688, ristampato da Charpentier a Parigi nel 1854 in edizione annotata da Adam Schaeffer.

¹⁵³ Il principato d'Orange racchiuso nel territorio del Comitato d'Avignone, da tempo immemorabile era retto da suoi principi. A metà '500 era passato a Guglielmo di Nassau. L'ultimo governatore del principato, il conte Frédéric de Dhona, aveva assunto Pierre Bayle come precettore dei suoi figli.

Controverso personaggio del rifugio, per alcuni anni collaboratore del periodico *Bibliothèque universelle et historique* di Jean Le Clerc, che ne prese le distanze per alcune operazioni editoriali a suo avviso truffaldine, convertito all'anglicanesimo, La Croze preparò una *Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme et les quiétistes, ou Molinos, ses sentiments et ses disciples*¹⁵⁴. Accompagnato dalla traduzione di diversi testi di Miguel de Molinos, il libro si proponeva di mutare il giudizio sul quietismo mostrando la falsità delle accuse rivolte dai gesuiti che avevano operato un improprio accostamento tra la filosofia di Descartes e la mistica quietistica. Cartesiani e seguaci di Molinos erano stati accusati dai gesuiti della stessa colpa. I primi di suscitare il pirronismo, insegnando una filosofia del dubbio sistematico. Del tutto analoghe le conseguenze dei quietisti, che facevano consistere l'essenza della contemplazione in un vuoto assoluto nel quale meditavano su un'idea vaga di un Dio indeterminato, ai confini con il nulla: per questo erano una scuola di ateismo. La Croze invitava invece i protestanti a leggere i testi di Molinos e dei suoi seguaci come altrettante proposte nel segno di una spiritualità vicina a quella delle religioni riformate. Soprattutto avvertiva nell'enfasi soggettiva, emozionale di Molinos una forza religiosa extra confessionale, che portava il cristiano a vivere la fede sulla spinta di un'esperienza individuale, intrisa di sentimenti più che di conoscenze teologiche e di cultura biblica. Calcava l'apertura d'interesse per il quietismo che negli ambienti riformati era stata inaugurata dalle testimonianze su Molinos presenti nel libro di viaggio di Gilbert Burnet, un'opera che aveva avuto grande successo alla sua apparizione nel 1686.

Alla fine del secolo il misticismo di matrice cattolica parve insinuarsi come un richiamo corrosivo, quando nella Francia svuotata dei templi calvinisti si levarono le prime esperienze del profetismo ugonoto. Questo avvertì Jurieu nel momento in cui si pose un nuovo obiettivo militante, quello di chiarire ai suoi fedeli in che cosa consistesse la teologia mistica. A tal fine pubblicò nel 1699 il *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique*¹⁵⁵. Nel quietismo di Molinos trovava le espressioni più recenti di quella concezione della fede priva di un sistema ordinato e coerente di principi che solo il riferimento biblico poteva fornire. Una accozzaglia di massime senza

¹⁵⁴ Amsterdam, A. Wolfgang, P. Savouret, 1688. Cfr. la voce redatta da A. JUIL-LARD in DDJ (scheda n. 191). Nato a Grenoble nel 1661, studente all'Accademia di Ginevra, ebbe guai con la giustizia a Lione e a Ginevra fu censurato per le sue posizioni teologiche. In Inghilterra dal 1692, dopo un soggiorno in diverse città dell'Olanda e della Germania, fu ammesso alla chiesa anglicana.

¹⁵⁵ S.l., s.e., 1689. Una seconda edizione corretta e accresciuta uscì nel 1700.

ordine: questo era la teologia mistica, di cui rintracciava il riferimento principale nella figura di santa Caterina di Genova, la mistica dell'Amore purificante che alla fine Quattrocento aveva rappresentato per la chiesa un modello inquietante di religiosità femminile, di santità vivente, al punto che la sua figura era stata oscurata e con essa il culto popolare di sapore penitente e savonaroliano che si era formato nella sua città.

Ai tempi di Jurieu, Caterina era tornata all'onore del culto con la beatificazione proclamata da papa Clemente X nel 1675. Lo stato passivo, la vita contemplativa e *illuminative* prefigurava per Jurieu una religione di fanatici, con al seguito schiere di donne, da santa Brigida a madre Julienne di Liegi, da santa Teresa d'Avila a suor Angela di Foligny, a madre Julienne del prete Cressi¹⁵⁶. La teologia mistica si configurava come un potente nemico della religione cristiana in quanto moltiplicava i misteri e faceva appello a qualità sensibili, a emozioni e stati d'animo privi di disciplina teologica¹⁵⁷.

Jurieu e la rivendicazione del passato

Se si osserva per intero il percorso religioso del pugnace pastore di Rotterdam risulta evidente la difficoltà di reclutarlo tra le fonti della cultura illuminista nel suo versante antiassolutistico, cui avrebbe fornito argomenti di natura contrattualistica e instillato fecondi germi di libertà che svilupperanno Locke e Rousseau, come è stato scritto. Parlare di un Jurieu misconosciuto dalla storiografia, per lo più attenta a leggerlo con le lenti del suo avversario Bayle, risulta una forzatura priva di supporti documentali. Non pare condivisibile il giudizio espresso nella voce *Jurieu* del *Dictionnaire des journalistes* scritta da Magdeleine Fabre, che merita riportare in quanto indicativo di altre analoghe valutazioni.

Contre Bossuet, il défend l'égalité des droits de l'homme, la souveraineté du peuple préexistante au contrat de la monarchie, le droit de résistance à la persécution, le refus de la guerre offensive, de l'esclavage, du recours au droit divin. La liberté morale est pour les

¹⁵⁶ *Le Tombeau du Socinianisme*, cit., p. 75.

¹⁵⁷ «La transformation, la déification, l'amour désintéressé qui ne désire point la béatitude ni dans ce monde ni dans l'autre: cette extinction des désirs, ligature des puissances, la suspension des actes et cent autres choses semblables, sont si répugnantes aux lumières naturelles, qu'il n'y a pas moyen de blâmer la révolte de l'esprit contre ces prétendus mystères de morale», ivi, p. 78.

chrétiens la source de la liberté religieuse, laquelle selon la Réforme est l'origine de la liberté politique. Celle-ci ne peut subsister et prospérer dans un peuple que par un sentiment croissant de la liberté morale. La liberté morale de l'homme implique la possibilité d'une intervention directe de Dieu au milieu des lois naturelles.

A fronte di un Jurieu che gli uomini del suo tempo consegnarono per intero alla tradizione dogmatica del calvinismo ortodosso, quale migliore strategia retorica per riabilitarlo che non quella di farne un profeta incompreso dai contemporanei, un uomo venuto anzi tempo e che solo pochi ma eccelsi spiriti avrebbero apprezzato? Salvo poi tacere su dove e come sia possibile trovare le attestazioni di stima che questi eccelsi uomini, Locke, Rousseau, Rabaut de Saint-Étienne e Michelet (un ventaglio di nomi che spazia dalla crisi della coscienza europea al romanticismo) avrebbero manifestato nei confronti di Jurieu.

Nello stesso accostamento a Bayle e alla crudele battaglia che i due ingaggiarono, l'autrice dimentica di informare il lettore quali furono le armi adottate dai contendenti, come se non ci fosse differenza – etica, politica e culturale – tra la polemica condotta con le idee e con il libero confronto esposto al giudizio della repubblica dei letterati, e l'azione censoria e inquisitoriale svolta senza esclusione di colpi e con tutti gli strumenti del controllo ecclesiale e politico sulle idee e su chi si esponeva nel sostenerle pubblicamente.

Ces idées, en son temps, n'étaient pas recevables, et ne furent pas reçues. Même par les siens, par Bayle, son ancien ami: les deux hommes se combattirent cruellement. Mais Locke, Rousseau, Rabaut et Michelet s'y sont reconnus. Et c'est peut-être la grandeur d'un homme qui fut incompris et malheureux, d'avoir été non pas un grand théologien, un historien reconnu, un philosophe d'autorité, un maître à penser, ce à quoi sa force de conviction, son tempérament impérieux et ses grands dons d'expression le destinaient, mais, parce que venu trop tôt, un prophète¹⁵⁸.

Una forzatura interpretativa questa, persino enfatica quando attribuisce a Jurieu un ruolo di profeta, e che si basa su affermazioni di sapore contrattualistico certamente presenti nelle pagine in cui Jurieu attaccava Bossuet, ma che non possono essere isolate dal resto della sua fluviale produzione né dal senso complessivo della sua battaglia, che lo colloca

¹⁵⁸ DDJ, voce *Pierre Jurieu*, di M Fabre. L'autrice attribuisce a Jurieu anche il pamphlet politico fieramente antiassolutista *Soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, adeguandosi all'ipotesi di Bayle, che invece la recente critica dichiara infondata.

con evidenza tra gli ortodossi del calvinismo. Nella stessa misura risulta poco convincente la tesi secondo cui nel polemistia di Rotterdam si nascondano germi del linguaggio politico democratico, e persino incunaboli della secolarizzazione e della sovranità popolare. Questa tesi, già affermata nel libro di Robin Howells¹⁵⁹ e poi ripresa da Debora Spini, sostiene che Jurieu avesse sviluppato una concezione ecclesiologica assembleare e “democratica”, che sarebbe stata sconfitta dal modello sinodale e “aristocratico”, e che il suo disegno religioso fosse correlato alla dottrina politica della sovranità popolare, della libertà e dell’indipendenza dell’uomo, secondo le linee guida del pensiero di Grozio. Un connubio tra le concezioni apocalittiche e millenaristiche e quelle del moderno contrattualismo e giusnaturalismo si sarebbe prodotto nel pensiero di Jurieu così da associare le materie della battaglia teologica con le teorie politiche del diritto alla resistenza. In tal modo risulterebbe possibile svincolare la sua immagine dal retaggio del calvinismo oltranzista per collocarla invece nel solco della modernità. Considerazioni simili, per brevi cenni, propone anche Jonathan I. Israel, che vede in Jurieu un sostenitore della rivoluzionaria dottrina della sovranità popolare, ispirata dalla Gloriosa Rivoluzione inglese¹⁶⁰.

Paiono esegesi improprie, queste, a chi legge per intero l’ingente produzione del pastore di Rotterdam e soprattutto la situa nel vivo del contesto storico in cui operò, senza astrarre il pensiero dalla concreta, influente e determinata azione che il personaggio esercitò come leader della chiesa vallone, e che fu contrassegnata in modo coerente da una linea di contrasto alle posizioni arminiane e al razionalismo critico di Bayle. Le sue battaglie furono condotte, queste sì, con una lineare continuità di intenti, contro i *réfugiés* che si aprivano alla cultura dei moderni e interrompevano il circuito della polemica tutta giocata in termini di teologia, di citazioni bibliche, di assunti dogmatici, per affrontare il terreno della libera ricerca filosofica, storica, erudita, con una forza concettuale che invece si stenta a rintracciare in Jurieu, e che lo facevano senza sfuggire al confronto con la teologia sfoderando, è il caso non solo di Bayle ma anche di Basnage, una competenza che a detta di molti suoi critici, in Jurieu invece non appariva di così inoppugnabile rigore.

Jurieu nutrì la sua campagna contro la Francia di teorie e stilemi cinquecenteschi, molto distanti dai percorsi della modernizzazione politica che altri intrapresero nonostante le forti resistenze che egli stesso

¹⁵⁹ HOWELLS, *Pierre Jurieu, antinomian radical*, cit.; SPINI, *Diritti di Dio, diritti dei popoli*, cit.

¹⁶⁰ *The Anglo-Dutch Moment*, cit., p. 35.

interpose al loro disegno: Se la Gloriosa Rivoluzione suscitò in lui interesse, questo fu tutto rivolto a caldeggiare un'azione militare di re Guglielmo contro la Francia, più che a cogliere in essa un nuovo e rivoluzionario discorso politico sui diritti del re e dei cittadini, sulla tolleranza e la libertà¹⁶¹. Arduo trovare nelle copiose produzioni di Jurieu germi di democrazia e di modernità, a meno di non volere isolare dal contesto complessivo del suo pensiero singole e per altro marginali proposizioni, che facevano eco alla cultura monarcomaca del '500 più che alle coeve voci della fittissima polemica contro il Re Sole, rispetto alla quale il personaggio appare tutto sommato ai margini¹⁶².

Né si può ignorare il fatto che gli illuministi guardarono a Bayle, che si formarono sui suoi libri, che lessero attentamente il *Dictionnaire* e in particolare le note, un vero *livre de chevet* dei Lumi. I pochi, come Voltaire, che si ricordarono del suo avversario, lo collocarono tra gli intransigenti difensori della tradizione, tra gli strenui oppositori di quella riflessione che svuotava di senso i dogmi, annichiliva la teologia e faceva avanzare la ragione critica oltre il terreno della disputa confessionale, al quale invece Jurieu rimase ancorato per tutta la vita nella sua ostinata battaglia volta a difendere un passato che vedeva franare sotto i suoi piedi. Lo vedeva certamente con quella lucidità che in certi casi appartiene più ai conservatori che agli innovatori.

A Ginevra

Gli accesi dibattiti nelle terre del rifugio chiamavano in causa il ruolo di Ginevra in tutte le sue articolazioni religiose e politiche, che di fronte agli avvenimenti francesi espressero posizioni differenti, seppure non palesate in atti pubblici. Il mito della teocrazia ginevrina ne uscì ulteriormente smentito a favore invece di una dialettica di poteri tra autorità politiche e autorità religiose. Dopo la revoca il Piccolo Consiglio (l'organo della direzione politica interna e estera) non deviò dalla tradizionale linea filofrancese neppure di fronte al dramma degli esuli che a frotte entravano in città. Tra il 1686 e i primi mesi del 1687 i valdesi si aggiunsero ai correligionari di Francia, a seguito degli editti con cui Vittorio Amedeo II aveva imposto la scelta tra conversione ed esilio.

¹⁶¹ Mi riferisco al saggio di N. PIQUÉ, *Diversités des réactions réformées à la révocation. L'esprit du monde en question*, in «Revue de synthèse», 5^e série, 2005, 1, pp. 91-108.

¹⁶² Si veda P. BURKE, *La fabbrica del re Sole*, Milano, Il Saggiatore, 1993.

La Compagnia dei Pastori espresse idee diverse e, senza interferire negli affari politici, tentò di condizionarli tramite la creazione di una commissione destinata a trattare le questioni della sicurezza dello stato. I delegati della Compagnia rimarcarono il ruolo di Ginevra, madre e nutrice di tutte le chiese di Francia, e denunciarono i nemici di queste chiese con duri accenti di critica all'indirizzo di Luigi XVI e di allarme verso un possibile attacco cui occorreva rispondere con la mobilitazione diplomatica e militare¹⁶³.

Fu in questo clima che la Compagnia dei Pastori tentò di riprendere un ruolo nella conduzione del dibattito religioso e nell'orientamento delle chiese riformate. In altre parole: di uscire da quella zona grigia in cui si era trovata da quando la repubblica dei Paesi Bassi, accogliendo il fior fiore degli intellettuali riformati, era divenuta la terra della libertà religiosa e la patria dei correligionari senza patria. Lo fece a partire proprio dalla riforma del culto, un'esigenza a lungo procrastinata per evitare conflitti di correnti come quelli che avevano insanguinato l'Olanda dopo Dordrecht. Ora l'approvazione del nuovo salterio, pubblicato nel 1700 da parte della Compagnia, diede un segnale apprezzato dai calvinisti del *refuge* più vicini a Bayle. Ne fornì testimonianza Henri Basnage. Scrivendo al leader dei giovani teologi ginevrini, Jean-Alphonse Turretini, segnalò le perplessità che il gran pensionario d'Olanda aveva mostrato nell'introdurre la nuova versione dei Salmi, cui Basnage era invece favorevole. Anzi, auspicava ulteriori cambiamenti. Ma si era sparsa una voce malevola, che Ginevra fosse ormai preda dei sociniani. «Si les théologiens de Genève sont sociniens, où en trouverons nous d'orthodoxes? Cependant on tache de suspendre les esprits par la crainte que l'erreur n'ait pénétré jusqu'au cœur du sanctuaire», e persino in Inghilterra gli emissari di Jurieu erano riusciti a bloccare un'edizione dei *Salmi* di Conrart, fiancheggiatore di Mazari-
no¹⁶⁴.

Jean-Alphonse Turretini fu il principale interprete di questo rinnovato slancio della grazie ai suoi contatti con i rifugiati in Olanda e in Inghilterra e ai suoi progetti di pacificazione interconfessionale tra i

¹⁶³ AEG, *Registres de la Compagnie des pasteurs*, vol. 15, pp. 153-156, 25-27 ottobre 1685. La Compagnia chiese un consiglio di guerra, l'espulsione dei delinquenti, una deputazione a Parigi e una in Svizzera, di avere ufficiali tra le truppe svizzere, rafforzare la guarnigione, mettere la flotta di barche in allerta. La rimostranza della delegazione è registrata nei verbali del Piccolo Consiglio: Ivi, *Registre du Conseil*, vol. 185, f. 142 v. Molti documenti delle Archives d'État de Genève sono consultabili in rete, tramite la base-dati Adhémar.

¹⁶⁴ H. BASNAGE, *Correspondance*, cit., lettera di Jacques Basnage a Jean-Alphonse Turretini, 19 janvier 1701, pp. 167-172.

protestanti, condotti con l'obiettivo di giungere alla riunione delle chiese luterane e calviniste¹⁶⁵ e di stemperare le tensioni, isolare gli estremisti e favorire un clima di pacifica discussione. Era un progetto in cui si riconosceva quello che fu chiamato il triumvirato elvetico, composto, oltre che da Turretini, da Jean-Frédéric Ostervald a Neuchâtel, e Samuel Werenfels a Basilea, e che trovò appoggio negli anglicani di Londra attivi nella Society for Promoting Christian Knowledge.

Certo la Roma del calvinismo era uscita trasformata dal destabilizzante contatto con gli esiliati francesi, anche solo perché tra i quattro e cinquemila di loro vi si erano stabiliti soprattutto nei primi mesi del 1687, approfittando di una temporanea complicità della corte francese. I rifugiati dell'editto di Nantes indussero un mutamento nella struttura demografica e nella cultura politica e teologica della città, che ne uscì non solo più popolata, ma anche più turbolenta, più esposta alle vicende internazionali, più subalterna alle pressioni della Francia. Nuovi stili di vita si incunearono nelle pieghe della società ginevrina¹⁶⁶. Tali cambiamenti avvennero sullo sfondo di una crisi civile, la prima di una serie che si sarebbe ripetuta per altre tre volte nel corso del XVIII secolo, con la contrapposizione tra cittadini e borghesi da una parte, e l'élite di famiglie aristocratiche dall'altra. Leader del partito popolare era Pierre Fatio. Avvocato di successo, aveva abbracciato la carriera politica poco più che ventenne, assumendo la carica di castellano di Saint-Victor e del Chapitre, un feudo di campagna a sovranità mista (e contesa fino al trattato sui confini del 1754) con la Savoia. Era stato castellano di Penev e membro della Chambre de la Réformation, prima di entrare nel Consiglio dei Duecento, e nel 1705, all'età di 43 anni, nel Piccolo Consiglio. Nel corso dei *grands troubles* del 1706-1707, Fatio fu alla guida della protesta dei borghesi, per la prima volta organizzati da un progetto che colpiva il monopolio delle cariche esercitato da poche famiglie e spostava il baricentro della vita politica verso il Consiglio Generale¹⁶⁷.

¹⁶⁵ M. C. PITASSI, «“Nonobstant ces petites différences”: enjeux et présupposés d'un projet d'union intraprotestante au début du XVII^e siècle» in *La Tolérance*. Colloque international de Nantes, mai 1998. Quatrième centenaire de l'Édit de Nantes, sous la direction de G. Saupin R. Fabre et M. Launay, Rennes, Presses universitaires de Rennes et Centre de recherche sur l'histoire du monde atlantique, 1999, pp. 419-426

¹⁶⁶ *Genève au temps de la révocation*, cit. In generale, *Histoire de Genève*, sous la direction de P. Guichonnet, Toulouse-Lausanne, Privat-Payot, 1986 (II ed.).

¹⁶⁷ Da un calcolo effettuato nel corso dei disordini del 1734, su 682 famiglie della borghesia solo 22 erano rappresentate al Piccolo Consiglio e meno di cento al Consiglio dei Duecento. Cfr. il magistrale studio di H. LÜTHY, *La banque protestante en France. De la révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution*, Paris, Sevpem, 1959-61, vol. II, p. 40.

Isolato dai suoi seguaci e colpito dall'accusa di complotto contro il governo, Fatio fu condannato a morte dal Piccolo Consiglio nel 1707¹⁶⁸.

Il gruppo di pressione che si era costituito conseguì comunque tra il 1707 e il 1712 alcuni risultati istituzionali, come la convocazione obbligatoria e periodica del Consiglio Generale¹⁶⁹. In tal senso il concetto d'aristo-democrazia, base ideologica del governo aristocratico della repubblica, piegò verso l'idea di democrazia limitata, di governo con rappresentanza, che traeva giustificazioni dalla teologia naturale e razionale, secondo cui l'inferiorità dell'uomo di fronte a Dio era la fonte della stessa limitazione dei poteri sovrani¹⁷⁰. Il dibattito si svolse nel vivo di tormentate lotte interne che contrapposero cittadini e borghesi all'élite di famiglie aristocratiche, e registrò gli effetti delle discussioni che animarono il mondo dei rifugiati. Il fatto che la discussione entrasse nelle severe aule dell'Accademia di Ginevra, conferisce un rilievo particolare alla questione. La disciplina portata da Calvino, infatti, si era fissata in quelle aule, che nella continuità confessionale accendevano il faro religioso sull'Europa riformata cui fornivano orientamenti dottrinali e controlli di censura. Forzavano i limiti di una realtà composita come quella calvinista, nella quale la configurazione confederale delle chiese non attribuiva a una sola istituzione l'assoluta direzione teologica e pastorale¹⁷¹. Se le Province Unite erano il luogo della libera discussione che si manifestava nell'editoria e nella stampa periodica,

¹⁶⁸ A. CORBAZ, *Pierre Fatio. Précurseur et martyr de la démocratie genevoise 1662-1707*, Genève, Atar, 1923. La sentenza fu eseguita il 6 settembre 1707. O. et N. FATIO, *Pierre Fatio et la crise de 1707*, Genève, Labor et Fides, 2007.

¹⁶⁹ G. SILVESTRINI, *Alle radici del pensiero di Rousseau. Istituzioni e dibattito politico a Ginevra nella prima metà del Settecento*, Milano, Angeli, 1993, pp. 81-124.

¹⁷⁰ Cfr. M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 425. L'idea della supremazia della ragione nell'ambito della teologia naturale di impronta antiassolutistica si rintraccia in diversi autori riformati di fine Seicento, come ABBADIE, *Défense de la Nation Britannique, ou les Droits de Dieu*, cit., e G. NOODT, *Du pouvoir des souverains, et de la liberté de conscience. En deux discours* (1699), traduits par Jean Barbeyrac, Amsterdam, Pierre Humbert, 1714 (II ed.). A Ginevra Jean-Alphonse Turretini sostenne l'idea dell'autolimitazione di Dio, che non poteva violare libertà e ragione. Cfr. *Sermon sur la loi de la liberté*, Fabri et Barillot, Genève, 1734. Cfr. M. I. KLAUBER, *The Eclipse of Reformed Scholasticism in Eighteenth-Century Geneva. Natural Theology from Jean-Alphonse Turretin to Jacob Vernet*, in *Identity of Geneva. The Christian Commonwealth, 1564-1864*, ed. by J. B. Roney and M. I. Klauber, Connecticut-London, Greenwood Press, Westport, 1998, pp. 129-142. Inoltre *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M. A. Granada, Y. C. Zarka, Milano, Angeli, 2000.

¹⁷¹ Utili per capire l'immagine dell'Accademia le considerazioni di C. BORGEAUD, *Pages d'histoire nationale, avec une bibliographie des travaux de l'auteur. Recueil publié par la Faculté de Droit de Genève*, Genève, Georg, 1934.

Ginevra, che pur restava un riferimento istituzionale del mondo riformato, era divenuta un luogo di transito di uomini, professioni, idee che poi emigravano in maggioranza nel Nord.

Nella città del Lemano si passava e da essa ci si allontanava, come mostrano le carriere di una dozzina di uomini di lettere che transitarono da Ginevra tra il 1680 e il 1705. Per alcuni di loro, destinati a svolgere un ruolo di primo piano nel dibattito politico e religioso europeo, l'uscita dalla città fu dettata dal rifiuto dell'obbedienza alle direttive teologiche e alle azioni censorie. Avvertirono la distanza tra il clima culturale delle Provincie Unite o dell'Inghilterra e quello della repubblica calvinista. Alcuni dovettero allontanarsi per ragioni politiche, sotto la pressione della Francia; per altri era difficile trovare un posto di pastore in città, mentre la loro cultura francofona li rendeva ben accetti in paesi come l'Olanda, gli stati tedeschi e l'Inghilterra, che dovevano offrire il servizio religioso agli esuli della Francia. Jean Cornand de la Croze, iscritto all'Accademia nel 1681, si esiliò in Olanda, dove entrò nella redazione della *Bibliothèque universelle* per il tramite di Jean Le Clerc, e infine si stabilì in Inghilterra. Jacques Lenfant, terminati gli studi a Ginevra con la menzione "très honorables" che gli assegnò Louis Tronchin, fu denunciato come sociniano e costretto e trasferirsi prima a Heidelberg e poi a Berlino, dove divenne uno dei fondatori della *Bibliothèque germanique*¹⁷². Nella città brandeburghese incontrò un altro correligionario reduce da una breve permanenza ginevrina, Alphonse de Vignolles, che a Berlino avrebbe concluso una brillante carriera di teologo e di storico. Anche la generazione più giovane seguì un analogo destino. Jean Barbeyrac, figlio di pastore, costruì la sua cultura a Losanna, e a Berlino debuttò come autore. Simile percorso compì Pierre Desmaizeaux, figlio di pastore, che con l'appoggio di Vincent Minutoli e di Pierre Bayle, di cui sarà il primo biografo, passò in Olanda e successivamente a Londra affermandosi come protagonista della comunicazione letteraria e mediatore culturale tra l'Europa e l'Inghilterra¹⁷³.

¹⁷² J. SGARD, *Journalistes français en Suisse (1685-1789)*, in *Cinq siècles d'imprimerie genevoise. Actes du Colloque international sur l'histoire de l'imprimerie et du livre à Genève 27-30 avril 1978*, publiés par J. D. Candaux et B. Lescaze, Genève, Société d'histoire et d'archéologie, 1981, vol. II, pp. 4-5.

¹⁷³ J. ALMAGOR, *Pierre des Maizeaux (1673-1745). Journalist and English Correspondent for Franco-Dutch Periodicals, 1700-1720, with an Inventory of his Correspondence and papers at the British Library (Add. Mss. 4281-4289)*, Amsterdam-Maarsen, APA-Holland University Press, 1989. Tra i giornalisti rifugiati a Londra si ritrovano Abel Boyer e Jean de Fonvive. Sulle questioni politiche e i diversi modelli di stato WHATMORE, *Against war and empire*, cit.

Inutili i tentativi di impiantare un giornalismo moderno che stava compiendo un anziano ugonotto in esilio, Antoine Teissier, del concistoro di Nîmes: rifiutato a Ginevra, e poi a Losanna e a Zurigo, trovò ascolto a Berna, dove fondò le *Nouvelles de divers endroit*, uno dei primi casi di giornale svizzero, poi continuato con il titolo *Gazette de Berne*, dal 1689. Ma l'ambasciata francese persuase i magistrati di Berna, legati a filo doppio alla corte di Parigi che li finanziava generosamente, a intervenire per far tacere quella voce. Teissier passò allora al servizio dell'elettore del Brandeburgo, sotto la cui protezione trascorse gli ultimi anni di una vita difficile.

A Londra

Il luogo in cui quella stagione della cultura europea proseguì il percorso che i *réfugiés* avevano aperto si stava spostando dall'Olanda a Londra¹⁷⁴. La Gloriosa Rivoluzione, seguita dal *Toleration Act* del 1689, promulgato nello stesso anno in cui Locke pubblicava l'*Epistola de tolerantia*, modificò il clima della vita civile inglese, così da consentire una libera sperimentazione di idee e di progetti. Certamente l'atto di tolleranza confermava la struttura ufficiale della chiesa anglicana, lasciava senza copertura legale i sociniani e i cattolici, non riconosceva pari libertà ai dissidenti, ma di fatto costituì un passaggio decisivo, registrato già dai contemporanei come una trasformazione radicale e unica in Europa. È quanto avvertirono i rifugiati in Olanda che stabilirono un intenso scambio con la cultura inglese per il tramite sia dei rapporti personali sia della stampa periodica. Fu in particolare Jean Le Clerc a offrire uno spazio di interesse alle voci, ai libri, alle vicende politiche dell'Inghilterra nei suoi tre periodici, la *Bibliothèque Universelle et Historique*, la *Bibliothèque choisie* e la *Bibliothèque Ancienne et Moderne*, che furono canali della diffusione di Newton e di Locke e della cultura storica di Burnet¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Raccoglie diversi contributi sulla situazione religiosa e politica in Inghilterra il volume *Fear, exclusion and revolution. Roger Morrice and Britain in the 1680s*, ed. by J. McElligott, Burlington, Ashgate, Aldershot, 2006.

¹⁷⁵ Tra gli studi su Jean Le Clerc, segnalo A. BARNES, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938; M. C. PITASSI, *Entre croire et savoir: le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, Brill, 1987; ISRAEL, *Radical Enlightenment*, cit., *passim*. Sull'arminianesimo di Le Clerc come traspare dalla corrispondenza con Philippus van Limborch, cfr. SIMONUTTI, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese*, cit.

A lasciare una testimonianza di quella realtà fu l'inviato straordinario della Repubblica di Genova, Giovanni Antonio Giustiniani, che nel luglio del 1698 si trovava alla corte inglese¹⁷⁶. Come da tradizione diplomatica repubblicana, fissò quella esperienza in una relazione al governo. Ricca di spunti antifrancesi, sicuramente attizzati dal ricordo del bombardamento che la sua città aveva subito nel 1684, e scritta con il tono brillante di un osservatore attento nel cogliere le novità portate da Guglielmo d'Orange, la relazione insisteva sul tema della libertà, a partire da quella religiosa, riconosciuta largamente a tutte le chiese e a tutte le sette, persino a quelle che l'atto di tolleranza escludeva, almeno formalmente, dai diritti. Ai suoi occhi anche i divieti previsti per i cattolici erano di fatto disattesi.

Tutte le sette le più strane ritrovano in Londra il loro asilo, col professarsi pubblicamente, restando libero a ciascheduno seguire a suo capriccio quella credenza che più le piace, quasi che sia delitto piegar l'intelletto alla fede. La sola religione cattolica ne viene però bandita in tal guisa che a' nazionali si proibisce l'esercitarla, e de' forestieri si castiga chi la consiglia, anzi ne' primi è reo di morte chi dall'inganno dell'eresia risolvesse passare nella chiarezza evangelica. Tali leggi nulla di meno stabilite sono due secoli, si vedono dall'uso modificate in maniera che quelli antichi rigori puonno ormai dirsi del tutto estinti.

Della riforma di Elisabetta coglieva la lunga durata e il carattere di compromesso che era stata una delle ragioni della sua efficacia.

La propria religione dell'Inghilterra è quella che si chiama anglicana, formata da Elisabetta, forse politicamente, come un certo mosaico d'altre sette fra loro diverse, perché vi scorgessero tutte qualche cosa del suo. A essa concorse la calvinista, con cui tanto pienamente s'accorda in materia della dottrina, quanto in molti articoli principali s'oppone alla fede cattolica et alla luterana eresia. Ella nulla di meno ha preso da queste gran parte del culto esteriore, nell'uso delle cerimo-

¹⁷⁶ Archivio di Stato di Genova, Archivio segreto, Relazioni ministri, 2717, *Relazione di Giovanni Antonio Giustiniano inviato straordinario della Serenissima repubblica di Genova alla maestà del re britannico l'anno 1698*, ff. 88-90. La relazione è stata in parte pubblicata: *Relazioni di ambasciatori sabaudi genovesi e veneti durante il periodo della Grande Alleanza e della successione di Spagna (1693-1713)*, a cura di Carlo Morandi, Bologna, Zanichelli, 1935, pp. 149-164. Giustiniani, insieme con Clemente Doria, fu l'artefice dell'atto di acquisto del Finalese stipulato con Vienna nel 1713, grazie anche alle buone relazioni che aveva intessuto con la corte inglese. Dopo il successo di Vienna fu eletto doge nel settembre 1713. Cfr. la voce *Giustiniani (Giustiniani Campi) Giovan Antonio (Giannantonio)*, in DBI, 57, 2002, di M. Cavanna Ciappina, pp. 338-340.

nie ecclesiastiche e specialmente dalla prima, nel sostenere come legge divina l'episcopato, a cui vigorosamente contrastano quei della setta nominata dal volgo presbiteriana, non meno dell'altra numerosa in quel regno, dove ha sovente cagionate turbolenze disastrose, che fu l'origine e la promotrice del parricidio seguito nella persona del re Carlo primo.

Dei presbiteriani sottolineava il carattere non gerarchico della loro confessione che orientava le scelte politiche, così da farne dei nemici dell'assolutismo. Li definì «fautori della repubblica popolare» e rimarcò la distanza con gli anglicani e persino l'insofferenza personale che correva tra i due gruppi religiosi.

Questi ultimi sono veri e ciechi seguaci del loro autore Calvino, e siccome con l'abolizione della prelatura vogliono l'uguaglianza della chiesa, così nel governo politico tendono i loro disegni allo stabilimento d'una repubblica popolare, onde sono rimirati come espressi inimici della monarchia, quando al contrario la setta anglicana venerando nei pastori dei popoli la dignità, riconosce ne' principi le preminenze. La diversità de sentimenti che si nutrice da questi due partiti, in materia sì rilevante di principato e di chiesa, coltiva ne medesimi una discordia tanto ostinata che quasi fra loro sono più contrari che all'istessi cattolici, ai quali pretendono unitamente d'opponersi, a segno che promossi i soggetti delle due fazioni insieme nell'impiego di qualche carica, ben spesso si portano a renonciare l'esercizio o l'uno o l'altro per non soffrirsi colleghi.

Tra le tante sette che popolavano la società religiosa Giustiniani rimarcava il successo dei quaccheri, di cui delineava i lineamenti essenziali e il carattere indipendente e antimonarchico della loro fede.

Resta un'altra setta di qualche numero, benché di gran lunga inferiore alle due prime, chiamata comunemente de quaquari. Questi non hanno vescovi o preti ne verun altro ministro, ma congregato nella chiesa, salta improvvisamente sul pulpito qualsivoglia di loro sia dell'uno sia dell'altro sesso per predicare, quando vengono presi da qualche capriccio, o pure entusiasmo di dire, che suppongono un impulso dello spirito santo. Essi non usano di battezzarsi, supponendo che basti al sacramento desiderato col cuore. Sono farisaicamente attaccati alle parole dell'evangelo e fondandosi sopra delle medesime mai salutano alcuno, né meno lo stesso re.

Infine schematizzava il sistema politico di quel gran regno, comparandolo all'antica Roma:

A somiglianza dell'antica Roma, partecipa l'Inghilterra di tre governi migliori, cioè a dire del regio, e delle due repubbliche, degli ottimati e del popolo. Può dirsi che nei suoi principi risplenda (come anticamente ne' consoli) la maestà di un monarca; nella Camera de Signori (a imitazione del Senato) lo splendore dell'aristocrazia, et in quella de Comuni (come allora in la plebe) la libertà democratica. Il Parlamento rassembra il corpo e il re l'anima di quel gran regno.

Prefigurava persino lo svuotamento di poteri monarchici che si sarebbe prodotto in un sistema così sbilanciato a favore del Parlamento, quando concludeva una breve digressione storica da Elisabetta a Giacomo II scrivendo che «dovrà credersi ridotta fra poco la monarchia ad un'ombra apparente di solo nome, ed in sostanza ad una libertà di repubblica».

PROFETI, CAMISARDS E PASTORI DEL DESERTO

Piccoli profeti

Con la fine della guerra della Lega di Augusta si aprì un nuovo ciclo che avrebbe dischiuso prospettive molto lontane dai temi che erano stati sino ad allora dibattuti nell'aspro confronto che aveva diviso il rifugio ugonotto, e avrebbe riportato in primo piano le soluzioni più radicalmente alternative. Avrebbe visto il ritorno da una parte di estremismi a carattere profetico e ribellistico, e il rilancio dall'altra dell'ortodossia calvinista, ora proiettata in una lenta opera di pragmatico ristabilimento delle chiese in Francia, che fu seguita a distanza e senza un forte coinvolgimento dalle città e dagli stati riformati. Insomma quanto di più distante da ciò che si attendevano gli ugonotti del rifugio, sia quelli che avevano sperato nella benevola resipiscenza di Luigi XIV, sia quelli che avevano auspicato la vendetta delle potenze protestanti. In questa luce lo sforzo che avevano compiuto i riformati dell'esilio per affrontare la crisi delle chiese francesi con una eccezionale attività di studio, di propaganda, di diffusione per il tramite della stampa, da cui era scaturita una riflessione di grande portata sulle questioni sollevate dalla tradizione riformata e dal moderno pensiero filosofico, finì con l'appannarsi nei suoi contenuti religiosi. Fu oscurato da spinte sempre meno compatibili sia con l'ortodossia sia con le prospettive razionalizzatrici e tolleranti.

Le posizioni intransigenti di Jurieu, sbilanciate a favore della ribellione che le sue tonanti parole volevano accendere, la risposta all'autoritarismo fornita da Bayle e dai calvinisti moderati come Benoist e i fratelli Basnage, gli interventi degli ortodossi, antisociniani e antiarmeniani, il travaglio dei transfughi della fede, come Aubert de Versé, insomma tutto il mondo inquieto del rifugio dovette misurarsi con l'inattesa esplosione del fenomeno del profetismo. Privati dei loro templi, dei loro pastori e dei loro riti, esposti alle violenze delle *dragonnades*, i profeti che predicarono nel Midi della Francia offrirono ai sopravvissuti della fede un riparo morale e religioso che attecchì nelle pratiche, nelle coscienze, nella cultura più di quanto comunemente non si ritenga.

Momento cruciale della storia religiosa e politica nel passaggio tra Sei e Settecento, il profetismo assume espressioni e significati differenti. Schematizzando si possono isolare tre fasi: quella anteriore alla guerra dei *Camisards*, tra il 1688 e il 1689, in cui le prime voci furono prontamente zittite; quella legata alla guerra dei *Camisards* (1702-1710); e infine la fase calante del profetismo in ciò che permane dopo il 1710 e con cui dovevano fare i conti le chiese del Deserto e il loro principale organizzatore, Antoine Court, artefice del ristabilimento del calvinismo in Francia. Se è più noto il profetismo al tempo dei *Camisards* e sono più note le sue sopravvivenze successive, occorre ricordare che una ribellione di quella natura cominciò a infiltrarsi nella comunità riformata francese all'indomani della revoca. Libelli e sermoni che giustificavano la protesta circolavano già dal 1684¹.

Occorre aggiungere che quella modalità di preghiera nelle sue diverse declinazioni non fu un fenomeno manifestatosi esclusivamente in ambito riformato. È noto il profetismo ebraico, esploso dal 1666 in un grande sommovimento a seguito della predicazione sabbatiana². Non più la dottrina dei rabbì, ma il carisma, la grazia del risveglio che coinvolse molti illetterati delle comunità ebraiche dell'Europa centro-orientale, ebbe il suo animatore nella eccezionale figura di Shabbetày Tzevi e il suo agente in Nathàn di Gaza, giovinetto del ghetto di Gerusalemme, autore di scritti profetici sul Redentore. Nel suo studio sulla componente mistica Gershom Scholem ha aperto un orizzonte di conoscenza che ha trasformato la storia dell'ebraismo, indagando la natura gnostica e mistica del sabbatismo, una eresia che portò a durevoli conseguenze di carattere nichilistico. L'anarchismo religioso, seppure messo sotto silenzio dagli storici dell'ebraismo perché macchia irrazionale ed eversiva da nascondere accuratamente, appare nelle pagine di Scholem una forza carsica di lunga durata, in grado di insediarsi nelle cellule delle comunità israelitiche sino al punto di esercitare una parte notevole nella preparazione dell'Illuminismo ebraico.

Qualcosa di analogo aveva vissuto il mondo riformato nella predicazione di Jean Labadie, un gesuita convertito al calvinismo, ministro protestante a Montauban e in Olanda, morto nell'Holstein nel 1674, maestro dell'illuminazione interiore. Egli destituì di senso teologico le Sacre Scritture, ininfluenti a condurre le anime alla salvezza, garantita

¹ L'esempio più noto è l'*Avertissement aux Protestants des Provinces*, Cologne, Marteau, 1684, ora in edizione curata da Élisabeth Labrousse, Paris, Presses Universitaires de France, 1986. La Labrousse cita oltre trenta libelli editi tra il 1678 e il 1701.

² G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 166 (I ed. 1941).

invece dallo Spirito santo che avrebbe guidato le anime nella strada della rettitudine comunicandosi con l'intervento della luce profetica. La predicazione di Labadie aveva avuto un contenuto anticonfessionale, là dove distingueva due chiese entro il cristianesimo: quelle ufficiali, corrotte e lontane dal Vangelo, e quelle dei fedeli rigenerati dall'illuminazione.

Tuttavia nessi diretti e filiazioni tra misticismo profetico del sabbatismo ebraico, tra labadismo olandese e profetismo ugonotto non pare sussistano, e risulta troppo vago fare appello a un "clima", a un "segno dei tempi", nel quale si possano rintracciare altre correnti misticheggianti, profetiche, palingenetiche, di una religiosità popolare e psicologica, metafisica ed esperienziale, a partire dai pietisti e dal misticismo tedesco dei teologi luterani non conformisti, come Johann Jacob Zimmermann e Johannes Kelpius. Ciò non toglie che analogie corrano tra i diversi movimenti religiosi che si ponevano al di fuori delle norme e alimentavano una carica eversiva d'impatto popolare.

Se si leggono le testimonianze che aiutano a capire che cosa realmente fu il profetismo prodottosi a ondate cicliche nell'area del calvinismo contadino, montanaro, illetterato del centro e sud della Francia, appaiono alcuni tratti peculiari. Essi spostano il fenomeno da casi di parossistica crisi religiosa e di allucinato collasso delle regole confessionali, espressione di un mondo chiuso, popolato da disperati della fede, destrutturato perché privo di norme e autorità, soggetto a pressioni eccezionali, che ritrovava se stesso in un delirio distruttivo, e lo riportano invece a una dimensione ben più ampia e di maggiore interesse. Difficile negare che il profetismo delle comunità povere del mondo ugonotto fosse un'eresia popolare e mistica, esplosa nel momento in cui si produsse una frattura tra le tre forze che avevano tenuto insieme l'appartenenza religiosa e l'avevano resa possibile anche tra il popolo: quella spirituale, legata ai riti e alle verità di fede della tradizione calvinista; quella confessionale, garantita dalla presenza dei pastori, agenti della normalizzazione della fede e della confessionalizzazione delle devozioni; quella politica, iscritta nelle regole dell'editto di Nantes.

I vincoli dottrinali e normativi erano stati spezzati in pochi anni, e quell'universo deprivato di certezze e di autorità produsse uno straordinario recupero della libertà interiore, intesa come valore primigenio della Riforma. Sentire la presenza divina nelle proprie fibre come una realtà trasformatrice che saliva a materializzarsi in parossistici movimenti del corpo, divenne un'esperienza tanto coinvolgente quanto inattesa. Le fonti cui attinsero i piccoli profeti e le profetesse del mondo ugonotto sono certamente impastate di paradossi e di illusioni, di scombinare immagini tratte dalla memoria cristiana, intesa in senso la-

to, né cattolica né riformata, espresse in formule di vago riferimento apocalittico, ma concretamente riempite di invettive contro la chiesa e i preti. Tutto ciò richiama alla memoria le forme della religiosità popolare del mondo cattolico ancor più di quelle che appartenevano alla tradizione calvinista, per sua natura e storia del tutto aliena da iperboli apocalittiche, da voli mistici, da eccessi profetici. Nel protestantesimo, inoltre, già la condanna pronunciata da Lutero contro i profeti di Zwitckau, il gruppo radicale apparso nei primi tempi della Riforma, aveva mostrato la distanza del nascente protestantesimo dalle posizioni soggettive ed emozionali.

La parola annunciata prima del suo compimento, come disse Jurieu, si univa all'altro aspetto costitutivo del profetismo: ossia la parola che, proclamata davanti al popolo, si rivolgeva indistintamente a una ampia comunità di seguaci uscendo dalla bocca di persone speciali, rese tali dal dono misterioso che Dio aveva loro fatto perché comunicassero verità e conoscenze, e divenissero guide di coloro che non erano illuminati. Donne e bambini apparivano le categorie più adatte perché per loro natura non potevano essere sospettate di detenere conoscenze costruite con l'esperienza, con lo studio, con la ragione piegata a scrutare le Sacre Scritture. Nella rappresentazione profetica risultavano perciò più credibili in quanto solo Dio poteva avere instillato il vero senso della Bibbia ed essersi mostrato nel segreto dei cuori.

Con la sua autorevolezza teologica Jurieu convalidò i primi segnali della fede che resisteva in Francia sotto forma mistica e profetica. Distrutta nelle chiese ufficiali, la fede risorgeva nella musica e nel canto dei salmi, tramite affascinanti, sentimentali e spettacolari della voce di Dio, che a detta di molti rifugiati si propagavano di notte tra boschi e campi, tra rocce e balze. Nella settima lettera pastorale del 1° dicembre 1686 Jurieu avvalorò quei segnali divini sfidando consapevolmente ed esplicitamente la critica razionalista³. Ci fu un tempo in cui si credeva a tutto; ora non si crede a nulla, e questa deriva dell'indifferenza verso i segnali irrazionali del divino doveva essere fermata. Jurieu lo faceva sciorinando testimonianze e prove come se, una volta raccolte tutte insieme, fossero la certificazione del fatto che, ridotti al silenzio i pastori, Dio continuava in altro modo a far sentire la sua presenza.

Le costrizioni subite dopo il 1685 ebbero una parte di rilievo. Forzati a vivere in una dimensione religiosa ambigua, compressa tra gli abominevoli riti cattolici cui dovevano assoggettarsi, e il loro intimo sentimento acceso di sdegno, per migliaia di contadini e montanari del

³ JURIEU, *Lettres pastorales*, cit., 1^{er} décembre 1686, *Des chants et voix qui ont été entendus dans les airs en divers lieux*.

Vivarais, dell'Ardèche, del Delfinato, gettarsi nelle braccia di bambini-profeti e di donne-profetesse significava cercare una giustificazione della fede obbligata a resistere in una dimensione criptica. Criptica tanto quanto erano criptiche le parole e i gesti che uscivano dal corpo esagitato dei nuovi officianti nel corso di affollate assemblee che con grave pericolo si tenevano al riparo di boschi, di anfratti, in luoghi difficilmente raggiungibili dalle truppe dell'intendente. I fenomeni paranormali – glossolalia, catalessia, lievitazione, tremiti nervosi, perdita del senso del dolore – erano altrettante prove di un dono divino che modificava le facoltà normali di chi era posseduto dall'illuminazione e lo poneva sul piano di intermediario diretto con Dio, al di fuori della cultura biblica, della norma devozionale, delle regole confessionali. Questa almeno era la lettura che circolava tra i riformati, i quali osservavano con inquietudine quel fenomeno religioso così imprevisto e di ampie dimensioni.

Pregiera e illuminazione

Recenti studi tendono a ridurre la distanza tra le regole del calvinismo istituzionale e le pratiche di culto dei profeti del Midi, per sostenere invece che quei predicatori irregolari avrebbero continuato a riunirsi secondo lo stile ugonotto, a pregare in conformità con le scritture, persino a sottoscrivere dichiarazioni di fedeltà alla teoria della predestinazione, secondo quanto enunciato da Calvino. La stessa lingua poco comprensibile con cui pregavano (che i contemporanei chiamarono lingua di Canaan) andrebbe ricondotta all'uso del vernacolare in luogo del francese⁴. Lo stesso nome di “deserto” con cui saranno definite le chiese clandestine sorte durante il ristabilimento ufficiale del calvinismo ricorre già nella memorialistica a indicare lo spazio fisico e metaforico delle riunioni dei profeti. Le profezie sarebbero l'equivalente popolare, incolto, ma non oppositivo rispetto alle pratiche di culto dei calvinisti, e come queste finalizzate a educare, consolare, esortare, e non sempre a incitare alla ribellione. In zone rurali, montuose, povere di contenuti culturali, come quelle dove attecchì il profetismo, è probabile che circolassero interpretazioni alla lettera dei testi sacri, validati metaforicamente dall'esperienza individuale, e non tanto dalla mediazione della

⁴ C. RANDALL, *From a Far Country. Camisards and Huguenots in the Atlantic World*, Athens and London, The University of Georgia Press, 2011, pp. 14-15. B. E. STRAYER, *Huguenots and camisards as aliens in France, 1598-1789. The struggle for religious toleration*, Lewiston [etc.], The Edwin Mellen Press, 2001.

teologia dei dotti, come invece succedeva nella Francia urbana. Ciò può spiegare l'afflato metaforico, l'ingenuo accostamento al popolo di Israele, l'emotivo abbandono al sentimento religioso che connotano l'esperienza profetica.

La preparazione e la disposizione spirituale ad accogliere il profetismo, già insite nell'appello lanciato da Jurieu, vennero distorte e interpretate secondo schemi e procedure illetterate. I suoi seguaci trovarono in Jurieu una conferma testuale e colta che avvalorava la missione dei profeti "primitivi", ossia i mistici innocenti, inviati dallo spirito santo a redimere i fedeli e in certi casi a sobillarli alla ribellione. Il fondamento dell'appello di Jurieu era insito nel libro dell'Apocalisse. I predicanti profetici ci aggiunsero la preghiera mistica, nutrita di teatralità ispirata, che sfociava in un raccoglimento meditativo ed esplodeva in estasi parossistiche e convulsionarie.

Non è imboccando la scorciatoia della derubricazione a fenomeni da baraccone, atti a convincere menti sprovvedute e animi turbati dalla repressione, chiusi nell'isolamento di una cultura montanara, disposti al sacrificio di sé in un delirio nichilistico di massa, che è possibile spiegare l'intensità, il successo, la durata e le cangianti forme del profetismo ugonotto. Per più di dieci anni fu la principale espressione religiosa del Sud della Francia e la spinta fondamentale sia alla ribellione armata sia alla difesa della propria identità sulle ceneri della perduta guerra dei *Camisards*. Esiste un filone profetico all'indomani della revoca, che poi emerge tumultuoso negli anni della rivolta e non si spegne con la sua fine: tutt'altro. Anzi, riaffiora con una forza e una capillarità che prima non aveva, così da costituire il principale interlocutore dell'opera di ristabilimento del calvinismo ortodosso cui si dedicherà Antoine Court.

Il profetismo chiede di essere analizzato anche nelle sue forme. Si pensi alla preghiera che si manifestava in un convulso movimento di corpi, in gesti inconsueti, in toni abnormi, in voci urlanti frasi che evocavano passi della Bibbia recuperati nell'archivio della memoria. Quanto di più distante, anzi antinomico, rispetto alla preghiera ufficiale delle chiese ugonotte, fatta di raccoglimento scandito da preghiere, letture, canti di salmi, in una meditativa concentrazione sulla parola di Dio commentata dal sermone del pastore. Rigore, sobrietà dello spirito, rigidità dei corpi, fredda scenografia del rituale, ieraticità austera dei pastori, in una grande macchia di colore nero degli abiti, componevano la scena del rito calvinista. Per il rito dei profeti, tutto l'opposto: corpi eccitati dall'incontro immediato con quella che sentono essere la parola e la volontà di Dio, in un crescendo di concitazione che sfocia nel momento convulsionario, scandito da urla e minacce all'indirizzo del re,

dei soldati, dei gesuiti, della chiesa, mentre da pulpiti improvvisati le personalità magnetiche e dominatrici, dotate di poteri misteriosi ma efficaci a esaltare gli animi, soppiantano la rigida e dotta severità dei pastori.

Che cosa lascia sulla sua scia il profetismo? Nulla dal punto di vista del pensiero religioso. Molto dal punto di vista della forza sobillatrice e dell'energia di difesa e di resistenza. Lascia anche il ricordo di figure di profeti, donne e bambini di cui resta spesso il solo nome, privo di altra determinazione, un nome che sarà a lungo oscurato nella storia del calvinismo ortodosso. Lascia anche un'esperienza che influirà sulla trasformazione del calvinismo settecentesco. Lo stesso Antoine Court si formò in comunione col profetismo, che non rinnegò mai del tutto e cercò, più che di contrastare, di incanalare nell'alveo della tradizione e delle strutture ecclesiastiche, ma senza riuscire pienamente a espungerlo dalla pratica di culto.

Il profetismo visto dai cattolici

Una memoria di parte cattolica, redatta nel 1689 probabilmente da un ufficiale dei dragoni del re operanti nel Vivarais, segnala per la prima volta la presenza di comunità di profeti⁵. La raccolse e se ne servì il vescovo di Nîmes, Esprit Fléchier, per polemizzare con Jurieu, che «avec tout son esprit et tout son savoir» voleva ancora credere alle visioni e alle profezie del Vivarais. Diffidare dei fervori religiosi sregolati era la linea di condotta che il colto vescovo adottò quando interdisse ad alcuni curati della sua diocesi di fornire attestazioni di verità ai miracoli

⁵ *Récit des agissements des «fanatiques» du Vivarais*, in Archives Nationales de France, Paris, NP, Affaires et biens des protestants (serie TT 276 B, dossier 16 bis, ff. 220-250). La fonte è stata segnalata nelle annotazioni di Daniel Vidal al testo di E. FLÉCHIER, *Fanatiques et insurgés du Vivarais et des Cévennes. Récits et lettres, 1689-1705*, ed. par D. Vidal, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1997, p. 178. Inoltre *Récit fidèle de ce qui s'est passé dans les Assemblées des Fanatiques du Vivarais, avec l'histoire de leurs Prophètes et Prophétesses, au commencement de l'année 1689*, pubblicata in *Lettres choisies de Mr. Fléchier évêque de Nîmes avec une relation des fanatiques du Vivarez et des réflexions sur les differens caractères des hommes*, Paris, Jacques Estienne, 1715, vol. I, pp. 350-398. Nato nel 1632 a Pernes, nel Comitato Venassino, ordinato sacerdote nel 1652, Fléchier divenne famoso per i suoi sermoni funebri e per gli scritti di occasione, che lo misero in rivalità con il gesuita Charles de la Rude. Entrò nel mondo letterario con l'appoggio di Valentin Conrart, segretario perpetuo dell'Académie Française. Fléchier non fu un testimone oculare dei fatti in oggetto, ma utilizzò il documento in questione quando era in corso la guerra dei *Camisards*.

che avevano avuto per protagonista un pastorello. Attorno a lui si era venuta assemblando una folla di contadini che lo osannava come santo e profeta. Per Fléchier bisognava che i parroci stessero in guardia. Il cattolicesimo estremizzante ed esagitato del popolo incolto rischiava di far esplodere una nuova crociata in quelle terre così esposte a un'alta febbre religiosa, che andava curata con razionalità e discernimento per raffreddare gli animi, dell'una e dell'altra parte. In quest'ottica meglio si comprende il tono garbato della polemica con Jurieu.

Quando Jurieu accerterà i fatti, vedrà che i profeti del suo tempo non erano altro che folli ribelli, lo incalzava il vescovo. Di straordinario nei profeti popolari c'era solo l'immaginazione di quelli che avevano inventato la devozione profetica, la credulità dei poveri che l'avevano seguita, la cecità delle persone che l'avevano convalidata con il loro prestigio sociale o religioso. Il vescovo accreditò la tesi dell'invenzione preordinata, una tesi che sarebbe circolata nella pubblicistica cattolica all'interno di un paradigma esplicativo in cui si affacciava il mito del complotto. In tal modo profetismo e sollevazione erano deprivati di significati autenticamente popolari che li potessero giustificare, se non come forme legittime di opposizione, almeno come forme comprensibili e perdonabili perché autenticamente genuine, emerse dalla sofferenza dei protagonisti. Ginevra era il luogo in cui le pratiche profetiche erano state ideate e ispirate. Per essere creduta vera la tesi doveva riportare fatti e nomi che la accreditassero. Così spuntò il nome di un nobile ugonotto, il signor Amos de Ferre, di Dieu-fils, nel Delfinato, che aveva imparato a Ginevra come profetizzare e quindi aveva ammassato la sua famiglia e molti giovani, fanciulli e fanciulle.

La tesi dell'origine artefatta non era un'invenzione di parte cattolica, ma circolava anche in ambito calvinista, sorretta da dettagli, fatti e nomi ritenuti veritieri. Identificava il suo artefice proprio in Amos de Ferre, discendente da una famiglia italiana nobilitata in Francia verso il 1450, che aveva aperto una fabbrica di vetri a Salecru, nel Combe Saint-Martin. Si sposò, ebbe un figlio maschio e dopo il 1685 si convertì al cattolicesimo. Era quindi un nuovo convertito, che aveva trasformato la sua fabbrica in una scuola di profeti. Dalle lotte disperate nacquero ipotesi storiche e fantasie mitiche. Merita notare che il primo a proporre il nome di de Ferre fu Pierre Bayle. Nel Settecento se ne farà divulgatore Voltaire e ancora nell'Ottocento, in tutt'altra chiave, Jules Michelet l'avrebbe rilanciata come verità storica⁶. A riprova della fondatezza di questa ipotesi si hanno le affermazioni dello storico (prote-

⁶ F. DE BOUILLANE, *La véritable histoire d'Amos de Ferre*, in «Études drômoises», n. 34, juin 2008, pp. 18-21.

stante) Charles Bost, che confermò la presenza a Ginevra di Amos de Ferre, l'educatore dei giovani ispirati. Lo considerò esponente di un gruppo di ginevrini che lo seguirono per predicare nelle Cévennes, come Jacques Dautun, amico di Jean-Alphonse Turretini, François Durand, antico ministro di Genolhac, e Louis Lafoux, studente all'Accademia⁷.

Dal Delfinato alle Cévennes

Un punto ricorrente nelle fonti storiche e nella pubblicitica coeva indica il momento e il luogo di nascita del profetismo. A Saoû, un villaggio di montagna del Delfinato, in una notte del 1688 una pastorella di 15 anni, Isabeau Vincent, ebbe una crisi di sonnambulismo che la trasformò in profetessa. Per cinque mesi apparentemente insonne e in stato di trance, cominciò a pregare e a profetizzare tra i suoi compaesani. Una schiera di piccoli compagni la imitò. La notizia si diffuse rapidamente e giunse a Ginevra portata da un rifugiato, tal Murat, che in punto di morte parlò di quella giovane contadina del Delfinato che predicava in stato di sonnambulismo. Una testimonianza che Jean-Alphonse Turretini accolse con cautela data la fama di visionario che accompagnava quel povero vecchio, Murat, venuto a morire a Ginevra⁸. Intanto la notizia si era diffusa per la città. I professori dell'Accademia, interpellati, decisero che era meglio mettere tutto a tacere nonostante che da più parti ci si chiedesse se le predizioni della donna fossero da porre in relazione con il libro sulle profezie di Jurieu.

I protestanti nel Settecento accuseranno Isabeau Vincent di essere stata la fondatrice dell'*Illuminisme*, pericolosa deviazione dall'ortodossia, ma Antoine Court ne salverà la memoria affermando che fu lei a iniziarlo alla militanza religiosa e a trasmettergli forza e convinzione per intraprendere l'ardua opera di ristabilimento del calvinismo. Nelle relazioni sulle profezie di Isabeau Vincent si rintracciano diversi riferimenti alle profezie di Jurieu, che nella loro circolazione clandestina

⁷ C. BOST, *Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc 1684-1700*, préface de Philippe Joutard, Montpellier, Les Presses de Languedoc, 2011, vol. I, p. 280 (riproduzione anastatica dell'edizione del 1901 della dettagliata opera di documentazione della resistenza ugonotta alla politica di Luigi XIV).

⁸ ICCJAT, lettera di Turretini a Johann Heinrich Gernler, 25.05.1688, da Ginevra, vol. I, p. 66, e lettera di J. Blass a Jacques-Alphonse Turretini, da Zurigo, 28.06.1688, ivi, p. 71.

arrivarono sicuramente anche nei villaggi delle Cévennes⁹, insieme con gli scritti del pastore Claude Brousson¹⁰, protomartire della revoca per avere organizzato un comitato di resistenza a Nîmes, la nuova Ginevra come la chiamavano i protestanti.

Diverse testimonianze concordano nel ritenere che le assemblee, convocate con mille precauzioni per ridurre il rischio della repressione, non erano affatto riunioni di pochi fedeli. In realtà si trattava di folti assembramenti, ben noti alle autorità che li tolleravano per un mero calcolo di rapporti di forza¹¹. Nelle assemblee il rito dei piccoli profeti o delle profetesse si incorniciava in una cerimonia tradizionale, che prevedeva la lettura della Bibbia, il canto dei salmi, le preghiere e le pie esortazioni.

In pochissimo tempo il profetismo esplose in un vero e proprio contagio che ebbe i suoi epicentri nel Delfinato, nel Vivarais, nelle Cévennes. Nell'*entourage* dell'intendente Basville si parlava di 8000 profeti attivi tra le Cévennes e la bassa Linguadoca, aree di forte radicamento popolare del protestantesimo, teatro delle grandi persecuzioni scatenate per spegnere focolai e movimenti di resistenza: sono le aree dove attecchirono i fenomeni dei predicanti, della rivolta dei *Camisards*, delle chiese del Deserto ristabilite dall'opera di Antoine Court. Sono le aree dove operava quello che Herbert Lüthy nel libro sulla finanza protestante ha definito il tipo del *protestant cévenol*¹², per distinguerlo dal calvinista urbano e borghese della Francia del Nord, per il quale il protestantesimo dopo il 1685 restò sotto traccia, praticato come culto in famiglia.

⁹ C. GARRETT, *Spirit possession and popular religion: from the Camisards to the Shakers*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, p. 20.

¹⁰ Avvocato e pastore calvinista, nato a Nîmes, uno dei primi martiri ugonotti del dopo revoca, fu giustiziato a Montpellier nel 1698. I suoi scritti alimentarono il misticismo e il profetismo. Tra questi *La manne mystique du désert. Sermons 1689-1693*, Amsterdam, 1695. Gli viene attribuita anche l'opera *État des réformés en France*, pubblicata all'Aia nel 1685. Di lui Antoine Court redasse un toccante profilo, pubblicato postumo: A. COURT, *Claude Brousson, avocat, pasteur, martyr, les bergers et les Mages*, Paris, EDIPRO, 1961. Cfr. L. NÈGRE, *Vie et ministère de Claude Brousson 1647-1698*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878. Si veda inoltre W. C. UTT, B. E. STRAYER, *The Bellicose Dove. Claude Brusson and Protestant Resistance to Louis XIV (1647-1798)*, Brighton, Sussex Academic Press, 2003. Il progetto di Brousson per ristabilire la disciplina ecclesiastica nelle chiese francesi, rimaste senza pastori e senza anziani, fu di fatto ripreso da Antoine Court.

¹¹ BGE, *Collection Antoine Court*, 17, B, *Relation de ce qui c'est passé dans les assemblées des fanatiques du Vivarais, avec l'histoire de leur prophètes et prophétesses au commencement du 1689*, cc. 248-267.

¹² LÜTHY, *La banque protestante en France*, cit.

Il sonno estatico, unito a fenomeni simili alla *trance*, con assunzione di strane posture che suscitavano stupore nel popolo, mentre dalle labbra uscivano formule di preghiera che ripetevano passi ripresi dal Vangelo e infuocate invettive contro la Chiesa: erano le forme della teatralità a suo dire artefatta che il pio vescovo di Nîmes rimarcava nei profeti. Lo schema interpretativo chiamava in causa un mediatore autorevole e altolocato che legittimava il profetismo sollevandolo dalle sue basi sociali, popolari e illetterate. Era Madame de Bays, vedova d'un consigliere del Parlamento di Grenoble. Tale riferimento lascia credere che, nonostante la revoca, i piccoli profeti continuassero a esercitare le pratiche di fede nelle "églises du fief ou de droit personnel", che erano state riconosciute dall'editto di Nantes.

Gabriel Astier, originario del Delfinato, esportò il profetismo nel Sud della Francia e si mise a capo delle prime sollevazioni. Iniziò con assemblee notturne nelle quali istruì nuovi ministri e proclamò di essere inviato dallo Spirito santo¹³. Nel disperato tentativo di riportarsi in una dimensione religiosa vicina al calvinismo, i profeti risulterebbero reclutati soprattutto tra i nuovi convertiti che lanciavano agli altri ma ancor prima a se stessi il grido di "pentitevi", ossessivamente ripetuto nei riti; era la formula con la quale cercavano essi stessi di vedere rimesse le loro colpe, a partire da quella più infamante, ossia di essersi convertiti al cattolicesimo e di averlo dimostrato pubblicamente recandosi alla messa.

Dalla memoria utilizzata dal vescovo di Nîmes emergono anche ritualità anabattiste, prima fra tutte quella del ribattezzamento di bambini e di adulti battezzati da preti. A ragione il vescovo insinuava con malizia che Jurieu stesso avrebbe condannato tale pratica, sulla base dell'assunto teologico che il sacramento del battesimo era comunque valido, indipendentemente da quale chiesa lo avesse impartito, e che non potesse venire ripetuto pena l'assimilazione all'anabattismo¹⁴.

Il vescovo sovrapponeva il momento aurorale del profetismo a quello successivo, coevo alla guerra dei *Camisards* e giustificava l'operato dell'intendente, messo sotto accusa dai calvinisti per la presunta crudeltà dei metodi¹⁵. Ricordava a Jurieu che le stesse autorità ginevrine non

¹³ Fu catturato e giustiziato a Baix il 2 aprile 1689. Vedi *Relevé Général des persécutions*, in «BSHPF», 6, 1858, p. 70.

¹⁴ «On peut bien croire que M. Jurieu n'approuvera pas cette décision théologique, et qu'il effacera du moins cet endroit des saintes assemblées de son église», da DE BOUILLANE, *La véritable histoire*, cit., pp. 375-376.

¹⁵ R. POUJOL, *Basville, roi solitaire du Languedoc. Intendant à Montpellier de 1685 à 1718*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 1992. Per una dettagliata ricostruzione degli effetti della revoca in Linguadoca è utile il libro del pastore P.

avevano legittimato quei falsi profeti. Anzi, non appena alcuni di loro si erano rifugiati a Ginevra erano stati cacciati pubblicamente dai magistrati che «crurent qu'il y avoit trop de honte à garder chez eux des gens assez grossiers pour laisser voir leur artifice et assez malheureux pour n'avoir pu réussir dans le dessein qu'on leur avoit inspiré»¹⁶.

Guerra dei Camisards e profetismo

Strana guerra quella dei *Camisards*¹⁷. «La désagréable aventure arrivée à l'abbé du Chaila», come eufemisticamente la definì il conte di Broglie, comandante in capo in Linguadoca, è in genere considerata la scintilla della guerra. La sgradevole avventura occorsa all'arciprete e ispettore François de Langlade de Chayla, zelante persecutore degli ugonotti, responsabile di una grande missione anticalvinista dotata di uomini e mezzi, fu il suo assassinio al Pont-de-Montvert, il 24 luglio 1702, per mano di contadini ugonotti¹⁸. Fu il segnale di una ribellione che si propagò nella Linguadoca, nell'alta Guyenne e nel Delfinato, e che i contemporanei battezzarono guerra dei *Camisards*. Avrebbe tenuto mobilitati per alcuni anni i reggimenti francesi, impegnandoli a contrastare una tenace lotta armata. La rivolta o guerra delle Cévennes è comprensibile alla luce della storia cinquecentesca, se si tiene a mente che in quell'area nei primi tempi della diffusione del protestantesimo la

CORBIÈRE, *Histoire de l'église réformée de Montpellier, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Montpellier, Ferdinand Poujol, Paris, Aux Librairies Protestantes, 1861.

¹⁶ Ivi p. 398.

¹⁷ Dall'ampia bibliografia si può selezionare la ponderosa opera di H. BOSC, *La Guerre des Cévennes*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, Lyon, Curandera, 1985-1993, 6 voll. Inoltre: *Les Camisards et leur mémoire. 1702-2002. Colloque du Pont-de-Montvert des 25 et 26 juillet 2002*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 2002. *Dictionnaire des Camisards*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 1995. PH. JOUTARD, *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Paris, Gallimard, 1977. *Journaux Camisards 1700-1715*, a cura di Ph. Joutard, Paris, Union générale d'éditions, 1965. M. PEZET, *L'épopée des Camisards. Languedoc, Vivarais, Cévennes*, Barbantane, Equinoxe, 1995. Inoltre D. VIDAL, *Le malheur et son prophète, inspirés et sectaires en Languedoc calviniste (1685-1725)*, Paris, Payot, 1983. Condivisibile la recensione di Frank Lestringant in in «Revue de l'histoire des religions», 1985, vol. 202, pp. 450-451, che critica l'eccesso di sociologismo del libro. Sulla storia della regione P. CABANEL, *Histoire des Cévennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 e ID., *Cévennes. Un jardin d'Israël*, Cahors, L'Hydre, 2004. Il sito www.camisards.net permette di accedere a un'esaustiva bibliografia e a documenti.

¹⁸ R. POUJOL, *L'abbé du Chaila (1648-1702). Du Siam aux Cévennes*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 2001.

conversione e l'attiva partecipazione alle chiese della nobiltà aveva garantito l'estensione e il radicamento del protestantesimo. Nel Seicento, invece, l'interessamento dei signori alla religione riformata era calato e molti avevano finito con l'abiurare nel momento in cui il loro orizzonte sociale si era allargato a dimensioni più ampie, in virtù dell'impegno militare o amministrativo, così da far scemare la loro funzione di tutela territoriale. I *cévenols* si trovarono al contempo privati di un appoggio sociale significativo, ma forti per il fatto di essere maggioranza confessionale nei loro villaggi¹⁹.

Malgrado il suo inizio coincida con quello della guerra di Successione spagnola, malgrado l'attesa di un intervento degli stati protestanti e di una utilizzazione dei ribelli per indebolire le armate di Luigi XIV, la guerra dei *Camisards* non ebbe significative interferenze con il conflitto europeo. Solo quando le truppe del comandante Cavalier, il soldato della libertà di coscienza, come l'apologetica storiografia delle Cévennes lo avrebbe denominato, alla fine del 1702 costrinsero alla ritirata i soldati del re, sia la corte di Versailles sia gli eserciti della coalizione antifrancesa cominciarono a interessarsi di quella rivolta del Sud della Francia²⁰. Qualche tentativo di un coinvolgimento delle potenze protestanti fu effettuato in quei frangenti, ma senza esito. Progetti per

¹⁹ J. TEISSONNIERE, *Les stratégies de survie des minorités protestantes ou catholiques dans les Cévennes face à la communauté villageoise (vers 1560-1685)*, in *L'hérétique au village. Les minorités religieuses dans l'Europe médiévale et moderne*, par Ph. Chareyre, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2011, pp. 70-80.

²⁰ Jean Cavalier lasciò un ricordo scritto di quegli eventi, un ricordo che avrebbe diviso i protestanti francesi. I *Mémoires* di Cavalier furono pubblicati la prima volta a Dublino nel 1726. Vedi la recente edizione: J. CAVALIER, *Mémoires sur la guerre des Camisards*, a cura di F. Puaux, Paris, Payot, 1987. Altre memorie stampate sono: *Mémoires d'un camisard, Jacques Bonbonnoux*, Alcide, Nîmes, 2011; *Mémoires de Bonbonnoux, che camisard et pasteur du Désert*, Nîmes, Lacour-Ollé, 2008; A. MAZEL, E. MARION, J. BONBONNOUX, *Mémoires sur la guerre des Camisards*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 1983. Esiste tutt'oggi una associazione dedicata a Mazel il cui sito è www.abrahammazel.eu. I *Mémoires de Corteiz* (manoscritto in BGE, *Collection Antoine Court*, 17 H) sono in parte editi: *Pierre Corteiz, pasteur du Désert (1683-1767)*, Société des Lettres, Sciences et Arts de la Lozère, 1983. I *Mémoires* di Jean Gaubert sono stati pubblicati parzialmente da JOUTARD, *Journaux Camisard*, cit. Nella stessa opera vi sono estratti delle memorie di Marion e di Mazel e i *Mémoires di Bonbonnoux*. Diverse altre memorie si trovano nei *Papiers Antoine Court* della BGE, tra cui i *Mémoires Faisse*, Bastide, Gout, Manuel, Gavanon, Bas, Fauché, Crébassac, Berger-Ragatz, relativi al periodo dei predicatori; i *Mémoires Massip*, Rampon, Béchar, Gaubert, Colom, St-Hippolyte, Calvisson e Codognan, Saltet per il periodo *camisard*. Inoltre le relazioni Sallier e Ebruy, e i *Mémoires Roumegoux* e Arzac per il Vivarais, Martel per il Delfinato. Di tutti questi testi lo storico Pierre Rolland aveva dato notizia di una pubblicazione e curatela che sarebbe dovuta apparire nel 2002 e che al momento non mi risulta essere stata pubblicata.

far sbarcare truppe alleate sulle coste della Provenza ve ne furono, ma non vennero realizzati. Missioni informative furono inviate dagli inglesi e dagli olandesi, come quella compiuta nel 1703 da David Flotard, un *réfugié* del Vigan, ma l'iniziativa non decollò e la guerra dei *Camisards* si spense soffocata dall'esercito del Villars. Il re aveva dislocato il suo generale dal fronte delle battaglie europee alla repressione del conflitto intestino, a conferma della difficoltà di venire a capo di una insurrezione che rischiava di incistarsi nel tessuto della società meridionale.

Nel 1705 si susseguirono diversi tentativi di dare all'insurrezione una dimensione più ampia. Il principale fu il complotto degli *Enfants de Dieu*, ordito a Montpellier in una trama insurrezionale in cui si sommavano motivi di ribellione antifiscale e antiassolutistica, che richiamavano le Fronde di metà Seicento, ad altri più propriamente inerenti la libertà religiosa. Il nobile del *refuge*, marchese de Miremont, ne fu la mente. La vicenda coinvolse il duca di Savoia Vittorio Amedeo II, che aveva arruolato l'eroe dei *Camisards*, il colonnello Cavalier, e grazie a lui aveva fatto confluire nel Delfinato alcune migliaia di uomini dietro consiglio degli ambasciatori a Torino delle potenze marittime, l'inglese Richard Hill e l'olandese Albrecht Van der Meer. La ragion di stato passava sopra qualsiasi considerazione di carattere religioso. La collocazione a fianco dell'Inghilterra e delle Provincie Unite nella alleanza antifrancese inaugurò per il duca sabauda strategie concilianti con i riformati di casa propria, già sperimentate durante la guerra della Lega di Augusta²¹.

A fianco di Miremont e di Cavalier, personaggio chiave di tutta la vicenda fu l'abate La Bourlie, marchese di Guiscard, un avventuriero fuori tempo spinto da un ideale aristocratico frondista e al tempo stesso predicatore di progetti di riunificazione tra cattolici e calvinisti di stampo deistico²². Tutta la vicenda ebbe contorni tanto ampi che Ginevra stessa ne fu interessata. Il Piccolo Consiglio dovette accettare l'imposizione del residente francese La Closure, prendendo provvedimenti di espulsione di alcuni personaggi che si erano rifugiati nelle sue mura, tra cui il capo *camisard* Daniel Flottard²³. La spedizione fallì non

²¹ C. STORRS, *Machiavelli Dethroned. Victor Amadeus II and the making of the Anglo-Savoyard alliance of 1690*, in «European History Quarterly», 1992, 22, pp. 347-381.

²² J. CHAVANNE, *L'abbé de Bourlie, Marquis de Guiscard (1658-1711)*, in «BSHP», 1869, 18, pp. 209-230.

²³ AEG, *Procès-verbaux des séances du Petit Conseil, Conseil ordinaire ou Conseil des XXV*, R.C. 206, 6 mars 1706, f. 122. Il Consiglio decise la temporanea

appena il forte di Montmélian, chiave di volta della Maurienne, fu conquistato dai francesi. Cavalier avrebbe poi proseguito il servizio delle armi combattendo in Spagna nella battaglia di Almanza. Erratico guerriero e vero *trait d'union* tra la grande guerra degli stati e la guerra della fede, Cavalier si sarebbe ritirato a Londra e di qui in Irlanda. L'inserimento nel sistema degli onori inglesi grazie al matrimonio con la figlia di un gentiluomo di Saintonge, lo riportò all'onore del mondo e fece dimenticare una vita fuori dai canoni, iniziata come modesto apprendista panettiere ad Anduze. Fu allora che scrisse i ricordi, un testo molto edulcorato nel quale mise la sordina alle atrocità della guerra dei *Camisards* e cercò di accreditarsi come un protestante moderato, costretto a imbracciare le armi per difendere la fede²⁴. Di ben diverso tenore erano le memorie di un compagno di guerra, Abraham Mazel, il primo a prendere le armi e l'ultimo a farsi uccidere, nel 1710, per non avere voluto rinunciare alla guerra: le sue memorie univano l'ispirazione profetica alla lotta armata²⁵. Anche La Bourlie, un leader della rivolta, trovò rifugio a Londra come pensionato dalla regina Anna²⁶. La sua fama di avventuriero finì con il fare cadere su di lui il sospetto di tradimento e l'accusa di essere una spia al soldo di Luigi XIV. Arrestato, rimase ucciso durante l'interrogatorio nel corso di una colluttazione con gli sbirri.

Con questi amari epiloghi si chiudeva il ruolo militare dei *Camisards*. Non così la battaglia dei profeti, che anzi riprese lena correndo sulle strade del *refuge*, portata dagli esuli *religionis causa*, con in testa il più celebre capo dei *Camisards*, Élie Marion. Allontanato da Ginevra e da Losanna, proseguì verso Londra dove giunse nell'estate del 1706²⁷.

espulsione dalla città di tal Régis, della moglie di Anselme, di Charles Rouvière, di David Flottard, uno dei capi della guerra dei *Camisards*, e di Christian Broucher.

²⁴ L. CRÉTÉ, *Les Camisards*, Paris, Perrin, 1992, pp. 275-276. Cavalier nel 1735 fu nominato brigadiere, poi luogotenente governatore del Jersey. Morì a Chelsea il 17 maggio 1740.

²⁵ MAZEL, MARION, BONBONNOUX, *Mémoires sur la guerre des Camisards*, cit.

²⁶ Sui rifugiati francesi in Inghilterra cfr. B. COTTRET, *Terre d'exil. L'Angleterre et ses réfugiés 16^e-17^e siècles*, Paris, Aubier, 1985 e R. D. GWYNN, *The Arrival of Huguenot refugee in England 1680-1705*, in «Huguenot Society Proceedings», XXI, pp. 366-373. ID., *The Huguenots of London*, Brighton and Hassalo St. Portland, The Alpha Press, 1998; ID., *Huguenot heritage. The history and contribution of the Huguenots in Britain*, London, New York, Routledge, 1988.

²⁷ J. P. CHABROL, *Élie Marion, le vagabond de Dieu. Prophétisme et millénarisme protestants en Europe à l'aube des Lumières*, Aix-en-Provence, Edisud, 1999.

Il profetismo emigra a Londra

Il profetismo rilanciò in terra amica lo spirito combattente dei *Camisards*, sconfitti sul campo, ma armati di furore ideologico e pronti a riprendere la battaglia. La capitale inglese fu il luogo in cui la predicazione profetica tornò vigorosa, contando sulla rete dei *réfugiés*, articolata in poco meno di trentamila esuli organizzati in trenta chiese, le più importanti delle quali erano la French Church of London, in Treadneedle Street, e La Savoye, in Westminster. Élie Marion lasciò Ginevra nel 1706 per recarsi a Londra dove c'era «de grand ouvrage à faire». Lo accompagnò il compagno di guerra David Flottard²⁸. Nella capitale inglese partecipò a riunioni carismatiche organizzate da un certo Jean Cavalier de Sauve (da non confondersi con il colonnello Jean Cavalier), presso il cugino Jean Allut, falegname. La strada dove era ubicata la sua abitazione ogni giorno si riempiva di gente, tra cui anche londinesi di ceto elevato. Officiavano i riti della profezia Élie Marion, Jean Cavalier e Durand Fage.

Tra i loro discepoli appariva una pattuglia di uomini che costituivano l'antitesi per formazione, cultura, appartenenza sociale, al *cliché* classico del profeta bambino, della profetessa donna, dell'illetterato miserabile. Spiccavano tra i profeti François-Maximilien Misson, autore del celebre *Voyage en Italie*, Charles Portales, notabile del Vigan, Jean Daudé di Nîmes, uomo di lettere, sir John Lacy, giudice di pace²⁹. La gente prese a chiamarli i *French prophets* o anche i *Cévenols*, dalla loro terra di provenienza. La loro presenza fu contemporanea all'esplosione del conflitto tra una parte dell'alto clero anglicano e i *whigs* e i *dissenters*, che nei primi due decenni del secolo influenzò la vita politica inglese³⁰.

Uno dei loro entusiastici fautori era il matematico svizzero Nicolas Fatio de Duillier, amico e allievo di Newton e sostenitore della teoria della gravitazione universale letta in chiave lucreziana, materialistica e corpuscolare. Divenne il segretario della setta, incaricato di registrare e interpretare le ispirate manifestazioni dello spirito che animavano i convulsionari francesi. Fatio era pur sempre un autorevole *savant* sviz-

²⁸ H. SCHWARTZ, *The French Prophets. The history of a millenarian group in eighteenth-century England*, Berkeley, University of California press, 1980; G. COSMOS, *Huguenot Prophecy and Clandestine Worship in the Eighteenth Century. The Sacred Theatre of the Cévennes*, Burlington, Ashgate Publishing Company, Aldershot, 2005.

²⁹ CRÉTÉ, *Les Camisards*, cit., pp. 265 sgg.

³⁰ G. TARANTINO, *Lo scrittoio di Anthony Collins (1676-1729). I libri e i tempi di un libero pensatore*, Milano, Angeli, 2007, pp. 129 sgg.

zero, avanti negli anni, tutto chiuso nel dorato ritiro del palazzo di lord Embden, suo protettore, dove aveva a disposizione una delle più ricche biblioteche di Inghilterra. Fatio prese parte attiva al movimento profetico: si attendeva, al pari di Jurieu, che Dio sarebbe intervenuto per sconfiggere l'anticristo e liberare l'Europa dal cattolicesimo e dall'assolutismo di Luigi XIV. Prendendo a prestito un'immagine dell'Apocalisse, nell'inverno del 1707 sognava che il re Luigi sarebbe caduto prigioniero in guerra e sarebbe stato giustiziato con supplizi terribili come quelli che aveva inflitto agli ugonotti. Era un sogno condiviso negli stessi termini anche da Newton³¹. Fatio in realtà fu il punto di raccordo tra il profetismo popolare, incolto, dei *cévenols*, e la cultura del misticismo cabalistico che era stata introdotta in Inghilterra alla metà del XVII secolo. Il cabalismo cui si fa riferimento è quello ebraico del rabbino e mistico Isaac Luria (1534-1572), che tanta parte ebbe insieme con la chimica paracelsiana nell'influenzare il clima della rivoluzione scientifica. Gli atti e gli obiettivi dei profeti francesi erano congruenti con il retroterra religioso e intellettuale degli scienziati inglesi.

Sui profeti francesi si appuntò l'attenzione dei pastori della chiesa londinese della Savoye, che iniziarono a invocare la repressione di quelle esagitato manifestazioni in cui non si riconosceva affatto la confessione calvinista. Non appena sentirono stringersi intorno a loro la censura religiosa, i *cévenols* alzarono il tono delle profezie e fulminarono funesti presagi contro Londra, contro i pastori calvinisti, colpevoli di avere abbandonato il loro gregge, contro i ministri del clero anglicano. Fu Misson a cercare di legittimare quegli eroi frustrati dalla sconfitta permettendo di esprimere la loro devozione. Da lui nacque il progetto di un libro che avrebbe avuto un carattere incendiario, il *Théâtre sacré*. Egli registrò la voce popolare dei *cévenols* raccogliendo 126 profezie avvalorate da «26 bons témoins». Tali testimonianze, tradotte in inglese dal cavaliere e giudice di pace John Lacy³², furono pubblicate col titolo *Cry from the Desert*, e con il significativo sottotitolo *Or testimonials of the miraculous things lately come to pass in the Cévennes, verified upon oath and by other proofs* (1707). In quelle pagine si percepivano gli echi della disperata guerra delle Cévennes, il clima di un'esperienza trascorsa tra violenze, massacri, tormenti, scontri, e ancor di più la convinzione che i profeti fossero portatori di miracoli. Nulla di più efficace del titolo, *Teatro sacro*, per esprimere i due momenti di quelle riunioni. Sacro: perché le riunioni evocavano la discesa

³¹ M. C. JACOB, *Illuminismo radicale. Panteisti, massoni, repubblicani*, Bologna, il Mulino, 1983 (I ed. 1981), p. 181 n.

³² *The Prophetic Warning of John Lacy*, Londres, 1707.

tra gli uomini di Dio che, simile a una folgore, calava in un biblico scenario per portare la salvezza individuale e la rigenerazione universale. Teatro: perché quelle riunioni si tenevano con un'intensa interazione tra l'attore-profeta e il pubblico dei fedeli, coinvolti nel drammatico accesso alla divinità che si apriva in situazioni ai confini della desertificazione della fede personale, e si richiamava ai momenti di dramma del popolo ebraico, primo fra tutti la fuga dall'Egitto.

Strumento di espansione del profetismo al di fuori dei suoi confini storici, *Le théâtre sacré des Cévennes* denunciava gli atti di intimidazione compiuti contro quei coraggiosi cristiani, stranieri, poveri, degni di compassione e di stima che si ritrovavano a Londra come lupi in mezzo agli agnelli, ludibrio e zimbello del mondo, perché non abitavano in palazzi dorati, non disponevano di alcuna rendita, erano ricchi solo dell'amore di Cristo³³. Le proposizioni che il leader dei profeti Élie Marion pronunciava a nome dello Spirito santo non contenevano esclusivamente appelli alla rigenerazione religiosa e minacce al clero corrotto, ma lanciavano anche messaggi di palingenesi sociale, come quello che si poteva leggere in una pubblicazione di Misson:

My child, I have something to tell thee, I am going to put an end, and to release all the Gally-slaves of the earth; the Chains are going to fall off within a few days, an universal liberty is coming into my house; there shall be non more slaves, no more labourers at the oar, the shall be en entire liberty³⁴.

Qualche anno dopo Marion pubblicò un altro testo che riprendeva la battaglia a difesa dei profeti francesi, dal titolo *Cri d'alarme*³⁵. Le chiese calviniste di Londra insorsero gridando alla sobillazione e si giunse a scontri di strada. Risposero i fautori dei profeti con una serie di *pamphlets*, i cui redattori anonimi furono bollati dalle autorità con la denominazione di *Enthusiastic Impostors*³⁶. I *cévenols* subirono un tentativo

³³ M. MISSON, *Le théâtre sacré des Cévennes*, Marseille, Laffitte reprints, 1977.

³⁴ *The Prophetical Warning of Elias Marion*, London, Rogers, 1707, pp. 101-102, uscito lo stesso anno in edizione francese col titolo *Avertissements prophetiques*.

³⁵ *Cri d'alarme ou avertissement aux Nations qu'ils [sic] sortent de Babylone des ténèbres pour entrer dans le repos de Christ*, Londres, 1712.

³⁶ Tale denominazione fu adottata nel testo di R. KINGSTON, *Enthusiastic Impostors, No Divinely Inspir'd Prophets. Wherein the Pretended French and English Prophets are Shewn in Their Proper Colours; Their Pretences to Inspiration Refuted by Holy Scriptures, Their Impostures Discover'd by Their Own Words and Actions, and by Depositions, Declarations* (1707). Per inciso occorre rammentare che in inglese la parola *enthusiasm* indicava la convinzione che il fedele fosse illuminato da un raggio dello spirito celeste e che di conseguenza non avesse più bisogno dei doni divini (la ragione, la coscienza, il discernimento) per trovare verità e rettitudine.

di linciaggio. Marion, Daudé, Fatio furono denunciati e condannati ad ammenda e gogna. Giornalisti e letterati si esposero pro e contro. Daniel De Foe li compianse attribuendo alle sofferenze patite gli eccessi di quel fanatismo che non condivideva³⁷. Lord Shaftesbury li attaccò nella *Letter concerning Enthusiasm* del 1708³⁸, ispirata proprio dai *French prophets*³⁹, ma non approvò la condanna loro inflitta, credendo che simili manifestazioni dovessero essere trattate con tolleranza filosofica e con paziente opera di convincimento, e non certo represses con la forza⁴⁰. Dopo avere profetizzato a Londra e fatto seguaci, i francesi produssero altri gruppi attraverso vere e proprie missioni a Bristol, Coventry, Worcester, Oxford, Cambridge, e poi in Scozia, Galles, Irlanda. Forniranno suggestioni e riferimenti ai movimenti profetici inglesi, a partire dagli *shakers*, dai quaccheri e altre espressioni religiose che attecchirono tra gli avversari della chiesa anglicana⁴¹.

³⁷ Sull'esperienza dell'esilio nella poetica di De Foe: M. E. NOVAK, "The Sum of Humane Misery"? Defoe's Ambiguity toward Exile, in «Studies in English Literature 1500-1900», 2010, 50, 3, pp. 601-623.

³⁸ Fu curata un'edizione francese *Lettres sur l'enthousiasme*, s.n., La Haye, 1709. Su questo aspetto visto nell'ambito del deismo radicale inglese cfr. J. A. HERRICK, *The Radical Rhetoric of the English Deists. The Discourse of Skepticism 1680-1750*, South Carolina, University of South Carolina, 1997, pp. 53 sgg. Di forte impianto filosofico e indispensabile su questi temi è il libro di P. TARANTO, *Du déisme à l'athéisme: la libre pensée d'Anthony Collins*, Paris, Champion, 2000. Inoltre J. CHAMPION, *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2003. Si veda la scheda critica di G. TARANTINO, *Identità e tolleranza, determinismo morale e religione civile, libero pensiero e teismo, filosofia e superstizione: ineludibili nodi della modernità negli studi recenti di Sutcliffe, Taranto e Champion*, nella rivista on line *Storicamente* del Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Università di Bologna, www.storicamente.org.

³⁹ F. PAKNADEL, *Libertés et tolérance chez Shaftesbury: l'affaire des Illuminés des Cévennes, in Tolérance et intolérances dans le monde anglo-américain aux XVII^e et XVIII^e siècles. Actes du Colloque*, in «Société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles», 9, 1979, pp. 57-67. La lettera venne inserita nella raccolta *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, pubblicata la prima volta nel 1711.

⁴⁰ Sull'opposizione ai profeti francesi H. SCHWARTZ, *Knaves, fools, madmen, and that subtle effluvia. A study of the opposition to the French prophets in England, 1706-1710*, Gainesville, University Presses of Florida, 1978.

⁴¹ S. W. JACOB, *Lay People and Religion in the Early Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. *Spirit Possession and popular Religion. From the Camisards to the Shakers*, by C. Garrett, Baltimore, Johns Hopkins University Press, London, 1998. J. A. L. CHAMPION, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies 1660-1730*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Anglicani e profeti

La testimonianza di Edmund Calamy (1671-1732), storico e pastore anglicano *non conformist*, ricostruisce il clima di una Londra percorsa da tensioni religiose nelle quali i profeti francesi agirono coinvolgendo anche persone di rango⁴².

These people, in France, were called Camisards and strange and incredible stories were spread abroad concerning them. They were very fond of prophetic impulses and abounded among the new converts in the Cevennes and abounded among the new converts in the Cevennes, and about Nismes and Usez, and in all those parts. It was reported they were there guilty of great irregularities. They were vehemently opposed and run down and at length suppressed by the mareschals Montrevel and Villars⁴³.

Anche per Calamy la personalità di spicco era Nicolas Fatio, di cui avvalorava la fama di spinozista. Da vicino aveva seguito la vicenda del giudice Lacy, cui era legato da un rapporto di amicizia. Assistette in casa sua alle manifestazioni convulsione e alle predicazioni profetiche. Cercò inutilmente di dissuadere l'amico giudice e si interessò al caso, che sfociò in una fuga di Lacy dalla famiglia con l'ingresso in una comunità di profeti francesi⁴⁴. Nonostante fosse stato condannato dal ministro delle chiese francesi a Londra, tale culto conobbe negli anni successivi una grande circolazione attraverso una nutrita serie di *pamphlets*, cui si contrapposero scritti che intendevano smascherare l'impostura dei *mock-prophets*⁴⁵.

Sebbene ai profeti si contrapposessero i pastori ortodossi i quali ottennero di vedere incarcerato Élie Marion, le sette continuarono a riunirsi per altri due decenni. Il profetismo a Londra uscì dai canoni delle dispute dottrinali e divenne materia in cui cultura popolare e cultura ufficiale convergevano in un fitto dibattito, indotto non solo dall'opera di Jurieu, ma anche dalla diffusione di una propaganda libellistica che entrava nei circuiti della politica non ufficiale, ai confini del radicalismo religioso. Le due facce del fenomeno apparvero in tutta evidenza. L'una controversistica, l'altra attenta a una dimensione popolare. Non

⁴² *An Historical Account of my own life with some reflections on the times I have lived in (1671-1731)*, London, Colbourn and Bentley, 1829, II vol. Fu un pronipote a curare la pubblicazione del Diario.

⁴³ Ivi, II vol. p. 72.

⁴⁴ Ivi, pp. 76 sgg.

⁴⁵ Così erano definiti nel pamphlet *Clavis prophetica; or a key to the prophecies of Mons. Marion, and the other Camisards*, London, J. Morphew, 1707.

va sottovalutata al tempo stesso l'attenzione che il profetismo e i suoi interpreti suscitarono nell'Europa. Il più celebre dei *French prophets*, Élie Marion, compì un lungo viaggio toccando diverse città dell'area protestante e arrivando sino a Costantinopoli, per poi finire i suoi giorni all'età di trentacinque anni in un lazzaretto a Livorno lungo il tragitto per Roma⁴⁶. Le *Nouvelles de la République des Lettres* se ne occuparono in una relazione su quanto era accaduto a Londra dopo l'arrivo di Misson, Cavalier e Fage, seguita da una risposta di Misson⁴⁷; difesero l'orientamento popolare del profetismo, una grande, irrazionale, insensata professione di fede in grado di scaldare una massa folle e cieca, ma per nulla colpevole di empietà, di sedizione, di scandalo⁴⁸.

Fanatismo e profetismo

All'altra realtà del calvinismo francese, quella del Nord, estranea alla ribellione delle Cévennes, si rivolse in quegli anni David-Augustin De Brueys quando interloquì con i nuovi convertiti, ben conscio che tra loro fossero rimasti molti zelanti del calvinismo che comunque erano buoni servitori del re, al pari e persino di più degli antichi cattolici. Nato a Aix-en-Provence nel 1644, ministro della chiesa di Montpellier, De Brueys era stato convertito al cattolicesimo da Bossuet⁴⁹. Si era quindi fatto prete e aveva avuto l'incarico di istruire i nuovi cattolici. Per tali motivi su di lui caleranno gli strali della storiografia calvinista che non gli risparmierà infamanti giudizi di opportunismo e di camaleontismo con l'accusa di essere uomo tanto privo di talenti personali quanto capace di rubare quelli altrui, e di essere un professionista della falsificazione al soldo della chiesa cattolica. Duraturo fu l'odio che lo zelo del nuovo cattolico, convertitosi dietro una dignitosa pensione nel 1682, produsse nel mondo riformato e che finì con l'oscurare anche prese di posizione non immediatamente classificabili come manifestazioni di diabolica astuzia e di ignobile perizia nel ribaltare la verità.

Il personaggio merita invece considerazione, prescindendo dagli schemi dei contemporanei che lo lessero con lenti confessionali e con tale spirito affrontarono la sua ampia produzione, a partire dalla poderosa *Histoire du fanatisme*. L'opera fu suggerita da Charles-Antoine de la Garde de Chambonas, vescovo di Viviers (1682-1713), pubblicata in

⁴⁶ CHABROL, *Élie Marion, le vagabond de Dieu*, cit.

⁴⁷ NRL, février 1708, pp. 123 sgg. e avril 1708, pp. 399 sgg.

⁴⁸ Ivi, avril 1708, pp. 408 sgg.

⁴⁹ Cfr. la voce *David-Augustine de Brueys*, in *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York, 2012.

prima edizione nel 1692 e poi accresciuta nell'edizione del 1709⁵⁰. Fu la più celebre delle tante opere da lui scritte in quegli anni. Utilizzò come fonti le relazioni che gli fornirono l'intendente di Linguadoca, Basville, mente e braccio della repressione, e l'amico Flechier, vescovo di Nîmes.

Nelle aggiunte alla prima edizione De Brueys entrò nel merito del profetismo, tracciando una cronologia e una topografia del fenomeno dei *Camisards*. Il neo convertito di fatto proponeva una versione finalizzata a scavare una profonda trincea tra i visionari della fede e i calvinisti autentici, che considerava invece una forza ragionevole e moderata⁵¹.

I misfatti compiuti dai «*visionnaires les plus imbéciles et les plus méchants de leur parti*» scaturivano dai cattivi maestri, *in primis* ancora Jurieu, verso il quale pure professava stima, ma che era il reale ispiratore dei falsi profeti, il seduttore delle grossolane e fervide coscienze popolari. Era stato lui a risvegliare i “piccoli profeti dormienti” del Delfinato e del Vivarais, divenuti inconsapevoli strumenti di una cospirazione ordita nei paesi stranieri dai più faziosi dei religionari fuggitivi, con l'intento di sollevare il popolo nel cuore della Francia, proprio nel momento in cui era sotto attacco da parte di tutte le potenze d'Europa. Deliberatamente Jurieu era divenuto il loro leader teorico. Il profetismo era stato da lui abbracciato dopo le sconfitte sul terreno delle controversie e gli ugonotti avevano guardato a lui come al loro Achille⁵². Lo associava ai profeti come Thomas Muntzer e ai quaccheri, ma a differenza di questi aveva scelto, unico tra i profeti di tutti i tempi, secondo

⁵⁰ *Histoire du fanatisme de notre temps et le dessein que l'on avoit de soulever en France les mécontents des calvinistes*, Montpellier, Jean Martel, 1709, 3 tomi. Esistono due riedizioni nel 1737 e nel 1755.

⁵¹ «Ce n'est pas qu'il n'y en ait parmi eux [i convertiti] qui, quelques zélez qu'ils soient pour le Calvinisme, ne laissent pas d'être aussi bons serviteurs du roy, que le sçauroient être les anciens catholiques; et qui, en rendant à Dieu, en leur manière, ce qu'ils croyent lui devoir rendre, rendent aussi à César ce qui appartient à César. Mais on ne sçauroit dissimuler qu'il y en a quelques uns, dont le zèle aveugle et sans connoissance, ne distingue pas assez ce qui regarde le devoir d'un fidèle chrétien d'avec ce qui regarde celui d'un fidèle sujet; c'est à ceux là, à qui les réflexions, qu'on fera en lisant cet écrit, peuvent être utiles»: *Histoire du fanatisme de notre temps*, cit., pagina non numerata dell'*Avertissement au lecteur*.

⁵² «Lassé de composer des livres de controverse, qui étoient d'abord refusés par nos docteurs; rebuté d'écrire des Lettres pastorales qu'il répandoit de tous costez, mais qui n'estoient pas capables de soulever les peuples, résolut de changer de batterie et, voyant qu'il ne gaignoit rien à être controversiste, s'avisa de s'ériger en prophète. Ce fut en l'année 1685 qu'il en conçut le dessein, puisque ce fut en ce tems-là qu'il composa le livre qu'il a appelé l'Accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'église», ivi, libro I, p. 18.

De Brueys, di indicare con esattezza la data, il 1690, entro la quale le profezie si sarebbero avverate⁵³.

De Brueys elaborava la tesi della cospirazione che altri avevano solo abbozzato. Una tesi che vedeva in Jurieu il falso profeta e in Guglielmo III il falso Messia. I tempi dei profeti e i tempi della politica coincidevano: 1688 iniziò in Francia la campagna dei piccoli profeti mentre Guglielmo sbarcava in Inghilterra, usurpando il trono. Il Delfinato e il Vivarais fornirono il materiale umano della cospirazione ribellistica perché zone abitate da spiriti grossolani, aizzati dai falsi maestri che rinnovavano i furori anabattisti. Anche il duca di Savoia, accecato dall'ambizione di ingrandire i suoi territori, aveva prestato orecchio alla trama che trovò il suo referente politico nella lega antifrancese. Il *trait d'union* operativo era *monsieur* de Ferre in collegamento con i ministri fuggitivi di Francia e rifugiati a Ginevra, seguaci dell'oracolo di Rotterdam⁵⁴.

Gli infami seduttori facevano proseliti tra poveri ragazzi, con i quali usavano tecniche di costrizione fisica: li privano di cibo sapendo che il corpo denutrito metteva i falsi maestri nella condizione di esercitare più efficacemente la loro perversa opera di coazione delle coscienze. I capi della cospirazione insegnavano a recitare in coro passi dell'Apocalisse nei quali si parlava dell'anticristo, della distruzione del suo impero, della liberazione della chiesa, tutti passi presi da Jurieu. Insegnavano ai fanciulli le tecniche delle convulsioni⁵⁵. Accanto ai ragazzi si stagiavano le figure femminili come la pastorella quindicenne del villaggio di Cret, Isabeau Vincent, la Belle Isabeau, che, protetta da Madame de Bays, iniziò a profetizzare nel 1688⁵⁶.

⁵³ «Qu'on lise l'Histoire de tous les prophètes qu'il y a eu dans l'église ancienne et nouvelle, on n'en trouvera aucun qui ait choisi lui-même le tems auquel il a été inspiré pour prédire l'avenir. L'esprit qui souffle où il veut, souffle aussi quand il lui plaist et ce qu'il lui plaist. M. Jurieu seul a eu le privilège de choisir lui-même le tems de son inspiration: il s'est fait prophète en 1685, comme on se fait professeur; il a fait souffler l'esprit sur lui; il l'a fait souffler précisément une telle année, et il lui a fait souffler ce qu'il a voulu», ivi, libro I, pp. 49-50.

⁵⁴ BOST, *Les prédicants*, cit., vol. I, p. 280, dà credito a questa affermazione.

⁵⁵ Merita segnalare il lungo successo del libro di De Brueys, che ancora nell'800 forniva la trama di diverse storie dei *Camisards* e del profetismo, come quella pubblicata nel 1869 da Eugènè Bonnemère, che fu presidente della Società degli studi sullo spiritismo fondata da Allan Kardec.

⁵⁶ *Suite de l'histoire du fanatisme de notre temps où l'on voit les derniers troubles des Cévennes*, tome II, p. 109.

Traditori o accomodanti?

Se si prescinde dall'uso fazioso della documentazione che lo storiografo pagato per non scrivere la verità, come affermerà La Beaumelle in polemica con Voltaire, il nodo della questione con cui si misurava De Brueys era costituito dalla tradizione profetica del cristianesimo⁵⁷. Il cristianesimo delle origini pullulava di profeti martiri: come distinguere i veri dai falsi profeti? La soluzione proposta scartava le spiegazioni demonologiche cui le confessioni si rifugiavano da secoli, per proporre invece una spiegazione razionale, che non faceva appello alle forze diaboliche, alle possessioni sataniche. I falsi profeti erano persone malate, atrabiliari, melanconiche, di sangue caldo, con deboli fibre nervose che li portavano a sognare incessantemente. Il falso profetismo era derubricato a malattia

de l'esprit, une espèce de mélancolie, et de manie. Les gens mélancoliques et atrabillaires peuvent aisément tomber dans cette maladie, si, dans le temps que leur tempérament est dérangé par des jeunes, des villes ou des fatigues, ils s'appliquent à rêver fortement sur les miracles et sur les prophéties, qui sont des objets qui frappent vivement l'esprit, parce que pour lors, leur sang échauffé et desséché produit et porte dans leur faible cerveau des esprits animaux de même nature que leur sang⁵⁸.

Aveva quindi un carattere patologico, che ne spiegava il carattere finto e artefatto, e sotto questa categoria predisponeva alla comprensione del fenomeno, senza relegarlo tra le truffaldine espressioni della spiritualità irregolare. Se il falso profetismo è uno stato alterato della mente, si rendeva possibile curarlo riportandolo nei binari della verità.

Su questo punto di fisiologia del corpo umano stava la differenza tra vero e falso profeta. Il primo porta in sé lo spirito di Dio che non lo ha privato della ragione né lo ha messo interamente fuori senno. Come per i profeti della Bibbia, era Dio a rivelare le cose future e al tempo stesso ad assisterli perché non aggiungessero al proprio racconto alcunché di contraffatto. Il secondo invece ha smarrito ogni facoltà umana, quelle stesse facoltà che Dio ha donato agli uomini perché le impieghino a seguire verità e rettitudine. Tuttavia le forme sono identiche e la storia mostra la somiglianza con cui in tutti i tempi si istituiscono i profeti. «La manière d'installer les prophètes, en leur soufflant dans la bouche;

⁵⁷ Si segnala che dal 2005 la Voltaire Foundation ha in corso di pubblicazione la *Correspondance générale de La Beaumelle (1726-1773)*, a cura di H. Bost, C. Lauriol, H. Angliviel de La Beaumelle, prevista in 16 volumi.

⁵⁸ Ivi, in *Preface*, p. non numerata.

les paroles mystérieuses de l'installation: reçois le saint Esprit; leur chute par terre; leur sommeil; leur tremblement; leurs attroupements; les troubles et les séditions qu'ils excitoient; leur massacres; leurs incendies; et enfin leur constance ou plutôt leur folle opiniâtreté à soutenir dans les supplices leur sacrilèges extravagantes».

Nell'opera di De Brueys si avvertiva uno spirito conciliativo. Sopportiamoci gli uni gli altri, riconosciamo poche verità comuni, allarghiamo le vie della salvezza. Abbiamo bisogno di una caritatevole tolleranza. Era questo il richiamo rivolto ai credenti di tutte le fedi, perché isolassero le manifestazioni irrazionali, esagitate e alla fine sediziose che erano deragliate dai binari dell'ortodossia. Con l'uso della ragione si poteva distinguere il vero dal falso, il certo dall'incerto, le parole divine da quelle insensate degli estremisti della fede. Altrimenti non restava che fare ricorso agli illuminati e ai fanatici che soli potevano avere le certezze della loro emozione e dei loro pensieri esagitati. Certamente l'invito a unirsi per non cedere ai profeti esprimeva un doppio significato: da una parte era il frutto di chi, dall'alto della sua adesione alla chiesa vincente, poteva considerare con sufficienza gli ex correligionari ormai sconfitti e offrire loro una via d'uscita onorevole; dall'altra esprimeva il timore verso il dilagare della religiosità irregolare, carica di spunti sovversivi.

La *Suite dell'Histoire du fanatisme* dedicata alla rivolta delle Cévennes coltivava anche un altro scopo, quello di rispondere al libro di un buon curato che scrisse con più zelo che capacità, come annotò De Bruyes. Si trattava del libro *Le fanatisme renouvelé ou Histoire des sacrilèges, des incendies, des meurtres et des autres attentats que les calvinistes révoltés ont commis dans les Sévennes et des châtimens qu'on en a faits*, pubblicato nello stesso 1707 da Jean-Baptiste L'Ouvreleul, curato di Saint-Germain-de-Calberte e rettore del seminario di Mende⁵⁹. È la prima cronaca documentata della guerra, scritta con l'intento di comprovare non solo i misfatti compiuti dai *Camisards*, ma anche il pericolo delle bande cattoliche, come quella dei Cadetti della croce, o quelle delle truppe arruolate dai signori delle Cévennes. Gli eserciti "privati" avevano prodotto risultati negativi. Solo l'intervento del re, per il tramite del maresciallo De Villars, e dell'intendente Basville era stato risolutore. De Brueys poneva in tal modo le premesse per il giudizio storico su Basville, personaggio cruciale su cui la memorialistica e la storiografia si divideranno tra chi, come Saint-Simon, non risparmiò

⁵⁹ Di recente ristampata: J. B. L'OUVRELEUL, *Le fanatisme renouvelé, ou histoire des sacrilèges, des incendies, des meurtres, etc. que les calvinistes révoltés ont commis dans les Cévennes*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 2012.

critiche al funzionario, dipingendolo come un convinto persecutore, e chi invece, come d'Alembert e Malesherbes, a metà Settecento, lo tratteggerà in modo opposto, sottolineando i lati umanitari della sua azione⁶⁰.

Il convertito De Brueys doveva confrontarsi anche con tesi oltranziste, come quelle contenute nelle Istruzioni pastorali redatte dal vescovo di Saint Pons e indirizzate ai nuovi convertiti della sua diocesi e ai curati che li dirigevano. Il prelado trattava i ribelli delle Cévennes come una setta di esaltati, sintesi di tutti i mali del protestantesimo francese: il fanatismo, lo spirito di ribellione e persino il socinianesimo, l'idra sempre evocata dagli ortodossi dell'uno e dell'altro fronte, a proposito e a sproposito⁶¹. La cospirazione contro lo stato e contro la chiesa nasceva dalla setta dei tolleranti, protestanti privi di dogmi, sociniani e libertini, che non credono nell'immortalità dell'anima e che di conseguenza non riconoscono autorità superiore né civile né religiosa. Lo zelante vescovo si spingeva persino ad affermare che era molto meglio avere a che fare con gli anabattisti, che per lo meno erano pacifici.

Il ristabilimento dell'ortodossia: Antoine Court

Il personaggio che maggiormente avvertì la necessità di annodare le fila del mondo del *refuge* con i “nuovi cattolici” rimasti in Francia e con i tenaci difensori della fede pronti a prendere le armi contro il despota liberticida fu Antoine Court⁶². Nato il 17 marzo 1695 a Villeneu-

⁶⁰ Cfr. POUJOL, *Basville, roi solitaire du Languedoc*, cit.

⁶¹ «Quand on examine à fonds les principes et les progrès de cette nouvelle secte, on trouve rien de surprenant ni d'extraordinaire, dans tout ce que nous avons vu. Le fanatisme est une suite naturelle du socinianisme, celui-ci du calvinisme; et dès le moment qu'on admet les fondements qui sont comme la base de la prétendue Réforme, il n'y a point d'excès et d'illusion en matière de religion où l'on puisse être conduite par une conséquence nécessaire». Ivi, p. 2.

⁶² A. BOREL, *Biographie d'Antoine Court, auteur de la restauration du protestantisme en France après la Révocation de l'Édit de Nantes*, Toulouse, Société des livres religieux, 1863; E. HUGUES, *Histoire de la restauration du protestantisme en France au XVIII^e siècle d'après des documents inédits*, Paris, Michel Lévy, 1872; E. COMBE, *Antoine Court et ses sermons*, Lausanne, Bridel, 1896. I *Mémoires* d'Antoine Court sono stati rieditati dalle Editions de Paris nel 1995, a cura di Pauline Duley-Haour con una introduzione di Patrick Cabanel. Si vedano gli atti del Colloquio di Nîmes (3-4 novembre 1995): *Entre Désert et Europe, le pasteur Antoine Court (1695-1760)*, a cura di H. Bost e C. Lauriol, Paris, Champion, 1998. H. BOST, *Antoine Court, pasteur et “passeur”*, in «BSHPF», 157, 2011, 1, pp. 67-74. Sul seminario di Losanna fondato da Court: C. LASSERRE, *Le séminaire de Lausanne (1726-1812), instrument de la restauration du protestantisme français*, Lausanne, Bibliothèque historique

ve-de-Berg nel Vivarais, figlio di Jean, *négociant*, e di Marie Gébelin, Court intraprese un'opera di ristabilimento della religione riformata che iniziò nello stesso anno del passaggio dinastico sul trono di Francia, il 1715. Fu in quella data che riunì clandestinamente nei pressi di Saint-Hippolyte-du-Fort il primo Sinodo del dopo revoca, iniziando a costruire nella clandestinità una rete di luoghi sacri, di pastori e predicatori, di pratiche regolari del culto, che formarono quella che fu definita la Chiesa del Deserto. Tra il 1720 e il 1722 Court si recò a Ginevra per convincere i responsabili del *refuge* sulla opportunità delle sue iniziative. Lo appoggiarono Bénédic Pictet, Jean-Alphonse Turrettini, Jacques Vial. Nel 1729, lasciata la Francia per sfuggire alla cattura, si rifugiò con la famiglia a Losanna. Lì aprì un seminario per i pastori del Deserto, nel quale insegnarono a titolo privato alcuni professori dell'Accademia di Losanna, quali George Polier de Bottens, Jean Sachli e Abraham Ruchat⁶³.

Al momento iniziale delle chiese del Deserto esisteva un solo ministro consacrato dall'imposizione delle mani, Jacques Roger, stabilito nel Delfinato. Court e i suoi compagni potevano solo convocare le riunioni sinodali e *proposer* la parola. Fu l'amico Pierre Carrière, conosciuto come Corteiz, incaricato di passare da Zurigo per domandare ai pastori di accordargli l'ordinazione apostolica secondo il rito della disciplina svizzera, a consacrare a sua volta Court, trasmettendogli il diritto di amministrare la santa cena, battezzare i fanciulli e benedire i matrimoni⁶⁴. Obiettivi di Court furono quelli di risolvere la dispersione e la frantumazione del campo religioso, ripristinare la disciplina, sventare i tentativi scismatici che pure ci furono e che furono sia di natura regionale (come i *multipliants* di Montpellier)⁶⁵ sia di natura personale (la setta di Boyer contro cui Court si mosse nel 1744 facendo ritorno in Francia). Il suo intento consistette nel saldare le componenti entusiasti-

vaudoise, 1997. Sull'opera di Court storico, si veda il cap. IV, *Un historien moderne: Antoine Court*, del libro di JOUTARD, *La légende des Camisards*, cit. L'opera *Histoire des troubles des Cévennes* è consultabile in una nuova edizione: Montpellier, Les Presses du Languedoc, 2003, con saggi di O. Selles, P. Duley-Haour, P. Cabanel e prefazione di Ph. Joutard.

⁶³ I volumi della *Collection Antoine Court* conservati alla BGE e di cui è in corso l'inventariazione, offrono un ricco materiale documentario. Oltre che per l'attività di animatore delle Chiese del Deserto, i documenti sono preziosi per studiare l'attività di storico del protestantesimo francese, cui cercò di avviarsi.

⁶⁴ C. BOST, *La première vie de Pierre Corteiz, pasteur du Désert*, Paris, Imprimerie la Concorde Lausanne, Fischbacher, 1935.

⁶⁵ D. VIDAL, *La secte contre le prophétisme. Les multipliants de Montpellier (1719-1723)*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», 37, 4, 1982, pp. 801-825.

che del movimento profetico, prossime al settarismo radicale, con la componente confessionale del calvinismo storico, operando sia per la reintroduzione delle regole magisteriali della dottrina riformata sia per incorporare nei culti la partecipazione intensa e diretta dei fedeli secondo le pratiche delle assemblee dei profeti⁶⁶.

La stessa metafora del deserto era carica di significati. Luogo simbolico e reale dove gli ebrei si incamminarono dopo la schiavitù in Egitto verso la Terra Promessa, non come pellegrini questuanti ma come conquistatori, la Bibbia collocava nel deserto di Canaan la storia eroica di un popolo in armi guidato dai suoi profeti. Fino a che la conquista non fu compiuta furono i profeti a condurre Israele. Lotta militare e profetismo a sfondo apocalittico-messianico si addensavano nel richiamo al deserto biblico, ora riportato da Court in uno scenario di pacifica resistenza all'oppressore e di riconsegna alla guida dei pastori, rientrati tra il gregge per restituirlo alla ortodossia. Le assemblee apparivano l'atto fondativo dell'opera di restaurazione da conseguirsi con un impegno che richiedeva sacrificio perché condotto in condizioni tali da annullare controversie teologiche, meditazioni bibliche, questioni dogmatiche, come quelle che avevano diviso il mondo riformato nel XVII secolo.

Dalle *Memorie* di Court traspare la povertà degli strumenti teologici di cui si dotò e di cui dotò le chiese del Deserto: la Bibbia, il catechismo di Charles Drelincourt⁶⁷ e qualche piccolo testo di sermoni. Anche Bayle aveva già segnalato quanto le opere di Drelincourt avessero armato gli ugonotti di strumenti per la difesa delle fede dagli assalti dei missionari cattolici:

Ce qu'il a écrit contre l'Église romaine a fortifié les protestants plus qu'on ne saurait le dire; car avec les armes qu'il leur a fourni, ceux mêmes qui n'avaient aucune étude tenaient tête aux moines et aux curéz, et prêtaient hardiment le colet aux missionnaires⁶⁸.

⁶⁶ BOST, *Les prédicants protestants des Cévennes et du bas Languedoc*, cit.

⁶⁷ Che si trattasse di scarse strumentazioni di cultura scritta lo dimostra anche l'assenza di libri che erano invece dominanti nelle biblioteche degli ugonotti, quali le opere di Duplessis-Mornay, il papa ugonotto, di Moïse Amyraut, di Jean Daillé, di Jean Mestrezat. Su questi temi vedi BENEDETTI, *The Faith*, cit., p. 170. Ministro a Charenton, Charles Drelincourt (1595-1669) fu autore di diverse opere di devozione e di polemica teologica. Il *Catéchisme ou instruction familière*, edito nel 1652, era uno dei più utilizzati testi devozionali delle chiese riformate, insieme con l'*Abrégé des Controverses* (1624), condotto sulle *Controversie* di Bellarmino. Il testo istituiva un genere difensivo adatto all'impiego nelle pubbliche dispute.

⁶⁸ Alla voce Charles Drelincourt in *Dictionnaire historique et critique*, cit., II, pp. 310.

Non stupisce quindi registrare dai ricordi di Court la presenza delle opere del pastore di Charenton nelle case dei contadini delle Cévennes persino negli anni della persecuzione. Certamente la povertà culturale dei fedeli cui si rivolgeva può dare conto di questa strumentazione missionaria di basso profilo dottrinale, e la stessa formazione di Court, improvvisata, da autodidatta, come era giocoforza nella temperie del calvinismo francese dopo il 1685, concorre a chiarire le difficili condizioni in cui dovette operare e le scelte dettate dalle situazioni estreme con cui si dovette cimentare. La sua figura appare quella di un missionario di carismatica energia personale, ma sprovvisto di raffinata competenza teologica e di scaltrite tecniche controversistiche che la tradizione calvinista aveva accumulato e che richiedeva ai suoi ministri, tanto più quando erano chiamati a confrontarsi con il clero cattolico.

Sono questi i punti su cui è utile riflettere e non certo sulle due personalità di Court, quella della giovinezza, prima del 1715, legata al profetismo, e quella del restauratore del calvinismo in Francia. Che non vi sia linea di continuità pare chiaro. I *camisards*, il profetismo e le chiese del Deserto non stanno indistintamente sullo stesso piano, come pare affermare Patrick Cabanel nell'introduzione alla recente edizione dei *Mémoires* di Court⁶⁹, solo perché hanno in pari misura contribuito a risvegliare e salvare il protestantesimo francese. L'interesse storico è capire le scelte, il tempo, le opzioni politiche, le forze in campo, di un processo le cui acquisizioni non si esauriscono in riflessioni religiose.

Redatti tra la fine del 1731 e il 1732, quando Court aveva già lasciato la Francia e si era ritirato a Losanna, i *Mémoires* sono indicativi di un momento critico non solo nella vita dell'autore, ma più in generale del protestantesimo francese. Lo spunto è legato a una lettera dei suoi compagni in cui gli rimproveravano di avere abbandonato al loro destino i correligionari francesi. Nel testo autobiografico la memoria selettiva usava il passato in funzione del presente e cercava di comporre un'immagine della vicenda personale che fosse orientata a definire e giustificare le scelte compiute durante la missione in Francia e le direzioni lungo le quali intendeva agire in futuro.

Era in linea con i caratteri del suo apostolato il ricordo della salvezza e del ritorno alla religione dei padri. Due le esperienze che lo avevano strappato all'inconsapevole scivolamento in tenera età verso il papismo: un libro e un vissuto personale, emblemi della pacificazione tra cultura teologica e impressione sensitiva, tra riflessione ed emozione collettiva, tra confessione e sentimento. Il libro che lo aveva salvato, *La dispute d'un berger avec son curé*, gli era stato procurato dal vicario

⁶⁹ *Mémoires pour servir à l'histoire et à la vie d'Antoine Court*, cit.

del parroco. Quel piccolo manuale di conversione aveva agito al contrario rispetto alle intenzioni di chi glielo aveva consegnato, ossia aveva ricordato al giovinetto Court le ragioni del calvinismo lette attraverso le argomentazioni controversistiche di parte cattolica. Una forse non insolita eterogenesi dei fini che si realizzava tra i nuovi cattolici, istruiti alla nuova fede ma in realtà pronti a leggere tra le righe della propaganda papista, al fine di rintracciarvi l'antica fede dei padri, percepita *e contrario* nelle stesse argomentazioni di parte cattolica.

L'esperienza fondamentale si era realizzata nella partecipazione alle assemblee cui lo avevano portato la madre, rimasta vedova, e il tutore, lo zio Gébelin. L'iniziazione a quella che ormai era divenuta una religione latomistica, priva di riferimenti ecclesiali, era descritta con la metafora del viaggio che aveva intrapreso allontanandosi dal suo paese natale, Villeneuve-de-Berg, un paese vicino a quello che sarebbe stato teatro dei combattimenti nella guerra delle Cévennes. Sul cammino aveva fatto l'incontro con le profetesse: la vedova Ransel, Jeanne Balastière (o Banastière), Isabeau Chalançon, Isabeau Dubois, le uniche che nel ricordo avessero mantenuto un'identità definita, insieme con Marthe, figura decisiva, cattolica di nascita «mais prosélyte et prédicante»⁷⁰, che gli aveva fatto conoscere Abraham Mazel. Il passaggio in Linguadoca nel 1713 aveva significato per lui incontrare una figura diversa di profeta, maschio e non di giovine età, quel Jean Vesson che sarebbe stato interdetto nel primo Sinodo delle chiese del Deserto, e che finirà i suoi giorni su una forca a Montpellier.

Nella memoria del profetismo sconfitto l'assemblea del Natale 1713 raccontata da Court divenne cruciale caricandosi di significati mitici, a ricordare che le predizioni fatte nel prato di Lacour, vicino a Chalançon, dalla profetessa di nome Claire furono smentite dai fatti e l'attesa di quel popolo orante che lì si era riunito andò tanto delusa quanto più coinvolgente e palingenetico era stato il messaggio della profezia: l'albero che avrebbe dovuto germogliare e crescere sul prato gelato per trasformarsi nella tavola su cui celebrare la santa cena, e poi l'arrivo degli inglesi liberatori, apparvero null'altro che fantasmi illusori, svaniti nella fredda realtà di un paesaggio di neve. Fu il fatto che lo allontanò dalla fede profetica. «De là en avant, je me déclarois contre tout ce qu'on appelloit inspirations et je travaillai à en faire connoître la source et les abus»⁷¹. Iniziò allora il lungo lavoro di recupero della religione dei padri per il tramite di vere e proprie missioni condotte nel Delfina-

⁷⁰ Ivi, pp. 37-38.

⁷¹ Ivi, p. 122.

to, a Nîmes, fino a Marsiglia, con l'impegno di restaurare la disciplina e anche di ricalvinizzare le popolazioni costrette all'abiura.

Alle concitate riunioni intorno ai profeti subentrarono le assemblee nelle quali si affacciarono i primi pastori, tra cui Jean Combes, che diventerà la guida spirituale di Court. Quella tenuta a Monoblet, 21 agosto 1715, sarà assunta dalla memorialistica come la prima chiesa del Deserto. Corteiz e un altro *cévenol*, Benjamin du Plan, nel 1725 deputato generale dei Sinodi delle chiese riformate di Francia, lo affiancarono nell'impresa, costellata di rischi e di scelte difficili, come quella di rinunciare (in nome dell'obbedienza al sovrano, anche se tiranno) al tentativo di fare evadere due pastori, ostili a Court, Jean Vesson e Jean Hue, che moriranno giustiziati a Montpellier il 22 aprile 1723⁷². Nuovamente posto di fronte al dilemma se violare l'obbedienza al re per salvare due correligionari, o piegarsi al dovere del suddito a costo di rinunciare al gesto eroico del combattente per la fede, Court scelse la prima alternativa che gli costò accuse di tradimento a lungo rinfacciategli dall'ala estrema del calvinismo francese.

Nel 1720 si recò a Ginevra per vincere la diffidenza che la Compagnia dei Pastori insieme con tutto il mondo del *refuge* nutriva verso le chiese del Deserto e lì per la prima volta poté affinare la propria formazione intellettuale e religiosa, frequentando i corsi dell'Accademia e impadronendosi sia della cultura teologica sia della cultura storica⁷³. A Ginevra stilò il primo lavoro di carattere storico, una *Relation historique des horribles cruautés qu'on a exercées envers quelques protestants en France*, in cui rivelò l'estensione delle letture sull'affare dei *Camisards* e l'interesse per questo tema che gli derivava dalla volontà di smentire la ricostruzione che ne avevano fatto Fléchier, De Brueys e L'Ouvreleul. Ritornato in Francia nel 1722, proseguì la sua vita erra-

⁷² CABANEL, *Histoire des Cévennes*, cit., pp. 44 sgg.

⁷³ L'attività delle Chiese del Deserto era guardata con sospetto anche per la sua derivazione dal movimento profetico e perché si temeva che avesse connessioni con le forme di religiosità pietistica. Il pietismo era stato avvertito a Ginevra all'inizio del secolo con la presenza dell'emigrato bernese Béat de Muralt, le cui posizioni critiche verso il calvinismo ortodosso suscitarono l'ostilità delle autorità, preoccupate di un certo seguito che la sua predicazione suscitava. Bandito dalla città, vi fece ritorno nel 1725 con alcuni personaggi al seguito, tra cui Jeanne Bonnet, che aveva un passato di profetessa e si presentava come sposa mistica della Parola di Dio. Nuovamente espulso, sarà autore di opere apertamente pietistiche e mistiche, come le *Lettres fanatiques*, pubblicate a Londra nel 1739, e le postume *Fables nouvelles*, uscite a Berlino nel 1753. Su Muralt e i suoi soggiorni ginevrini con le reazioni delle autorità, si veda M.-C. PITASSI, *Genève et le piétisme au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles*, in «BSHPF», 158, 2012, pp. 542-562.

bonda di pastore della fede nelle campagne della Linguadoca, fino al 1729, anno in cui si ritirò a Losanna.

Dalla predicazione alla storia

Sulla rivolta delle Cévennes Court lavorò da storico più che da militante religioso, redigendo una lunga trattazione che vide la luce nel 1760, per iniziativa del figlio, Court de Gébelin. L'*Histoire des troubles des Cévennes* condensava tre decenni di lavoro⁷⁴, trascorsi a raccogliere documenti, memorie, ricordi, a rintracciare vecchi combattenti sopravvissuti, a documentarsi sugli ugonotti alle galere, a contattare i rifugiati fuggiti dalla Francia. È quasi paradossale che questa prima operazione di ricostruzione storica sia stata svolta da colui che aveva condannato la religione armata della spada, e si era speso per ristabilire il protestantesimo pacificamente, senza venire meno al dovere dell'obbedienza all'autorità, e di bandire il ribellismo tramite un'opera di riasorbimento di quelle spinte popolari entro i confini dell'ortodossia. La storia dei *Camisards* era la risposta alle falsità che si erano accumulate su quella disperata sollevazione e che si erano di fatto sedimentate nella cultura francese, sia quella devota sia quella aperta ai Lumi, come si avverte nella voce *Camisards* dell'*Encyclopédie*, redatta dall'abate Edme-François Mallet⁷⁵.

Frutto di un'inchiesta lanciata nel 1732 attraverso le colonne della *Bibliothèque Germanique* e di una ricerca su memorie e testimonianze che coinvolse decine di corrispondenti, l'*Histoire* di Court non ebbe vita facile⁷⁶. Fu guardata con ostilità da diversi ambienti del *refuge* e da esponenti del calvinismo, in nome dell'insufficiente accreditamento del suo autore nella repubblica delle lettere. Agiva in realtà il timore che tornare su quel doloroso capitolo significasse ridare fiato all'opinione

⁷⁴ A. COURT, *Histoire des troubles des Cévennes ou de la guerre des Camisards sous le règne de Louis le Grand, tirée de manuscrits secrets et authentiques et des observations faites sur les lieux mêmes, avec une carte des Cévennes, par l'auteur du Patriote françois et impartial*, Villefranche (ma Ginevra), Pierre Chretien, 1760.

⁷⁵ La voce (*Camisard* ou *Camisars*), assai breve, li presentava come «fanatiques, qui au commencement de ce siècle se révolterent & commirent beaucoup de desordres dans les Cevenes. Ils furent enfin réduits & dissipés par la bravoure & la prudence du maréchal de Villars». Dall'edizione on-line dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert (<http://encyclopedia.uchicago.edu>), curata nell'ambito del programma ARTFL dell'Università di Chicago (vedi nota 6).

⁷⁶ Sulla preparazione, gli ostacoli, la diffusione dell'opera si veda JOUTARD, *La légende des Camisards*, cit., pp. 141-162.

cattolica che avrebbe avuto buon gioco nel rilanciare i temi dell'intolleranza corroborata dal ricordo di quella scia di sangue che i *camisards* avevano depositato nella memoria storica della Francia. Più saggio era tacere, dimenticare, archiviare. Anche il sostanziale silenzio in cui cadde confermava l'inattualità del tema, uscito dal dibattito interconfessionale e che poco poteva incuriosire la cultura dell'Illuminismo.

Si può attribuire a Court, come confermato da Philippe Joutard, anche l'*Apologie des protestants de France sur leurs assemblées religieuses*, pubblicato nel 1745⁷⁷. Lo sguardo era quello di chi, dal rifugio di Losanna, osservava la realtà del protestantesimo francese sotto l'angolatura di una riflessione politica, seppure riscaldata dal ricordo biografico e dai molti legami personali mantenuti con i correligionari rimasti in Francia, e nuovamente minacciati da un giro di vite, come quello che i primi anni del regno di Luigi XV imposero alle comunità criptocalviniste e ai nuovi cattolici del Midi.

Ogni residua illusione nei confronti delle garanzie offerte dalla corona erano tramontate, e nuove strategie di contrasto si erano proposte nel mondo del *refuge*, superando le invettive alla Jurieu o le accomodanti e passive forme di accettazione della realtà. Erano stati i giuristi, Barbeyrac *in primis* e poi Burlamaqui, ad avere operato una svolta significativa, rifacendosi alla teoria del volontarismo di Pufendorf, rivista in una chiave politica già illuminista. Il rispetto dell'autorità era condizionato dalla legittimità del comportamento di quell'autorità stessa e i parametri della legittimità erano definiti dalla giurisdizione della coscienza individuale.

L'*Apologie des protestants de France* offre spunti d'interesse per cogliere una linea difensiva del calvinismo che non incorresse nell'attenuazione dei suoi fondamenti teologici, foriera di una deriva sociniana, e che al tempo stesso difendesse i momenti assembleari da richiamare in vita anche nella clandestinità e nei quali ritrovare la legittimazione confessionale. L'orrore per la ribellione contro il sovrano è un imperativo che non ammette eccezioni, come si avverte nella definitiva presa di distanza dal profetismo. Altrettanto netta è l'adesione alle assemblee pubbliche, intese come rito di fondazione di una chiesa del Deserto, contro le quali si era invece espressa un'ampia parte del-

⁷⁷ Con il luogo "au Désert" ma in realtà Vevey, per l'editore P. A. Chenebié, 1745. Nella versione manoscritta il titolo è leggermente diverso: *Traité Apologétique des Assemblées de Religion que les Protestants font en France contre les ordres du souverain*, in BGE, *Collection Antoine Court*, n. 16. Non è stato possibile definire la data della stesura né le sue modalità. Le argomentazioni e alcuni riferimenti interni lasciano pensare che sia stato scritto non prima del 1740. L'attribuzione dell'opera è confermata da JOUTARD, *La légende des Camisards*, cit., p. 430.

l'*establishment* calvinista nel timore che potessero degenerare in disordini o fossero considerate una sfida all'autorità del re. Il contrasto alle assemblee era stato espresso da illustri correligionari, come Jacques Basnage de Beauval, a Londra, o a Ginevra Bénédict Pictet e Bénédict Calandrini, professore di teologia e incaricato della colletta segreta a favori dei galeotti della fede. La polemica con Jacques Basnage sulle assemblee aveva visto quest'ultimo redigere l'*Instruction pastorale aux réformés de France sur la persévérance dans la foi et la fidélité pour le souverain* (Rotterdam 1719), in cui aveva attaccato l'apostolato di Court. Lo aveva fatto quando la missione di Court era già stata intrapresa in clandestinità con la convocazione di due Sinodi del Deserto, nel 1715 e nel 1716. Il concistoro era la questione cruciale che lo divideva da Basnage, nelle cui posizioni intravedeva un socinianesimo mascherato, frutto di una religione puramente mentale, una religione «qui a dégénéré dans l'indifférence et dans le dégoût»⁷⁸.

Vietare le assemblee pubbliche, il loro rituale, il loro formulario, la loro disciplina, equivaleva a vedere estinguere la religione. «Si vous abolissez ce culte extérieur, aussitôt tout commence à languir; on ne sait presque plus ce que c'est la religion; les libertins s'en prévalent, les fidèles en sont troublez»⁷⁹. Restava il problema della loro legittimazione: la giurisdizione delle assemblee pubbliche appartiene al principe o alla comunità dei fedeli? Su questo interrogativo Court riprendeva le argomentazioni sulla tolleranza che trovavano riscontro in Jean Le Clerc e Pierre Bayle, e in particolare il tema dell'obbligo all'obbedienza a Dio su un dovere fondamentale della religione, quello di rendergli onore e gloria pubblicamente⁸⁰.

La difesa della religione come culto pubblico doveva essere condotta non più in nome della tradizione teologica cinquecentesca o dei diritti della tolleranza, ma alla luce del giusnaturalismo settecentesco impiegato nei suoi assiomi fondamentali anche da un personaggio, quale fu Antoine Court, in cui l'operatività pragmatica era di gran lunga prevalente sulla profondità della riflessione teorica. L'uomo è un animale sociale e deve rendere pubblico il suo servizio a Dio; il culto pubblico è uno strumento d'ordine e non il luogo in cui si ordisce la ribellione armata al sovrano; la religione agisce come legame collettivo solo se colpisce i sensi, se risveglia l'immaginazione e lo spirito, senza di che il popolo dimenticherebbe facilmente la divinità. Le assemblee pubbliche concorrono a esortare alla virtù, alla pietà, all'obbedienza, al pentimen-

⁷⁸ Questa citazione si trova nel testo manoscritto e non è riportata nella versione a stampa.

⁷⁹ Ivi, c. 8.

⁸⁰ Ivi, c. 26.

to, alla conversione; a riscaldare gli animi per costruire una coesione ecclesiale; a evitare il soggettivismo dei fanatici, anticamera della ribellione sociale; a dare visibilità alla fede contrastando il solo impulso al segreto della coscienza individuale, considerata una deriva verso l'indifferentismo religioso.

Era la sintesi di una concezione della religione in cui si condensavano le esperienze della sofferenza, dell'esilio, della militanza di pastore del Deserto, degli studi a Losanna, fatte da uno dei personaggi senza il quale non si possono cogliere le modalità del ristabilimento del calvinismo in Francia, come pure le inflessioni che lo stesso calvinismo ristabilito assumeva nella nuova stagione culturale e politica o le sue derive verso altri esiti non più controllabili dalle autorità religiose.

INDICE DEI NOMI

- A**bbadie, Jacques, 114
Abdalla, Ahmet ben, 130
Ablancourt, Fremont d', 50
Ablancourt, Perrot d', 50
Acher, Abraham, 58-59, 83, 89,
91, 96, 99, 119, 143
Adamo, Pietro, 66
Addante, Luca, 11
Addison, Joseph, 101
Agostino, santo, 18, 64, 79-80, 120
Alembert, Jean Baptiste Le Rond
d', 190, 196
Alessandro VII, papa, 21
Alex, Jean d'Arenton d', 21
Allix, Pierre, 88, 90
Allut, Jean, 180
Almagor, Joseph, 159
Amelot de Gournay, Michel-Jean,
147
Amyraut, Moïse, 56-57, 192
Ancillon, Charles, 39-40, 106, 149
Ancillon, David, 40
Andrew, Edward, 142
Anna, regina d'Inghilterra, 125,
144, 179
Arbussy, Joseph d', 70
Armand-Hugon, Augusto, 65
Armogathe, Jean-Robert, 32
Arnaud, Henry, 65
Arnauld, Nicole, 89, 111, 129, 145
Arnauld de Pomponne, Simon, 145
Arran, duca di, 101
Astier, Gabriel, 175
Aubert de Versé, Noël, 53, 64, 86,
129-135, 138, 165
Aubigné, Théodore Agrippa d', 70
Aymon, Jean, 126
Azeliers, marchese di, 31
Baillet, Adrien, 148
Balani, Donatella, 31
Balastière (o Banastière), Jeanne,
194
Ball, Brayon W., 66
Balmas, Enea, 65, 101, 145
Baluze, Etienne, 148
Barbeyrac, Jean de, 158, 159, 197
Barnes, Annie, 160
Barrett, Eileen, 30
Barthel, Pierre, 111
Barzazi, Antonella, 98
Basnage de Beauval, Henri, 8, 86,
92-96, 124, 138, 165
Basnage de Beauval, Jacques, 8,
49, 55-56, 86, 91-92, 126, 136,
138-139, 156, 165, 198
Basville, intendente, 31, 174-175,
186, 189-190
Bayle, Jacob, 45, 131
Bayle, Pierre, 7-8, 10, 12, 15, 23-
24, 28, 37-38, 40, 42, 44-47,
49-50, 53-54-57, 60, 65-66, 69,
73-74, 82-84, 87, 89, 91-92, 94-
96, 101, 104, 106, 110-112,
114-116-117, 123-125, 128-
132, 135-143, 145-146-148,
150, 152-156, 159, 165, 172,
192, 198
Bays, madame de, 175, 187
Beauval, Sieur de, 55, 86, 91-92,
96, 198

- Beier, L., 30
 Bellarmino, Roberto, 192
 Belligni, Eleonora, 51
 Benedetti, Marina, 48, 90
 Benedict, Philip, 15, 192
 Benítez, Miguel, 49, 136
 Benoist (o Benoît), Élie, 8, 46, 74-80, 90, 103-110, 138, 143-144, 146, 149, 165
 Benoist, Antoine, 149
 Beringhen, Théodore de, 143
 Bernard, Jacques, 100
 Berns, Thomas, 61
 Bertière, Simone, 16
 Bertola, Arnaldo, 56
 Bèze, Théodore de, 13-14, 87
 Birnstiel, Eckart, 29
 Bischof, Simon, 86
 Blampignon, Nicolas, 84
 Blass, J., 173
 Bleiswijk, Hendrik van, 143
 Blet, Pierre, 17
 Boisson, Didier, 25, 27, 73, 126, 129,
 Bonbonnoux, Jacques, 177
 Bonet, Ludwig Friedrich, 119
 Bonnemère, Eugène, 187
 Bonnet Bourdelot, Pierre, 148
 Bonnet, Jeanne, 195
 Borbone, Luigi di, duca di Borgogna, 35
 Borel, Antoine, 190
 Borgeaud, Charles, 111
 Borromeo, Carlo, 21
 Bosc, Henri, 86
 Bossuet, Jacques-Bénigne, 8, 15, 21, 32, 52, 56, 69-70, 73-74, 85, 89-92, 101, 107, 152-153, 185
 Bost, Charles, 143, 147, 173
 Bost, Hubert, 14, 106, 140-141, 188, 190
 Bots, Hans, 15, 26, 38
 Bottens, George Polier de, 191
 Bouchardy, Jean-Jacques, 38
 Bouchu, Etienne Jean, 21
 Bouillane, Françoise de, 172, 175
 Boulainvilliers, conte di, 35
 Bouvier de la Mothe, Jean-Marie, 21
 Bovetti Pichetto, Maria Teresa, 127
 Boyer, Abel, 159, 191
 Brightman, Thomas, 66
 Brigida, santa, 152
 Brogi, Stefano, 124
 Broglie, conte de, 176
 Brosses, Charles de, 101-102
 Broucher, Christian, 178
 Brousson, Claude, 40-41, 141, 174
 Brueys, David-Augustin de, 66, 70-71, 74, 131, 185-190, 195,
 Brunel, Pierre, 136
 Budé, Eugène Guillaume Theodore de, 110, 112
 Bulderen, Henri van, 101, 150
 Burke, Peter, 155
 Burlamaqui, Jean-Jacques, 56, 65, 145, 197
 Burnet, Gilbert, 100
Cabanel, Patrick, 190-191, 193
 Cadiot, Pierre, signore de La Closure, 178
 Calamy, Edmund, 184
 Calandrini, Bénédict, 198
 Callières, François de, 146
 Calvino, Giovanni, 35, 54, 60, 62-63, 67, 87-88, 90, 98, 108, 115, 127, 134, 158, 162, 169
 Cambolive, Etienne, 73
 Campi, Emidio, 56, 145
 Candaux, Jean-Daniel, 100, 159
 Cantelli, Gianfranco, 147
 Cantimori, Delio, 65
 Canziani, Guido, 158

Carile, Paolo, 101, 103
 Carleton, Dudley, 51
 Carpanetto, Dino, 31
 Carrière, Pierre detto Corteiz, 177, 191, 195
 Cassander, Jacques, 42
 Castellion, Sébastien, 137
 Caterina de' Medici, regina, 13
 Caterina di Genova, santa, 152
 Catinat, Nicolas de, 142
 Cavaillé, Jean-Pierre, 61
 Cavalier, Jean, 177-180, 185
 Cavanna Ciappina, Maristella, 161
 Caylus, marchesa di, 34
 Cecchini, Francesco Maria, 36
 Cerny, Gerald, 55
 Chabrol, Jean-Paul, 179, 185
 Chalançon, Isabeau, 194
 Chambonas, Charles-Antoine de la Garde de, 185
 Chambrier, Alexandre de, 30
 Chambrun, signor di, 150
 Champion, Justin A. L., 183
 Châteauneuf, marchese di, 135
 Chauvigny, Laurent de, 22
 Chavanne, Jules, 178
 Chayla, François de Langlade de, 176
 Cheiron, pastore, 72
 Chennevières, P. de, 70
 Chevreuse, duca di, 35
 Chouet, Jean-Robert, 102, 112
 Chouet, Pierre, 112
 Chouët, tipografo, 98
 Claire, profetessa, 194
 Claude, Jean, 45, 73, 74, 85-86
 Clemente X, papa, 152
 Clemente XI, papa, 135
 Colbert, André, 73
 Colbert, Jean-Baptiste, 34, 70, 116, 144
 Combe, Ernest, 143
 Combes, Jean, 195
 Comenius, Jan Amos, 66
 Conconi, Bruna, 101
 Conrart, Valentin, 15, 156, 171
 Corbaz, André, 158
 Corbière, Philippe, 175
 Cornand de La Croze, Jean, 21, 100, 150, 159
 Cornette, Joël, 33
 Corteiz (cfr. Carrière, Pierre)
 Cosmos, Georgia, 180
 Cottret, Bernard, 30-31, 179
 Courcillon, Philippe, 70
 Court de Gébelin, Antoine, 194, 196
 Court, Antoine, 10, 86, 106, 142-144, 146-147, 149, 166, 170-171, 173-174, 177, 190-198
 Court, Jean, 191
 Coysevox, Antoine, 35
 Crell, Jan, 121, 129
 Crellius, Samuel, 127
 Crest, Barthélemy Micheli du, 117
 Crété, Liliane, 179-180
 Cristina, regina di Svezia, 44
 Croissy, Charles Colbert de, 116, 144
 Croissy, Charles Robert de, 116
 Cromwell, Oliver, 16, 65-66, 118
 Cronk, Nicholas, 25
 Crouslé, Leon, 90
 Croze, Jean Cornand de la, 21, 100, 150-151, 159

Daguesseau, intendente, 24
 Daillé, Jean, 192
 Dal Corso, Mario, 65
 Daquin, abate, 135
 D'Artis, Gabriel, 80
 Daudé, Jean, 180, 183
 Dautun, Jacques, 173
 Dautun, Jean-Antoine, 43, 60, 141
 De Dominis, Marcantonio, 51
 De Foe, Daniel, 183

De Grenier, fratelli, 25
 De La Tour, inviato sabauda in
 Olanda, 146
 De Larrey, Isaac, 73
 De Michelis Pintacuda, Fiorella,
 De Segni, Miriam Silvera, 63
 De Thou, Jacques, 52, 66, 69, 101,
 105
 Dégert, Antoine, 21
 Delumeau, Jean, 59
 Debordes, Henri, 50, 101
 Descartes, René, 36, 54, 64, 112,
 128, 151
 Desmaizeaux, Pierre, 159
 Desprez, Guillaume, 19, 131
 Dhona, Frédéric de, 150
 Dibon, Paul, 38
 Diderot, Denis, 196
 Dikwelt (o Dikvelt), signor de, 143
 Diodati, Jean (Giovanni), 51, 145
 Dodge, Guy Howard, 49
 Doria, Clemente, 161
 Dotoli, Giovanni, 101
 Drelincourt, Charles, 192
 Du Bosc, Pierre, 86
 Du Fresne, Daniel, 46
 Du Moulin, Pierre, 59, 70, 100
 Du Pleix, Scipion, 105
 Dubois, Isabeau, 194
 Dubos, Jean-Baptiste, 148
 Dubost, Jean-François, 31
 Ducommun, Marie-Jeanne, 29
 Duley-Haour, Pauline, 190-191
 Duplessy-Mornay, Philippe, 70
 Duquesne, Henri, 101, 103
 Durand, François, 141, 173, 180
 Duras, Mademoiselle de, 70
 Dybikowski, James, 49, 136

Eijnatten, Joris van, 29, 48
 Elisabetta I, regina d'Inghilterra,
 163

Elisabetta, regina di Francia, 23,
 161
 Elyada, Ouzi, 28
 Enrico IV, re di Francia, 8, 14-15,
 17, 21, 75, 100, 105
 Episcopus, Simon, 86, 122
 Eugenio del Portogallo, 130
 Eusebio da Cesarea, 79
 Evers, Meindert, 65, 118

Fabre, Magdeleine, 152-153
 Fabre, R., 157
 Fage, Durand, 180, 185
 Fatio de Duillier, Nicolas, 180
 Fatio, Nicolas, 184
 Fatio, Olivier, 22-23, 65,
 Fatio, Pierre, 112, 157-158, 181,
 183-184
 Fauché, Jacques, 177
 Federico Augusto di Sassonia, re di
 Polonia, 149
 Federico Guglielmo, elettore di
 Brandeburgo, 29, 88
 40, 124, re di Prussia,
 Federico III, principe elettore di
 Brandeburgo, 29
 Felbinger, Jeremias, 127
 Félice, Paul de, 26
 Fénelon, François de Salignac de
 la Mothe, 21, 35, 59
 Ferre, Amos de, 67, 172-173, 187
 Ferrier-Caverivière, Nicole, 32
 Filippo II d'Asburgo, re di Spagna,
 117
 Filippo IV d'Asburgo, re di Spa-
 gna, 23, 93
 Finlay, Roger, 30
 Firpo, Luigi, 56, 65
 Firpo, Massimo, 98
 Fléchier, Esprit, 171-172, 195
 Flechier, vescovo di Nîmes, 186
 Flottard, Daniel, 178

Flottard, David, 178, 180
Flournoy, Jacques, 22
Floutier-Franc, Muriel, 40
Foigny, Gabriel de, 126
Foligny, Angela di, 152
Fontenelle, Bernard le Bovier de,
32, 103
Fonvive, Jean de, 159
Foucault, intendente, 24
Francesco di Sales, santo, 21
Francioni, Gianni, 69
Fréchet, Philippe, 38
Frey, Johann Jacob, 53

Gaberel, Jean, 119
Galland, Antoine, 148
Gallois, Jean, 148
Galway, marchese di Revigny, 30-
31
Garcia, Stéphane, 98
Garrett, Clarke, 183
Garrisson, Janine, 26
Gastaldi, Ugo, 66
Gaubert, Jean, 177
Gaultier, François, 71-73
Gavanon, Moïse de Cognac, 177
Gaza, Nathàn di, 166
Gébelin, Marie, 191
Gentil, libraio, 61
Gernler, Johann Heinrich, 173
Gernler, Lukas, 84
Geuna, Marco, 114
Giacomo I, re d'Inghilterra, 51
Giacomo II, re d'Inghilterra, 30,
99, 163
Gibbs, G. C., 28
Gilles, Pierre, 65, 91
Giustiniani, Giovanni Antonio,
161-162
Gleditsch, J. F., 99
Goldwin, Henriette, 58
Gootjes, Albert, 86

Gori, Giambattista, 114
Gotor, Miguel, 21
Goubert, Pierre, 16
Goudet, François, 114-116, 145
Gournay, Michel-Jean Amelot de,
147
Graham, W. Fred, 110
Granada, Miguel A., 158
Grandroute, Robert, 50
Grandjean, Michel, 22, 106
Graverol, ministro di Lione, 45
Grétilat, Robert, 111
Griffin, Martin Ignatius Joseph,
100
Grozio, Ugo, 15, 117, 154
Guaragnella, Pasquale, 98
Gueudeville, Nicolas, 126
Guggisberg, Hans Rudolf, 136
Guglielmo III principe d'Orange,
re d'Inghilterra, di Scozia e
d'Irlanda, 30-31, 62, 82, 86,
100, 103, 107, 141-143, 148,
150, 155, 161, 187
Guichard, Jean, 125, 143
Guichard, Louis Anastase, 135
Guichonnet, Paul, 157
Guillemin, Thomas, 87
Guitonnière, Léon de la, 129
Guyon de La Motte, Jeanne-Marie,
21
Gwynn, Robin D., 30, 179

Haag, Emile, 20
Haag, Eugène, 20
Halewyn, Simon van, 147
Hamel, P., 80
Harrington, James, 113
Haseler, Jens, 48
Hedouville, Monsieur de, 52
Heidegger, Johann Heinrich, 84
Heinsius, Anthonie, 143
Henry, Philippe, 28

Hermanin, Camilla, 48, 53
Herrick, James A., 183
Herwarth, Barthélemy, 17, 86-87
Herwarth, Jean Henri, 17, 86-87,
143
Herwarth, Philibert, 143-144
Heyd, Michael, 112
Heyer, Henri, 111
Hideux, Louis, 84
Hill, Richard, 178
Holtz, Cecile, 29
Hôpital, Michel de l', 13
Howells, Robin, 58, 81, 154
Hozier, Charles René d', 148
Hubac, Jean, 49
Hubler, Lucienne, 144
Hue, Jean, 195
Huet, Gédéon, 96, 124
Hugues, Edmond, 190
Huguetan, Jean, 97
Huisseau, Isaac d', 85-87, 108, 122
Humbert, Pierre, 158
Hus, Jan, 35
Husson de Bonrepos, François d',
70

Iberville, Charles François d',
115-116, 144-146
Infelise, Mario, 52, 98
Innocenzo XI, papa, 25, 35-36
Israel, Jonathan I., 63, 95, 113,
135, 141, 154

Jacob, Margareth Candee, 181
Jacob, Stanley W., 183
Janavel, Josué, 65
Janiçon, François, 45, 148
Jaquelot, Isaac, 124
Jarrige, Pierre, 126
Jaucourt, Jean-Philippe de, 145
Jemolo, Arturo Carlo, 86

Johnston, Charles, 74
Jouanna, Arlette,
Joutard, Philippe, 41, 173, 176,
191, 197
Juillard, Alain, 151
Julienne di Liegi, madre, 152
Jurieu, Pierre, 10, 41-42, 46-47,
49-53, 55, 57-59, 61, 62-67, 77,
81-84, 86-90, 92-96, 103-104,
107, 114,-122, 124-125, 129,
132-135, 139, 140-141, 143-
145, 148, 150-151-156, 165,
168, 170-173, 175, 181, 184,
186-187, 197

Kamen, Henri, 25
Kappler, Émile, 41
Katz, David S., 62
Kelpius, Johannes, 167
Kingston, Richard, 182
Klauber, Martin I., 158
Kleinman, Ruth, 21
Knetsch, Frederik R. J., 81
Knijff, Philip, 55
König, Georg, 40
Krumenacker, Yves, 65

Labadie, Jean, 166-167
La Barre, Poullain de, 127
La Beaumelle, Hubert Angliviel
de, 188
La Bourlie, abate, 178-179
La Chaize, François d'Aix de, 34,
42, 45-46, 135,
La Conseillère, Louis Hémérens
de, 135
La Croze, Jean Cornand de, 21,
100, 150-151, 159
L'Escot, Paul, 41
La Fabrègue, comandante, 30
La Martinière, Bruzen de, 50, 60

- La Monnoye, Bernard de, 148
 La Peyrère, Isaac, 61
 La Rue, gesuita, 107
 Labrousse, Élisabeth, 12, 23, 38,
 42, 44, 81, 166,
 Lacy, John, 180-181, 184
 Laforge, Danielle, 29
 Lafoux, Louis, 173
 Lamoignon, Nicolas de, 31, 148
 Lange, Albert de, 65, 145
 Languet, Hubert, 87
 Laplanche, François, 54
 Larminie, Vivienne, 144
 Larroque, Daniel de, 135, 140
 Łaski, Jan, 87
 Launay, M., 157
 Lauriol, Claude, 188, 190
 Laursen, John Christian, 69
 Le Brun, Jacques, 28
 100, 134, Charles,
 Le Clerc, Daniel, 112
 Le Clerc, Jean, 55, 85, 87, 100,
 110, 112, 125, 133, 151, 159-
 160, 198
 Le Duchat, Jacob, 148
 Le Fevre, Tanneguy, 86, 108
 Le Paulmier, Jacques, 70
 Le Tellier, François Michel, 33
 Le Vassor, Michel, 81, 125, 147
 Leers, Renier, 57, 73, 92, 95
 Léger, Antoine, 145
 Léger, Jean, 65, 117-118
 Leguat, François, 101, 103
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von,
 Lenfant, Jacques,
 Leopoldo I, imperatore del Sacro
 romano Impero, 85
 Lescaze, Bernard, 159
 Lestringant, Frank, 136, 176
 Leti, Gregorio, 97-98
 Lichtenberger, André, 126
 Liebeskind, Wolfgang-Amédée,
 112
 Lieshout, H. H. M. van, 95
 Lieshout, Lenie van, 53, 92
 Ligou, Daniel, 17
 Linden, David van der, 146
 Littleton, Charles, 30
 Locke, John, 25, 55, 113, 123-125,
 128-129, 137, 142, 152-153,
 160,
 L'Ortie, André de, 122, 125
 Louvois, François Michel Le Tel-
 lier, 24, 32-34
 L'Ouvreleul, Jean-Baptiste, 189,
 195
 Lubieniecki, Stanislas, 121
 Luigi XIV, re di Francia, 8, 18, 20-
 21, 23-25, 31, 35-36, 38-42, 44,
 47, 49-57, 59, 70, 81-83, 85-86,
 88, 91, 97, 114-115, 117-119,
 126, 138, 141-142, 144, 146-
 150, 165, 173, 177, 179, 181
 Luria, Isaac, 181
 Lutero, Martino, 62-63, 90, 115,
 168
 Lüthy, Herbert, 174
 Lyons, John D., 58

Macchia, Giovanni, 16
 Magdelaine, Michelle, 44
 Magliabechi, Antonio, 97
 Mailhet, E. André, 91
 Maimbourg, Louis, 42, 51, 57, 104
 Maintenon, Françoise d'Aubigné
 de, 34, 70, 115, 145
 Malesherbes, Guillaume-Chrétien
 de Lamoignon de, 190
 Mallet, Edme-François, 196
 Manin, Bernard, 113
 Manuel, Frank E., 101
 Manuel, Fritzie P., 101
 Marchand, Prosper, 127
 Margolin, Jean Claude, 136
 Maria Teresa, infanta di Spagna,
 23

Marillac, intendente, 24
Marion, Elie, 177, 179-180, 182-185
Marshall, John, 125, 129
Martelli, Fabio, 40
Marthe, profetessa, 194
Martin, Gaspar, 126
Martinière, Bruzen de la, 50, 60
Martin-van-Berchem, Louise, 22
Massimiliano di Baviera, 141
Massue, Henri de, 17, 30
Mathurin, Gabriel, 68-69, 74
Maurizio di Nassau, principe, 130
Mazel, Abraham, 177, 179, 194
Mazzarino, Giulio Raimondo, 15-18, 23, 26, 85-87, 143
McElligott, J., 160
McKenna, Anthony, 12, 38, 41, 48, 110, 141, 148
Meade o Mede, Joseph, 66
Méchoulan, Henry, 32
Menniti Ippolito, Antonio, 36
Merlat, Élie, 42-43
Mestrezat, Jean, 192
Micanzio, Fulgenzio, 52, 98
Michelet, Jules, 153, 172
Mill, John Stuart, 8
Minerbi Belgrado, Anna, 49
Minutoli, Vincent, 46, 87, 114, 140, 145, 147, 159
Miremont, marchese de, 178
Mirmand, Henri de, 31, 126
Mirto, Alfonso, 97
Misson, François-Maximilien, 101-103, 180-182, 185
Molanus, Gerard Wolter, 85
Molinos, Miguel de, 151
Morandi, Carlo, 161
Moreil, Françoise, 126
Mori, Gianluca, 114-115, 117, 125-126, 131-132, 179
Morland, Samuel, 65, 118
Morman, Paul, 129
Mortier, Pierre, 50, 60, 77, 131

Morus, Alexandre, 56
Muller, Richard A., 56
Mulsow, Martin, 29, 128
Müntzer, Thomas, 186
Muralt, Béat de, 111, 195

Napier, John, 60
Nègre, Léopold, 174
Negroni, Barbara de, 25
Neveu, Bruno, 19, 36
Newton, Isaac, 128, 160, 180-181
Nicaise, Claude, 148
Nicole, Pierre, 83-84, 88-89, 131, 145
Noailles, Anne-Jules, 32, 126
Noël, Bernard, 34
Noodt, Geraard, 158
Normandie, Jean de, 22, 147
Novak, Maximilian E., 183

O'Brien, Louis, 35
Odiijk, F. van, 41, 142
Orcibal, Jean, 31, 58
Orleans, Dionysius Petavius, 121
Ormond, duca di, 101
Ostervald, Jean-Frédéric, 111-112, 157
Oudin, Casimire, 126

Paets, Adriaan, 140-142
Paganini, Gianni, 49, 110, 136
Pajon, Claude, 86-87
Paknadel, Félix, 183
Papin, Isaac, 87, 135
Paulhan, pastore, 72
Pellegrin, Marie-Frédérique, 127
Pellisson, Paul, 15, 66
Perret, Etienne, 115-116
Peyrat, Napoléon, 67
Peyronel, Susanna, 48

Pezet, Maurice, 176
Pictet, Bénédict, 61, 110, 119, 191,
198
Pictet, Isaac, 23
Pin, Corrado, 98
Pineton de Chambrun, Jacques,
150
Pinsson des Riollles, François, 148
Pio V, papa, 35
Piqué, Nicolas, 88
Pitassi, Maria-Cristina, 12, 47
Plan, Benjamin du, 195
Pocus, Paul Peter, 100
Pomponne, Simon Arnauld de, 145
Poncet, Olivier, 16
Pons, Pierre-Louis de, 81
Popkin, Richard H., 32, 49, 100
Portales, Charles, 180
Posthumus Meyjes, G. H. M., 26,
95
Poujol, David F., 176
Poujol, Robert, 175-176, 190
Prelà, conte di, 147
Preuß, Johann, 127
Priarolo, Mariangela, 130
Prost, Joseph, 85
Przykowski, Samuel, 121, 128
Puaux, Frank, 20, 177
Pufendorf, Samuel von, 85, 88,
113, 197

Quadroni, Dominique, 29

Rabaut de Saint Étienne, Jean-
Paul, 25, 81, 153
Racault, Jean-Michel, 103
Randall, Catharine, 169
Ransel, vedova, 194
Ranuzzi, Angelo M., 36
Raugei, Anna Maria, 101
Read, Charles, 149

Rébenac, François de, 116
Revillod, Marc, 112
Rex, Walter, 111
Richelieu, Armand-Jean Du Plessis
de, 16, 23
Ricuperati, Giuseppe, 31-32
Riemann, Gotthold, 81
Ritter, E., 126
Rivoire, Enrico Alberto, 65
Roche, Daniel, 31
Rochefort, Charles de, 101
Rochette, François, 25
Rocolles, Jean-Baptiste de, 125
Roger, Jacques, 191
Roggero, Marina, 31
Rojas y Spinola, Cristoforo, 85
Rolland, Pierre, 177
Roques, Pierre, 48
Rosenberg, Aubrey, 101
Rotondò, Antonio, 32
Rousseau, Jean-Jacques, 152-153,
158
Roussel, Bernard, 106
Rouvière, Charles, 178
Ruar, Martin, 121
Ruchat, Abraham, 191
Rude, Charles de la, 171
Ruffini, Edoardo, 56
Rurale, Flavio, 42

Sachli, Jean, 191
Sahlins, Peter, 31
Saint Étienne, Jean-Paul Rabaut
de, 25, 81, 153
Saint Pons, vescovo di, 190
Saint-Simon, Louis de Rouvroy,
duca di, 34, 70, 189
Sales, Charles-Auguste de, 21
Sallo, Denis de, 52
Sand, Cristoph, 127, 130, 174
Sanna, Guglielmo, 100
Sanson, Clément H., 83

- Santschi, Catherine, 112
 Sarpi, Paolo, 50-52, 98, 107
 Saupin, G., 157
 Saurin, Élie, 139
 Sauve, Jean Cavalier de, 180
 Schaeffer, Adam, 150
 Schapira, Nicolas, 15
 Scholem, Gershom, 166
 Schomberg, Charles, secondo duca di, 141
 Schwartz, Hillel, 180, 183
 Schwenckfeld, Kaspar, 55
 Scoville, Warren C., 33
 Scribano, Emanuela, 54, 130
 Selles, Otto, 191
 Sforza Pallavicino, Pietro, 51, 107
 Sgard, Jean, 12, 80, 135
 Shaftesbury, lord (Anthony Ashley Cooper), 183
 Silvestrini, Gabriella, 49, 90, 158
 Simon, Richard, 32, 50, 60, 63, 120, 129-130, 147
 Simonin, Michel, 101
 Simonutti, Luisa, 32
 Sina, Mario, 112
 Sodini, Carla, 56
 Solé, Jacques, 33
 Solfaroli Camillocci, Daniela, 47
 Soulié, E., 70
 Sozzini, Fausto, 62-63, 121, 127, 130, 132, 138
 Spini, Debora, 154
 Spini, Giorgio, 65
 Spon, Jacob, 45-46, 97
 Stankiewicz, Wladyslaw Josef, 69
 Staquet, Anne, 61
 Stegmann, Joachim, 121
 Stella, Pietro, 21
 Stendhal (pseudonimo di Henri Beyle), 101
 Sterre, Godfroy van der, 90
 Storrs, Christopher, 178
 Stosch, Bartholomäus, 127
 Strayer, Brian Eugene, 169, 174
 Sturm, Johannes, 87
 Swart, vedova, 99
 Szlychting, Jonas, 121
- T**arantino, Giovanni, 179, 183
 Taranto, Pascal, 183
 Teissier, Antoine, 160
 Teissonnière, Josias, 177
 Teresa d'Avila, santa, 152
 Terlon, cavaliere di, 44
 Tessereau, Abraham, 106
 Thadden, Rudolf von, 53, 54, 59
 Theis, Laurent, 33
 Thomson, George, 60
 Thou, Jacques Auguste de, 52, 105
 Thurloe, John, 118
 Toland, John, 109, 142, 183
 Tourn, Giorgio, 26
 Treasure, Geoffrey, 13, 16, 24
 Tribolet, Maurice de, 28
 Tron, Daniele, 118
 Tronchin, Louis, 55, 111-112, 159
 Turchetti, Mario, 87, 158
 Turrettini, Jean-Alphonse, 12, 43, 56, 60, 61, 92, 96, 110, 117, 119, 127, 145, 148, 156, 158, 173
 Turrettini, Bénédicte II, 96
 Turrettini, Etienne, 145
 Turrettini, François, 56, 65, 84, 110, 119
 Tzevi, Shabbetây, 166
- U**tt, Walter C., 174
- V**airasse, Denis, 101
 Valdo di Lione, 118
 Valence, vescovo di, 32
 Vallance, Edward, 108
 Van der Meer, Albrecht, 178

Vauban, Sebastien Le Prestre de, 33-35, 40, 81
Venturi, Franco, 65, 100
Vernière, Paul, 64
Versé, Noël Aubert de, 53, 64, 86, 129-135, 138, 165
Vesson, Jean, 194-195
Vial, Fabienne, 12
Vial, Jacques, 191
Vidal, Daniel, 171
Vigne, Randolph, 30
Vignolles, Alphonse de, 159
Villars, maresciallo, 178, 184, 189, 196
Vincent, Isabeau, 173, 187
Virol, Michèle, 33
Visser, Sibbe Jan, 55
Vittorio Amedeo II, duca di Savoia, 65, 116-117, 142, 148, 155, 178
Vivanti, Corrado, 14
Völkel, Johannes, 129
Voltaire, François-Marie Arouet detto, 25, 155, 172, 188
Vrigny, Monsieur de la Combe de, 143

Wake, William, 127
Ward, William Reginald, 54
Water, Vande, 101
Waterlot, Ghislain, 25, 88
Weiss, Monique, 61
Welch, Cara, 58
Werenfels, Samuel, 157
Whelan, Ruth, 124
Widerhold, J. Herman, 50
Wiszowaty, Andzrej, 53, 121, 130
Wotton, Henry, 51

Yardeni, Myriam, 31

Zagorin, Perez, 25
Zarka, Yves Charles, 32, 158
Zesen, Philipp von, 29
Zilli, Luigia, 101
Zimmermann, Johann Jacob, 167
Zuber, Roger, 33
Zwingli, Huldreich, 62-63

INDICE

<i>Premessa</i>	7
<i>Abbreviazioni</i>	12
Stato e chiese in Francia tra conflitti e tolleranza	13
Ugonotti e cattolici divisi dalla fede	13
Dopo Mazzarino	18
La messa a Ginevra	22
La revoca	25
L'arca degli ugonotti	28
Il dissenso e il consenso di circostanza	33
Convivenza o intolleranza?	36
Il ritorno al Cinquecento?	38
Testimoni e martiri	44
La crisi del calvinismo	49
Pierre Jurieu, l'ultimo gomarista	49
Tra Rotterdam e Amsterdam	52
Disputarsi l'obbedienza	55
L'oracolo vivente	57
Ebrei e ugonotti	59
Il profeta dei profeti	64
La pedagogia del martirio esemplare	67
Raccontare la repressione	71
Il martirio inutile	74
La salutare libertà	76
Martirologio e fanatismo	81
Riunire i protestanti?	84
Le variazioni delle chiese	89

La teologia del libero esame	91
Contro i libellisti	94
Ugonotti e valdesi nell'Europa delle monarchie	97
La letteratura di viaggio	97
La storia di Élie Benoist	103
La Gloriosa Rivoluzione tra pace e tolleranza	106
La sponda ginevrina	110
Israele delle Alpi	114
Sociniani ovvero atei	119
Sociniani e rifugiati	122
Senza fissa dimora	125
Ai confini della fede: Noël Aubert de Versé	129
La libertà di coscienza	133
La coscienza e i suoi diritti	135
La soluzione mistica	138
Le <i>cabale</i> e la guerra	140
Orangisti e repubblicani	145
Dal calvinismo intransigente al profetismo	150
Jurieu e la rivendicazione del passato	152
A Ginevra	155
A Londra	160
Profeti, Camisards e pastori del deserto	165
Piccoli profeti	165
Preghiera e illuminazione	169
Il profetismo visto dai cattolici	171
Dal Delfinato alle Cévennes	173
Guerra dei <i>Camisards</i> e profetismo	176
Il profetismo emigra a Londra	180
Anglicani e profeti	184
Fanatismo e profetismo	185
Traditori o accomodanti?	188
Il ristabilimento dell'ortodossia: Antoine Court	190
Dalla predicazione alla storia	196
<i>Indice dei nomi</i>	201

Finito di stampare il 9 settembre 2014 - Stampatre, Torino

