

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

34

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI - 34

**PREDICAZIONE, ESERCITI
E VIOLENZA NELL'EUROPA
DELLE GUERRE
DI RELIGIONE
(1560-1715)**

a cura di Gianclaudio Civale

CLAUDIANA - TORINO
www.claudiana.it - info@claudiana.it

Gianclaudio Civale,

ricercatore di Storia Moderna presso l'Università degli Studi di Milano,
è autore di numerosi saggi e dei volumi *Con secreto y disimulación. Chiesa*
e Inquisizione nella Siviglia del secolo XVI, ESI, e *Guerrieri di Cristo.*
Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto, Unicopli.

Scheda bibliografica CIP

Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle guerre di religione
(1560-1715) / a cura di Gianclaudio Civale

Torino : Claudiana, 2014

373 p. ; 24 cm. - (Società di studi valdesi ; 34)

ISBN 978-88-7016-998-0

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: Anonimo, *Le sac de Lyon par les calvinistes*, olio su tavola, Musée Gadagne, Lione.

PREMESSA

Presso il Musée Gadagne di Lione, *Le sac de Lyon par les calvinistes*, una tavola dipinta ad olio da artista anonimo, descrive con dovizia di dettagli il saccheggio della città ad opera delle truppe ugonotte del barone des Adrets, nel marzo del 1562¹. Il dipinto restituisce un’immagine ambigua, di festa crudele ma anche di operazione ordinata e pianificata, della “purificazione” dagli idoli romani². In un ambiente urbano idealizzato, con una forte resa prospettica, si sviluppano i diversi momenti in cui si articola la spoliazione degli edifici cattolici. In primo piano, un gruppo di soldati, rivestiti di tonache, paramenti da messa e vesti strappate alle statue dei santi, accompagna un carro ricolmo di oggetti sacri in una grottesca simulazione di una processione cattolica; al loro fianco, un secondo capannello di soldati è raccolto attorno ad un cannone mentre deferentemente leggono una Bibbia.

L’immagine sembra particolarmente indicata ad illustrare un’opera dedicata a *Predicazione, eserciti e violenza nell’Europa delle guerre di religione (1560-1715)*, in quanto palesa la duplice funzione demandata in età moderna alla religione nell’ambito dell’organizzazione degli eserciti, quella di sprone e giustificazione alla violenza nei confronti del nemico e di elemento fondante della disciplina militare e dell’agire politico.

¹ Per le affinità con il celebre *Massacre des Triumvirs* di Antoine Caron nell’attenzione per la resa prospettica delle architetture classicheggianti ed il gusto miniaturistico, in passato è stato superficialmente attribuito a quest’ultimo. Per un’analisi dell’opera nel contesto delle rappresentazioni della Lione ugonotta, si veda O. CHRISTIN, *En survol de l’ouvrage: coexister malgré tout. Humanisme, amitiés, parité*, in *Lyon 1562, capital protestante*, a cura di Y. Krumenacker, Lyon, Olivétan, 2009, pp. 292-299.

² Malgrado due didascalie latine, sicuramente apocrife, intendano ricalcare la cruenta empietà dei seguaci di Calvino, nessuna delle scene raffigurate sembra confermare quel cliché di selvaggia efferatezza che la propaganda cattolica generalmente conferiva alla sollevazione ugonotta. L’intervento dell’Adrets e dei consoli cittadini per disciplinare ed organizzare la spoliazione e la distruzione degli edifici religiosi porta Olivier Christin a parlare di politica iconoclasta da parte delle autorità, un «iconoclasme officiel» che, tuttavia, conserva i caratteri classici del sacco di una città da parte di un esercito conquistatore. Cfr. O. CHRISTIN, *Une révolution symbolique. L’iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, pp. 108-109. Sull’immagine dei protestanti nella propagandistica cattolica, invece, si veda almeno G. W. SYPHER, “*Faisant ce qu’il leur vient à plaisir*”. *The Image of Protestantism in French Catholic Polemics on the Eve of the Religious Wars*, in «The Sixteenth Century Journal», 11, 1980, pp. 59-84.

A questi argomenti, nel settembre 2012 la Società di Studi Valdesi ha dedicato il LII Convegno di Studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, invitando a confrontarsi un gruppo di studiosi provenienti da diverse realtà scientifiche internazionali. Alla base del progetto vi era la constatazione che, nell'Europa delle guerre di religione, sovente la predicazione assunse il ruolo di detonatore della violenza e fu utilizzata come risorsa retorica “disciplinante”, nell'intento di mantenere coesi e motivati eserciti divenuti anch'essi terreno di missione. Ai ministri riformati e al clero cattolico fu demandato il compito di motivare religiosamente la guerra, trasmettere il necessario zelo ai combattenti e assicurare l'ordine. Malgrado occasionali convergenze, le risposte elaborate dai contrapposti fronti confessionali sono parse, tuttavia, spesso divergenti.

L'incontro mirava dunque ad analizzare le modalità con cui religiosi e predicatori delle opposte confessioni avevano alimentato le dinamiche delle guerre di religione; un tema che è stato al centro di un ricca e variegata discussione storiografica in questi anni.

Nell'ultimo decennio, infatti, un proficuo filone di studi si è sviluppato intorno al ruolo giocato dai predicatori e dal clero nel processo disciplinare anche all'interno degli eserciti³. Dai primi studi di Michael Roberts sull'esercito svedese di Gustavo Adolfo⁴, all'interno della storiografia anglosassone, e successivamente in quella tedesca, si son moltiplicate le indagini sul vissuto religioso degli eserciti d'*ancien régime*⁵. Al contempo, studiosi quali Enrique García Hernán e Vincenzo Lavenia hanno dedicato ricerche sulle parallele esperienze elaborate sul versante

³ L'affermazione nel campo della storiografia delle categorie di «disciplinamento» e «confessionalizzazione» per definire alcune delle trasformazioni in atto durante la prima età moderna pare aver favorito e giustificato tale risveglio. Del resto, come è stato sottolineato da Gherard Oestreich, il concetto stesso di “disciplina”, nella sistemazione neostoica di Giusto Lipsio mantiene invariata la propria accezione marziale anche quando diviene paradigma dell’elaborazione civile dello Stato. Cfr. G. OESTREICH, *Neostoicism & the Early Modern State*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1982.

⁴ M. ROBERTS, *The Swedish Imperial Experience 1560-1718*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1979.

⁵ Sugli eserciti della rivoluzione inglese, cfr. Cfr. A. LAURENCE, *Parliamentary Army Chaplains: 1642-1651*, Woodbridge, The Boydell Press, 1990; M. GRIFFIN, *Regulating Religion and Morality in the King's Armies 1639-1646*, Leiden-Boston, Brill, 2004; B. DONAGAN, “Did Ministers Matter”. *War and Religion in England, 1642-1649*, in «Journal of British Studies», 33, 1994, pp. 119-156; EAD., *War in England, 1642-1649*, Oxford, Oxford University Press, 2008. Sul dibattito storiografico tedesco, cfr. *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*, hsg. M. Kaiser, S. Kroll, Münster, LIT, 2004; B. MARSCHKE, *Absolutely Pietist. Patronage, Fictionalism, and State-Building in the Early Eighteenth-Century Prussian Army Chaplaincy*, Tübingen, Niemeyer, 2005; *War and Religion after Westphalia, 1648-1713*, ed. D. Onnekink, Ashgate, Farnham, 2009; H. BERG, *Military Occupation under the Eyes of the Lord. Studies in Erfurt during the Thirty Years War*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

cattolico della spaccatura confessionale⁶. In quest’ambito, soprattutto le fonti inquisitoriali si sono rivelate utili per trarre stimolanti indicazioni sulle relazioni tra politica confessionale ed eserciti⁷.

Altrettanto proficua, nondimeno, si è rivelata la riflessione, ormai consolidata dopo i magistrali studi di Natalie Zemon Davis ed il contributo di Denis Crouzet⁸, sul ruolo esercitato dalla predicazione nell’innestare la violenza confessionale⁹. È proprio sul complesso rapporto tra violenza e magistero religioso che, in effetti, si sono concentrati in questi anni alcuni dei più interessanti studi sui conflitti confessionali. Se Judith Pollman, analizzando comparativamente i torbidi religiosi francesi e fiamminghi,

⁶ Cfr. E. GARCÍA HERNÁN, *Capellanes militares y Reforma Católica*, in *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, eds. E. García Hernán y D. Maffi, Madrid, Mapfre, 2006, v. II, pp. 709-742; O. CHALINE, *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620): un mystique chez les guerriers*, Paris, Noesis, 1999; V. LAVENIA, *Tra Cristo e Marte. Disciplina e catechesi del soldato cristiano in età moderna*, in *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, a cura di G. P. Brizzi, G. Olmi, Bologna, Clueb, 2008, pp. 37-54; Id., “Non arma tractare sed animas”. *Cappellani cattolici, soldati e catechesi di guerra in età moderna*, in «Annali di Storia dell’Esegesi», 26, 2009, pp. 47-100; Id., *God’s Fields. Military Chaplains and Soldiers in Flanders during the Eighty Years War*, in *Narrating War. Early Modern and Contemporary Perspectives*, eds. M. Mondini, M. Rospocher, Bologna – Berlin, il Mulino – Duncker & Humblot, 2013, pp. 99-112; M. CATTO, *Cristiani senza pace. La Chiesa, gli eretici e la guerra nella Roma del Cinquecento*, Roma, Donzelli, 2012; G. CIVALE, *La Compagnia di Gesù, la guerra e l’immagine del soldato da Ignazio a Possevino (1546-1569)*, in «Società e Storia», 140, 2013, pp. 283-317.

⁷ S. PEYRONEL RAMBALDI, *Frontiere religiose e soldati in antico regime: il caso di Crema nel Seicento*, in *Alle frontiere della Lombardia. Politica, guerra e religione nell’età moderna*, a cura di C. Donati, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 19-40; M. VALENTE, *Combattere per un altro Dio: soldati davanti al Sant’Uffizio*, in *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell’età moderna*, a cura di S. Peyronel Rambaldi e P. Gajewski, Torino, Claudiana, 2008, pp. 207-223; W. DE BOER, *Soldati in terra straniera: la fede tra Inquisizione e ragion di Stato*, in *L’Inquisizione in età moderna e il caso milanese*, a cura di C. Di Filippo Baretti e G. Signorotto, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2009, pp. 403-427; G. CIVALE, *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*, Milano, Unicopli, 2009; G. MINCHELLA, “Porre un soldato all’Inquisizione”. *I processi del Santi’Ufficio nella fortezza di Palmanova, 1595-1669*, Trieste, EUT, 2010.

⁸ N. ZEMON DAVIS, *The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth Century France*, in «Past and Present», 59, 1973, pp. 51-91; EAD., *The Sacred and the Body Social in Sixteenth-century Lyon*, in «Past and Present», 90, 1981, pp. 40-70; D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 voll.; Id., *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.

⁹ Per una messa a punto del dibattito storiografico su questi argomenti, mi limito a rimandare agli interessanti interventi riuniti in *Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and Early Modern France*, eds. G. Murdock, P. Roberts, A. Spicer, Oxford, Oxford University Press, 2012.

ha messo in evidenza che la violenza tra i fedeli non è l'inevitabile risultato del confronto tra cattolicesimo romano e protestantesimo e che lo scontro, sovente, è determinato dal tipo di messaggio veicolato dalle autorità ecclesiastiche¹⁰, Allan Tulchin è tornato a sottolineare il carattere “politico” della violenza confessionale e il ruolo primario svolto dai militari nell'esecuzione dei principali massacri francesi¹¹; Philip Benedict, in ultimo, in un importante saggio ha formulato interessanti ipotesi sul contributo prestato dai ministri ugonotti nella conduzione politica e militare delle guerre di religione¹².

Accogliendo, dunque, le suggestioni provenienti da questo ricco dibattito sulle relazioni tra religione, disciplina e violenza, agli studiosi è stato proposto di riflettere, in una prospettiva comparata e diacronica, su come, in un continente scosso dalle guerre di religione, la retorica del combattimento per la fede, con i suoi cospicui riferimenti biblici, abbia influito sulla mobilitazione armata, sulla pratica religiosa e sulla violenza praticata dagli eserciti.

I vari contributi, ora riuniti in volume, presentano una realtà in cui, se immagini quali il patto con il popolo di Israele furono alla base dell'mobilizzazione politica riformata e, al contrario, l'azione vendicatrice di un Dio giustiziere fu a lungo evocata dalle autorità cattoliche per giustificare le proprie iniziative repressive, la rispondenza dei combattimenti biblici con le lotte confessionali del “secolo di ferro” e l'utilizzo prevalente dei testi veterotestamentari come fonte per la riproposizione di uno *ius in bello* di estrazione biblica furono elementi comuni sovente richiamati da autori religiosi di entrambi gli schieramenti. Il dibattito teologico interno alle

¹⁰ J. POLLMAND, *Countering the Reformation in France and the Netherlands: Clerical Leadership and Catholic Violence 1560 –1585*, in «Past and Present», 190, 2006, pp. 83-120. Sul medesimo argomento, si vedano anche gli interessanti contributi in *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555-1585*, eds. P. Benedict, G. Marnef, H. van Nierop, M. Venard, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1999.

¹¹ A. TULCHIN, *The Michelade in Nîmes, 1567*, in «French Historical Studies», 29, 2006, pp. 1-35; Id., *Massacres during the French Wars of Religion*, in *Ritual and Violence*, cit., pp. 100-126.

¹² P. BENEDICT, *Prophets in Arms? Ministers in War, Ministers on War: France 1562-74*, in *Ritual and Violence*, cit., pp. 163-196. Altri studiosi, ancora, hanno indagato sulla presenza ed il ruolo di sacerdoti cattolici al seguito delle armate reali. Cfr. G. CIVALE, *Religione e mestiere delle armi nella Francia dei primi torbidi religiosi. Il “Pedagogue d’armes” del gesuita Emond Auger (1568)*, in «Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance: travaux et documents», 74, 2012, pp. 505-534; Id., «Non nobis Domine». Religione, disciplina e violenza nel corpo di spedizione pontificio nella Francia della terza guerra di religione, in *Battaglie. L’evento, l’individuo, la memoria*, a cura di A. Buono e G. Civale, Palermo, Mediterranea, 2014, pp. 141-183; A. BOLTANSKI, *Forger le “soldat chrétien”. L’encadrement catholique des troupes pontificales et royales en France en 1568-1569*, in «Revue Historique», 669, 2014, pp. 51-85.

confessioni contribuiva non solo a costituire una panoplia ideologica per la politica, ma anche a legittimare la creazione di nuove élites – indagate per la Spagna da José Martínez Millán ed Esther Jiménez Pablo –, sistemi di governo e costellazioni di alleanze confessionali che dalle letture scritturali traevano la propria legittimazione, come analizza per l’area germanica Cornel Zwierlein. Grazie al patrocinio delle autorità ed al ruolo di predicatori e cappellani sul campo, quali i ministri riformati studiati nei contributi di Civale, Chareyre e Lagrée, la retorica della guerra santa fluiva dai luoghi della sua elaborazione verso la messa in pratica da parte degli eserciti e di milizie armate di fedeli. Calata in un contesto marziale, sostanzialmente autoritario, la violenza come soluzione del conflitto religioso si svolgeva entro un ambito che, malgrado le resistenze interne al mondo militare, intendeva fare della disciplina e dell’appartenenza confessionale tra i principali dei propri valori caratterizzanti, tanto nelle armate protestanti analizzate da Philip Benedict, quanto negli eserciti cattolici, sottoposti ad un’articolata operazione di polizia spirituale studiata da Vincenzo Lavenia.

Ad emergere con forza è ancora una volta il carattere politico e sociale del discorso religioso, attraverso il quale si determinano i compositi contorni della comunità dei credenti, il loro costituirsi e legittimarsi come agenti politici e, quindi, militari, infine il continuo interrogarsi, dinanzi alle fratture della storia, di intellettuali e teologi, quali il *réfugié* Pierre Jurieu studiato da Dino Carpanetto o lo scozzese James Stewart di Goodtrees indagato da Pietro Adamo, sui nodi irrisolti della legittima autorità e del diritto alla difesa della coscienza violata, del dilemma tra obbedienza politica e difesa della fede.

Come molti dei saggi paiono dimostrare, nella prima età moderna sorse, in entrambi gli schieramenti confessionali, una comune esigenza di “moralizzazione” del mestiere delle armi ed un parallelo sforzo di porre l’osservanza religiosa alla base della disciplina marziale. Tale fenomeno, tuttavia, si verificò in virtù del fatto che la religione continuava a costituire il movente e la grammatica della politica, ed i soldati gli attori privilegiati della sua violenza.

Nel licenziare quest’opera, intendo esprimere la mia sincera riconoscenza a quanti hanno reso possibile la pubblicazione: *in primis* al Seggio della Società di Studi Valdesi ed alla sua presidente, prof.sa Susanna Peyronel, ma anche alle amabili dottoresse Gabriella Ballesio e Luisa Lausarot, infine all’amico Marco Fratini, cui sono particolarmente grato per la continua e paziente collaborazione.

GIANCLAUDIO CIVALE

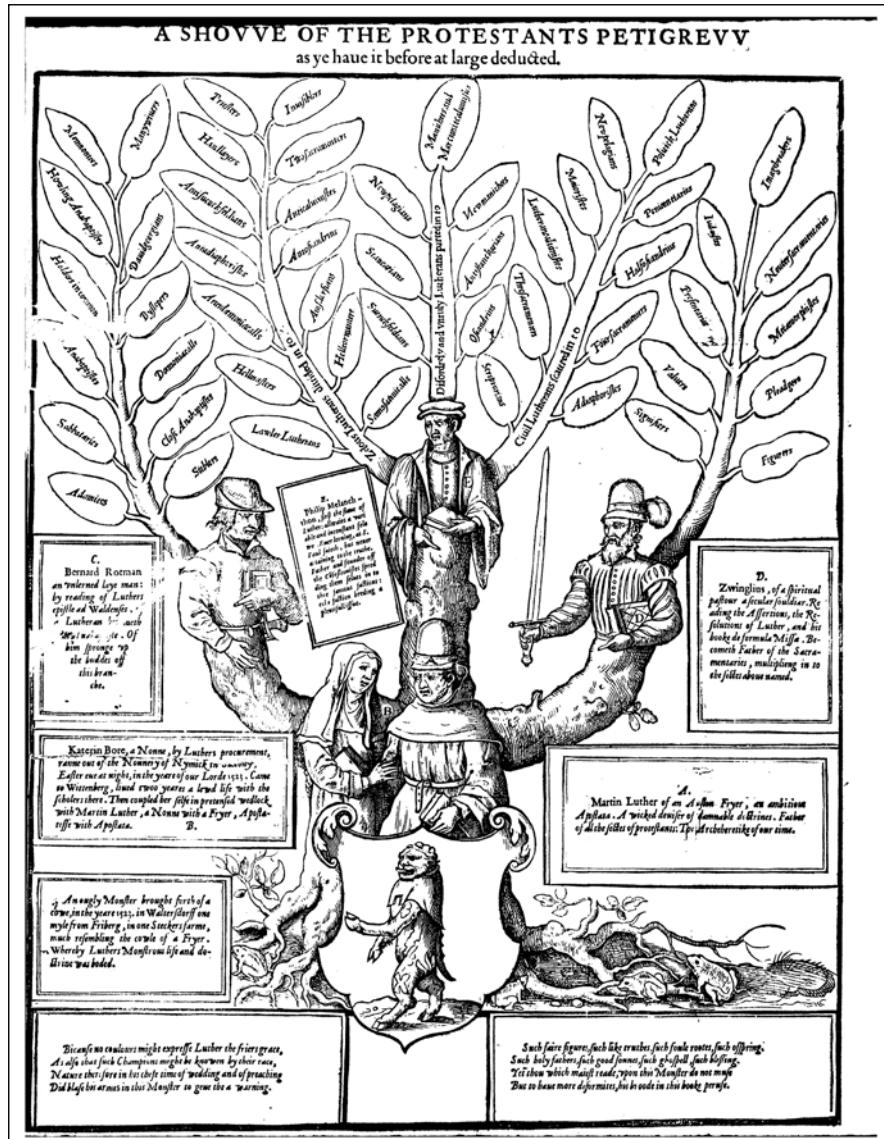


Figure 1. *A Show of the Protestant Petigrew. Une démonstration de l'arbre généalogique des protestants*, gravure sur bois illustrant la traduction anglaise de l'*Apologie* de Fredericus Staphylus (Anvers, 1565), ouvrage de controverse dont la troisième partie est consacrée aux désaccords entre les protestants. L'arbre prend racine dans l'accouplement des apostats Martin Luther et Katharina von Bora avant de se diviser en trois branches: à gauche, celle des anabaptistes, initiée par Bernhard Rothmann, au milieu, celle des luthériens, initiée par Philip Melanchthon, et à droite, celle des «sacramentaires», initiée par Zwingli. Staphylus (Friedrich Stapellage, 1512-1564) a été un temps luthérien avant de revenir au catholicisme après des polémiques avec Andreas Osiander. Après avoir enseigné la théologie à Koenigsberg, il fit de même à Ingolstadt.

PRÉDICATION ET VIE RELIGIEUSE DANS LES ARMÉES DES RÉFORMÉS À L'ÉPOQUE DES GUERRES DE RELIGION, 1529-1660

PHILIP BENEDICT

Prédication et vie religieuse dans les armées des Réformés à l'époque des guerres de religion: ce titre, proposé rapidement lorsque les organisateurs de ce colloque m'ont demandé de leur en fournir un, s'est vite révélé difficile à traiter en son ensemble le moment venu de préparer la communication. Certes, la tradition réformée constitue une tradition théologique qui, quoique diversifiée, est suffisamment cohérente et structurée pour être traitée dans sa globalité au cours des années qui nous intéressent. Mais il est difficile d'en dire autant des «armées des Réformés». Les troupes que l'on peut ranger dans cette catégorie sont fort diverses: armées d'un parti impliqué dans une guerre civile (les huguenots en France, les gueux aux Pays-Bas, les covenanters écossais, ou, en Angleterre entre 1642 et 1660, les troupes parlementaires *et* royalistes); milices de petites cités-États réformées, telles Zurich ou Genève, mobilisées pour défendre leur territoire ou la liberté d'évangélisation dans des territoires à souveraineté partagée; armées bien plus importantes, telles celles des Provinces-Unies et de l'Union protestante pendant la guerre de Trente Ans, dont on connaît le recrutement multi-confessionnel et multi-ethnique. En outre, mes recherches à propos de la religion en guerre chez les huguenots en France m'ont convaincu de l'intérêt de poursuivre des recherches dans ce domaine au delà des textes théologiques relativement accessibles portant sur la notion de la guerre juste et la légitimité pour un chrétien de tuer en combat, et d'aborder, à partir de sources plus proches des champs de bataille, d'autres aspects du sujet, tels l'encadrement religieux des armées et le contenu des sermons et prières prononcés avant et après un combat. Ces thèmes étant à peine effleurés pour certaines armées réformées, un traitement exhaustif de notre sujet s'avère impossible dans l'état actuel de nos connaissances. Cette communication se contentera d'évoquer rapidement, à partir des cas les mieux connus, trois aspects importants du sujet, dont on peut soupçonner que le fait de se présenter en milieu réformé a pu exercer sur eux une influence spécifique.

Ces aspects sont: 1) le rôle accordé aux ministres au sein des armées, et notamment la question de leur participation éventuelle aux combats; 2) les pratiques de piété et de discipline que les dirigeants temporels et spirituels de ces armées essayaient d'inculquer aux troupes, et leurs effets; 3) la vision de la guerre véhiculée par les sermons ou les traités à l'intention des soldats, et notamment la question de savoir si l'éthique de la guerre juste, que l'on sait avoir été au cœur de la théologie médiévale, a été concurrencée ou remplacée par une autre éthique, que l'on pourrait désigner comme celle de la guerre sainte.

1. Des ministres le glaive à la main?

Quand, vers 1565, un graveur anonyme anversois dut figurer l'arbre généalogique des hérésies protestantes pour illustrer la partie de *L'apologie* du controversiste catholique Friedrich Staphylus consacrée aux variations du protestantisme, il plaça Ulrich Zwingli à la base de la branche «sacramentaire», une épée à la main (*figure 1*); dans la légende, on lit: «Zwinglius, pasteur spirituel devenu soldat séculier»¹. Bien entendu, cette figuration fut suggérée à l'artiste par le fait que le premier apôtre de la tradition réformée était tombé en 1531, armes à la main, à la bataille de Kappel, trouvant ainsi une mort qui apparut à Luther aussi bien qu'aux Catholiques comme le juste jugement de Dieu sur un clerc qui s'était aventuré sur le champ de combat à côté de ses concitoyens, alors que les théologiens chrétiens depuis Eusèbe avaient maintenu que les ecclésiastiques devaient s'abstenir de porter des armes. Dans la lignée de Zwingli, la tradition réformée se voulait-elle celle de ministres qui portaient l'épée? La question mérite d'être posée d'emblée dans le cadre d'un colloque tenu au cœur des vallées vaudoises, lorsqu'on se souvient que des ministres vaudois avaient pris les armes lors de la première résistance aux tentatives du duc de Savoie pour éliminer le culte réformé, en 1560-1561, et encore une fois deux siècles plus tard, au moment de la Glorieuse Rentrée.

Un ouvrage historique de référence tout récent nous assure que Zwingli se trouva à Kappel seulement en tant qu'aumônier des troupes². En

¹ A *Showe of the Protestants Petigrew*, gravure sur bois dépliant reliée à l'intérieur de *The apologie of Fridericus Staphylus counsellor to the late Emperour Ferdinandus, &c: Intreating of the true and right understanding of holy Scripture. Of the translation of the Bible in to the vulgar tongue. Of disagreement in doctrine among the protestants. Translated out of Latin in to English by Thomas Stapleton, Anvers, John Latius, 1565, fol. Ff4.*

² H. MEYER, *Kappel, guerres de*, in *Dictionnaire historique de la Suisse*, t. 7, Haute-ville, Gilles Attinger, 2008, p. 233.

fait, on ne connaît aucun débat entre les pasteurs zurichois avant les deux guerres de Kappel quant à la question de savoir si les ministres devaient se joindre à la milice comme tout autre citoyen ou s'ils devaient simplement accompagner les troupes pour leur apporter un secours spirituel³. Cependant, l'idée que les pasteurs devaient participer à la guerre aux côtés de leurs concitoyens en tant que combattants était parfaitement conforme à la conviction de Zwingli selon laquelle il ne devait pas y avoir de distinction entre la communauté civile et la communauté ecclésiastique⁴. En outre, quelque vingt-cinq ministres sont tombés à Kappel⁵, ce qui suggère une participation ministérielle généralisée à l'expédition. Les auteurs des meilleures biographies modernes de Zwingli n'hésitent pas à affirmer par conséquent que le réformateur est fièrement parti à la guerre en tant que soldat volontaire⁶. Mais cette fierté de voir les pasteurs prendre place dans les rangs des troupes à côté des autres citoyens finit par être ébranlée par les reproches et les moqueries suscités par la mort de Zwingli. La biographie du réformateur écrite peu après sa mort par Oswald Myconius, qui devint rapidement la référence en la matière en milieu réformé, dit en effet que Zwingli prit part à la deuxième guerre de Kappel en tant qu'aumônier et contre son gré⁷. La nature de sa participation à la guerre fut ainsi effacée et n'acquit pas le statut d'exemple.

Il semblerait que pendant les trois générations suivantes la question de savoir si les ministres devaient ou pouvaient combattre aux côtés de leurs ouailles fut considéré comme un *adiaphoron*, à propos duquel les théologiens réformés avaient des avis divergents. Calvin s'y opposait fermement. Pietro Martire Vermigli jugeait que les ministres devaient prendre part à la guerre uniquement lorsqu'une ville se voyait attaquée brusquement et qu'il fallait que toute sa population monte sur les remparts pour la défendre. Jean de l'Espine, auteur de plusieurs importants traités de dévotion de la deuxième moitié du XVIe siècle, approuvait

³ Je tiens à remercier Bruce Gordon et Peter Opitz pour leurs éclaircissements à propos des sources relatives à la participation de ministres aux deux batailles de Kappel et de l'absence dans ces mêmes sources de traces de débats entre les pasteurs concernant la légitimité de leur participation dans les guerres.

⁴ Sur ce sujet, voir surtout R. C. WALTON, *Zwingli's Theocracy*, Toronto, University of Toronto Press, 1967.

⁵ U. GÄBLER, *Huldrych Zwingli. His Life and Work*, Philadelphie, Fortress Press, 1986, p. 151.

⁶ G.R. POTTER, *Zwingli*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 366; GÄBLER, *Zwingli*, cit., p. 151.

⁷ O. MYCONIUS, *The Original Life of Zwingli*, in *Ulrich Zwingli: Early Writings* éd. S. M. Jackson, Durham NC, Labyrinth Press, 1987, pp. 21-22.

dans son traité sur le ministère pastoral la participation des ministres à la guerre dans une gamme de circonstances nettement plus ample⁸.

Pour ce qu'il en est de la participation effective des pasteurs à la guerre en France, on a pu dénombrer une demi-douzaine de cas de ministres ayant manié les armes pendant la première guerre civile de 1562-1563⁹, sans qu'il soit possible de déterminer si ces cas représentent seulement la partie visible de l'iceberg ou des cas exceptionnels. Soixante ans plus tard, lors de la reprise des guerres de religion pendant les années 20 du XVIIe siècle, Pierre Béraud, ministre de Montauban, a non seulement pris part à la défense de la ville, mais a écrit un plaidoyer pour justifier la participation des ministres à la guerre, dès lors que c'est la défense de la vraie religion qui est en jeu¹⁰. Cependant, en 1598 déjà, par l'édit de Nantes, les protestants français avaient obtenu pour leurs pasteurs une exemption de toute obligation de garde, ronde de nuit ou hébergement de gens de guerre, ainsi que de tout impôt, établissant ainsi pour eux un statut privilégié comparable à celui du clergé catholique¹¹. En 1631, le synode national condamna le livre de Béraud et en ordonna la destruction de tous les exemplaires. On peut dire avec certitude qu'à partir de cette date les Églises réformées de France ont entériné le principe selon lequel les pasteurs, tout comme les clercs catholiques, devaient s'abstenir de manier les armes¹². Cette règle ne s'est pourtant pas imposée dans toute Église réformée en Europe, car nous trouvons encore des ministres anglais prenant part aux guerres civiles britanniques dans les années 40 du XVIIe siècle, notamment le célèbre ministre puritain Hugh Peter, qui, après avoir rempli au début des années 30 la charge d'aumônier auprès des troupes anglaises combattant pour le Stadholder Frédéric Henri aux Pays-Bas et avoir ensuite passé cinq ans au Massachusetts comme ministre à Salem, rentra en Angleterre pendant la Révolution de 1640-1642 en tant qu'agent du gouvernement du Massachusetts pour aider à

⁸ Sur les opinions de ces trois théologiens, voir P. BENEDICT, *Prophets in Arms? Ministers in War, Ministers on War: France, 1562-1574*, in *Ritual and Violence: Natalie Davis and Early Modern France*, éd. G. Murdock, P. Roberts et A. Spicer, Past & Present Supplement no. 7, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 172-173.

⁹ Ivi, pp. 174-175.

¹⁰ H. BOST, *Une “place de sûreté” théologique: l’académie protestante de Montauban*, in *L’édit de Nantes. Sûreté et éducation*, éd. M.-J. Lacava et R. Guicharnaud, Montauban, Société Montalbanaise d'Etude et de Recherche sur le Protestantisme, 1999, p. 25.

¹¹ *L’édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598)*, <http://elec.enc.sorbonne.fr/editdepacification>, XIII, article secret 44. Les édits de pacification antérieurs à celui de 1598 ne comportaient pas de clauses comparables.

¹² La contribution à ce volume de Philippe Chareyre éclaire en profondeur le tournant que constituent les guerres civiles des années 20 du XVIIe siècle.

la réformation de l’Église d’Angleterre, s’associa aux troupes anglaises envoyées en Irlande et finit colonel dans l’armée de Cromwell¹³.

Si l’opinion réformée a été divisée sur la question de savoir si le statut pastoral impliquait une exemption, voire une interdiction de combattre dans les guerres, avec une tendance au fil des générations pour le point de vue selon lequel les pasteurs ne devraient pas manier les armes de devenir l’opinion dominante, il semble avoir été acquis, du moins dès les années 1560, que des ministres devaient accompagner les armées en temps de guerre afin d’offrir un encadrement religieux, prêcher et mener les prières. Le «traité d’association» établi par le prince de Condé en 1562 au début de la première guerre civile en France spécifiait que «pour estre conduits soubs l’obeissance de la parole de Dieu, nous entendons avoir en nos Compagnies de bons et fideles ministres de la gloire de nostre Dieu, qui nous enseigneront sa volonté, et ausquels nous presterons audience telle qu’il appartient»¹⁴. Lorsque Genève entra en guerre contre la Savoie en 1589, sa Compagnie des pasteurs nomma immédiatement deux ministres pour accompagner les troupes¹⁵. Des aumôniers accompagnèrent également les troupes écossaises engagées aux Pay-Bas entre 1590 et 1630, l’armée des covenanters à partir de 1638, et les troupes parlementaires aussi bien que royalistes durant la guerre civile anglaise¹⁶.

Dans les faits, l’accompagnement des troupes par des aumôniers ne semble pas avoir toujours été aussi assidu que le prescrivaient les règlements. Après une première réunion de la Compagnie des Pasteurs genevois en février 1589 en vue de nommer des aumôniers pour des mandats de deux mois, les traces de nouvelles élections pour désigner des remplaçants s’espacent dans les registres de la Compagnie, laissant ressortir que, dès 1590, l’armée a souvent été laissée sans encadrement spirituel¹⁷. Ceci dit, il ne faut pas minimiser le tribut payé par les pasteurs qui accompagnaient les troupes: lorsqu’une garnison genevoise fut capturée

¹³ R. P. STEARNS, *The Strenuous Puritan: Hugh Peter, 1598-1660*, Urbana, University of Illinois Press, 1954; C. PESTANA, *Peter [Peters], Hugh*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004 [<http://www.oxforddnb.com/view/article/22024>, accessed 5 June 2013].

¹⁴ *Mémoires de Condé servant d’éclaircissement et de preuves de l’histoire de M. de Thou*, Londres, 1743, t. 3, p. 260.

¹⁵ *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève, tome VI, 1589-1594*, éd. S. Citron et M.-C. Junod, Genève, Droz, 1980, p. 7.

¹⁶ A. MANN, *The Press and Military Conflict in Early Modern Scotland* et E. FURGOL, *Beating the Odds: Alexander Leslie’s 1640 Campaign in England*, in *Fighting for Identity. Scottish Military Experience c. 1550-1900*, ed. S. Murdock et A. MacKillop, Leyde, Brill, 2002, pp. 265, 55. Pour l’Angleterre, voir les titres cités ci-dessous, note 18.

¹⁷ *Registres de la Compagnie des Pasteurs*, cit., pp. 12, 14, 18, 30, 34, 40, 52.

et tous ses membres mis à mort près de Bonne, le pasteur et aumônier Guillaume Moigne paya également de sa vie¹⁸.

Les aumôniers militaires réformés les mieux étudiés sont ceux qui étaient attachés aux armées parlementaires pendant la Révolution anglaise, ceci surtout parce que Richard Baxter attribua la radicalisation de l'armée et son entrée en politique à la forte présence parmi ses aumôniers de ministres indépendantistes, dont les idées erronées auraient peu à peu infecté les soldats. Les excellentes études modernes menées par C.H. Firth, Leo Solt, Mark Kishlansky et surtout Anne Laurence¹⁹ ont montré que les indépendantistes étaient en fait fort rares dans les rangs des chapelains militaires et que, après un premier élan d'enthousiasme pour la cause, la plupart des 31 ministres-aumôniers qui s'étaient associés à l'armée du earl of Essex en 1642 e rentrèrent chez eux dès que la guerre commença à s'éterniser. Par la suite, il devint difficile d'en recruter d'autres. Par conséquent, il ne restait auprès des soldats que 18 aumôniers en 1644 et 7 en 1645²⁰. Il semblerait que la radicalisation de l'armée sur le plan religieux et politique, ainsi que la pratique qui s'établit parmi les dirigeants de la New Model Army de tenir des journées de prière avant chaque réunion décisionnelle importante et de se laisser guider par les signes de la volonté divine discernés au cours de ces journées d'émotion intense, découla non pas de la présence de ministres indépendantistes auprès des soldats mais bien de l'absence de ministres de toutes espèces, absence que les chefs de l'armée comblaient en organisant des réunions de prières sans encadrement clérical et en faisant prêcher des prédicateurs laïcs sortis des rangs de l'armée.

2. Piété et discipline dans les rangs de la soldatesque: ambitions et réalisations

Dans ses *Décades* de sermons, vouées à un succès international considérable, Heinrich Bullinger exprimait la conviction qui sous-tendait le souci de bien encadrer les troupes sur le plan spirituel:

¹⁸ *Ibid.*, pp. 21-22.

¹⁹ C. H. FIRTH, *Cromwell's Army*, 3e éd., Londres, Methuen, 1921; L. SOLT, *Saints in Arms: Puritanism and Democracy in Cromwell's Army*, Stanford, Stanford University Press, 1959; M. KISHLANSKY, *The Rise of the New Model Army*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; A. LAURENCE, *Parliamentary Army Chaplains 1642-1651*, Woodbridge, Boydell and Brewer, 1990.

²⁰ LAURENCE, *Parliamentary Army Chaplains*, p. 31. On observe le même effritement progressif du nombre d'aumôniers dans l'armée envoyée aux Indes occidentales en 1654. FIRTH, *Cromwell's Army*, p. 323.

La victoire ne découle pas d'une multitude d'hommes, mais de la grâce divine et une bande choisie. [...] Il faut faire un tri parmi les soldats, sinon l'armée sera un attrouement de bâtards et d'incompétents, de coquins blasphémateurs et parjures, de coupe-gorges, ivrognes et gloutons, bref un troupeau dégoûtant de sales cochons²¹.

Toutes les histoires de l'Ancien Testament concourraient à le rendre parfaitement clair: en guerre, Dieu accorde la victoire aux plus justes, et non pas aux plus nombreux, ni aux plus malins.

Pour promouvoir la moralisation nécessaire des troupes, deux méthodes étaient utilisées de façon récurrente au sein des armées des Réformés: 1) un culte régulier, avec le plus souvent des prières matin et soir et des sermons le dimanche; et 2) des codes de discipline militaire interdisant aux soldats blasphème, jeu et lubricité. Lorsque Montauban et Orléans, deux villes tenues par les protestants, furent assiégés en 1562-1563, des ministres furent assignés à chaque place de garde afin de dire les prières du matin. A La Rochelle en 1572-1573, les exigences étaient plus élevées: les prières étaient préconisées matin et soir ainsi que les sermons le dimanche, du moins lorsque les combats ne rendaient pas trop dangereux ces intermèdes²². Le «reiglement, forme et gouvernement» que devaient tenir les «bandes Chrestiennes» en Lyonnais en 1562-1563 spécifiait «prieres à Dieu et actions de graces au lever et coucher, et à tous leurs temps, à lever les gardes et à les poser, avant que d'ouvrir les portes et avant que de les fermer [...] et bien souvent au milieu du combat»²³. Les articles du roi pour l'armée royaliste de la première guerre civile anglaise indiquaient que l'aumônier de chaque régiment devait lire les prières au moins une fois par jour «d'une manière bien ordonnée» et prêcher ou commenter la Bible chaque dimanche et jour de fête²⁴. Les récits des campagnes de l'armée parlementaire de Lord Fairfax pendant cette même guerre font référence à de nombreux jours de jeûne, à des sermons avant certaines batailles et, comme dans l'armée suédoise pendant la guerre de Trente Ans, à des actions de grâces après la plupart des victoires²⁵. Pour combler la pénurie de clercs associés à leurs troupes en

²¹ *The Decades of Henry Bullinger: The First and Second Decades*, Cambridge, The Parker Society, 1849, p. 381.

²² BENEDICT, *Prophets in Arms?*, cit., p. 176.

²³ F. BOURJAC, *Ordonnances, sur le reiglement, forme et gouvernement, que doivent tenir les soldats et gens de guerre, des bandes Chrestiennes*, Lyon, 1562.

²⁴ FIRTH, *Cromwell's Army*, cit., p. 311.

²⁵ Ivi, pp. 318-320. Voir aussi les indications de Ralph Josselin concernant les sermons qu'il a prononcés et les prières et chants de psaumes qu'il a menés lorsqu'il était rattaché en 1645 à l'armée de l'Eastern Association. LAURENCE, *Parliamentary Army Chaplains*, cit., p. 39.

1651, les chefs de l'armée parlementaire en Irlande demandèrent à Westminster d'envoyer quatre mille bibles «ou encore une pour un homme sur six» afin que les militaires puissent les lire dans leurs tentes, «ce qui pourrait bien réduire l'oisiveté et, par la grâce de Dieu, faire beaucoup de bien parmi les pauvres et ignorants soldats et natifs»²⁶. La demande fut entendue. Des bibles furent également fournies aux troupes anglaises envoyées aux Indes occidentales en 1655 ainsi qu'à celles dépêchées sur le continent en 1658.

On sait qu'à cette époque de la révolution militaire, les règlements militaires sont devenus de plus en plus détaillés au fil du temps. En milieu réformé, on observe clairement une multiplication de mesures cherchant à bannir des camps les vices considérés comme caractéristiques des soldats. Ainsi, durant la première guerre civile française de 1562, les armées protestantes du Dauphiné et du Lyonnais adoptèrent comme discipline militaire les «ordonnances de M. de Chatillon», un code militaire rédigé par l'amiral de Coligny durant le siège de Boulogne en 1548-1549 qui se démarquait des précédentes ordonnances militaires françaises par l'attention et la rigueur qu'il portait aux fautes commises envers les civils, aux pillages des églises et aux blasphèmes²⁷. Dans les armées anglaises, selon Barbara Donegan, le code de discipline adopté par Leicester lors de l'intervention aux Pays-Bas en 1586 «marque l'entrée sur scène d'un ton nettement protestant dans les ordonnances militaires», qui se révèle au travers de la volonté affichée de s'assurer que l'armée sert à l'avancement de la gloire de Dieu, ainsi que par des mesures précises contre le blasphème, le jeu, et la présence de femmes auprès des troupes²⁸. A cela les ordonnances anglaises de 1639 ajoutèrent des mesures contre la profanation des églises et l'ivrognerie, et celles de l'armée royaliste de 1642 des peines pour absence lors des prières et du culte²⁹. Pour leur part, les ordonnances genevoises de 1598 et 1603 établirent trois articles

²⁶ FIRTH, *Cromwell's Army*, cit., pp. 329-330.

²⁷ P. BENEDICT et N. FORNEROD éd., *L'organisation et l'action des Églises réformées de France (1557-1563). Synodes provinciaux et autres documents*, Genève, Droz, 2012, p. 270 et note 44; *Archives curieuses de l'histoire de France*, éd. L. Cimber et P. Danjou, Paris, Beauvais, 1834, t. 8, pp. 403-406; F. BOURJAC, *Ordonnances*, cité par G. CIVALE, «Le Dieu des armées». *Guerra santa, ispirazione biblica et contaminazioni riformate nel Pedagogue d'armes di Emond Auger S.J. (1568)*, in *Los jesuitas. Religion, politica y educación (Siglos XVI-XVIII)*, éd. J. Martínez Millan et E. Jiménez Pablo, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, t. 2, p. 1062.

²⁸ B. DONAGAN, *War in England, 1642-1649*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 144; *Lawes and Ordinances set downe by Robert Earl of Leycester*, Londres, s.d., passim.

²⁹ *Lawes and Ordinances Of Warre, For the better Government of His Majesties Army Royall in the present Expedition for the Northern parts, and safety of the Kingdome*, Newcastle, Robert Barker, 1639, p. 4, 6; *Military Orders and Articles Established by*

sur les blasphèmes et jurons et autant sur les «violemens», «adulteres» et «paillardise»³⁰.

En plus du culte régulier et des ordonnances militaires cherchant à moraliser le comportement des soldats, les armées écossaises adaptèrent à la société militaire le système de discipline ecclésiastique utilisé dans la vie quotidienne. Chaque régiment devait établir un «*particular Eldership* ou *Kirk Session* [...] ainsi que l'on fai[sai]t en chaque paroisse en temps de paix»³¹. A un échelon supérieur, un *general Eldership* ou *Common ecclesiastick judicatory*, composé de tous les ministres du camp et d'un ancien de chaque régiment, fut établi au sein de chaque armée afin de régler les questions d'intérêt général et juger les litiges en appel. A ma connaissance, il n'y eut pas d'équivalent dans les autres armées de confession réformée.

On le sait bien: écrire un code de loi est une chose, l'appliquer en est une autre. Ces tentatives d'encadrement religieux et disciplinaire des soldats ont-elles été suivies d'effets? Les *Discours politiques et militaires* du capitaine protestant François de La Noue fournissent une appréciation plutôt pessimiste en ce qui concerne les armées huguenotes³². Tout commença bien, dit-il, au début de la première guerre civile, car la plupart des soldats étaient mus par un vrai zèle pour la religion. Les prédicateurs qui accompagnaient l'armée exhortaient régulièrement les soldats à épargner le pauvre peuple. Beaucoup des soldats n'avaient pas oublié le bon ordre régnant dans les armées de François 1^{er} et Henri II. On n'y voyait guère de jeux de dés ni de cartes. Les blasphèmes étaient rares. L'accès au camp était interdit aux femmes. Le ravitaillement se faisait de façon régulière. Les rares crimes ou abus étaient rapidement punis. Enfin, matin et soir prières et chants de psaumes accompagnaient l'établissement du guet. Lorsque La Noue s'étonna de ce bon ordre en discutant avec l'amiral Coligny, celui-ci répondit qu'il craignait que cela ne dure point, car l'expérience lui avait montré que l'infanterie se currompt rapidement. C'est en effet ce qui se produisit. Toujours selon La Noue, la violence exercée par les soldats catholiques à l'encontre des civils après la prise de Beaugency déclencha une spirale de représailles. De jeunes ermites, les soldats de l'armée protestante se muèrent en vieux diables. Par ailleurs, remarque La Noue, la même dégradation des moeurs s'est

His Majestie, For the better Ordering and Government of his Majesties Armie, Oxford, Leonard Lechfield, 1642, non-paginé.

³⁰ *Les sources du droit du canton de Genève*, t. 3, de 1551 à 1620, éd. E. Rivoire, Aarau, 1933, pp. 478-482.

³¹ FIRTH, *Cromwell's Army*, cit., p. 314.

³² F. DE LA NOUE, *Discours politiques et militaires*, Basel, 1597, pp. 572-574.

produite dans le camp catholique, où le bon ordre avait également régné au début de la guerre.

Il semble bien probable que la réforme des moeurs a rencontré plus de succès dans les armées écossaises et dans la *New Model Army* anglaise. Dans son récit des expéditions auxquelles il prit part pendant la guerre de Trente Ans, l'auteur militaire écossais Robert Monro loue la bonne discipline qu'il a observée parmi les troupes suédoises et écossaises, en signalant avec une fierté particulière qu'après la victoire de Leipzig, les réjouissances des soldats écossais se firent sans alcool³³. Dans les armées parlementaires anglaises, nous l'avons déjà suggéré, des pratiques de dévotion individuelle et collective typiques de la piété puritaine se sont rapidement implantées en complément aux sermons et jours de jeûne organisés par les aumôniers. Un soldat et scribe basé à Liverpool de 1642 à 1644 se souvient d'y avoir connu «une douce communion avec les officiers pieux de la compagnie, qui se réunissaient tous les soirs dans les logements des uns et des autres, à tour de rôle, pour lire les Ecritures, prier et se conférer ensemble de bonnes choses»³⁴. Un sergent d'un autre régiment rapporte que sur le chemin de Aylesbury à Worcester, son unité se complaisait autant à chanter les psaumes des nuits entières qu'à détruire les idoles rencontrées dans les églises sur le chemin³⁵. Lorsque l'armée royaliste dut abandonner le siège de Manchester, nous dit un troisième, «les saints chantèrent le chant de Moïse» à l'église et par les rues, les soldats «à haute voix et d'un seul cœur [...] rapportant les merveilles de Dieu par craintives louanges»³⁶. La prière improvisée à haute voix, les débats doctrinaux dans les camps et la prédication par des soldats sans formation théologique étaient d'autres pratiques courantes dans les rangs de la *New Model Army*, qui, toutes, servaient à construire une armée que beaucoup jugeaient soudée par l'amour³⁷. En outre, bien que les codes de discipline militaire adoptés par les armées des Roundheads ne se distinguaissent guère de ceux des Cavaliers, un faisceau d'indices

³³ J. WHITE, *Militant Protestantism and British Identity, 1603-1642*, Londres, Pickering and Chatto, 2012, p. 72.

³⁴ «Sweet communion with the religious officers of the company, which used to meet every night at one another's quarters, by turns, to read scriptures, to confer of good things, and to pray together». Adam Martindale, cité par LAURENCE, *Parliamentary Army Chaplains*, cit., p. 39.

³⁵ C. HOLMES, *Why Was Charles I Executed?*, Londres, Hambledon, 2006, p. 65.

³⁶ «With a loud voice and one consent, clapping their hands apace [...] reported God fearful in praises, working wonders». Ivi, p. 68.

³⁷ Je me fonde ici et pour le reste du paragraphe sur les excellentes pages d'I. GENTLES, *The New Model Army in England, Ireland and Scotland, 1645-1653*, Oxford, Blackwell, 1994, ch. 4 (pp. 96, 103, 104 pour la force de l'amour parmi les zélés de l'armée).

suggèrent qu'elles furent plus rigoureusement appliquées³⁸. Bien entendu, les soldats parlementaires ne sont pas tous devenus des saints, ni par leur comportement, ni par leur foi. Plus d'un tiers d'entre eux étaient des conscrits, d'autres encore des soldats aguerris qui avaient combattu pour le roi avant de changer de camp pour venir les rejoindre. Les observateurs les plus sévères s'inquiétaient alors de la présence d'athées et d'impies dans les rangs. Cependant, même des royalistes convaincus reconnaissaient le caractère exceptionnellement «sobre et religieux» de la *New Model Army*, alors que ses partisans les plus enthousiastes n'hésitaient pas à proclamer: «une réformation générale a touché les soldats»³⁹.

3. Guerres justes ou guerres saintes?

Dans plusieurs ouvrages pionniers portant sur la pensée chrétienne à propos de la guerre et de la paix, Roland Bainton a proposé une distinction entre la tradition théologique de la guerre juste et celle de la guerre sainte (*holy war*)⁴⁰. Pour Bainton, quatre critères définissent cette dernière: 1) les combattants sont convaincus de lutter pour la vraie religion, la défense ou la propagation de la foi étant le plus souvent un des buts affichés de la guerre; 2) ils perçoivent leurs ennemis comme des mécréants, voire des suppôts de l'antéchrist; 3) combattant, selon eux, pour la cause de Dieu et ses commandements, ils jugent que Dieu leur viendra en aide, ce qui peut les inciter à se lancer dans des combats où ils sont en position d'infériorité; 4) dans les guerres saintes, la guerre est menée avec une sévérité particulière à l'encontre des ennemis, car le fait de lutter pour une cause divine permet de mettre de côté les règles habituelles du *jus in bello*. Toujours selon Bainton, l'époque des guerres de religion, et notamment la Révolution puritaine, a vu au sein de la tradition réformée une recrudescence du concept de la guerre sainte.

³⁸ DONAGAN, *War in England*, cit., ch. 7-10 fournit un examen particulièrement détaillé des codes militaires et de leur application sans toujours arriver à des conclusions tranchées quant aux éventuelles différences entre les deux camps, mais voir notamment p. 185. Le simple fait que des dossiers judiciaires de tribunaux militaires parlementaires aient survécu alors que nous n'avons rien de comparable pour les tribunaux royalistes (p. 175) suggère aussi une efficacité supérieure du côté des Roundheads. Voir aussi GENTLES, *New Model Army*, cit., pp. 106-107.

³⁹ Ivi, pp. 94, 107.

⁴⁰ R. BAINTON, *Congregationalism: From the Just War to the Crusade in the Puritan Revolution*, in «Andover Newton Theological School Bulletin», 35, 1943, pp. 1-20; *Christian Attitudes toward War and Peace. A Historical Study and Critical Reexamination*, Londres, Hodder and Stoughton, 1960.

Certains aspects de cette typologie, vieille maintenant de soixante ans, ont été mis en doute par des recherches postérieures. Les livres que James Turner Johnson a consacrés aux idées concernant la légitimité de la guerre à travers les siècles ont démontré qu'il n'y a pas de lien nécessaire ou récurrent entre les quatre critères mis en avant par Bainton; fort souvent, par exemple, ceux qui fondent la justesse d'une guerre sur le fait qu'elle a été entreprise pour la défense de la religion, contre les forces de l'antéchrist—en d'autres termes des partisans d'un *jus ad bellum* justifié sur des bases qui ne sont pas celles de la tradition de la guerre juste telles qu'elles ont été définies depuis Augustin jusqu'à Thomas d'Aquin—n'en exigent pas moins le respect des règles de cette même tradition en ce qui concerne le *jus in bello*⁴¹. Cela ne veut pas dire cependant que certains des critères définis par Bainton ne nous aident pas à saisir des facettes importantes de notre sujet. Pour sa part, le spécialiste de la pensée politique jésuite, Robert Bireley, utilise pertinemment une définition plus restreinte de la guerre sainte pour mettre en lumière une idée que l'on rencontre dans certains mémoires écrits par des ecclésiastiques proches du pouvoir pendant la guerre de Trente Ans: celui qui appuie une action politique ou militaire qui pourrait paraître fort risquée selon la prudence ordinaire (l'édit de Restitution de 1629 en est un exemple), en faisant valoir l'argument qu'elle est essentielle pour défendre la vraie religion, alors Dieu la fera réussir⁴². J'ai moi-même proposé un idéal-type quelque peu analogue, celui de *prophetic politics*, prenant comme point de départ une remarque de Théodore de Bèze selon lequel les livres prophétiques et historiques de l'Ancien Testament offrent une science des affaires politiques et militaires plus certaine que les mathématiques: là où l'Ancien Testament sert de manuel de stratégie à des acteurs politiques, on peut dire qu'une telle politique est appliquée⁴³. Les travaux récents de l'historien irlandais Micheál O Siochrú ont aussi eu pour effet de réintroduire un autre aspect de la définition baintonienne de la guerre sainte dans la discussion sur le comportement des armées à l'époque des guerres de

⁴¹ J. T. JOHNSON, *Ideology, Reason and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts, 1200-1740*, Princeton, Princeton University Press, 1975, notamment pp. 134-146; *Just War and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

⁴² R. BIRELEY, *The Thirty Years War as Germany's Religious War*, in *Krieg und Politik, 1618-1648: Europäische Probleme und Perspektiven*, éd. K. Repgen, Munich, Oldenbourg, 1988, pp. 85-106; *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts and Confessors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, surtout pp. 48-49, 61-62, 111, 123, 153, 159, 164, 268.

⁴³ P. BENEDICT, *Religion and Politics in the European Struggle for Stability, 1500-1700*, in *Early Modern Europe: From Crisis to Stability*, éd. P. Benedict et M. Gutmann, Newark DE, University of Delaware Press, 2005, pp. 129-130.

religion. Selon lui, les troupes de Cromwell en Irlande ont dépassé les limites normales de la guerre et massacré des civils en bonne conscience en raison de leur conviction d'être des agents de la vraie religion face à un ennemi anti-chrétien et barbare⁴⁴. Même si son interprétation n'est pas la seule en la matière⁴⁵, elle nous incite à vérifier si des ministres réformés ont effectivement pu dire que dans une guerre contre les ennemis de la foi, ceux-ci peuvent être annihilés.

Dans un article récent, Mark J. Larson a suggéré que déjà dans ses *Décades* Heinrich Bullinger avait jeté les bases d'une théorie réformée de la guerre sainte selon ce dernier critère, puisqu'il écrivait que «les lois de la guerre énoncées dans le chapitre 20 du livre de Deutéronome sont nécessaires et profitables, voire si évidentes qu'elles n'ont pas besoin de commentaire de ma part pour être expliquées. Toutes les Ecritures inscrivent qu'elles doivent être respectées»⁴⁶. Lorsqu'on se souvient que le chapitre biblique en question commandait aux Israélites de tuer tous les mâles des villes de la terre promise qui résisteraient à leur assaut et de s'emparer de leurs femmes et de leur bétail, on se rend compte que dire de ces lois qu'elles sont d'une validité éternelle, c'est ouvrir la porte à des guerres d'annihilation. Pour sa part, Calvin jugea les choses tout autrement. Dans ses sermons et commentaires sur l'Ancien Testament, il limita les prescriptions de Deutéronome 20.16-18 à la situation précise des anciens Israélites et plaida pour que le comportement des soldats en guerre restât conforme à la charité chrétienne et à l'esprit du droit romain⁴⁷.

Quant à Bullinger, la lecture complète du sermon 19 de ses *Décades* révèle que son approbation des principes de Deutéronome 20 ne débouche pas sur un examen détaillé des questions de *jus in bello*, tel que l'on en trouve dans d'autres commentaires ou traités théologiques de l'époque. Bullinger se contente de déduire de ce chapitre biblique quelques leçons de morale et de comportement des plus élémentaires: le soldat doit respecter la loi et la morale tout comme le civil; une bonne discipline et un encadrement religieux sont requis dans les camps et garnisons; Dieu couronnera de la victoire une petite troupe d'hommes bien choisis face à

⁴⁴ M. O SIOCHRU, *Atrocity, Codes of Conduct and the Irish in the British Civil Wars 1641-1653*, in «Past and Present», 195, 2007, pp. 55-86.

⁴⁵ Voir l'interprétation contrastée de J. MORRILL, *The Drogheda Massacre in Cromwellian Context, in Age of Atrocity: Violence and Political Conflict in Early Modern Ireland*, éd. D. Edwards et al., Dublin, Four Courts, 2007, pp. 242-265.

⁴⁶ *Decades of Henry Bullinger*, p. 380, cité par M. LARSON, *The Holy War Trajectory among the Reformed: From Zurich to England*, in «Reformation and Renaissance Review», 8, 2006, pp. 7-27 à la p. 19.

⁴⁷ Ivi, pp. 19-20.

une armée plus importante de soldats vicieux⁴⁸. Lorsque les gros traités théologiques réformés abordent la guerre, ils s'inscrivent dans le droit fil de la tradition de la guerre juste, telle qu'elle a été développée au Moyen Age sous l'influence d'Augustin et de Thomas d'Aquin⁴⁹. Calvin, Bullinger et Vermigli (ce dernier offrant un traitement du sujet particulièrement développé dans ses *Loci communes*) se croient tous obligés de réfuter les arguments des anabaptistes selon lesquels un chrétien ne peut pas être un soldat, et ce notamment en citant, à l'instar d'Augustin, le passage de l'Évangile de Luc où le Christ offre des conseils de moralité à un centurion, ce qui est censé fournir la preuve que Jésus ne rejette pas le métier de soldat en tant que tel⁵⁰. Tous soulignent qu'il ne faut entrer en guerre que pour défendre son territoire ou réparer une injustice, et cela seulement après avoir épuisé toute opportunité de négocier un accord pacifique. S'ils jettent des bases pour une quelconque théorie de la guerre sainte selon les quatre critères de Bainton, c'est selon celui qui définit une guerre sainte comme une guerre dont le but est de défendre la vraie religion. Ici, Larson a bien raison de voir en Bullinger celui des grands théologiens réformés de la deuxième génération qui va le plus loin dans ce sens. Le Zurichois refuse de façon catégorique l'argument selon lequel aucune guerre ne peut être menée pour cause de religion, se basant précisément sur les textes de l'Ancien Testament qui prescrivent la guerre contre «les hommes irrémédiables» tels les Amalékites et les Midianites⁵¹.

Au plus près de la guerre, lors d'un sermon prononcé à la veille d'une bataille, dans un camp militaire ou à l'intérieur d'une ville assiégée, des prédicateurs se laissaient-ils emporter à aller plus loin encore dans le sens de la guerre sainte ou d'une politique de la prophétie? Saisir ce que fut la prédication réformée au milieu des guerres est tout sauf facile. Chez les réformés français pendant les guerres de religion, à en juger par les résumés de quelques sermons prêchés dans des villes assiégées fournis par des histoires des sièges en question, il semblerait que dans une telle situation d'extrême, l'identification avec le peuple israélite venait naturellement à l'esprit des ministres, qui, afin de soutenir le moral des habitants et encourager une résistance à toute épreuve, promettaient un soutien divin de caractère miraculeux, se basant pour ce faire sur des

⁴⁸ *Decades of Henry Bullinger*, cit., pp. 380-383.

⁴⁹ Sur le développement de cette tradition, F. H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, fournit une introduction utile.

⁵⁰ Calvin cite Augustin directement. J. CALVIN, *The Institutes of the Christian Religion*, 4.20.12, tr. Ford Lewis Battles, Philadelphie, Westminster Press, 1960, t. 2, pp. 1500. Voir aussi *Decades of Henry Bullinger*, cit., p. 376; *The Common Places of the most famous and renowned Doctor Peter Martyr*, Londres, 1574, pp. 281-283.

⁵¹ *Decades of Henry Bullinger*, cit., pp. 376-377.

épisodes racontés dans les livres prophétiques et historiques de l’Ancien Testament⁵². Un imprimé émanant de La Rochelle pendant le siège de 1573-1574 prône une poursuite impitoyable de la guerre entreprise dans la foulée de la Saint-Barthélemy en arguant que «les plus jurez et capitaux ennemis de Dieu» capturés pendant le conflit ne devaient en aucun cas être rançonnés, ainsi qu’il était coutumier dans une guerre, mais devaient obligatoirement être livrés aux magistrats pour être jugés et exécutés, quoi qu’on leur ait promis au moment où ils s’étaient rendus⁵³. Cependant, ni Deutéronome 20.16-18, ni aucun autre texte historique ou prophétique de l’Ancien Testament concernant la guerre, n’est cité pour justifier cet argument, qui s’appuie surtout sur le fait que la guerre a été entreprise pour faire justice aux massacreurs, et qu’aucune considération d’avantage matériel ne doit empêcher l’exercice de la justice. Les lettres écrites par Théodore de Bèze à des chefs militaires protestants dans des situations moins urgentes se contentaient d’exprimer l’attitude que j’ai déjà évoquée: il faut purger, autant que possible, une armée de toute vice, car Dieu accorde la victoire aux siens lorsqu’ils sont justes⁵⁴.

Certains textes écossais et anglais des années 1640-1660 vont plus loin dans le sens de la guerre sainte. Dans les sermons prêchés par Samuel Rutherford à l’armée écossaise pendant la «Second Bishop’s War» de 1640, nous trouvons chez le prédicateur le souci de rassurer son public sur le fait que leur cause est bien celle du Christ et de son Église, ainsi que des échos de cette préoccupation, si caractéristique de la piété pratique britannique, selon laquelle tout un chacun doit s’assurer personnellement de son élection. Il semblerait que Rutherford cherche à former une armée de justes composée non seulement d’individus au comportement vertueux, mais aussi de «*visible saints*», c’est-à-dire d’individus ayant une assurance personnelle de leur salut. «Qui est celui qui peut supporter une bataille et se démarquer quand cette journée funeste arrive?»⁵⁵ demande-t-il. «Seulement celui qui est en Christ et qui possède une foi vive». En même temps Rutherford conforte ses auditeurs dans l’idée que le fait de combattre sincèrement pour l’Église de Christ constitue en soi un des meilleurs indices que l’on possède la foi salvifique; il n’y a pas de signe d’élection plus sûr que de se soucier de la cause de Dieu. Par ailleurs, le

⁵² En dépit de la rareté des sources, j’ai tenté d’analyser ce qu’était la prédication à Montauban en 1562-1563 et à La Rochelle en 1573-1574 lorsque ces deux villes étaient assiégées: BENEDICT, *Prophets in Arms?*, cit., pp. 185-192.

⁵³ *Question, asavoir s'il est licite sauver la vie aux massacreurs et bourreaux pris en guerre par ceux de la Religion assiégéz en ceste ville*, in *Mémoires de l'Estat de France sous Charles Neufiesme*, 2e éd., [Genève], [Eustache Vignon], 1578, t. 2, p. 250-257.

⁵⁴ BENEDICT, *Prophets in Arms?*, cit., pp. 182-184.

⁵⁵ *Quaint Sermons of Samuel Rutherford Hitherto Unpublished*, éd. A. Bonar, Londres, Hodder and Stoughton, 1885, p. 38.

combat qu’entreprennent les soldats écossais dépasse les frontières des îles britanniques; ils sont en guerre contre Rome, le Pape et l’Antéchrist, et il n’est pas exclu que leur combat ne se propage à travers tout le continent européen. De la même façon, *The Souldiers Catechism*, un petit texte composé en vue d’être distribué dans les armées parlementaires pendant les conflits de la guerre civile anglaise, cite parmi les buts de leur combat la réformation du clergé, la suppression de l’épiscopat et l’avancement du royaume de Christ face à ceux qui défendent la cause de l’Antéchrist⁵⁶. Enfin, dans un exemple particulièrement net d’une politique de la prophétie, en 1649, lorsque les *covenanters* écossais se retrouvèrent en guerre contre l’armée de Cromwell après avoir juré fidélité à Charles II, Rutherford et plusieurs autres ministres prônèrent l’épuration de tous les tièdes et vicieux des rangs des soldats peu avant la bataille de Dunbar, citant comme modèle l’action de Gédéon à la veille de la conquête de Jéricho telle que la raconte le livre des Juges. Cela fut fait... et contribua à une défaite cuisante⁵⁷. Pour autant, que ce soit dans ces sermons, ou dans tout autre sermon ou guide militaire réformé britannique de ma connaissance, on ne trouve pas la moindre suggestion selon laquelle l’ennemi anti-chrétien mériterait un traitement plus sévère que tout autre force militaire. Dans la mesure où les troupes cromwelliennes avaient effectivement exercé à l’encontre des civils irlandais une violence encore plus brutale que celle qui était la norme à cette époque, il semblerait que cela ait été fait sans une approbation cléricale de base vétéro-testamentaire, et autant parce que les Irlandais étaient perçus comme une race sauvage qu’en raison de leur appartenance à la foi catholique.

Pour résumer très brièvement les premiers résultats d’une enquête encore ouverte et à laquelle les autres contributions à ce volume apportent encore des éléments de réponse, il semblerait que le discours réformé sur la guerre soit à replacer principalement dans la tradition médiévale de la guerre juste. On y observe cependant un fort souci pour une moralisation de l’armée, censée attirer le soutien divin. Ainsi, des initiatives prises dans le but d’encadrer, de discipliner et d’encourager la piété des armées des Réformés semblent avoir été un peu plus précoces, et par moments plus réussies, que chez les Catholiques. On relève aussi dans le discours

⁵⁶ R. RAM, *The Souldiers Catechism Composed for the Parliaments Army*, Londres, 1645, pp. 9, 7. Sur ce texte et d’autres de nature comparable, voir aussi l’excellent recueil de textes *The Christian Soldier: Religious Tracts Published for Soldiers on Both Sides During and After the English Civil Wars, 1642-1648*, éd. R. T. Fallon, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2003.

⁵⁷ J. COFFEY, *Politics, Religion and the British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 249.

des Réformés des accents de guerre sainte, ainsi qu'une tendance à se tourner plus vers l'Ancien Testament en tant que source d'inspiration, voire, lors de crises aigües, en tant que manuel de stratégie.

La principale ambition de cette brève communication a été cependant modeste. Il s'agissait d'ouvrir un colloque intitulé «prédication, armées et violence dans l'Europe des guerres de religion» en soulevant quelques questions pertinentes et souvent peu examinées qui me paraissent intéressantes dans le contexte de la tradition réformée, et en y apportant quelques éléments de réponse, glanés à travers mes recherches et lectures. Beaucoup reste encore à faire. La recherche de sermons prêchés aux soldats est à poursuivre. Il serait intéressant de trouver d'autres traces de débats sur la participation des ministres à la guerre. L'encadrement religieux des premières armées des Gueux pendant la Révolte des Pays-Bas, des troupes des Provinces-Unies indépendantes et des États calvinistes du Saint Empire Romain mérite d'être scruté attentivement. Espérons que cette communication et ce volume incitent d'autres chercheurs à emprunter cette voie si prometteuse pour la compréhension des liens entre le religieux et le politique à une époque où ces liens étaient particulièrement étroits.

**DE LA MONARCHIA UNIVERSALIS
A LA “MONARQUÍA CATÓLICA”.
DOS MANERAS DE ENTENDER
LA EXPANSIÓN
DE LA RELIGIÓN CATÓLICA**

JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN

En las últimas décadas, los historiadores han realizado un gran esfuerzo por estudiar el proceso de confesionalización y los mecanismos utilizados para implantar las distintas confesiones en la sociedad europea. Tal proceso, que se inició durante la primera mitad del siglo XVI, produjo la división del cristianismo en diversas confesiones de las que los monarcas se sirvieron para acrecentar su poder y configurar políticamente sus propios reinos. El proceso confesional también reestructuró el universo político europeo que procedía de la Edad Media. Ahora bien, dicha configuración no se realizó de manera pacífica. Durante los siglos XVI y XVII se produjeron una cantidad ingente de guerras y sublevaciones, en las que la religión siempre se esgrimió como excusa, que llevaron a la división de Europa. Los historiadores, especialistas en temas militares, han analizado tales contiendas para demostrar los avances en las tácticas y en las armas que experimentaron los ejércitos durante este período. Por su parte, los historiadores, que se han dedicado a investigar el proceso religioso y mental, que conllevó la aparición de diversas confesiones, se han sentido intrigados por la mentalidad social, las creencias religiosas y las motivaciones espirituales que encerraban los soldados que mediante la violencia trataban de imponer su propia confesión a otros y al mismo tiempo extender los dominios territoriales de su monarca. Dado que las confesiones fueron diversas y que los monarcas (al menos, en teoría) siempre consideraban enemigos a los de una confesión diferente a la que ellos habían asumido, los numerosos y variados tratados sobre el “modelo de soldado”, escritos durante tan extenso período de tiempo, se han ido analizando e insertando en un contexto histórico abstracto, es decir, sin tener en cuenta la evolución política de las Monarquías ni de las propias Iglesias y dando por supuesto que existió una identidad de intereses entre

el poder religioso y el poder político que lo defendía durante tan dilatado período de tiempo¹.

Ciertamente, tales planteamientos permiten construir brillantes exposiciones y articular excelentes teorías de fácil comprensión; no obstante, un análisis pormenorizado de la época detecta ciertas incongruencias en tales investigaciones que pueden inducir a tener una visión errónea de la evolución histórica estudiada. Desde luego, me parece que algo de esto es lo que ha sucedido en la explicación que se viene dando al modelo de “soldado católico” cuando se aplica a la Monarquía hispana.

1. *Del Imperio de Carlos V(1517-1555) a la Monarchia universalis De Felipe II (1555-1598)*

El conjunto de reinos y territorios que formaron la Monarquía hispana (por encima de la diversidad de leyes e instituciones de cada uno de sus señoríos) fundamentó su existencia en el universalismo de la confesión católica y en principios teológicos y teorías políticas apoyadas por decisiones de los pontífices (tales como las bulas otorgadas por el papa Alejandro VI a los Reyes Católicos concediéndoles el monopolio de expansión a América)² y en el interés de los propios monarcas de justificar su actuación política en la defensa de dicha confesión. Esto produjo que, durante los siglos XVI y XVII, las relaciones entre la Monarquía y la Iglesia católica se plantearan dentro de una dialéctica jurisdiccional cuyo fin era subordinar los intereses de una institución a los de la otra, al mismo tiempo que autores comprometidos con cada una de ellas escribieron teorías teológico-políticas que justificaban la preeminencia de la institución que representaban: si durante el siglo XVI, el poder e influencia de la Monarquía consiguió articular una construcción política

¹ G. CIVALE, *Il dibattito sul nuovo modello di Soldato christiano tra teoría ed applicazione pratica durante il pontificato di Pio V (1568-1573)*, en «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 125, 2008, pp. 147-182, contiene una bibliografía bastante completa sobre el tema. No obstante, también es preciso destacar el espléndido estudio de G. BRUNELLI, *Soldati del Papa*, Roma, Carocci, 2003, y el planteamiento magistral de A. PROSPERI, *I cristiani e la guerra: una controversia tra '500 e '700*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 30, 1994, pp. 57-83.

² Sobre la interpretación de dichas bulas, P. LETURIA, *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI*, Barcelona, 1930, en *Biblioteca Hispana Missionum*, vol. I. Discrepaba de esta interpretación, M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a Indias*, Sevilla, 1944. A. GARCÍA GALLO, *Las Bulas de Alejandro VI*, en «Anuario Historia del Derecho Español», 27-28, 1957-58, pp. 462-829. L. WECKMANN, *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval*, México, 1949.

que subordinaba la jurisdicción eclesiástica, durante el siglo XVII, los pontífices consiguieron que tal relación cambiase de orden y que la actuación y razón de ser de la Monarquía se supeditase a la jurisdicción e influjo de la Iglesia³. De esta manera, aunque la expansión de la religión fue el elemento que dio sentido a la Monarquía hispana, el modelo en que justificó su organización política fue distinta: si durante el siglo XVI aspiró a representar la idea de *Monarchia Universalis*, durante el siglo XVII pasó a convertirse en *Monarquía Católica* al servicio de la Iglesia. De semejante evolución se deduce que los actores políticos que construyeron dicha Monarquía, su doctrina política y los intereses que justificaron su expansión fueron distintos en ambos siglos; por consiguiente, la mentalidad que se impuso a sus soldados también evolucionó de manera diferente.

La Monarquía hispana apareció definitivamente configurada durante la segunda mitad del siglo XVI, cuando tras la división que Carlos V realizó de su herencia entre su hermano Fernando I y su hijo Felipe II, el Imperio Romano Germánico ya no fue la principal fuerza política dentro de la Cristiandad, sino que el liderazgo recayó en la propia Monarquía. Para justificar esta anómala situación, los comentaristas y teólogos hispanos recobraron la vieja idea medieval de *Monarchia Universalis*. Ahora bien, el concepto de *Monarchia*, que se generó para justificar la Monarquía española (precisamente, por sus peculiares orígenes), llegó a ser un concepto central, global y suficiente, de manera distinta a la *Monarchia* que había encontrado su legitimación en la doctrina de los “cuatro reinos universales” y de la tradición. Las monarquías anteriores siempre sirvieron de modelos, pero no admitieron una legitimación histórica⁴. La Monarquía española no se presentó como un imperio sino como un reino universal; de esta manera, el poder del rey de España era distinto del modelo imperial, aunque tenía una forma similar; pero también era diferente a la “monarquía universal” medieval. Las condiciones por las que la Monarquía hispana se apoderó de la idea de la “monarquía universal” se apoyó en dos factores esenciales: la decadencia política del Imperio

³ Aunque tal relación la he estudiado en diversos trabajos, me remito a la “Introducción” de la obra: *La Monarquía de Felipe III*, dirs. J. Martínez Millán y M. A. Visceglia, Madrid, Mapfre, 2007, vol. I.

⁴ F. BOSBACH, *Monarchia Universalis. Storia di un concetto cardine della politica europea (secoli XVI-XVIII)*, Milán, 1998, caps. III-IV. Véase la imagen del sol y la luna, comparándolos con el papa y el rey en, J. DE LA PUENTE, *Tomo primero de la conveniencia de las dos monarquías católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español*, Madrid, 1612, fol. 1r-2v. R. MATTEI, *Il mito della monarchia universale nel pensiero politico italiano del Seicento*, en «Revista di studi politici internazionali», 32, 1965, pp. 531-550. Id., *Polemiche secentesche italiane sulla Monarchia Universale*, en «Archivio Storico Italiano», 110, 1952, pp. 145-165.

como fuerza política en Europa y la aspiración de España a desarrollar competencias para-imperiales por efecto de la propia potencia política, lo que llevó a unir a todos sus enemigos. De hecho, los defensores de la política española en el tema de la “monarquía universal” la justificaron basándose en una legitimación práctica⁵. Tan peculiar teoría fue configurada por un grupo de letrados y religiosos castellanos que ayudaron a Felipe II a articular política e institucionalmente sus reinos y, sobre estos moldes político-religiosos, introdujeron una serie de ideas que correspondían a sus propios intereses económicos, objetivos políticos y ambiciones sociales, fraguados en Castilla desde la Edad Media.

Tras recibir, en 1555, los diferentes reinos y territorios patrimoniales en Bruselas y constatar la delicada situación religiosa que existía en todos ellos, Felipe II se decidió volver a Castilla para dar forma política a la heterogénea herencia recibida. Una vez en la península, a finales de 1559 convocó Cortes, que se reunieron en Toledo, donde además de recibir a su nueva esposa (Isabel de Valois), juraron como heredero al príncipe Carlos. Acabadas éstas, el joven monarca se estableció de manera permanente en la villa de Madrid y desde ella comenzó a gobernar. Felipe II inició una amplia reforma: desde el punto de vista ideológico y religioso, se esforzó por imponer un sistema de ideas y creencias a toda la sociedad, el catolicismo emanado del concilio de Trento, pero subordinado a sus propios objetivos políticos. Desde el punto de vista político, articuló racionalmente todos los reinos heredados, configurando las instituciones y organismos que iban a componer su Monarquía. Para llevar a cabo ambas reformas, el Rey Prudente contó con un equipo de servidores que tomaron la defensa del regalismo monárquico con más celo y entusiasmo que el propio rey; este grupo, que mayoritariamente estaba formado por representantes de las élites urbanas castellanas, moldeó la Monarquía de acuerdo a sus ideales e intereses y todos ellos actuaron bajo la coordinación del cardenal Diego de Espinosa (1512-1572)⁶.

⁵ F. CARPINTERO BENÍTEZ, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno*. Fernando Vázquez de Menchaca, Salamanca, 1977, pp. 65-79. L. PEREÑA VICENTE, *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI*, Salamanca, 1934, pp. 54-75. J. BENEYTO PÉREZ, *España y el problema de Europa. Contribución a la historia de la idea de Imperio*, Madrid, 1942, pp. 269-284. L. DÍEZ DEL CORRAL, *La Monarquía hispana en el pensamiento político europeo*, Madrid, 1976, pp. 307-322.

⁶ J. MARTÍNEZ MILLÁN, *En busca de la ortodoxia: el inquisidor general Diego de Espinosa*, en *La Corte de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, cap. IV.

1.1. La incorporación de la Casa de Austria a la evolución histórica de Castilla. Los valores cristianos del soldado hispano

La facción castellana había conseguido formar una gran Monarquía, tomando al reino de Castilla como cabeza y a una dinastía extranjera (Habsburgo) como eje y vínculo de toda la organización política, lo que no dejaba de ser una contradicción. Por eso, para dar una cohesión social y cultural a la Monarquía, este grupo político trató de “hispanizar” la dinastía de los Austria insertándola en la tradición histórica castellana, de modo que la rama hispana de los Habsburgo se entroncase con los visigodos y con todos los ideales castellanos surgidos durante la Edad Media. De esta manera, Castilla no solo le suministraba la fuerza militar suficiente para aspirar a la *Monarchia Universalis*, sino que además le proporcionaba una ideología político-religiosa específicamente hispana, que difería en muchos aspectos de la que había justificado dicho concepto en el continente europeo durante el medievo.

En efecto, el proceso de confesionalización que impuso Felipe II después del concilio de Trento (1563)⁷, fue ejecutado por un grupo de letrados castellanos, que han pasado a la historia con el calificativo poco preciso de «partido castellano»⁸. Dicho sector social, se había impuesto en el gobierno de la nueva Monarquía excluyendo a los grupos de poder de otros reinos y territorios que también estaban incluidos en ella, al mismo tiempo que justificaban su actuación en la defensa de un cristianismo, cuyos principios ideológicos conectaban con el modo de entender la religión de los cristianos medievales, quienes habían luchado contra el infiel (Reconquista)⁹. Esto es, ante el interés del grupo por gobernar Castilla y ante la contradicción evidente de que una dinastía (Habsburgo) extranje-

⁷ I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Madrid, 2000, especialmente pp. 361-381.

⁸ El primero que utilizó este adjetivo para designar a un sector de los servidores de Felipe II fue, M. PHILIPPSON, *Ein Ministerium unter Philipp II. Cardinal Granvella am spanischen Hofe (1579-1586)*, Berlin, 1895. Sobre la formación del partido “castellano”, véase: *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía hispana*, dirs. J. Martínez Millán y C. Carlos Morales, Junta de Castilla y León, 1998, pp. 137-140. A pesar del término “castellano”, no significa que todos sus componentes fueran originarios de Castilla.

⁹ Véase la construcción de esta ideología en J. MARTÍNEZ MILLÁN, *¿Nobleza Hispana, nobleza cristiana? Los estatutos de pureza de sangre*, en *Nobleza Hispana, nobleza cristiana. La Orden de San Juan*, coord. M. Rivero Rodríguez, Madrid, Polifemo, 2007. Intuye esta evolución cultural y social el profesor J. I. GUTIÉRREZ NIETO, *Discriminación de los conversos y tibetización de Castilla por Felipe II*, en «Revista de la Universidad de Madrid», 22, 1973, pp. 99-129. Id., *Estructura castizo-estamental en la sociedad castellana del siglo XVI*, en «Hispania», 33, 1973, pp. 519-563. Id., *El proceso de encantamiento social de la Castilla del siglo XVI. La respuesta conversa*, en *Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, 1983, I, pp. 103-120.

ra había heredado legítimamente el trono, los castellanos se empeñaron en enlazar la Monarquía de Felipe II con la de los visigodos, aunque para ello tuvieran que inventar fabulosas genealogías de los monarcas castellanos¹⁰: si no había continuidad dinástica, al menos, la religión cristiana unía a todos los monarcas que habían reinado en la Monarquía hispana¹¹.

Ahora bien, es preciso señalar que se trataba de un cristianismo forjado en la cruzada contra el infiel (Reconquista) y que, por tanto, tenía unas peculiaridades religiosas diferentes al cristianismo europeo, en el que había surgido y crecido la dinastía Habsburgo¹²; asimismo, que los orígenes de la Monarquía, aunque cristianas, no habían sido los mismos que la Europa del Imperio Romano Germánico, situados en el contexto de una cristiandad europea, mientras que el cristianismo castellano se remontaba a los visigodos y a una “cristiandad propia”, la de la cruzada contra el infiel, guiada por el apóstol Santiago, quien le otorgaba méritos suficientes para crear su propio Emperador, Alfonso VII¹³. No resulta casual que este monarca nombrara al arzobispo de Santiago capellán mayor de la capilla real, cargo que mantuvo dicha dignidad eclesiástica hasta la muerte de Felipe II.

En esta pugna político-social se deben encuadrar los tratados sobre la nobleza y la polémica de los estatutos de pureza de sangre que se suscitaron durante el reinado de Felipe II, que justificaban el ideal militar del soldado español del siglo XVI y la estructura social resultante. Así, en un pequeño tratado misceláneo se señalaba cuál había sido el origen de la nobleza hispana:

¹⁰ Véase a este respecto, J. DEL CASTILLO, *Historia de los reyes godos y la sucesión de los hasta el Católico y potentísimo don Philippe segundo, Rey de España*, Burgos, 1582. Ya, don Alonso de Cartagena (en el siglo XV) mantenía la equivalencia entre *Rexgothorum, rex Hispaniae y rex Castellae* (R. B. TATE *La Anacephaleosis de Alfonso García de Santa María, obispo de Burgos*, en *Ensayos sobre la Historia peninsular del siglo XV*, Madrid, 1970, p. 9).

¹¹ Rodrigo de Yepes trataba de demostrar que del linaje de los godos no solo descendían los monarcas hispanos, sino también grandes santos hispanos unidos a la realeza: R. DE YEPES, *Relación y discurso breve muy fide y verdadero del linaje Real de los Godos, en el qual entran los santos Leandro, Isidoro, arzobispos de Sevilla, y San Fulgencio, obispo de Écija, y sancta Florentina, natural de Écija. Y cómo los reyes de España descienden del, y por Diuino beneficio se ha conservado y continuado su generación hasta estos tiempos muy felices de nuestro Católico Rey don Philippe Segundo*, Madrid, 1583.

¹² M. F. RÍOS SALOMA, *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Marcial Pons, 2011, pp. 43 sgg.

¹³ V. NIETO ALCALDE y M. V. GARCÍA MORALES, *Santiago y la Monarquía española: orígenes de un mito de Estado*, en *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Santiago, 2004, p. 34 y sgg. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, 2004, y O. REY CASTELAO, *Los mitos del Apóstol Santiago*, Santiago, 2006.

Con la nobleza y hidalguía de España se comenzó a tener cuenta luego después de la destrucción en tiempo del Rey don Rodrigo, último Rey de los godos, año de 714; porque, año de 717 dicen las crónicas que se juntaron los hijosdalgo de España, como más largo lo refiere el Maestro Pedro Antonio de Beuther, en los *Anales de España*, y el licenciado Juan de Otalora en su libro de *Nobleza*¹⁴.

En otro memorial coetáneo, titulado *Del origen de los villanos a que llaman cristianos viejos*, atribuido al padre Juan de Mariana, se afirmaba:

es de notar que este nombre de xptianos viejos nació después que los moros señorearon a España, aunque no se sabe precisamente del tiempo del origen y principio de este apellido, y es cosa, sin duda, llamarse cristianos viejos por ser gente que demás de antiguo tiempo comenzaron a profesar la fe y religión xptiana que otros que más tarde vinieron a ella¹⁵.

Al hablar de los conquistadores (“aquejlos que se retiraron a las ásperas montañas y aspereza de Asturias”), el autor ponía el origen de la nobleza en la guerra, una guerra en defensa de la religión cristiana. Asimismo, la distinta graduación de títulos nobiliarios estaba de acuerdo con la grandeza de las hazañas protagonizadas por sus antepasados: «La diferencia de las más gloriosas hazañas y famosas valentías fue causa de los mayores grados y menores de nobleza»¹⁶.

¹⁴ BNE: Biblioteca Nacional de España (Madrid), Ms. 6371, f. 46r.

¹⁵ *Del origen de los villanos a que llaman cristianos viejos* (BNE, ms. 6371, fols. 46r-53r). En el comienzo se encuentra escrita la siguiente anotación en el margen: «Este papel se atribuye al P. Juan Mariana: No sé si sea así» (ivi, fol. 46r). Al final del documento, con letra distinta, se escribe: «Lo tenía original, en su librería, el Maestro y Cronista Gil González D'Avila; saco esta copia y de los demás papeles que ay en este cuaderno» (ivi, fol. 53r). No obstante, A. HUERGA, *Estudio preliminar*, en A. DE SALUCIO, *Avisos para los predicadores del Santo Evangelio*, Barcelona, 1959, p. 41, señala este mismo escrito como un tratado del padre Salucio. El profesor Huerga parece que no ha trabajado con el original, sino con copias que existen en la Biblioteca Capitular y Colombina (Sevilla) y en la Biblioteca Provincial de Sevilla.

¹⁶ «De aquí es la diversidad –continúa el autor anónimo– de los hijosdalgos de solar conocido y de los que aunque tienen hidalguía no tienen conocido solar de donde referirse y otras superioridades y preeminencias que tienen más unos linajes que otros. De manera que la nobleza y hidalguía e inmunidades de los tributos, fue premio dignamente por los conquistadores con mayores o menores hazañas merecido» (*Del origen de los villanos a que llaman cristianos viejos*, cit., fol. 46v). Por su parte, Antonio López de Vega titulaba la segunda de sus «Paradojas racionales» de la siguiente manera: «Diálogo entre un cortesano y un filósofo sobre que la diferencia de la sangre y de los nacimientos ni tiene verdad en la naturaleza ni es más que una vanidad ridícula al verdadero filósofo» (A. LÓPEZ DE VEGA, *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo. Diálogos morales sobre la Nobleza, la riqueza y las letras*, Madrid, 1641).

Estas élites fueron las que configuraron la Monarquía hispana de Felipe II y esta ideología religiosa fue sobre la que auspició la aspiración a conseguir la *Monarchia Universalis* y la conquista de América. En estos planteamientos, los ideales de los soldados eran netamente hispanos, procedentes de la Reconquista y sus aspiraciones estaban en relación con el soldado formado en dicha contienda de “cruzada” y de ningún modo confesional. No puede resultar extraño, por tanto, que la preocupación del soldado modelo estuviera relacionada con el “soldado cortesano”¹⁷ (de acuerdo con las aspiraciones políticas que le movían), que los manuales que se escribieron estuviesen relacionados con la táctica militar¹⁸ y que, consecuentemente, en materia de religión, las élites hispanas se sintieran tan satisfechas de su actuación, mantenida a través de generaciones, que incluso, justificasen el comportamiento de sus soldados del asalto a Roma (1527) acusando al mismo Pontífice de conducta poco edificante¹⁹ y que, en tiempos de Felipe II de nuevo se amenazase con realizar una nueva invasión, esta vez, por las tropas del duque de Alba²⁰. De la misma manera, las Cortes de Castilla no veían clara la función que los ejércitos españoles desempeñaban en el Imperio luchando contra los luteranos, por lo que persuadían a Carlos V para que retornase a Castilla²¹.

1.2. *El soldado cristiano después de Trento*

Esta ideología fue la que prevaleció en la formación del modelo de soldado durante la época de Felipe II; es decir, no se identificó con el soldado de la contrarreforma católica al servicio de Roma, sino como modelo de nobleza al servicio de la Monarquía de Felipe II²² (*Monarchia Universalis*). De acuerdo con ello, resulta lógico que las principales obras referidas al ejército y a la conducta de los soldados se refieran

¹⁷ Lo explicó excelentemente, R. PUDDU, *Il soldato gentiluomo*, Bologna, Il Mulino, 1982.

¹⁸ Ha realizado un gran esfuerzo en investigar el soldado desde este punto de vista: E. MARTÍNEZ RUIZ, *Los soldados del Rey*, Madrid, 2008.

¹⁹ A. DE VALDÉS, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, ed. José F. Montesinos, Madrid, 1928 (*Clásicos Castellanos*, vol. 89). M. BATAILLON, *Erasmo y España*, México, FCE, 1966, pp. 236-239.

²⁰ M. J. RODRÍGUEZ-SALGADO, *Un imperio en transición. Carlos V, Felipe II y su mundo*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 235-245.

²¹ J. A. MARAVALL, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1999, pp. 76 sgg.; BATAILLON, *Erasmo y España*, cit., p. 233.

²² Véase al respecto, P. LOPEZ DE MONTOYA, *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles e que se dan muy importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien a sus hijos*, Madrid, 1594. D. GARCÍA DE PALACIO, *Diálogos militares de la formación e información de personas, instrumentos y cosas necesarias para el buen uso de la guerra*, México, 1583. Se ha percatado de ello, PUDDU, *Il soldato gentiluomo*, cit., pp. 118-119.

especialmente a temas de tácticas militares y a cómo mantener el dominio sobre los territorios²³. Los intereses políticos de Felipe II (aunque justificados en el catolicismo) no coincidían con los de Roma como se demuestra en la actitud discrepante que ambos poderes tuvieron en numerosas ocasiones, tales como en la negativa de apoyo que Felipe II mostró a Pío V para luchar contra la reina Isabel de Inglaterra, a pesar de la bula de excomunión, lo que conllevó a que fracasase la rebelión de Ridolfi, en 1571²⁴; asimismo, la desobediencia que el Rey Prudente mostró al Pontífice con motivo de la conquista de Portugal (1580), mantenida a pesar de la intervención, en tonos apocalípticos del padre Ribadeneira, para que cediera²⁵. De la misma manera, considero que resulta erróneo incluir la actuación y formación de los soldados de los *Tercios* españoles en Flandes, bajo el mando del duque de Alba, dentro del paradigma de “soldado cristiano” de la contrarreforma romana²⁶. Alba luchó para dominar unos territorios sublevados que pertenecían a la Monarquía hispana, configurada por castellanos, con una ideología religiosa de acuerdo a su tradición²⁷.

Ciertamente, por la misma época, Pío V llevaba a cabo una amplia reforma de cultura política y religiosa en la Iglesia que también incluía la formación de un modelo de “soldado cristiano”. Esta operación ideológica estuvo apoyada sobre todo por los jesuitas, quienes se prestaron gus-

²³ Al respecto véanse D. LAGOMARSINO, *Furió Cerió y sus “Avisos acerca de los Estados Bajos”*, en «Bulletin Hispanique», 80, 1978, pp. 88-107. B. DE MENDOZA, *Theórica y práctica de Guerra, escrita a don Felipe, Nuestro Señor*, Madrid, 1595. Hace un estudio muy completo de los tratados que se publicaron en el siglo XVI sobre el tema, F. GONZÁLEZ DE LEÓN, *Doctors of the Military Discipline: Thecnical Expertise on the Paradigm of the Spanish Soldier in the Early Modern Period*, en «Sixteenth Century Journal», 27, 1996, pp. 61-85.

²⁴ Sobre el tema, P. O. DE TÖRNE, *Don Juan d'Austriche et les projets de conquête de l'Angleterre*, Helsingfors, 1915, I, pp. 73-83. T. GONZALEZ, *Apuntamientos para la historia del Rey don Felipe Segundo de España, por lo tocante a sus relaciones con la reina de Inglaterra desde el año 1558 hasta el año 1576*, en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1832, VII, pp. 463-466. Los documentos que muestran este movimiento y en el que Felipe II se negó a participar, *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, vols. 38 y 90.

²⁵ «Gran mal es Ilmo Señor, ver ya tomar las armas a xptianos contra christianos, a cathólicos contra cathólicos, a españoles contra españoles ...» (Carta de Ribadeneira al cardenal Quiroga, fechada en Toledo a 16 febrero 1580. MHSI: Monumento Histórico Societas Iesu), *Ribadeneira*, II, p. 23).

²⁶ E. GARCÍA HERNÁN, *Sancho de Londoño. Perfil biográfico*, en «Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante», 22, 2004, pp. 7-72. CIVALE, *Il dibattito sul nuovo modello di Soldato christiano*, cit., pp. 154-156.

²⁷ La idea ha sido captada perfectamente por G. BRUNELLI, *Soldati del Papa*, Roma, Carocci, 2003, cap. IV, al distinguir “soldato cristiano” (pero sujetos a una Monarquía) en el siglo XVI, y “soldato della Chiesa” en el siglo XVII.

tosamente a ello por coincidir –en cierta medida – su espíritu con el de la milicia²⁸. Con este fin, el general de la Compañía de Jesús, Francisco de Borja, encargó al padre Antonio Possevino la redacción de un manual, el célebre *Il soldato cristiano* (1569), que fue traducido al castellano, bastantes años después, para el Inquisidor General don Gaspar de Quiroga (Presidente del Consejo de Italia e Inquisidor General) con diversas “Adiciones” realizadas por el traductor²⁹.

En dicho manual, además de justificar la guerra y de ensalzar el oficio excelente del “soldado cristiano” (capítulos I, II, y III), desgranaba las cualidades que debía poseer (a partir del capítulo IX) y las lecturas en las que debía inspirarse³⁰. El traductor se tomaba la licencia de añadir alguna obra más: *Memorial sacado (a la letra) de los pecados que el doctísimo y muy religioso fray Luis de Granada pone muy necesario para que se sepan confessar por horden los soldados de todos sus pecados y ponerse la acusación de sus culpas en cada mandamiento de los de la ley de Dios, conforme contra a lo que contra cada uno dello soviere delinquido.* El tratado terminaba con la siguiente anotación: «Aquí se han de poner los meses con las fiestas y santos de cada mes señalados con una + colorada los que son de guardar y los que traen vigilia».

No parece que dicho tratado influyera en los ejércitos de Felipe II. Ciertamente, que participaron en la batalla de Lepanto (1571) y que el Rey Prudente estableció la Inquisición en su flota (Tribunal de la Mar)³¹; sin embargo, el “soldado cristiano” que pretendía imponer la Inquisición

²⁸ BRUNELLI, *Soldati del Papa*, cit., pp. 9-12.

²⁹ A. POSSEVINO, *Soldado cristiano* (1569, BNE, ms. 10527) «Al Illmo y Rmo señor don Gaspar de Quiroga, Arçobispo de Toledo, primado de las Españas, canciller mayor de Castilla». «Siendo, pues, Illmo señor, esta verdad tan notoria, en la mayor parte de los soldados, para el remedio destaruya, me ha parecido traducir un libro pequeño llamado soldado cristiano, compuesto por el Rdo padre Antonio Possivino de la Compañía de Jesús, estampado en lengua italiana en Roma el año de mil quinientos y sesenta y nueve, con algunas addiciones deste criado y capellán de Vra Illma» (fol. 5v-6r). Sobre el contexto historiográfico: CIVALE, *Il dibattito sul nuovo modello di Soldato cristiano*, cit., pp. 147-182.

³⁰ CAP. XXIII. *Qué libros deua leer el soldado para hacerse exsperto y ábil en la guerra.* «[...] especialmente los Cuatro libros de los Reyes y aquellos de los Macabeos y a Josepho De bello judaico, a Joan Zonara, los Annales de niceta, Nicéforo; san Agustín, de la ciudad de Dios; Orosio, Gregorio turonense, Beda, Pollidoro, Virgilio, de la guerra de los godos, León el cuarto (emperador) hizo de Basilio macedon del aparato de la guerra. Paulo Emilio de las cosas de Francia, Víctor africano, de las cosas de África. La vida de los mártires ... la Historia de las indias orientales contenidas en las letras y cartas escriptas por los sacerdotes de la Compañía de Jesús. Las Historias de las Indias occidentales del Perú [...]» (ivi, fol. 50r).

³¹ E. GARCIA HERNÁN, *La vida religiosa en la Armada de Lepanto*, en «Anthologica Annua», 43, 1994, pp. 213-263. G. CIVALE, *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*, Milano, Unicopli, 2009.

española no era exactamente el modelo de Pío V, sino el que aspiraba a una “Monarquía Universal”; es decir, defendía un cristianismo de acuerdo con los valores político-religiosos y con los ideales militares y nobiliarios de los castellanos. De hecho, el inquisidor del tribunal de la Mar que fue nombrado, don Jerónimo Manrique, fue uno de los promotores destacados de la persecución que sufrió la Compañía de Jesús para que asumiera las exigencias religiosas y sociales castellanas³². Ni siquiera la idea de cruzada promovida por Pío V para formar la Liga de Lepanto entusiasmó a Felipe II, dado que la composición de la Liga Santa no coincidía con la ideología ni con el liderazgo político de la Monarquía, sino del Papa³³. Ciertamente, en la Armada Invencible hubo padres jesuitas que acompañaron a los soldados, pero aún no había calado el modelo de soldado cristiano romano entre la tropa, sino que reivindicaban la culminación de la gloria castellana, que pocos años antes había conquistado Portugal³⁴. En 1590, el jesuita Francisco Antonio escribía *Avisos para soldados y gente de guerra*, en donde expresaba, en su justificación «Al lector», la escasa repercusión que aún tenían los tratados sobre el modelo de “soldado cristiano”:

Es lástima ver lo poco que se preocupa la virtud en los soldados y gente de guerra, siendo éste el medio eficaz para alcanzar de nuestro Señor su favor y ayuda, y siendo ellos la gente por ventura más necesitada de quantas ay en la christiandad. Hasta agora no ha venido a mi noticia ningún libro en que se den reglas y documentos espirituales a los soldados para que vivan christianamente, sino es un breve tratado que avrá como mil años que un muy docto y santo varón llamado Fernando Diácono, gran amigo y familiar de san Fulgencio, obispo Ruspense, escribió sobre esta materia, pero como es más para capitanes y generales que para soldados, y más conforme a lo que pasaba en aquellos tiempos y en las tierras donde lo escribía, que a lo que agora pasa, aunque algunas veces me del aprovecharé de su buena doctrina; parecióme ser cosa provechosa y aun debida al amor prójimo poner en este libro algunos avisos y recuerdos que sirvan para todos los que en la soldadesca y en la guerra se ocupan³⁵.

³² Véase mi trabajo: *Transformación y crisis de la Compañía de Jesús*, en *I Religiosi a Corte*, ed. F. Rurale, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 104-109.

³³ M. RIVERO RODRÍGUEZ, *El servicio a dos cortes: Marco Antonio Colonna, almirante pontificio y, vasallo de la Monarquía*, en, *La corte de Felipe II*, dir. J. Martínez Millán, Madrid, 1994, pp. 333-337. Sobre el concepto de Liga como coalición liderada por el Papa, F. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en tiempos de Felipe II*, México, 1976, II, pp. 587-588.

³⁴ F. B. DE MEDINA, *Jesuitas en la Armada contra Inglaterra (1588). Notas para su centenario*, en «Archivum Historicum Societatis Iesu», 58, 1989, pp. 3-42.

³⁵ F. ANTONIO, *Avisos para soldados y gente de guerra*. Madrid 1590 (BNE, R/3313).

Dichos “Avisos” pretendían diseñar el modelo de soldado, pero las instrucciones que daba, no eran específicamente confesionales, sino que contenían elementos de disciplina militar que podían hacer eficaz cualquier ejército. Una simple lectura del contenido lo demuestra: no robar, no jugar a las cartas, honestidad, no batirse en duelo, etc. Con todo, es preciso advertir que el modelo de “soldado cristiano” que Roma quería imponer, comenzó a extenderse en los ejércitos hispanos bajo el patrocinio de los seguidores de la facción política (que denomino) “papista”, que practicaba una religiosidad radical definida por Roma, por lo que apoyaban el movimiento religioso “descalzo”, surgido en la Monarquía hispana durante las últimas décadas del reinado de Felipe II³⁶. En este sentido, se impone señalar que, el modelo de soldado cristiano (en el sentido confesional) comenzó a imponerse en el ejército hispano en la guerra desplegada en Flandes y ello por dos motivos: en primer lugar, porque la convivencia diaria con los calvinistas obligaba al soldado hispano a tener muy claros los dogmas de su confesión y de ello fue consciente Roma, que desplegó una intensa actividad para catequizarlos; pero además, porque la evolución de la guerra sirvió de enfrentamiento entre los dos partidos de la corte hispana: castellanos y “papistas”; si en una primera parte, los generales que dominaron pertenecieron a la facción “castellana” (el duque de Alba), posteriormente, dominaron los miembros de la facción opuesta (Juan de Austria, Farnesio, y los gobernadores: el archiduque Alberto e Isabel Clara Eugenia), lo que fue aprovechado por los pontífices para imponer el paradigma de soldado católico en el ejército. En este sentido es preciso recordar las *Ordenanzas* para el ejército que promulgó Alejandro Farnesio en 1587, que fueron imitadas por otros contendientes posteriormente³⁷. García Hernán señala que, en 1581³⁸, el pontífice nombró al franciscano Claudio Medalla capellán de los ejércitos en Flandes y, poco más tarde, el propio pontífice escribía a los arzobispos de Cambray y Malinas para que nombrasen (por delegación pontificia) vicarios generales para los ejércitos, el primer nombrado

³⁶ Sobre el “partido papista” y la corriente espiritual “descalza” me remito a la *Introducción de La Monarquía de Felipe III*, dirs. J. Martínez Millán y M. A. Visceglia, Madrid, 2007, vol. I.

³⁷ J. MORENO CASADO, *Las Ordenanzas de Alejandro Farnesio de 1587*, en «Anuario de Historia del Derecho Español», 31, 1961, pp. 434 sgg. A. ESPINO LÓPEZ, *Guerra y cultura en la época Moderna*, Madrid, 2001, pp. 328 sgg.

³⁸ E. GARCÍA HERNÁN, *Capellanes militares y reforma católica*, en *Guerra y Sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, coords. E. García Hernán y D. Maffi, Madrid, 2006, II, p. 730.

fue don Francisco de Umana³⁹, a quienes siguieron otros muchos (Jerónimo Campos, Roco Campofrío, Carlos Mansfeldt, Martin Prast, etc.).

Precisamente, fue en Flandes donde surgió la primera obra destacada sobre la materia, en la que ya se observa con claridad el paradigma de soldado católico de la contrarreforma auspiciado por Roma, escrito por el padre Gerónimo Gracián, ex-carmelita descalzo⁴⁰. En ella expresaba de manera sencilla, en forma de diálogo, los principales problemas teológicos doctrinales que debían entender los soldados católicos (por lo general, personas incultas) frente a los calvinistas. La obra presenta a tres soldados –Anastasio (católico culto); Liranzo (católico iletrado), Guillermo (soldado hereje) – que, tras haber comido en un mesón, inician una comprometida discusión teológica en la sobremesa sobre las diferencias entre la confesión católica y calvinista. Comienza con la intervención de un soldado calvinista que quiere discutir en la sobremesa, tras comer en una pensión, sobre cosas de la religión con un soldado católico iletrado, mientras está presente otro soldado católico instruido. El soldado iletrado considera que las cuestiones teológicas debían discutirlas los teólogos y hombres de ciencia, mientras que el calvinista replicaba que todos sus compañeros llevaban una Biblia en el bolsillo y podían interpretarla de acuerdo a su conciencia; el católico hace referencia al concilio de Trento, al Papa, etc. Con ello, el autor de la obra enseñaba al soldado cristiano una de las diferencias fundamentales entre ambas confesiones: la libre interpretación de las Sagradas Escrituras que hacían los calvinistas y la interpretación católica, que tenía en cuenta la tradición de la Iglesia y las enseñanzas de los Santos Padres. La finura intelectual con la que Gracián pretendía establecer una sólida doctrina teológica en la mentalidad de los soldados, resulta esencial para explicar la obra de Jerónimo Campos, natural de Zaragoza y vicario castrense en Zelanda y Brabante, quien escribió un *Manual de Oraciones* para los soldados, pero que lo prohibió la Inquisición española porque determinadas oraciones se prestaban a equívocos⁴¹.

³⁹ L. VAN DER ESSEN, *Documents concernants le vicaire général Francesco de Umana et l'organisation de l'armée espagnole aux Pays Bas pendant la guerre de Flandre (1579-1599)*, en «Annalectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique», 37, 1911, pp. 265-281.

⁴⁰ G. GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, *El soldado católico, que prueba con historias, ejemplos y razones claras en agradable y provechoso estilo que los que no tienen letras no han de disputar de la fe con los herejes: abomina las herejías de nuestros tiempos y los de la Iglesia Romana*, Bruselas, 1611 (BNE, 3/61365). La obra ha sido analizada por E. GARCÍA HERNÁN, *El soldado católico de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*, en «Teresianum», 62, 2011, pp. 181-193.

⁴¹ J. CAMPOS, *Manual de Oraciones de muchos padres católicos de la Yglesia, antiguos y modernos. Agora nuevamente recopilado y del latín al español traduzido por el*

2. De *Monarchia universalis* a “*Monarquia católica*”

La transformación de los ideales de la Monarquía hispana de *Monarchia Universalis* a “Monarquía Católica” fue el resultado de un largo proceso, auspiciado y gestionado por el papado, que comenzó ya en el reinado de Felipe II, pero cuajó como concepto de justificación política durante el reinado de Felipe III (1598-1621); no obstante, la plenitud de su práctica ocurrió en tiempos de Felipe IV (1621-1665) y quedó vacío de contenido político-teológico durante el reinado de Carlos II (1675-1700).

Tan complicado proceso comenzó, por parte del papado, por sacudirse el agobiante dominio español se concretó en diversos frentes: en primer lugar, en disolver el “partido castellano” y formar un nuevo grupo que asesorase al nuevo monarca, Felipe III, favorable a los intereses de la Iglesia⁴². En segundo lugar, librarse del agobiante influjo español en la curia romana y en el nombramiento de los pontífices a través de los cónclaves; para ello, Clemente VIII, tras reconocer como rey católico de Francia a Enrique IV de Borbón, inició la construcción de un grupo de cardenales pro franceses en la curia romana⁴³, que contrarrestó la influencia de los hispanos, al mismo tiempo que creaba una mayoría de cardenales italianos, a los que denominaba “independientes”, que permitieron hacer del gobierno de la Iglesia un «asunto italiano»⁴⁴.

Desde el punto de vista del pensamiento político, el concepto de “Monarquía católica” se oponía a las ideas y prácticas políticas defendidas por Maquiavelo⁴⁵; esto significaba que la conducta política del monarca

maestro Hieronimo Campos, Anuvers, 1577 (BNE, R/29232). La censura se encuentra en AHN: Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición, leg. 4444, exp. 26.

⁴² J. MARTÍNEZ MILLÁN, *La transformación del partido castellano entre el reinado de Felipe II a Felipe III*, en «Cuadernos de Historia Moderna», Anexo II, 2002, pp. 11-35.

⁴³ M. T. FATTORI, *Clemente VIII e il sacro collegio*, Stuttgart, 2004, *passim*.

⁴⁴ El proceso lo hemos estudiado en la Introducción de: *La Monarquía de Felipe III*, dirs. J. Martínez Millán y M. A. Visceglia, Madrid, Mapfre, 2007, vol. I. No obstante, para después de la guerra de los Treinta Años, esta configuración política del gobierno de la Iglesia la ha puesto de manifiesto: A. MENNITI IPPOLITO, 1664. *Un anno della Chiesa universale*, Roma, Viella, 2011, *Introducción*.

⁴⁵ Contra la conducta que proponía Maquiavelo a los monarcas P. DE RIVADENEYRA, *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano, para governar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo, y los Políticos deste tiempo enseñan*, Dirigido al Príncipe de España D. Felipe III, nuestro Señor, 1601 (BNE, 3/52449). En su libro, el jesuita mostraba la necesidad de reverencia y defender a la Iglesia para conseguir el favor divino, y el desastroso resultado que, por el contrario, había dado a los monarcas todo desacato a los intereses de la Religión: «Que los Príncipes que se goviernan por la ley de Dios, más que por la falsa razón de Estado, son favorecidos de Dios». Pero además, C. CLEMENTE, *El machiavelismo degollado por la christiana sa-*

debía adecuarse a la ética católica. Aunque desde principios del siglo XVII, numerosos tratadistas (sobre todo jesuitas y frailes descalzos) señalaron las líneas de la nueva Monarquía, considero que fue el jesuita Juan Eusebio Nieremberg, quien mejor supo reflejar estas ideas, haciendo coincidir la conducta de los monarcas con la ética católica. En 1643 escribía *Corona Virtuosa, y Virtud Coronada* (1643)⁴⁶, en la que colocaba al príncipe virtuoso como fundamento del orden político de la Monarquía. Concebida a modo de instrucción para el príncipe Baltasar Carlos, su obra se dividía en dos partes bien diferenciadas. En la primera, *Corona Virtuosa*, el jesuita señalaba las características de la virtud de un monarca, destacando como primordial la devoción ejemplar del monarca y su piedad para conseguir el favor divino. De este modo, el soberano lograría importantes bienes para sus súbditos al identificar su comportamiento político a la ética católica. En la segunda parte, *Virtud Coronada*, narraba las vidas de treinta y ocho príncipes entre monarcas castellanos y emperador germánicos, para que sirviera como paradigma de gobernante; enseñando que el triunfo del príncipe virtuoso siempre se imponía a pesar de las dificultades por las que atravesase.

Al mismo tiempo, ponía de manifiesto la identificación de ambas ramas de la casa de Austria (la Monarquía hispana y el Imperio) como medio más eficaz, querido por Dios, para la defensa de la Iglesia bajo la devoción a la Sagrada Eucaristía⁴⁷. Nieremberg, no solo integraba ambas

biduría de España y de Austria. Discurso Christiano-político a la católica magestad de Philippo IV, rey de las Españas, Alcalá, 1637, (BNE, 3/29384), era de la misma opinión.

⁴⁶ J. E. NIEREMBERG, *Corona virtuosa y virtud coronada. En que se proponen los frutos de la virtud de un príncipe, juntamente con los heroicos ejemplos de virtudes de los Emperadores de la casa de Austria y Reyes de España*, Madrid, 1643 (BNE, 7/13802). El libro está dedicado a «la reina nuestra señora, doña Isabel de Borbón». Una excelente interpretación del libro en: A. ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, *Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria*, en *Política, religión e inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*. coords. P. Fernández Albadalejo, J. Martínez Millán, V. Pinto Crespo, Madrid, 1996). Sobre la subordinación del poder del monarca a la del pontífice: G. GALEOTA, *Genesi, sviluppo e fortuna delle Controversie di Roberto Bellarmino*, en *Bellarmino e la Contrariforma. Atti del simposio internazionale di studi*, a cura di R. De Maio, Sora, 1990, pp. 5-47. R. W. RICHGELS, *The pattern of Controversy in a Counter-Reformation Classic: the Controversies of Robert Bellarmine*, en «The Sixteenth Century Journal», 11, 1980, pp. 3-15. V. FRAJESE, *Una teoría della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei papi*, «Studi Storici», 25, 1984, pp. 139-152.

⁴⁷ «Mas yo, de las aguas claras de la Sagrada Escritura, cuya lección he profesado en los Estudios Reales de esta Corte, ofrezco a V. A. algunas gotas que he observado de los bienes de la virtud de un Príncipe; el más proporcionado servicio que pudiera hacer a su piedad, por el gusto que recibirá en oír alabar lo que tanto ama y traer a la memoria la estrella de la felicidad de su Imperial Casa, que si bien todos los Príncipes deben gran estimación a la virtud, V. A la debe agradecimiento, pues todo su Imperio, así dentro como fuera de España, le puede reconocer por deuda suya. A la devoción de Rodolfo

construcciones políticas, sino también la tendencia autonomista de Castilla como “Imperio diferente” que venía desde la Edad Media, de manera que ya no había posibilidad política de estar fuera de la jurisdicción del Pontífice:

A la devoción de Rodolfo Primero debe la Casa de Austria el Imperio de Alemania. Y a la justicia de don Alonso el Séptimo debe el Reino de Castilla el Imperio de España. Porque así como Rodolfo Primero (el primero de la Casa de Austria, que fue Emperador en Alemania) mereció el Imperio por la religión, piedad y devoción que tuvo al Santísimo Sacramento; así también don Alonso el Séptimo (el primer rey de Castilla, que alcanzó el Imperio de España, y se llamó Emperador de toda ella) lo mereció por el celo de justicia y de la gloria divina, en estorbar pecados y agravios. Uno por honrar a Dios, otro porque no fuese deshonrado merecieron el Reyno y el Imperio y la felicidad de muchas Coronas, las cuales ha de conservar vuestra Alteza por donde las adquirieron sus mayores⁴⁸.

El jesuita destacaba la piedad del fundador de la dinastía, el duque Rodolfo, señalando que «entre tanto ruido de armas no le faltava piedad, y devoción; la del Santísimo Sacramento fue en él muy singular y por ello mereció la grandeza de su familia y el Imperio para sí». Para ello recordaba el episodio en el que se encontró, cuando estaba cazando, con un sacerdote que portaba el viático y no dudó en bajarse del caballo para adorarlo.

En esta labor de difundir la misión de la casa de Austria también destacó el cronista mayor de Felipe IV, José Pellicer de Tobar, que escribió *La fama Austriaca* (1641), sobre las proezas y la piedad del emperador Fernando II⁴⁹. Pellicer y Tovar trataba de entroncar la genealogía del príncipe Baltasar Carlos, hijo de Felipe IV, con Adán, para demostrar el origen divino de la Casa de Austria⁵⁰. Otro destacado apologista de

Primero debe la Casa de Austria el Imperio de Alemania. Y a la justicia de don Alonso el Séptimo debe el Reino de Castilla el Imperio de España. Porque así como Rodolfo Primero (el primero de la Casa de Austria, que fue Emperador en Alemania) mereció el Imperio por la religión, piedad y devoción que tuvo al Santísimo Sacramento; así también don Alonso el Séptimo (el primer rey de Castilla, que alcanzó el Imperio de España, y se llamó Emperador de toda ella) lo mereció por el celo de justicia y de la gloria divina, en estorbar pecados y agravios. Uno por honrar a Dios, otro porque no fuese deshonrado merecieron el Reyno y el Imperio y la felicidad de muchas Coronas, las cuales ha de conservar vuestra Alteza por donde las adquirieron sus mayores» (NIEREMBERG, *Corona virtuosa y virtud coronada*, cit., p. 2).

⁴⁸ Ivi, p. 3.

⁴⁹ J. PELLICER Y TOBAR, *La fama Austriaca o historia panegírica de la exemplar vida, y hechos gloriosos de Ferdinand Segundo*, Barcelona, 1641 (BNE, 2/55714).

⁵⁰ *Mapa de la muy Alta, católica y esclarecida sangre austriaca, genealogía de Su Majestad Católica y del Cesáreo Emperador Federico III, por la augustísima casa de Au-*

la *Domus Austriaca* fue Francisco Jarque, clérigo de la villa de Potosí y juez metropolitano⁵¹, pero además, su intención era la de convencer a Felipe IV de que, aún en momentos de calamidades, era preciso comportarse de acuerdo a la ética católica, pues la virtud siempre tenía su recompensa. Francisco Jarque reforzaba la idea de predestinación de la dinastía de los Austria ya que «levantóla Dios en premio de su entrañable devoción al Santísimo Sacramento. De donde se infiere, que sus Emperadores en Germania, y en España sus Católicos Reyes lo son como David por elección Divina». Recordando que fue Dios “como dueño absoluto del universo por su mero beneplácito da y quita los imperios. David es elegido en el exido; Rodolfo electo en el bosque»⁵².

Finalmente, en esta reestructuración del universo político católico, era preciso impedir que la Monarquía hispana siguiera expansionándose por el mundo bajo la misión de difundir el cristianismo, toda vez que le daba la posibilidad de alcanzar la *Monarchia Universal* de manera empírica y no solo ideológica; de hecho, en los últimos años de Felipe II se proyectó la conquista de China⁵³. La idea había partido de los propios religiosos que estaban asentados en el archipiélago de Filipinas y veían el escaso fruto de su labor misionera⁵⁴. En el sínodo de Manila, presidido por el obispo Salazar, de la orden de Santo Domingo⁵⁵, se acordó solicitar del Rey Prudente la conquista de China para predicar la religión cristiana, como se había hecho en América. Para dar cuenta al monarca de esta resolución, se acordó enviar al jesuita Alonso Sánchez a España⁵⁶. En 1586, Sánchez expuso ante Felipe II las dificultades con las que se encontraban los religiosos a la hora de predicar el cristianismo en las cos-

stria desde el santo patriarca Adán por línea de varones, Madrid, 1653 (BNE, ms. 1073).

⁵¹ F. JARQUE, *Sacra consolatoria del tiempo, en las guerras, y otras calamidades públicas de la Casa de Austria, y Católica Monarquía. Pronostico de su restauración, y gloriosos adelantamientos*, Valencia, 1642 (BNE, 3/41474).

⁵² Ivi, p. 145. En la misma línea escribía el capuchino fray Pablo de Granada, predicador y guardián en la provincia de Andalucía, a Felipe IV. (P. DE GRANADA, *Causa y origen de las felicidades de España y casa de Austria. O advertencias para conseguirlas dibujadas en el Salmo “Exaudiat te Dominus in die tribulationis”. Que es el diez y nueve del profeta Rey*. Madrid, 1652; BNE, 2/55904).

⁵³ M. OLLÉ, *La empresa de China. De la armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, 2002, pp. 33-40.

⁵⁴ *Razonamiento que el padre Alonso Sánchez, de la Compañía de Jesús, hizo en una Real Junta sobre el derecho con que su Magestad está y procede en Filipinas* (R. COLINS, *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas*, Barcelona, 1904, II, pp. 376-386).

⁵⁵ L. GUTIÉRREZ, *Domingo de Salazar, O. P., primer obispo de Filipinas, 1512-1594. Estudio crítico-histórico sobre su vida y su obra*, en «Philippiniana Sacra», 11, 1976, pp. 459-496.

⁵⁶ *El sínodo de Manila de 1582*, edic. e introd. por J. L. Porras, Madrid, CSIC, 1988.

tas asiáticas del Pacífico, siguiendo la argumentación de lo acordado en el sínodo de Manila de 1582, pero reconduciendo su discurso al principio genérico de la necesidad de sostener la predicación con la fuerza militar. El proyecto del padre Alonso provocó una crisis en todas las órdenes religiosas descalzas y sobre todo en la misma Roma, por lo que se podía generar de ello en caso de que el Rey Prudente aceptase el reto: la formación de la “Monarquía Universal”. Ante tal situación, el dominico Juan Volante (que se dirigía de misionero a Filipinas junto a otros cuarenta compañeros) se vio en la obligación de escribir al obispo de Manila, hermano de Orden, para explicar la nueva situación que se había producido en el gobierno de la Iglesia y, por consiguiente, desautorizarse al padre Sánchez con el fin de que Felipe II no se implicase en un proyecto de conquistar China⁵⁷. En efecto, el obispo de Manila escribió un memorial en el que defendía una serie de puntos que no habían sido acordados en el sínodo de 1582, al mismo tiempo que defendía la predicación pacífica del cristianismo como única forma válida y apropiada de difundirlo. Ante este cambio de actitud, el padre Alonso Sánchez se sintió traicionado y contestó con vehemencia a los diferentes puntos escritos por el obispo de Manila:

Dice – el obispo – que los predicadores han de ir sin arrimo humano. Respondo: que ni él ni yo, a lo menos, no fuimos con este arrimo, ni allá sin él se sustenta su casa ni la nuestra; y en esto no quiero decir más, que pudiera mucho de los que de inconvenientes suceden a los apóstoles y de los que les somos coadjutores (punto 17).

Dice – el obispo – que no querrán ir religiosos de España a parte donde haya soldados”. Respondo: “Que no sé cómo osan decir esto, pues ninguno va, ni iría de España ni México, sino en navío y con gente que los lleve seguros y allá, ni el obispo está ni ninguno va sino donde hay defensa o a la sombra della. Ni a la China iríamos sino por lo que en ella temen el mal que los nuestros le pueden hacer en sus navíos y costas si nos matasen. Y al fin, le cuesta al Rey más de quinientos pesos para que quiera ir allá cada religioso, y después cada año cien pesos y cien fanegas de arroz, harina, vino aceite y libros y armamentos y publicamos modo apostólico y que sin él no iría ninguno (punto 20)⁵⁸.

Tomar la expansión del catolicismo en manos de la Iglesia, no solo significaba recuperar (o por lo menos neutralizar) los privilegios conce-

⁵⁷ J. MARTINEZ MILLAN, *La trasformazione della Monarchia Hispana alla fine del XVI secolo*, en *I Gesuiti ai tempo di Claudio Acquaviva*, edd. P. Broggio, F. Cantú, P. A. Fabre, A. Romano, Brescia, 2007, pp. 19-54.

⁵⁸ *Sumario de las respuestas del padre Alonso Sánchez a una del obispo de las Filipinas, escrita contra el derecho de su Magestad en las Indias* (BNE, ms. 5791, fols. 255r-262v).

didos por los pontífices a los monarcas hispanos a lo largo de la historia para que realizasen su expansión territorial al mismo tiempo que difundían el cristianismo, sino sobre todo establecer una serie de infraestructuras y organismos de los que la Iglesia carecía, pues la expansión se había realizado de acuerdo a los intereses de las Monarquías ibéricas; pero además, el papado debía de contar con un grupo de clérigos y religiosos que llevasen a cabo su trabajo, capaces de desafiar los peligros y amenazas que llevaba consigo la labor misionera en los territorios donde iban predicar. Clemente VIII fue consciente de estas carencias y comenzó a formar la institución que centralizase la expansión del catolicismo bajo la dirección exclusiva de Roma: la *Congregación Propaganda Fide*⁵⁹, que terminó por fundarse en 1622. Por lo que se refiere a los misioneros con una ideología ortodoxia fijada por Roma, sin vinculaciones a intereses políticos de las Monarquías de donde procedían, capaces de enfrentarse a los peligros en los nuevos territorios donde debían ejercer su labor e incluso arrostrar sin miedo la posible pérdida de la vida, estaban conseguidos a través de las Órdenes “descalzas” surgidas entonces, caracterizadas por su espiritualidad radical al servicio de la Iglesia⁶⁰.

De esta manera, el papado, al mismo tiempo que proclama su independencia de las distintas Monarquías en Europa, prescindía del auxilio militar para la expansión de cristianismo en ultramar, por lo que, a partir de entonces, se impuso la predicación pacífica como práctica habitual de la expansión de la fe.

2.1. *El nuevo modelo de soldado cristiano: vacío de contenido bélico*

Se comprende así que los tratados dedicados a la formación del soldado no solo fueran tratados sobre la guerra, sino proclamaciones de los fundamentos de la Monarquía Católica y propaganda del pacifismo que proponía el Romano Pontífice en su expansión religiosa. El profesor Negredo percibe con claridad que los escritos en esta época, no constituyan exclusivamente discursos sobre la guerra, sino también eran una proclamación de los fundamentos de la Monarquía Católica: José Caramuel

⁵⁹ J. METZLER, *Foundation of the Congregation “de Propaganda Fide” by Gregory XV*, en *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Rom-Freiburg-Wien, 1972, I/1, pp. 82-83. G. PIZZORUSSO, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo*, en *I Gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, cit., pp. 55-86.

⁶⁰ Sobre la espiritualidad “descalza”, J. GARCÍA ORO y M. J. PORTELA SILVA, *Los frailes descalzos. La nueva reforma del Barroco*, en «Archivo Ibero-American», 60, 2000, pp. 511-586. A. MARTÍNEZ CUESTA, *El movimiento recoleto de los siglos XVI y XVII*, en «Recollectio», 5, 1982, pp. 3-47. Id., *Reforma y anhelos de mayor perfección en el origen de la Recolección Agustina*, en «Recollectio», 11, 1988, pp. 81-272.

afirmaba que la casa de Austria estaba legitimada para emplear las armas frente a otras Monarquías que las utilizaban por codicia⁶¹. Pero además observó el “pacifismo” que inundó los diversos tratados sobre la guerra: el agustino José Laínez defendía que, para acabar con las sublevaciones padecidas por la Monarquía a mediados del siglo XVII era necesario utilizar otros métodos que no fueran bélicos: «Razones, palabras, dulzuras, agrados ha de gastar el príncipe aun con los rebeldes que no se hace imaginable que a la fin venza el rebelde al leal y cuando estuviera la victoria segura no suele ser medio para sosegar una alteración el sujetar a un rebelde sino que nunca quede memoria de la desconfianza y así no es arma segura para conquistar rebeldes sino el amor»⁶². De la misma manera pensaba el agustino fray Pedro de Figueroa: «El fin de la guerra justa ha de ser la paz; como siente la flor de la romana elocuencia. Pues si es la guerra apetecible por gozar de paz, ésta es más apetecible conforme al axioma de Aristóteles. No pretendo en esto desarmar los Reinos (que fuera bisoñería de ermitaño) antes fortalecerlos más; mas esta fuerza es maña»⁶³. Por su parte, el jesuita Andrés Mendo también defendía los métodos pacíficos frente a la violencia para imponer la religión⁶⁴.

⁶¹ «Por el contrario, España, como muy lejos de la ambición y avaricia, sólo pretende imperios para extender la religión católica [...] Más se esfuerza y anima cuando mira el fundamento de sus fábricas, que es Cristo nuestro bien, en quien estriba el todo de sus navegaciones y así irán siempre victoriosas, sin volver paso atrás, irán ganando siempre nuevos reinos con que extender el Evangelio y religión romana» (J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Declaración Mystica de las Armas de España invictamente belicosas*, Bruselas, 1636, pp. 113-114. BNE, R/31752). F. NEGREDO DEL CERRO, *La legitimación de la guerra en el discurso eclesiástico de la Monarquía Católica. Apuntes para su interpretación*, en *Guerra y Sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, coords. E. García Hernán y D. Maffi, Madrid, 2006, II, pp. 633-660.

⁶² J. LAÍNEZ, *El Josué esclarecido caudillo, vencedor de reyes y gentes*, Madrid, 1653, p. 320 (BNE, 2/10321).

⁶³ P. FIGUEROA, *Avisos de principes en aforismos políticos y morales meditados en la historia de Saúl, primer libro de los Reyes desde el capítulo 8*, Madrid, 1647, p. 129.

⁶⁴ A. MENDO, *Príncipe perfecto y ministros ajustados. Documentos políticos y morales* Madrid, 1858, p. 217. Otros autores que escribieron en el mismo sentido: Charles Mansfelt fue vicario general en Flandes de 1631 a 1647, publicó *Castra Dei, sive parochia, religio et disciplina militum* (Bruselas, 1642), dedicada al gobernador don Francisco de Melo, y el *Magisterium militare, sive de juridicione et iure militari Belgicae* (Amberes, 1649) y *Militia Sacra* (Amberes, 1650). S. MALLEA, *Rey Pacífico y gobierno de príncipe católico sobre el salmo 100 de David*, Génova, 1646. J. SCHOONJANS, *Castra Dei*, en *Micellanea Historica in Honorem Leonis van der Essen*, Lovaina, 1947, I, pp. 523-540. DIEGO TOVAR VALDERRAMA, *Instituciones políticas al Serenísimo Señor Don Baltasar Carlos* (1645), edición de J. L. Bermejo, Madrid, 1995, defendía la “conservación” de la Monarquía y que el fin de la Res-pública era la contemplación. Francisco de Céspedes publicó en Milán *Dubia conscientiae militaris*, traducido al castellano bajo el título *El soldado católico que mueve dudas a su confesor* (Milán, 1649). Juan de Ginto

Con todo, en mi opinión, fue el padre Alonso de Andrade, rector del colegio de Palencia y calificador del Santo Oficio, quien publicó el más sistemático manual de “soldado cristiano” en la Monarquía hispana del siglo XVII, con el título de: *El buen soldado católico y sus obligaciones*⁶⁵. Lo dice claramente en la introducción:

Por lo qual, lo primero que ha de establecer un soldado bueno y católico en su corazón es mostrar su Fe con las obras y vivir como cathólico cristiano: porque aunque lo sea en la Fe si en las obras y en la vida es Moro y Turco y Herege, no teniendo más ley que su gusto y su interés, traspassando por este la ley de Dios, sin temor, ni reverencia, ni será tenido por católico ni aun por christiano (p. 8).

El libro comienza con la definición del buen soldado cristiano: «El soldado Católico, a ley de tal, deue diferenciarse de los que no lo son, oponiéndose en su vida y costumbres a todas sus acciones, especialmente a las que desdicen de la ley de Dios y de la Santa Fe Católica Romana»⁶⁶. Al mismo tiempo que les señala a quién debe obedecer: «Y atendiendo a esto los Sumos Pontífices, que son Vicarios suyos en la tierra, usan de tan grande liberalidad con los soldados, franqueándoles los tesoros de la Iglesia y dándoles con larga mano su bendición y la absolución general de sus pecados a todos los que mueren en la guerra para animarlos a tan gloriosa empresa».

Definidas las coordenadas mentales del soldado cristiano, pasa a detallar – en diferentes capítulos – los vicios de los que debe huir: «Que la gracia de Dios haze valientes y los vicios codarde», que no sea deshonesto, «Quán indigna cosa es del buen soldado católico el hurto y la rapiña», que no jueguen ni juren y que lea buenos libros.

En la segunda parte del libro «Trata de las virtudes que debe tener por razón de su estado y profesión». La enumeración y descripción de

publicó *Divina y humana milicia* (Zaragoza, 1642) (BNE, 6/3002) y Juan Gil de Velasco, *Católico y marcial modelo de prudentes y valerosos soldados. Triunfo de la unión católica y militar* (Madrid, 1650) A. ESPINO LÓPEZ, *Guerra y cultura en la Época Moderna. La tratadística militar hispánica en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 2001, pp. 336-341.

⁶⁵ A. DE ANDRADE, S. I., *El buen soldado católico y sus obligaciones*, Madrid, 1642. Dedicado al Consejo de Estado y Guerra. *Dividido en dos partes. La primera trata de la nobleza y mérito de las armas, de las calidades de la guerra, y de los vicios que ha de evitarse el buen soldado. La segunda, de las virtudes que ha de tener, de sus obligaciones, y cómo se ha de portar en la campaña y fuera de ella. Con una exhortación a los Príncipes para el buen suceso de las armas* (BNE, 2/4661).

⁶⁶ Ivi, p. 13. Cap. II. «En qué cosas particularmente ha de mostrar el buen soldado católico que lo es». Compara los soldados con los anacoretas en los sacrificios que tiene que hacer en dormir en el suelo, comer mulos, beber orines, etc. destierro de su patria y padres (pp. 25-29).

las virtudes que debe tener el soldado coinciden con la ética católica en general, que debe guiar la vida de los fieles: en el primer capítulo expone el fundamento ideológico que debe poseer todo soldado: «La primera virtud en que se debe esmerar el buen soldado católico es la santa fe católica romana»⁶⁷. En los capítulos siguientes analiza las devociones que debe practicar y las virtudes que debe alcanzar:

- Cap. II. La devoción a la virgen María.
- Cap. III. La devoción al Santísimo sacramento del altar.
- Cap. VII. Oír cada día misa.
- Cap. X. Visitar muchas veces el Santísimo sacramento del altar.
- Cap. XV. Debe ser liberal con todos, especialmente con los pobres.
- Cap. XVIII. «Han de valerse de las reliquias de los santos, en oposición de las supersticiones de que usan Moros y hereges».
- Cap. XX. Deben hacer el acto de contrición.
- Cap. XXVI de la confianza en Dios que deben tener los soldados.
- Cap. XXVII. De otro medio para alcanzar la victoria, que es la oración.

Finalmente, en las últimas páginas, describe las virtudes que deben tener los capitanes del ejército⁶⁸. El tratado del padre Andrade sirvió de modelo para los que se publicaron sobre la misma materia en las décadas inmediatas y en todos ellos se observa una intencionalidad clara de imponer la ética católica más que dar lecciones militares; de manera que, parece deducirse, que el verdadero “soldado cristiano” es el que se esfuerza y consigue mantener la práctica de tales normas éticas más que la práctica de la milicia. Cuando se analizan los diálogos que utilizaban estos autores para convertir a los herejes y forjar la mentalidad de los soldados españoles, ninguno hace referencia a la Monarquía católica, sino todos a la Iglesia de Roma y al Pontífice, quienes propugnaban la expansión del catolicismo por la predicación y de manera pacífica.

Pero donde se observa más claramente esta transformación es en la reforma espiritual que llevó a cabo don Guillén Ramón de Moncada (1625-1670), marqués de Aytona, dentro de su ejército⁶⁹. Fue uno de los fundadores de la *Escuela de Cristo* (en Madrid, 1653)⁷⁰. Esta escuela

⁶⁷ Capítulo I, ivi, p. 222.

⁶⁸ También publicó *Escuela de Cristo*, que recuerda la actividad religiosa del marqués de Aytona en Madrid: A. ANDRADE, *Escuela de Cristo*, Madrid, 1653 (BNE, 2/35018 y 2/35019, la segunda parte).

⁶⁹ Intervino en la guerra de Cataluña desde 1647. En 1652 fue nombrado consejero de Estado. Felipe IV ordenó en su testamento que fuera uno de los consejeros de la regente Mariana de Austria.

⁷⁰ Sobre la institución religiosa: M. VALERO MORENO, *La Escuela de Cristo. Su vida, organización y espiritualidad barroca*, en *La religiosidad popular*, coord. C. Alvarez Santaló, Barcelona, 1989, III, pp. 507-529. G. GARCÍA FUERTES, *Sociabilidad religiosa y*

defendía en sus constituciones que cada uno siguiera el camino de la perfección y era una imitación de la institución espiritual fundada por Felipe Neri, que pretendía la revitalización del Romano Pontífice y el triunfo de Roma frente a la invasión española en el siglo XVI. Aytona escribió un *Discurso militar* mientras estuvo preso bajo los franceses (publicado en Valencia en 1653). En él sentaba las bases del espíritu del soldado: «El tener aplacado a Dios, nuestro señor, y la buena conciencia de los soldados es la primera obligación de que dependen todas las conveniencias y buenos sucesos del ejército y cuanto mira a esto es a lo que se debe atender en primer lugar y a lo que quizás se atiende menos, causa más cierta de los malos sucesos que algunas veces se experimentan, pues sin acudir a Dios no se puede haber buenos sucesos». Parece que siguió las doctrinas del jesuita Adam Contzen⁷¹, quien afirmaba: «El fin próspero de la guerra y la victoria cada uno lo debe pedir a Dios, que en la guerra las más cosas suceden fuera de la opinión y no se han de considerar sólo las fuerzas en ella, sino la voluntad divina» (libro 10, XIII, 2). Aytona denunciaba la falta de religiosidad en el ejército, por lo que se debía de dar un cambio, ya que «Ésta es la primera virtud del soldado y por la que alcanza la mayor Fortaleza». Es decir, solo había construcción religiosa, pero ausencia de política militar o defensa de los intereses de la Monarquía.

El mismo programa político se observa en la correspondencia que sor María de Ágreda mantuvo con Felipe IV entre 1643 y 1665. El modelo católico, al que aspiraba esta espiritualidad radical, quedaba plenamente asumido en la siguiente carta de sor María a Felipe IV:

Señor: ningún aprieto debe poner a V. M. en estado de desconfianza, pues, aunque nos castigue Dios con rigor, dice la Divina Escritura, esperemos en Él y le roguemos; y tanto con mayor instancia y firmeza, cuanto necesitamos de su clemencia y misericordia en la mayor tribulación, pues Él solo nos puede librar de las que nos oprimen; y no asegura a V. M. menos la propia causa de su salvación y vida, cuando a los trabajos y penas de su persona antepone como padre las de sus vasallos, que son hijos de V. M. y de toda la Cristiandad, que es la hacienda del Señor. Este celo presentaré al Altísimo para inclinar su misericordia y V. M. no desmaye en él ni en la confianza, pues el tenerla es la mejor disposición para alcanzar lo que se pide, porque al que cree todo le es posible. Mi

círculos de poder. La escuela de Cristo de Madrid y Barcelona en la segunda mitad del siglo XVII, en «Pedralbes», 13/2, 1993, pp. 319-328.

⁷¹ A. COTZEN, *Politicorum*, Mainz, 1629, citado por E. GARCÍA HERNÁN, *Capellanes militares y reforma católica, Guerra y Sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, coords. E. García Hernán y D. Maffi, Madrid, 2006, II, p. 724. J. J. BERANUY, *Práctica de la oración*, Madrid, 1655, 3 vols. (BNE, R/34892).

mayor cuidado siempre consiste en que reciba V. M. la divina luz con tanta plenitud, que nada ignore de lo que es voluntad de Dios que ejecute con la potestad que de su mano tiene⁷².

2.2. La desaparición del modelo de “soldado cristiano”

Durante el reinado de Carlos II (1675-1700) la situación cambió sustancialmente; ya no se escribieron tratados del “soldado cristiano” o sobre la guerra desde el punto confesional, sino que se separaron la jurisdicción militar y religiosa del oficio. Por otra parte, se ha de tener en cuenta que el concepto de “Monarquía católica” se vació de contenido durante el reinado de Carlos II. Es preciso recordar que la unión de la Monarquía católica y el Imperio, basada en la dinastía común, ya no era consideraba una “comunidad política”, ni tenía intereses y proyectos religiosos comunes. Ni siquiera Roma, cuando se refería a la Monarquía hispana, le atribuía el contenido político y el significado religioso que había representado en el pasado. El propio Emperador no lo interpretaba ya de esta manera ni consideraba que, en unión con la rama de la dinastía que gobernaba en Madrid, constituyan el baluarte de la Iglesia católica; es más, no estimaba a la Monarquía católica como un aliado de garantía en la lucha política que mantenía en el continente europeo, como lo demuestra el acuerdo que llegó a establecer con Luis XIV, en 1668, para repartirse los territorios de aquélla⁷³; asimismo, tampoco le parecía indispensable mantener unas puntuales relaciones diplomáticas como se demuestra en la relajación de nombramientos de embajadores que se dio entre ambas cortes (Madrid y Viena) durante esta época⁷⁴.

El papado que, como señala Mennitti, se había convertido en un poder italiano⁷⁵, tenía muy claro que la Monarquía carecía de garantía para su defensa; pero la propia Monarquía hispana –a pesar de su debilidad

⁷² *Epistolario Español. V. Cartas de sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*, edic. C. Seco Serrano, Madrid, 1958 (BAE: Biblioteca de Autores Españoles, vol. 109),

⁷³ J. BÉRENGER, *Une tentative de rapprochement entre la France et l'Empereur: le traité de partage secret de la sucession d'Espagne du 19 janvier 1668*, en «Revue d'Histoire Diplomatique», 1965, pp. 291-314. La versión inglesa en, Id., *An attempted rapprochement between France and the Emperor*, en *Louis XIV and Europe*, ed. R. Hatton, London, 1976, pp. 133-152. L. RIBOT, *La repercusión en España del tratado de reparto de la Monarquía de 1668*, en *Tiempo de cambios. Guerra, diplomacia y política internacional de la Monarquía hispana (1648-1700)*, ed. P. Sanz Camañes, Madrid, Actas, 2012, pp. 55-95.

⁷⁴ La embajada española en Viena estuvo vacante «desde 1662, año en que cesó el duque de Mancera, hasta el nombramiento del conde de Castellar en 1666», M. A. OCHOA BRUN, *Estudio preliminar de Diario del conde Pötting, embajador del Sacro Imperio en Madrid (1664-1674)*, ed. M. Nieto Nuño, Madrid, 1990, p. XXIX.

⁷⁵ MENNITI IPPOLITO, 1664. *Un anno della Chiesa universale*, cit., *Conclusión*.

– tampoco veía rentable su subordinación a los intereses de Roma para su interés político. Cuando se lee la obra de don Pedro Portocarrero⁷⁶, escrita en la última década del siglo XVII, en el *Discurso I. En que se ponen los medios de aumentar las Monarquías*, el autor narra la formación y evolución de la Monarquía hispana y lo hace entroncando con los visigodos y acabando con Fernando el Católico, pero de ninguna manera hace referencia al Imperio y a la otra rama de la casa de Austria. La justificación ideológica había cambiado: ya no habla de la devoción a la Eucaristía ni de la práctica de las “cuarenta horas”⁷⁷, aunque dedicase un capítulo de su tratado a «La obligación que tienen los príncipes católicos a la defensa de la fe»⁷⁸. El concepto de “Monarquía católica” carecía del significado y de efectividad en el universo político católico; es más, durante el reinado de Carlos II se percibe, por el contrario, una práctica regalista, cuyas iniciativas de reforma fueron asumidas –en buena parte – por los políticos reformistas de Felipe V (1700-1746).

Así, Juan Márquez Cabrera escribía un tratado en el que, si bien, hacía referencia «que es columna de la Fe y amparo de la Iglesia, y que sus antecesores lo han sido añadiendo a su corona muchas provincias y reynos, zelosos más del servicio de Dios y aumento de sus Estados para atraerlos al verdadero conocimiento de la Ley Evangélica y obediencia al Pontífice a fuerza de sus armas», su finalidad era otra muy diferente: «Y así, aunque con rudo ingenio, me ha movido la inclinación y deseo de aficionar los compatriotas a la gloria y ejercicio militar, escribiendo este pequeño discurso de lo que toca al soldado, subiendo por sus puestos en la Infantería hasta el de Maestro de Campo General»⁷⁹.

Por su parte, Juan Benítez Montero (1630-1680) escribía *Tratados militares, que contienen la jurisdicción eclesiástica que tienen los vicarios generales de los ejércitos de mar y tierra de su Majestad en virtud de breves apostólicos y lo que deben observar los capellanes de ellos*,

⁷⁶ P. PORTOCARRERO Y GUZMÁN, *Teatro Monárquico de España* (edición y estudio preliminar de C. Sanz Ayanz), Madrid, 1998.

⁷⁷ C. CARGNONI, *Le Quarantore ieri e oggi*, Roma, 1986, sobre el impulso que Felipe Neri dio a esta devoción, pp. 27-29. También, mi trabajo, *La evaporación del concepto “Monarquía Católica”: la instauración de los Borbones*, en *La Corte de los Borbones. Crisis del sistema cortesano*, coords. J. Martínez Millán, C. Camarero y M. Luzzi, Madrid, Polifemo, 2013, III, 2156-2160.

⁷⁸ P. PORTOCARRERO Y GUZMÁN, *Teatro Monárquico de España*, Discurso I, cap. V, pp. 52-57.

⁷⁹ J. MÁRQUEZ CABRERA, *Espejo en que se debe mirar el buen soldado*, Madrid, 1664, p. 5. Capitán y sargento mayor, nombrado Gobernador y Capitán General de Honduras. Dirigido al Real y Supremo Consejo de Indias; RAH: Real Academia de la Historia, 1/1454).

en 1679⁸⁰. En la que, si bien transcribe el breve de Inocencio XI de 1644 con el que creaba la jurisdicción eclesiástica castrense y recomendaba algunos de los libros de liturgia y pastoral que debían llevar los capellanes, tales como el del padre Diego de San Joseph o el de Juan Palafox⁸¹, la finalidad del libro era la definición de las jurisdicciones del rey y de la Iglesia. Si bien, el tratado de Benítez fue el más completo, no fue el único autor que trató este delicado tema, que quedaba al margen de la espiritualidad y de la ética del soldado. Poco años antes, Francisco Valle Otañes había publicado *Defensio jurisdiccional a favor de los capellanes de la real armada* (1674) y, en 1693, Anastasio Marcelino Uberte escribía *Epílogo de la autoridad y jurisdicción pontificia y real del vicario general de la Real Armada del Mar Océano*. Sin duda ninguna, los tiempos del “soldado cristiano” habían pasado.

⁸⁰ J. BENÍTEZ MONTERO, *Tratados militares, que contienen la jurisdicción eclesiástica que tienen los vicarios generales de los ejércitos de mar y tierra de su Majestad en virtud de breves apostólicos y lo que deben observar los capellanes de ellos*, Madrid, 1679. RAH, 1/3125; RAH, 1/3125. Juan Benítez Montero era «Colegial theólogo de la Inmaculada Concepción de la Universidad de Salamanca, Colegial mayor del de Cuenca de dicha Universidad, catedrático de artes en ella, canónigo magistral de la Santa Iglesia de Badajoz, vicario general y administrador de los hospitales de aquel Real Exército, calificador de la Suprema, predicador de su Magestad, obispo electo de Gaeta en el Reyno de Nápoles, Deán y canónigo de la Santa Iglesia metropolitana y apostólica de Grada». El libro está dirigido al «Excelentíssimo Sr. D. Melchor Portocarrero Laso de la Vega, gentilhombre de la cámara de su A. el señor D. Juan, del Consejo de su Magestad en el Supremo de Guerra y Comisario General de la Infantería y Caballería de España».

⁸¹ D. DE SAN JOSEPH, *Manual eclesiástico y ceremonial de la misa y oficio divino conforme a la regla de Paulo V*, Pamplona, 1633, J. PALAFOX Y MENDOZA, *Carta pastoral y dictámenes de curas de almas*, Madrid, 1656 (BNE, R/100746/16). Otros autores que también se ocuparon de dilucidar la jurisdicción eclesiástica de los capellanes fueron A. M. Uberte, quien publicó, en Nápoles, *Epílogo de la autoridad y jurisdicción pontificia y real del vicario general de la Real Armada del Mar Océano* (1693). F. VALLE OTAÑES, *Defensio jurisdiccional a favor de los capellanes de la real armada*, Cádiz, 1674.

LA QUESTIONE DEI VALDESI NELLA FORMAZIONE DELLE ALLEANZE DI CARATTERE CONFESIONALE (1556-1561)^{*}

CORNEL ZWIERLEIN

Già da qualche anno la storia delle relazioni internazionali ha nuova rilevanza nella storiografia dell'età moderna. Introduzioni, volumi collettivi, qualche monografia sono stati pubblicati soprattutto sulla pratica diplomatica, sullo spionaggio, sulle comunicazioni internazionali¹. Alcune ipotesi interpretative sono state avanzate anche su un problema specifico della prima età moderna quali i collegamenti transnazionali attraverso le frontiere proto-nazionali, soprattutto durante i conflitti di

* Per i consigli, l'aiuto tecnico e le correzioni dell'italiano ringrazio Philip Benedict, Albert de Lange, Marco Fratini, Susanna Peyronel e soprattutto Gianclaudio Civale, per il rigoroso lavoro di correzione del testo in italiano e di curatore. Nel testo si utilizzano le seguenti abbreviazioni: HStA = Hauptstaatsarchiv; StA = Staatsarchiv; KUÄA = Kurba-yern Äußeres Archiv; GLA = Generallandesarchiv.

¹ L. BÉLY, *Les relations internationales en Europe XVII^e-XVIII^e siècle*, 3. ed., Paris, Presses Universitaires de France, 2001; *L'Invention de la Diplomatie. Moyen Âge – Temps Modernes*, éd. L. Bély, Paris, Presses Universitaires de France, 1998; M. ANDERSON, *The rise of modern diplomacy, 1450-1919*, London-New York, Longman, 1993; G. MATTINGLY, *Renaissance Diplomacy*, London, Engelska, 1955; *Politics and Diplomacy in Early Modern Italy. The Structure of Diplomatic Practice, 1450-1800*, ed. Daniela Frigo, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; *Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen*, eds. H. Duchhardt, F. Knipping, Paderborn-München, Schöningh, 1997-2004, 3 Bde.; H. SCHILLING, *Formung und Gestalt des internationalen Systems in der werdenden Neuzeit – Phasen und bewegende Kräfte*, in *Kontinuität und Wandel in der Staatenordnung der Neuzeit*, eds. P. Krüger, Marburg, Hitzeroth, 1991, pp. 19-46; H. SCHILLING, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559-1660*, Paderborn-München, Schöningh, 2007; *Internationale Beziehungen der Frühen Neuzeit. Ansätze und Perspektiven*, eds. H. Kugeler, Ch. Sepp, Georg Wolf, Hamburg, LIT, 2006; *Paroles de négociateurs. L'entretien dans la pratique diplomatique de la fin du Moyen Âge à la fin du XIX^e siècle*, eds. S. Andretta, Ch. Windler et al., Paris, Ecole française de Rome, 2010; *L'art de la paix. Kongresswesen und Friedensstiftung im Zeitalter des Westfälischen Friedens*, eds. G. Braun, M. Lanzinner, Ch. Kampmann, Münster, Aschendorff, 2011; per qualche spunto sulla ricerca sulla diplomazia rinascimentale cfr. C. ZWIERLEIN, *Security Politics and Conspiracy Theory in the Emerging European State System (15th/16th c.)*, in «Historical Social Research», 38, 2013, pp. 65-96.

religione o confessionali nel Cinque/Seicento². Pochi, tuttavia, rimangono gli studi che riguardano la diplomazia o l'interventionismo *in causa religionis*³.

In epoca moderna, i valdesi del Piemonte, quale specifico gruppo, permettono uno studio approfondito di questo problema, perché costituivano una minoranza culturalmente distinta, con una confessione di fede elaborata solo dopo la loro adesione alla Riforma nel 1532 ed influenzata dal calvinismo, in particolare francese. Tale minoranza fu costretta a confrontarsi spesso senza nessun tipo di appoggio a livello internazionale con un sovrano, il re francese o il duca sabaudo, entrambi cattolici e, dunque, evidentemente nemici. Per resistere, i valdesi del Piemonte dovettero, quindi, sempre chiedere assistenza a degli stati stranieri, a Ginevra, in Germania. Le loro vicende possono ricordare quello delle minoranze oppresse dei nostri giorni, laddove, in luogo della volontà di esercizio libero della propria confessione, il fondamento della resistenza si colloca nella necessità di tutela dei diritti umani.

L'interventionismo confessionale comportava naturalmente non solo l'apporto di soldati da parte un principe in aiuto della minoranza religiosa, ma anche l'intercessione diplomatica e la stipula di alleanze, formali o informali.

Nella logica politica e giuridica del Cinquecento, si poneva il problema della liceità dell'intervento di un principe sovrano, o anche di un magistrato inferiore di un paese, a difesa di "un popolo" (un gruppo religioso) e dei magistrati (nobili, grandi e/o una minoranza religiosa) di un altro paese a causa della religione. La questione poteva anche essere

² Quando utilizzo l'espressione "internazionale" o "transnazionale", non intendo naturalmente riferirmi a nazioni nel senso del Otto-Novecento. Nel caso qui studiato si vedrà come, non solo vaste entità statali come la Francia o la Spagna, ma anche gli stati territoriali in Italia e in Germania, avevano già una percezione di sé e degli altri come entità statali indipendenti e "sovrae" (anche prima dell'emergenza della teoria bodiniana della sovranità), con una distinzione netta tra affari interni ed esterni; utilizzo il termine "internazionale" quando ci si riferisce alla comunicazione *tra* due entità statali sovrae, il termine "transnazionale" quando ci si riferisce a collegamenti tra gruppi privati o religiosi come le reti di fedeltà o le solidarietà confessionali che valicavano le frontiere "protoculturali", cfr. in generale M. KRIEGER, "*Transnationalität*" in *vornationaler Zeit? ein Plädoyer für eine erweiterte Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit*, in «Geschichte und Gesellschaft», 30, 2004, pp. 125-136; *Religion in International Relations: The Return from Exile*, eds. F. Petito, P. Hatzopoulos, New York, Palgrave & Macmillan, 2003, e per i nostri anni C. ZWIERLEIN, *Les saints de la communion avec le Christ: Hybridations entre églises et états dans le monde calviniste dans les années 1560*, in *Des saints d'État. Politique et sainteté au temps du concile de Trente*, eds. F. Buttay, A. Guillausseau, Paris, Presses de la Sorbonne, 2012, pp. 35-50.

³ Così, anche nella recente sintesi di D.J.B. TRIM, "*If a prince use tyrannie towards his people*": *interventions on behalf of foreign populations in early modern Europe*, in B. SIMMS, D.J.B. TRIM, *Humanitarian Intervention: A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 29-66, pochi sono gli studi citati.

capovolta: sulla base della comune appartenenza confessionale, era legittimo per un magistrato inferiore prestare aiuto ad un principe di un altro paese contro i propri sudditi? Come Paul-Alexis Mellet ha sottolineato già nei *Vindiciae contra tyrannos* tali interrogativi erano posti con estrema chiarezza: «An iure possint, aut debeant vicini Principes auxilium ferre aliorum Principum subditis, religionis purae causa afflictis, aut manifesta tyrannide oppressis?»⁴. La moderna storia della diplomazia e del pensiero politico, tuttavia, non sembra aver approfondito l'analisi di tale problema. La lunga discussione sul diritto di resistenza in epoca confessionale si è centrata soprattutto sulla prospettiva *intrastatale* e sulla legittimità della resistenza “verticale” di poteri e principi inferiori al loro sovrano per questioni di religione⁵, ma ha trascurato la complessità dei legami *inter-statali* “orizzontali”.

⁴ P.-A. MELLET, *Les traités monarchomiques (1560-1600). Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007, p. 169, che sottolinea a ragione che tutto il *corpus* dei trattati monarchomachi potrebbe essere interpretato «comme un vaste ensemble d'appels à l'étranger. Les destinataires sont en effet tout autant les Français que les autres Européens»; cfr. C. ZWIERLEIN, *La loi de Dieu et l'obligation à la défense: de Florence à Magdeburg 1494-1550*, in «Et de sa bouce sortait un glaive», *Les monarchomachies au XVI^e siècle*, ed. P.-A. Mellet, Genève, Droz, 2006, pp. 31-75, 74 sgg..

⁵ Oltre ad opere generali come *Operare la resistenza. Suppliche, gravamina e rivolte in Europa (secoli XV-XVIII)*, Bologna, Il Mulino, 2006, cfr. K. MÜLLER, *Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den kaiser*, München, Verlag der bayerischen Wissenschaften, 1915; H. SCHEIBLE, *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523-1546*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1969; R. BENERT, *Lutheran Resistance Theory and the Imperial Constitution*, in «Il Pensiero Politico», VI, 1973, pp. 17-36; C. GRANT SHOENBERGER, *The Development of the Lutheran Theory of Resistance, 1523-1530*, in «Sixteenth Century Journal», 8, 1977, pp. 61-76; W.D.J. CARGILL THOMPSON, *Luther and the right of resistance to the emperor*, in *Church, Society, and Politics*, ed. D. Baker, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 159-202; Q. SKINNER, *The foundations of modern political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vol., II, pp. 191-206; E. WOLGAST, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1977; Id., *Die Religionsfrage als Problem des Widerstandsrechts im 16. Jahrhundert*, Heidelberg, Winter, 1980, pp. 17-28; D. BÖTTCHER, *Ungehorsam oder Widerstand? Zum Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechts in der Reformationszeit (1529-1530)*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991; R. VON FRIEDEBURRG, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und Gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530-1669*, Berlin, Duncker & Humblot, 1999; M. Turchetti, *Tyrannie et tyranicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001; J. WITTE, *Rights, Resistance, and Revolution in the Western Tradition: Early Protestant Foundations*, in «Law & History Review», 26, 2008, pp. 545-570; ZWIERLEIN, *La loi de Dieu*, cit.; C. ZWIERLEIN, *L'importance de la Confessio de Magdebourg (1550) pour le calvinisme: un mythe historiographique?*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 67, 1, 2005, pp. 27-46.

Esistono buonissime sintesi, da Benedict, a Murdock, a Schilling, sulla creazione e le dinamiche della cosiddetta “internazionale calvinista”⁶; sono apparsi studi esemplari sull’attività diplomatica e confessionale degli Stati o su progetti di alleanza o d’intervento in epoca confessionale, da E.I. Kouri, a Mack P. Holt e Holger Gräf, per esempio⁷; qualche lavoro recente, infine, tenta di offrire una visione più internazionale delle guerre di religione⁸. Tutti questi studi, tuttavia, mostrano scarso interesse per il linguaggio politico dei diplomatici e non trattano il problema della legittimità di questa diplomazia, di queste alleanze e patti, che portarono ad interventi *in causa religionis*.

Il compito per il futuro consisterebbe dunque nel tentativo di combinare tali tendenze ed esperienze della ricerca. Mentre già da quarant’anni esistono tanto delle analisi quanto delle edizioni ben curate sul diritto di resistenza all’epoca della Riforma (Scheible), non esiste uno studio di sintesi o, anche una raccolta di documenti rilevanti riguardo gli interventi militari *religionis causa*. Tantomeno, nella storiografia su quelli

⁶ G. MURDOCK, *Beyond Calvin. The intellectual, political and cultural world of Europe’s Reformed churches, c. 1540-1620*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004; Ph. BENEDICT, *Christ’s churches purely reformed. A social history of Calvinism*, New Haven, Yale University Press, 2002; SCHILLING, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen*, cit.

⁷ A. HEIDENHAIN, *Die Unionspolitik Landgraf Philipps von Hessen 1557-1562*, Halle a.S., Niemeyer, 1890, pp. 411-460; H. Th. GRÄF, *Konfession und internationales System. Die Außenpolitik Hessen-Kassels im konfessionellen Zeitalter*, Darmstadt-Marburg, Hessische Historische Kommission, 1993; F. G. OOSTERHOFF, *Leicester & The Netherlands, 1586-1587*, Utrecht, HES, 1988; M. P. HOLT, *The Duke of Anjou and the Politique Struggle during the Wars of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; E. I. KOURI, *England and the Attempts to form a Protestant Alliance in the late 1560s. A Case study in European Diplomacy*, Helsinki, Finnish Academy, 1981; R. B. WERNHAM, *The making of Elizabethan Foreign Policy, 1558-1603*, Berkeley, Berkeley University Press, 1980; B. NICOLIER-DE WECK, *Hubert Languet 1518-1581: un réseau politique international, de Melanchthon à Guillaume d’Orange*, Genève, Droz, 1995; C. ZWIERLEIN, *Intention und Funktion, Machiavellismus und Konfessionalisierung. Zum militärischen Eingreifen Papst Pius’ V. in die französischen Religionskriege 1569*, in *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*, eds. M. Kaiser, S. Kroll, Münster, LIT, 2004, pp. 145-166.

⁸ C. ZWIERLEIN, *Discorso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkmrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006; D. DESCIMON, J. J. IBÁÑEZ, *Les Ligueurs de l’Exil. Le Refuge catholique français après 1594*, Seyssel, Champ Vallon, 2005; *Reformation, Revolt and Civil War and the Netherlands 1555-1585*, eds. Ph. Benedict, G. Marnef, H. van Nierop, M. Venard, Amsterdam, Royal Academy, 1999; M. WEIS, *De l’interdépendance des conflits confessionnels: Philippe de Marnix et les guerres de Religion françaises*, in *Le bruit des armes. Mises en formes et désinformations en Europe pendant les guerres de Religion (1560-1610)*, eds. J. Foa, P.-A. Mellet, Paris, Champion, 2012, pp. 147-158. Studi classici come N. M. SUTHERLAND, *The Massacre of St. Bartholomew and the European Conflict, 1559-1572*, London, Macmillan, 1973, hanno dato scarso rilievo al problema religioso.

che, in epoca moderna, vengono denominati “interventi umanitari”, non ci si concentra mai sulle epoche anteriori al secolo XX. L’intervento di Inghilterra, Francia e della Russia nel 1827 a favore dei greci oppressi è individuato spesso come primo esempio di una politica internazionale “umanitaria”⁹. Tuttavia, una pre-storia di un’interventismo internazionale, e della sua legittimazione, potrebbe esser ravvisata all’interno degli allineamenti confessionali e transnazionali della prima età moderna.

In questo lavoro si darà uno sguardo generale al ruolo dei valdesi nella storia delle relazioni internazionali dell’epoca moderna (I), ci si concentrerà poi sulla fine del 1550 inizio del 1560 (II). Infine, si analizzerà la legazione a favore dei valdesi del 1557 come prototipo per altre legazioni ed interventi che seguiranno (III). In appendice, vengono pubblicati alcuni documenti inediti, che illustrano le specificità della diplomazia in epoca confessionale, che unisce alle forme consuete della diplomazia moderna, qual era nata nell’Italia del Quattrocento, le forme e i contenuti politico-teologici delle questioni religiose.

I. *La visibilità dei valdesi del Piemonte nella diplomazia internazionale europea.*

Quando e come i valdesi delle valli piemontesi sono stati percepiti a livello internazionale?

La storiografia valdese dell’ultimo secolo, da Jean Jalla e Arturo Pascal, Emilio Comba, Valdo Vinay, fino ad arrivare a Grado G. Merlo, Pierrette Paravy e Gabriel Audisio, è riuscita con gran frutto a chiarire le circostanze storiche del travagliato sviluppo del movimento valdese¹⁰. Tale apparente “onniscienza” odierna tende ad adombbrare le realtà della percezione contemporanea. Per lunghi periodi della storia, negli affari della politica e del diritto internazionale, i valdesi hanno giocato un ruolo pressoché insignificante sulla scena europea. La domanda è, dunque, quando e come il problema dell’esistenza di tale minoranza si impose a livello della grande politica. Dobbiamo chiederci anzitutto quando troviamo un’eco dei valdesi negli archivi delle potenze straniere o nella vita pubblica di altri paesi: saranno sempre solo qualche anni con una certa importanza a livello internazionale. Il gruppo non era percepito in modo

⁹ D. RODOGNO, *Réflexions liminaires à propos des interventions humanitaires des Puissances européennes au XIXe siècle*, in «Relations internationales», 131, 2007, pp. 9-25.

¹⁰ Posso evitare un lungo elenco della bibliografia valdese, rimandando a quella compilata molto professionalmente da Albert de Lange in: <http://www.bibliografia-valdese.com>.

molto differenziato come lo conosciamo oggi dalla ricerca storica internazionale sui valdesi; la differenza tra la Provenza e il Piemonte viene sollevata soltanto a metà del secolo XVI.

Nell'Europa proto-moderna, il grado di integrazione e visibilità di una minoranza di fede a livello internazionale dipendeva da fattori e parametri complessi. Non possiamo partire da una visione statica del sistema internazionale, pensando che soltanto il possesso della "sovranità" rendesse visibile o invisibile un attore. Visto che il significato di "sovranità" in senso moderno fu definito da Jean Bodin solo nel 1576, "la sovranità" stessa fu un termine che iniziò a comparire dal Tre-Quattrocento in poi, imponendosi solo alla fine della storia moderna¹¹. Anche lo stato di un "attore" della comunicazione "internazionale" era quindi oggetto di sviluppi e di negoziazioni continui. Il "popolo valdese", come vedremo, era una minoranza che non aveva neppure "una voce" adeguata per parlare da sola ad altri principi o al re di Francia, pur riuscendo, alla fine, ad imporsi sulla scena internazionale:

Possiamo individuare in astratto almeno quattro parametri per questa visibilità:

- 1) importanza quantitativa del gruppo o del luogo stesso, importanza militare e geopolitica della minoranza (fattore reale interno);
- 2) importanza del monarca contro il quale la minoranza faceva opposizione: la visibilità internazionale del preteso oppressore è proporzionale alla visibilità dell'oppresso (fattore reale esterno);
- 3) importanza del livello simbolico e del *networking* della minoranza e dei suoi esponenti (fattore simbolico);
- 4) condizioni del momento (fattore occasionale).

Ginevra, ad esempio, poteva godere di un'importanza e di una notevole visibilità all'interno degli affari esteri d'Europa a causa del fattore simbolico e del *networking* che la città aveva per essere il centro teologico del calvinismo durante il Cinque e Seicento. Eppure, sotto il profilo militare Ginevra di certo non poté mai eguagliare il peso della vicina Berna, se non occasionalmente, quando leaders militari stranieri (ugonotti, *geuses*) trovarono rifugio nella città. Durante la prima età moderna,

¹¹ G. POST, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1964; M. WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963; H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; S. SASSEN, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press, 2006; Th. MAISSEN, *Die Geburt der Republik. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 45-76.

al contrario, la minoranza dei valdesi, non contare ebbe la possibilità di avvalersi di questo fattore simbolico o “carismatico”: nessun teologo o altra figura valdese ebbe importanza intellettuale lontanamente comparabile a quella di Lutero, Melantone, Calvino, Farel, Bèze, Bucero, Grynaeus, Zwingli, Bullinger etc¹². Né, tantomeno, esisteva nelle valli alcun centro intellettuale quali università o accademie.

La minoranza delle valli piemontesi, anche per quel che riguarda i fattori politici interni ed esterni, ebbe sempre un’importanza notevolmente ridotta, avendo come principale oppositore il duca di Savoia, la cui rilevanza a livello internazionale era modesta. Solo durante l’occupazione francese e dell’identificazione forzata della politica savoiarda con quella transalpina, negli anni dal 1536 al 1559 e negli anni 1680-90, i valdesi poterono costituire un argomento della politica a favore o contro una potenza europea quale la Francia e, quindi, andarono a costituire un significativo elemento del gioco politico internazionale. In questo contesto, dunque, poterono presentarsi delle circostanze contingenti favorevoli ai valdesi, come durante il decennio precedente a Cateau-Cambrésis, quando, nel suo sforzo bellico contro l’imperatore, la Francia dovette allearsi con i principi protestanti tedeschi.

Queste riflessioni generali, che potremmo applicare anche ad altre minoranze nell’Europa moderna, spiegano perché si ritrovi in molti archivi germanici per gli anni 1550 e 1560 una considerevole presenza di documenti riguardanti la “questione valdese” e l’opera di intercessione tedesca in loro favore. Per gli oltre cento anni successivi, invece, non vi è pressocchè traccia di tale impegno. Per esempio, nella produzione stampata, se non si contano i confratelli boemi presenti nella tradizione luterana con la loro confessione pubblicata nel 1533 da Lutero, spesso ristampata assieme ad un libro di canzoni valdesi pubblicato da Michael Weisse e Jan Roh negli anni 1540¹³, un eguale massiccia presenza dei valdesi di Piemonte è riscontrabile nella documentazione soltanto dopo il massacro del 1655 e dopo l’espulsione del 1686.

Negli archivi statali di Stuttgart, Marburg, Karlsruhe e Monaco, che raccolgono la documentazione dei territori protestanti di Württemberg, Montbéliard, dei margravi di Baden, del langravio di Assia e dei diversi rami del Palatinato, la frequenza di documenti riguardanti i valdesi pie-

¹² Per i pastori dei valdesi inviati da Ginevra tra 1555 e 1564 cfr. adesso D. TRON, *La creazione del corpo pastorale valdese e la Ginevra di Calvino*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 207, 2010, pp. 77-161. Cfr. R. GIULIANI, *Una vita e un martirio da non dimenticare. Goffredo Varaglia e le missioni evangeliche in Italia 1532-1558*, Bigarello-Mantova, Passaggio, 2007, p. 200 per una carta che localizza ogni pastore nelle valli.

¹³ Cf. per le edizioni il *Verzeichnis der deutschsprachigen Drucke des 16. Jahrhunderts*, www.vd16.de: VD16 A4139; VD16 W16133.

montesi è assolutamente la medesima: qualche atto risale agli anni 1550-60, e dopo un vuoto di cent'anni, un cospicuo numero di fonti concernenti il massacro di 1655 e le sue ricadute internazionali, prima di tutto l'arrivo di esuli, un fenomeno di immigrazione *religionis causa*, che fu per tutti questi territori assai rilevante. Colonie di valdesi, com'è noto, risalenti soprattutto agli anni 1686-90, si formarono in Assia, in Württemberg, nel Palatinato. Certo adesso i valdesi originari del Piemonte entravano in una sfera pubblica mista dei paesi d'accoglienza. Non dobbiamo, dunque, concepire la presenza dei valdesi nella memoria culturale europea come un filone ininterrotto.

II. *La legazione a favore dei valdesi dei principi tedeschi nel 1557: prototipo della diplomazia in religionis causa.*

Tra la fine del secolo XIX e gli inizi del XX, Alcuin Holländer e Arturo Pascal hanno analizzato l'intervento diplomatico a favore dei valdesi dal 1557 al 1559, soprattutto a partire da una prospettiva svizzera¹⁴. Holländer e Pascal, infatti, fondavano i loro contributi soprattutto sulla disamina dei fondi documentari di Basilea, di Strasburgo e di Zurigo. In questo saggio, intendo riprendere oggi questo filone, che sembra essersi un poco appannato¹⁵, basandomi soprattutto sullo spoglio delle fonti d'archivio dei maggiori principi protestanti, di Württemberg, di Assia, e del Palatinato¹⁶, collezioni rilevanti, il cui studio, tuttavia, fu trascu-

¹⁴ A. PASCAL, *Le ambascerie dei Cantoni e dei Principi Protestanti di Svizzera e Germania al Re di Francia in favore dei Valdesi durante il periodo della dominazione francese in Piemonte (1535-1559): contributo ad una Storia diplomatica dei Valdesi del Piemonte*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 18, 1913, pp. 80-119; 314-336; ivi, 19, 1914, pp. 26-38. Pascal si fondava sul lavoro anteriore di A. HOLLÄENDER, *Eine Schweizer Gesandtschaftsreise an den französischen Hof im Jahre 1557*, in «Historische Zeitschrift», 69, 3, 1892, pp. 385-410. Cfr. E. CAMERON, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps, 1480-1580*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 160 sgg.

¹⁵ I riflessi degli interventi nella corrispondenza dei riformatori (Calvin, Bèze, Sledan) si trovano recentemente riassunti da A. DE LANGE, *I valdesi nella corrispondenza di Giovanni Calvino*, in *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Cladiana, 2011, pp. 157-196, 181-186. Cito però qui di seguito la versione più completa A. DE LANGE, *Fonti per le relazioni tra Giovanni Calvino e i valdesi*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 207, 2010, pp. 3-75.

¹⁶ Il fondo d'archivio più ricco per lo studio della legazione del 1557 è quello del Württemberg a Stuttgart. Philipp von Hessen, il principe d'Assia, riceveva la maggior parte dei testi in copia da Stuttgart, dunque, i testi che troviamo nell'archivio di Marburg sono i medesimi del Württemberg. L'archivio del conte di Montbéliard (un *enclave* indipendente württembergense sul territorio francese), purtroppo, non è stato preservato per questo tempo. I fondi documentari del Palatinato sono generalmente ricchi, preservati

rato dal Pascal che, come si è detto, preferì concentrarsi sulle missioni dei cantoni cittadini di Zurigo, Berna, Basilea e Schaffhausen. Gli archivi tedeschi sembrano aprire una prospettiva diversa da quella svizzera permettendo di affrontare in maniera più diretta l’interessante questione dell’interventismo internazionale per moventi confessionali¹⁷.

Che cosa sapevano i principi protestanti sui valdesi del Piemonte, nel Cinquecento? Non molto. Il massacro di Cabrières e Mérindol del 1545, dei valdesi di Provenza, fu percepito oltralpe soltanto dieci anni dopo, grazie ai *Commentarii* di Giovanni Sleidano, nello stesso periodo in cui anche Crespin pubblicava, nel 1556, l'*Histoire memorable de la persecution & saccagement du peuple de Merindol et Cabrieres et autres cinconvoisins, appelez Vaudois*. Comunque, già in una lettera del 1545 Sleidano aveva reso al langravio Filippo di Hassia un breve racconto della vicenda, di cui era stato informato dallo stesso Calvino. Nello stesso momento in cui il suo impiego come storico ufficiale della Lega di Smalcalda era oggetto di negoziato tra i principi il sacco di Cabrières entrava nell’orizzonte della politica di uno dei primi principi protestanti della Germania anche tramite l’intervento di teologi come Bucero. Dal testo di Sleidano si viene a conoscere semplicemente che i valdesi abitavano venti villaggi in Francia e nel contado di Avignone; alcuna informazione più specifica riguardo i capi, le credenze e le caratteristiche di questa

oggi nelle sezioni dedicate agli affari esteri presso gli archivi di Monaco (HStA München e Geheimes Staatsarchiv), però per l’epoca del regno di Ottheinrich la documentazione è molto lacunosa. La famosa “corrispondenza protestante” (i volumi Kasten schwarz 16675 sgg.) che il duca di Baviera confiscò dalla cancelleria palatina all’inizio della guerra di Trent’anni, comincia nell’anno 1551, ma contiene fino a 1562 solo atti riguardanti la situazione all’interno dell’Impero, ma quasi alcun atto di carattere maggiormente internazionali. A partire da questa data, tuttavia, il fondo diviene una delle fonti più ricche e preziose per la comprensione dei legami tra principi tedeschi protestanti e i loro interventi nell’ambito delle guerre di religione di Francia e dei Paesi Bassi. Nondimeno, scarsissimi sono i riferimenti ai valdesi. Ugualmente, nell’archivio dei Wittelsbach cattolici non si trovano documenti sulla situazione dei valdesi; né nello scambio di nuove con la corte imperiale (KUÄA 4296, 4306), né nella corrispondenza con il duca Christoph di Württemberg (KUÄA 4501, 4502). Nell’archivio GLA di Karlsruhe, dove è custodita sia la documentazione “interna” del Palatinato sia i fondi risalenti ai marchesi di Baden non esiste documentazione concernente la legazione del 1557. Dunque, benché l’intervento di tutti questi principi nell’affaire del 1557, solo gli archivi di Stuttgart e Marburg si rivelano utili al suo studio.

¹⁷ Si ricorda che già la famosa «lettera da Busca» inviata da Girolamo Raffaele Alósiano ai principi protestanti di Germania il 13 aprile 1559 era stata rintracciata negli atti della dieta di Augsburg del 1559 nel StA Marburg da Arthur Heidenhain e poi pubblicata da A. VINAY, *Lettre de Busca (Ides d’avril 1559)*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 7, 1890, pp. 43-60, cf. S. CAPONETTO, *The Protestant Reformation in Sixteenth-Century Italy*, transl. A. C. Tedeschi, J. Tedeschi, Kirksville, Th. Jefferson University Press, 1999, pp. 131 sgg.

comunità viene fornita¹⁸. Nondimeno, nel 1545 si verifica una prima rilevante azione diplomatica, allorquando sia i principi protestanti sia i rappresentanti dei cantoni svizzeri riformati scrivono per intercedere sulla sorte dei sopravvissuti al massacro¹⁹. L'eco di questo primo intervento è ancora vivo vent'anni dopo, quando una rarissima memoria del massacro

¹⁸ «[...] Gnädiger Her, Als S.r Fr G.n ich nechst zugeschrieben von den Valdensern in der Prouintz, dem ist also. Es ist seither hie gewesen der Caluinus, predican zu Jenff, in Sophoy, hat vnß den Handell erzellet. Es sind der armen leut dennoch viel darouon kommen, vnd obgemelter Caluinus sampt anderen, bewerben sich bey den Eidtnoßen, vmb eine vorbitt, an den König zuthun, vor die arme flüchtige lewt. Der König hat eine grosse schiffung vnd Armada zugerüstet, wider Engellandt, vnd vnter anderen hat er vel Jtalianer vnd Gasconier: Dieselbe, in dem, als sie durch die Prouintz, vff Massilien, da sie dan vffs Mer kommen, gereisset, haben solchen jämerlichen Alarmen zugerichtet, vnd die Sentenz, so etwa vor ij Jaren, wider obgemelten Waldenser geben, aber doch durch den König bißanher suspendirt war, außgefütret. Man hat grausamlich vnd vnmenschlich mit Jnen gehandelt. Sie haben etwa xx oder mehr dörffer ingehabt, aber keine stadt noch schloß, vnd sind zum theill dem König, zum theil dem Bapst, von wegen der stadt vnd Graffschafft Auenion, vnterworffen, derhalben jnen dan vnmöglich gewesen ist, langer zubeharren. Sonst sagt man auch von anderen großen verfolgungen in Frankreich. Ich werde bericht (kans doch nit beweren) es soll austrücklich im vertrag stohn, das sie den gantzen handell zuvertilgen, sich verbunden haben, jn den Artikelen, so mir auß Frankreich beschrieben, vnd folgends auch jm Dolphinat getruckt zueschickt sind, stehts nit anders, dan wie ichs verteutscht vnd Herrn Butzer, Sr. F. Gn zuzuschicken, geben hab. Die zween erste verträg, nämlich den Madrilischen, im Jar 26, vnd den Camerischen im 29 Jar auffgerichtet, hab ich, darin stehts außtrücklich. Jm Nissischen, so im 38ten Jar gemacht, sind sie etwas milder, dweil sie nur einen Anstand dazumal treffen mogten, vnd dern lewt noch vonnötigen hatten. Ytz aber, so ein frid beschlossen, ist glaublich, sie werden ein vberigs gethon haben, wie dan ire tägliche executiones beiderseits gnugsam anzeigen vnd zuerkennen geben. So ists auch on allen zweiel, das die personen, so beiderseits geschickt, vnd den friden veteidigt haben, der Religion bitterlich feind seind, vnd haben gewisslich an Jnen nichts erwinden lassen, damit es ja zum geschwindsten angehen mögt. Ich kenn sie zum theill, vnd weiß wohin ir gemüth gerichtet ist. Wie nun dem allem, so hat mir einer versprochen, den gantzen vertrag, wie er begriffen vnd geschworen ist, in kurtzem zuzuschicken. Was ich darin finden, soll E.r Fr. G.n angezeigt werden. Dass alles hab ich vntertheniglich vnd vertrawlich, E.r F.G. zugeschrieben, erstlich, dweil Teutscher Nation vnd dem gemeine vaterlandt viel daran gelegen, zum anderen, dweil ich von wegen meins vorstehenden diensts vnd angehender bestellung, alles, was E.r F. G.n auch dern mitverwandten zu wolfart vnd gutem erschiessen mögt, zueröffnen, mich schuldig erkenn. Bitt demnach gantz vnterghäniglich, E.F.G. wäls derhalben jn allen gnaden von mir auffnehmen. Die ich hiemit dem Almechtigen beuelh, in hochem glückseligem standt, zubewaren, Teutscher Nation zu trost vnd wolfart. Dat. Straßburg am 29 Maij 1545 E.r Fr G. vntertheniger Jo. Sleidanus» [verso: «zu seiner Fr. G selben handt – gelesen Cassel 4. Juni 45»], originale: StA Marburg Best. 3 Nr. 2928; con qualche lezione leggermente differente, *Sleidans Briefwechsel*, ed. H. Baumgarten, Strassburg, Trübner, 1891, pp. 61 sg.

¹⁹ Cf. D. BOCCASSINI, *Massacre des Vaudois de Provence: échos et controverses*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 82, 1991, pp. 257-286, 258-260; DE LANGE, *I valdesi nella corrispondenza*, cit., pp. 171 sgg.

di Mérindol et Cabrières, la *Tragédie du sac de Cabrière* [sic], scritta forse intorno a 1566-67 a Ginevra, viene dedicata ancora ad uno dei paladini della causa calvinista in territorio, il rampollo dell'elettore del Palatinato Federico III, il conte Cristoforo, che stava compiendo i propri studi nella città svizzera. Pare, quindi, che per i principi protestanti, durante questi anni la questione valdese continuasse a risultare importante²⁰.

Tuttavia, per il riannodarsi di una complessa attività internazionale, che comportava iniziative diplomatiche e più tardi anche soluzioni militari, dello schieramento riformato all'interno dell'Impero, si doveva attendere l'anno 1557. A partire all'incirca da questa data, si assiste al formarsi di contrapposti fronti confessionali che riflettono la frattura religiosa europea. Nella prima metà del Cinquecento, la Riforma protestante e anche la guerra di Smalcalda e il *Fürstenkrieg* di 1552 non erano stati considerati affari internazionali nel senso definito qui sopra: negli affari del 1552, tanto da parte di Enrico quanto dei principi tedeschi la questione non si giocava sui temi religiosi, ma solo sul ruolo tradizionale del re di proteggere la libertà politica dei principi (*ständische Libertät*). Il tema religioso e la questione confessionale in discussione non entravano ancora nelle forme della politica e della diplomazia internazionale²¹.

L'intervento a favore dei valdesi del 1557 fu forse la prima grande missione a favore di altri protestanti stranieri, eseguita di concerto tra cantoni svizzeri e principi tedeschi protestanti. Costoro ricorsero a tutte

²⁰ *Bibliotheca Apostolica Vaticana, Codex palatinus latinus 1983 – La tragédie du sac de Cabrières*, ed. D. Bocassini, in *Théâtre français de la Renaissance*, vol. 3, Firenze-Parigi, Olschki, 1990, pp. 203-278. La pièce avait été donné al conte Christoph nel 1566-67. La sua fonte e forse il pamphlet di Jean Crespin di 1556 dove per la prima volta il termine "massacre" era utilizzato per un uccisione di uomini in massa, cf. M. GREENGRASS, *Hidden Transcripts. Secret Histories and Personal Testimonies of Religious Violence in the French Wars of Religion*, in *The Massacre in History*, eds. M. Levene, P. Roberts, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 69-88, 69 sgg. (traduzione del pamphlet di Crespin: VD16 [www.vd16.de] ZV 8010, ZV 8011. Il conte palatino Christoph moriva alla battaglia della *Moocker Heide* nelle guerre di religione dei Paesi Bassi in 1574 insieme al conte Ludovico Nassau. Il pezzo di teatro si trovava nella sua biblioteca privata alla sua morte: UB Heidelberg Codex palatinus germanicus 835, f. 98r.

²¹ G. SCHMIDT, „*Teutsche Libertät“ oder „Hispanische Servitut“ – Deutungsstrategien im Kampf um den evangelischen Glauben und die Reichsverfassung (1546-1552)*, in *Das Interim 1548/1550. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, ed. L. Schorn-Schütte, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, pp. 183-188, cit. Da p. 183: «Die Religionsfrage wurde auf Wunsch Heinrichs II. zugunsten der Beschwerden gegen Herrschaftssystem und Erbreichpläne der Habsburger in den Hintergrund gedrängt»; A. P. LUTTENBERGER, *Libertät. Zur reichspolitischen Tragweite der Kriegspropaganda Frankreichs und seiner deutschen Verbündeten 1552*, in *Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*, eds. H. Duchhardt, E. Schmitt, München, Beck ,1987, pp. 103-136, cf. anche HStA München KUÄA 4366: un fascicolo con copie manoscritte e stampati della propaganda e diplomazia enriciana; il tema religioso non è mai affrontato.

le forme della diplomazia “ufficiale” attraverso la nomina di apposti ambasciatori dotati di precise istruzioni e lettere di credenza che, al termine del loro compito, dovettero rendere conto del loro operato mediante punziose relazioni finali.

Quella missione, malgrado il suo effetto marginale, costituisce un importante tassello nella costruzione di un sistema politico di relazioni internazionali e nel processo di apprendimento delle forme politico-religiose di comunicazione diplomatica. Nei primi anni della Riforma in Germania, da 1517 in poi, le forme politiche per trattare il problema religioso erano rimaste sempre o all’interno delle tradizionali procedure ecclesiastiche (processo inquisitoriale, missione dei legati papali), oppure all’interno della comunicazione politica dell’Impero (Reichstag, missioni e legazioni, alleanze tra stati dell’Impero etc.), o a livello di comunicazione teologica tra protestanti o tra protestanti e cattolici (colloqui di Marburg, di Ratisbona etc.). Nel 1557, al contrario, con la questione dei valdesi, per la prima volta una coalizione protestante costituita da principi tedeschi da città-stato svizzere, insieme con Strasburgo, intercedeva diplomaticamente in favore di altri protestanti, i valdesi, dinanzi ad un altro potere secolare statale quale il re di Francia. Dopo questo primo episodio, si sarebbero moltiplicati gli sforzi per la costruzione di un sistema transnazionale di poteri: di tale processo, senza dubbio, è rimarchevole il tentativo del re di Navarra nel 1561 di formalizzare una federazione internazionale tra principi protestanti, un ambizioso progetto destinato ad essere riproposto più volte nel Cinque e nel Seicento. A partire dal 1562 e dall’inizio dei torbidi religiosi francesi, con maggiore frequenza e naturalità si sarebbe arrivati all’ingerenza militare inglese o tedesca a favore degli ugonotti o dei *gueux* fiamminghi. La matrice religiosa di tali interventi si iscriveva, indubbiamente, in un incipiente schema macro-politico. Si trattava, in pratica, della costituzione di un fronte riformato che si opponesse allo schieramento cattolico per la conquista della preponderanza religiosa in Europa; ciò malgrado, il discorso di legittimazione che era alla base di tale interferenza nelle vicende di altri stati, sotto alcuni aspetti, potrebbe essere ricondotto a delle esigenze “proto-umanitarie”: non si accenna, infatti, ad un intervento a tutela delle secolari “libertà” dei nobili francesi o dei territori delle Fiandre, come nel 1552 nel caso tedesco: piuttosto, ci si giustifica alla necessità di prestare aiuto ai confratelli oppressi nella loro coscienza: sé accettiamo la lotta per quella libertà di coscienza come un nucleo del concetto di diritti umani, possiamo arrivare a quella conclusione²². Questo carattere

²² Per l’interpretazione classica della libertà di coscienza come nucleo dei diritti umani, cfr. per esempio E. WOLGAST, *Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*, Stuttgart, Kohlhammer, 2009, pp. 17 sg. – per il contesto si veda C. ZWIERLEIN, *The Palatinate and*

peculiare, anche a livello europeo, della missione a favore dei valdesi del 1557 – forse poco indagato nella ricerca internazionale in generale e in quella sulle guerre di religione in particolare – rende legittimo osservare ancora una volta da vicino questa missione, per analizzarne anche il linguaggio politico utilizzato.

Riassumiamo i precedenti²³. Alla fine del 1555, inizio del 1556, il Parlamento francese di Torino indicava due dei suoi membri per fare, nella primavera del 1556, un’inchiesta nelle valli di Perosa, San Martino, Luserna ed Angrogna per proibire il culto pubblico della religione riformata. I valdesi fecero resistenza ed Enrico II emanò il 27 novembre 1556 il famoso editto di St. Julien, pubblicato solo nel marzo 1557, che permetteva ai commissari del Parlamento tutte le vie straordinarie per costringere i valdesi ad abiurare la loro “eresia” o ad emigrare dalle valli²⁴. I valdesi consegnarono ai parlamentari di Torino due confessioni di fede e poi presero contatto con Ginevra e Losanna per chiedere aiuto. Non sappiamo nulla di questi contatti con i riformatori svizzeri, chi si mosse dalle valli, con quali parole e quando esattamente. Guillaume Farel e Théodore de Bèze accettarono il compito di ambasciatori per i valdesi a Berna, Schaffhausen, Basilea, Zurigo e i cantoni si dichiararono pronti ad inviare un’ambasciata ufficiale a Enrico II. Bèze e Farel si spinsero ancora più lontano, presso i principi protestanti, il conte Georg di Montbéliard, il duca Christoph di Württemberg, Ottheinrich elettore del Palatinato, il famoso Landgravio Filippo di Assia. Georg e Ottheinrich favorirono una ambasciata ad Enrico da parte dei principi, a cui aderirono anche i principi minori, come Friedrich conte palatino del Palatinato-Sponheim, che diventerà in seguito elettore come Friedrich III, aiutando ancora molte volte i valdesi negli anni 1560-70²⁵, o Wolfgang, conte palatino di Veldenz e futuro duca di Zweibrücken e di Palatinato-Neuburg, o Karl margravio di Baden.

Furono, quindi, i principi protestanti più importanti del sud della Germania ad intervenire, presenti anche nella conferenza a Francoforte (dal 13 al 30 giugno 1557), che preparò il colloquio di Worms del 1557. Non

Western Europe, in *Profil and Wirkung des Heidelberger Katechismus*, ed. Ch. Strohm, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, [2014].

²³ Per tutto ciò che segue, cfr. PASCAL, *Le ambascerie*, cit., che resta fondamentale sul tema; lo stato della ricerca attuale è riassunto meglio in LANGE, *Fonti per le relazioni tra Giovanni Calvino e i valdesi*, cit., pp. 41 sgg.

²⁴ Editto pubblicato da A. PASCAL, *I Valdesi e il Parlamento francese di Torino (1539-1559)*, Pinerolo, 1912, doc. n. V, pp. 33-35 (ringrazio Marco Fratini della Biblioteca Valdese a Torre Pellice, per avermi inviato la riproduzione di questo testo per me difficilmente reperibile).

²⁵ Per lo scambio tra Palatinato, Savoia e valdesi negli anni 1560 cf. ZWIERLEIN, *Discorso und Lex Dei*, cit., pp. 374-391.

aderirono, invece, i territori sassoni del Brandenburgo, di Mecklenburg e della Pomerania, una costante per tutto il Cinquecento²⁶: la Sassonia elettorale e i territori luterani del Nord-Est non parteciparono quasi mai alle azioni interventiste del Palatinato e dall'Assia nelle guerre di religione europee. Anche il Württemberg luterano non condivise più questa politica filocalvinista dopo il 1562, mentre tra il 1557 ed il 1561 aveva rappresentato in modo non ufficiale questo gruppo di principi del Sud. Bèze e Farel furono introdotti presso il duca Christoph dal vecchio riformatore Johannes Brenz (1499-1570), che ricordava come Farel fosse stato, «alla levata dell'evangelio», il «Gallicus concionator» del padre di Christoph, Ulrich²⁷. Il momento dell'ambasciata e il gruppo dei principi era stato ben scelto dai valdesi e dai teologi svizzeri, perché alla fine del 1556, con l'avvento al potere di Ottheinrich nel Palatinato, si rinnovò una politica di alleanza tra la corona francese ed i principi protestanti. Il re aveva inviato Caius de Virail²⁸ nel 1556 alle corti dei principi tedeschi e, nella primavera del 1557, si stipulava anche un patto di alleanza, nel quale Enrico II figurava come protettore e garante della «bolla aurea», anche se poco dopo si verificò il distacco tra i principi protestanti ed il re di Francia²⁹. Bèze e Farel portavano tutta una serie di documenti, tra cui l'editto di St. Julien del 1556-67) e le confessioni di fede dei valdesi, le prime confessioni valdesi che ebbero una certa circolazione europea³⁰, che erano state indirizzate al presidente del parlamento di Torino, Bartolomeo Émé, Sieur de St. Julien, infine le istruzioni della commissione del parlamento torinese inviata nel dicembre 1555 nelle valli.

Dopo avere chiesto a Théodore de Bèze qualche consiglio per la redazione dell'istruzione e dopo una decisione presa a Göppingen, Christoph di Württemberg e gli altri principi tedeschi chiesero all'umanista e professore della *Hohe Schule* di Strasburgo, Johannes Sturm, di guidare la legazione, giudicandolo molto adatto per la sua conoscenza perfetta della

²⁶ Cf. per la conferenza di Francoforte J.V. POLLET, *Julius Pflug (1499-1564) et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVI^e siècle. Essai de synthèse biographique et théologique*, Leiden et al., Brill, 1990, pp. 336-339: Augusto di Sassonia rifiutò di partecipare alla conferenza per non offendere l'Imperatore.

²⁷ Johannes Brenz al duca Christoph, 12.5.1557, pres. Göppingen 3.5., HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, nr. 11 (Appendice II).

²⁸ Cfr. *Briefwechsel des Herzogs Christoph von Württemberg*, ed. V. Ernst, Stuttgart, Kohlhammer, 1899-1907, vol. IV, Nr. 287.

²⁹ B. KURZE, *Kurfürst Ottheinrich. Politik und Religion in der Pfalz 1556-1559*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1956, p. 49; H. LUTZ, *Christianitas afflita. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552-1556)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, p. 466.

³⁰ Per l'edizione e interpretazione di questi documenti cfr. C. ZWIERLEIN, *The Waldensians, Bucer, Beza, Castellio, and French-German Confessional Diplomacy 1556/57*, in «Archiv für Reformationsgeschichte» 106 (2015) [accettato dopo review, in press.].

lingua francese e, probabilmente, anche per le precedenti esperienze del padre Jakob, che, fino al 1553, era stato protagonista di parecchie missioni diplomatiche. Sturm, tuttavia, rifiutò, per non abbandonare la *Hohe Schule* di Strasburgo, ricordando anche che ormai non aveva più molte conoscenze alla corte di Enrico II³¹. La legazione, infine, composta dai

³¹ «[...] den Ersamen vnnsern lieben besonnndern Johann Sturmum Ewer Schul Rec-torn der nit allein der Frantzösischen spraach, sondern auch der gepreuch am hof kundig zum tuglichsten hierzu achtenten [...]» (Elettore del Palatinato Ottheinrich e Christoph duca di Würtemberg al magistrato di Straßburg, Marggravenbach 28.5.1557); «Ersamer lieber besonnder, Dir ist sonnders zweiuels vnuerborgen mit was persecution vnnd ver-folbung die armen Christen jnn Piemondt von wegen der rainen wahren Christlichen Re-ligion vnnd bekanntnus, des wort Gottes angefochten werden [...] Dweil wir dann [...] auß Christlichem mitleiden vnd betawren entschlossen seind, Jnen zu gnaden vnd trost, ain Legation zu Kn: W: Jnn Frannckhreich zuordnen vnnd abzefertigen [...] ist an dich vnnser gnedigs begeren, Du wellest dich jnn betrachtung diser sachen [...] gutwilliglich gebrauchen lassen ob Sie villeicht durch dise vnnserre Jntercession etwas milterung trost vnd gnad erlanngen möchten [...]» (Idem a Johannes Sturm, ibid., Marggrauenbach, 28.5.1557); risposta dal magistrato 29.5.1557; «[...] sed causae sunt graues, quam ob rem hoc genus officij cogar deprecarj. Primum progressiones scholae nostrae habitae sunt superiore mense Aprili: vt si in hoc principio discessurus sim, non possit id fieri absque magno scholae detrimento cum classicarum tum publicarum lectionum. Deinde impedior magnis scriptoribus, quas siue domestico damno intermittere non possum, et fortassis nonnullo etiam publico incomodo. Postremo quod ad rem maxime pertinet: ego in Gallijs propter scolasticos labores et scriptiones quotidianas iam diu versatus non sum, habeo in ea aula notos paucos: vt metuam magis obfuturum officium meum calamitosis illis hominibus, quam vt mea opera illis prodesse possit. Haec apud me causa tanti est, vt bona conscientia proficiisci non possim: nolim enim meas incomoditates afflictis homini-bus obficere» (Sturm, Straßburg, 29.5.1557 ai principi) (HStA Stuttgart A 115, Büschel 15, nr. 25-27). Cf. Ch. SCHMIDT, *La vie et les travaux de Jean Sturm*, [repr.] Nieuwkoop, B. de Graaf, 1970, pp. 100-102; Schmidt attribuiva il testo *Argumenta quibus uti in hoc negotio licebit* a Sturm (ivi, p. 101, n. 3) che aveva edito PASCAL, *Ambascierie*, cit., appendice, doc IX, p. 37 sg. – tuttavia non risulta reperibile una copia a Stuttgart e Sturm non lo menziona nella sua lettera del 29 maggio. Però, l'ultimo paragrafo dei *Argumenta* sembra davvero ricordare esperienze dello Sturm fatto al servizio dei du Bellay negli anni 1530-40: «Huc proderit non mediocriter exemplum Comitis Gulielmi a furstemberg qui cum multo pauciores copias secum duceret, tamen a rege francisco saepe impetravit, ut ab istis persecutionibus in suam gratiam desisteret. Quod si comes unus non tantis copiis instructus, ab eius patre impetravit: multo magis tam illustres potentes et duces deberent hoc a filio obtainere» (illusione all'opera di protezione nei confronti dei valdesi da parte di Wilhelm von Fürstenberg che regnava per François I nelle valli nel 1537-38, J.-V. WAGNER, *Graf Wilhelm von Fürstenberg 1491-1549, und die politisch-geistigen Mächte seiner Zeit*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, pp. 88-108; ZWIERLEIN, *Discorso und Lex Dei*, cit., p. 359, n. 29, con gli altri contributi di ricerca per questo periodo). Il coinvolgimento ridotto di Sturm in quest'affare era ricordato recentemente, seguendo Charles Schmidt, da J. ROTT, *Le recteur strasbourgeois Jean Sturm et les Protestants français*, in *L'amiral de Coligny et son temps*, Paris, Société d'Histoire du Protestantisme Français, 1974, pp. 407-425; H. DAUSSY, *Jean Sturm et la France*, in *Johannes Sturm (1507-1589). Rhetor, Pädagoge und Diplomat*, ed. M. Arnold, Tübingen, Mohr & Siebeck, 2009, pp. 339-353, 349.

quattro consiglieri Melchior von Feilitzsch (per l'elettore Ottheinrich), Florenz Grasseck (per il duca Christoph di Württemberg), Philipp Biber (per il langravio di Assia) ed Antoine Caray (per il duca Georg di Montbéliard), non aveva un capo ben definito; Grasseck, tuttavia, prese il ruolo di capo della delegazione presso i principi tedeschi, incaricato anche di redigere l'unica relazione per tutti i principi, mentre Caray ebbe il ruolo di portavoce e traduttore dei francesi. Alla fine della conferenza di Francoforte, Florenz Grasseck raccolse le firme dei principi (1° di luglio quella di Filippo di Assia)³², e la legazione prese il suo cammino da Francoforte a Strasburgo, a Basilea, Montbéliard, Baulme, Dijon e poi verso Compiègne dove incontrò il re Enrico.

Piuttosto che concentrarsi sulla ricostruzione minuziosa delle vicende del 1557-1562, un lavoro al quale si è dedicato già Arturo Pascal, è qui utile soffermarsi su taluni passaggi strutturali della legazione.

Tre aspetti sistematici possono essere ravvisati nella condotta degli ambasciatori germanici nel tentativo di trasformare un evento locale e di polizia interna quale la persecuzione dei valdesi sudditi di Francia in un negoziato tra Stati a livello europeo:

- 1) processi di rendere invisibile l'oggetto principale del negozio;
- 2) prudenza diplomatica (distinzione tra sfera arcana e la comunicazione esterna);
- 3) tentativo di differenziazione tra la sfera politica e quella religiosa laddove, palesemente, le sfere si incrociano.

1) Processi di rendere invisibile l'oggetto principale del negozio.

Il momento centrale dell'ambasciata tedesca fu naturalmente quello in cui gli ambasciatori ottengono udienza di fronte al sovrano Enrico II. È tipico del linguaggio adottato nelle relazioni e *memoranda* di missioni diplomatiche che, in tali momenti cruciali, si passi da un registro sintetico alla descrizione dettagliata della scena, alla registrazione puntuale e letterale delle parole intercorse tra le parti e dei gesti fatti, che sovente assumono un preciso significato simbolico³³. Anche la relazione della legazione “pro-valdese” rispetta questo schema.

L'udienza ebbe luogo il 3 agosto 1557, circa alle ore 11, nel castello di Compiègne davanti al re, il delfino Francesco, i cardinali di Lorena, di Châtillon, di Guise et di Sens, il duca di Lorena, i vescovi di Arles, di Soissons, Vendôme, Nevers accompagnati da circa ottanta prelati e nobili. Erano assenti, invece, quasi tutti gli esponenti delle grandi casate aristocratiche, che avevano raggiunto l'esercito guidato dal connestabile Anne de Montmorency che si preparava a combattere, appena pochi

³² Cfr. Appendice IV.6.

³³ Cfr. *Paroles de négociateurs*, cit.

giorni dopo, la fatale battaglia di San Quintino. Mancavano quasi tutti i principi secolari della corte, perché si era appena una settimana prima della battaglia di San Quintino, a soli settanta chilometri di distanza da Compiègne, dove si trovavano già il connestabile Anne de Montmorency, Coligny et tutti altri. Charles de Guise, cardinale di Lorena, come “gran patron” di corte e principale ministro, gestiva l’accesso al monarca e organizzava le udienze. Giunti al cospetto del sovrano, gli ambasciatori furono ricevuti da un gesto amichevole del re che disse loro «*Vous estez les très bien venuz*», una frase che si ritrova sia nella relazione dell’ambascieria in francese, sia nella versione tedesca consegnata al duca di Württemberg³⁴. Il benvenuto riservato ai rappresentanti dei principi tedeschi è facilmente comprensibile quando si considera il peculiare momento della guerra tra Valois e Asburgo, in cui il sovrano francese, in particolare difficoltà, non poteva permettersi di perdere le potenziali alleanze con i principi tedeschi o con i cantoni svizzeri.

Durante l’udienza, il compito di pronunciare la prolusione a nome dei principi fu affidato ad Antoine de Caray, rappresentante di Montbéliard, di madrelingua francese. Questi articò il discorso su quattro fondamentali constatazioni:

1. I valdesi da 600 anni circa non riconoscono l’autorità pontificia;
2. I valdesi seguono fedelmente i Simboli dei apostoli, di Nicea, di Atanasio, il Decalogo, il Vecchio e Nuovo Testamento;
3. Pur evitando di addentrarsi pericolosamente in questioni religiose, l’ambasciatore afferma che sono solo pochi gli articoli dalla fede cattolica non contemplati dalla confessione dei valdesi, che, al contrario, è molto simile a quella dei principi tedeschi e dei cantoni svizzeri;
4. I valdesi si erano comportati fedelmente come sudditi del re «en toutes choses mondaines et politiques»³⁵.

Una volta terminato tale ragionamento, l’ambasciatore pregava dunque il re di rispettare la “conscience” dei valdesi, distinguendo tra affari politici e religiosi. Non si trattava «des choses exterieures et mondaines, ainsi de la Religion et conscience»³⁶.

³⁴ *Relation Was der [...] Fürsten...] gesandte Pottschaft zu der Kön. W. in Franckreich vff empfangene Instruction vnd beuelch bey Jerer Kon. W. gehandlet vnnd verricht haben, Mense Augusto Anno 1557*, Melchior von Feilitzsch, Florenz Grasseck, Philipp Biber, Antoine Caray, HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, nr. 39, Appendice Nr. V).

³⁵ PASCAL, Le ambascerie, cit., p. 322.

³⁶ Ivi, p. 323.

Tale tentativo di netta distinzione tra sfera politica e sfera religiosa sembra preannunciare l'analogo tentativo realizzato nel 1562 da Michel de l'Hôpital, nell'orazione che introduceva l'editto di gennaio³⁷.

Tuttavia, nel discorso dell'ambasciatori, in realtà, dei valdesi si dice ben poco. La loro confessione, che era stata consegnata ai membri del parlamento francese di Torino e che era diffusa in Germania³⁸, non viene letta ma solo fuggevolmente menzionata, non viene fatto alcun nome di *barba* o di altro teologo che potesse rappresentare la comunità di credenti; viene citato solo il loro numero, circa 30.000³⁹. In definitiva, non viene data voce a nessuno valdese né, tantomeno, a un loro ministro. L'esclusiva della parola e della rappresentatività viene conferita a dei politici, ambasciatori dei principi secolari che si rivolgono ad un altro sovrano. Il popolo valdese è oggetto anonimo di comunicazione, ma non attore.

2) Prudenza diplomatica (distinzione tra sfera arcana e la comunicazione esterna).

Questo ci conduce al secondo punto: cosa fu detto verbalmente nell'udienza viene riportato al governo del Württemberg e nelle comunicazioni tra le corti dei principi. Nella conferenza di Francoforte, era stata avanzata la richiesta a Théodore de Bèze di redigere un memoriale sulle persecuzioni subite dai valdesi; questi, in effetti, inoltrò un lungo documento sui fatti provenzali e sui massacri di Cabrières e Mérindol⁴⁰. Alcuni consiglieri dei principi, tuttavia, rilevarono quanto fosse sconveniente rinfacciare la responsabilità di tali fatti dinnanzi al monarca francese⁴¹. La soluzione finale fu improntata alla prudenza: nelle istruzioni emanate per gli ambasciatori, redatte a Stoccarda e sigillate a Francoforte il primo luglio 1557, si leggeva:

Besonnder hallten wir nit fur Rathsam volgende puncte, so jnn gestellten vnnd vnns von den Waldenser gegen abgesonnderten behenndigten bedennckhen vergriffen vnnderzumennen, Nemlichen das ain gemain

³⁷ L. PETRIS, *La plume et la tribune. Michel de l'Hospital et ses discours (1559–1562)*, Genève, Droz, 2002, pp. XX, 43–46, 304–307; D. CROUZET, *La sagesse et le malheur. Michel de l'Hospital, chancelier de France*, Paris, Champ Vallon, 1998, pp. 498, 503.

³⁸ Mi riservo l'edizione e l'analisi di questi documenti per un'altra sede.

³⁹ Come nel documento Appendice I.

⁴⁰ THÉODORE DE BÈZE, [Projet d'instruction pour le duc Christoph de Württemberg, Mai 1557], HStA Stuttgart A 115, Büschel 15, nr. 14c, edito in *Correspondance de Théodore de Bèze*, vol. II, pp. 238–242, 240.

⁴¹ Cf. il testo *Argumenta persuasoria regi Franciae proponenda ne Waldensibus in religionis negotio sic molestus* (HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, Nr. 14d). Non si conosce l'autore di questi *Argumenta*, che sarebbero su un livello dei consigli dati da Bèze e da Johannes Sturm.

geschray wellchermassen sich die Ku: W: mit dem Babst de profligandis omnibus diuersam ab ipsius Religionem profitentibus verglichen haben sollte.

Item die geschicht mit den Carabrieren vnd Meridelineren.

Item quod doctrina pontificis crudelitate ac seuitia contra diuersum sentientibus non extinguator.

Sic etiam conscientias vi cogi non posse.

Allso auch wurde vnuonnötten sein ainige Exempla Jmperatum Quomodo etiam vere haereticos tractarint zuerzelen dann diß alles jnn diser sachen vndienstlich, vnnd mer zu nachtail der Valdennser, dann jnen zu guttem von der Kn. W: angenomen werden möcht⁴².

Per non avvelenare l’atmosfera delle negoziazioni, si ordinava espresamente di evitare qualsiasi accenno ad argomenti che potevano provocare l’irritazione del re francese. Nessun accenno doveva essere riferito ai fatti di Cabrières e Mérindol, nulla doveva esser detto sulla cospirazione internazionale tra il re e il papa, del tutto evidente agli occhi dei fedeli riformati, alcuna invettiva doveva esser lanciata contro la tirannia papale. Non si doveva neanche ricorrere retoricamente al confronto umanistico con gli antichi imperatori persecutori dei primi cristiani.

Nell’intento di raggiungere i propri superiori obiettivi, i principi riconoscevano la necessità di operare, all’interno dell’attività negoziale, una distinzione tra la consapevolezza intima e la parola pubblica; tale distinzione appariva abituale ed ovvia nella diplomazia, ma era palesemente contraria alle norme della fede. Era implicitamente riconosciuto che la difesa della fede non poteva esser condotta esprimendola pubblicamente, bensì occultando quella fede attraverso un fine esercizio di dissimulazione, una condotta del tutto contraria a quella proclamata da Lutero a Worms con il suo celebre: «Qui sto. Non posso altrimenti. Dio mi aiuti». Nel discorso politico e diplomatico, l’unico elemento di connessione, di emersione della sfera intima nella quale era artificiosamente relegata la fede, era il ricorso alla parola “coscienza”.

3) Il tentativo di differenziazione tra sfera politica e religiosa.

La legittimazione dell’intervento dei principi derivava dalla presunta identità dei loro articoli di fede con quelli dei valdesi. La frontiera tra *questioni politiche, secolari, ed estere e questioni religiose e di coscienza* si situava paradossalmente sulla frontiera tra politica interna ed estera. La sovranità dello Stato francese – *avant la lettre* – era minacciata dalle pretese di alleanze “confessionali”; si comprende, dunque, anche il

⁴² HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, Nr. 32a, c [minuti differenti], Nr. 32c [originale sigillato]; una copia in StA Marburg 4e Nr. 2185 (qui Appendice III).

comportamento della Corona: Enrico II rispettò la cortesia diplomatica, prestò ascolto agli ambasciatori, li ringraziò ribadendo che i delegati dei principi protestanti sarebbero stati sempre «bien venuz», che si sarebbe sempre mostrato «correspondant enuers vous de semblable affection» e che i principi non avrebbero mai «amy plus seur ne affectionné que moy». Tuttavia, come era prevedibile, la risposta del monarca e del suo ministro, il cardinale di Lorena, fu rimandata ad un posteriore documento scritto emanato dalla segreteria. Ma la breve dichiarazione consegnata dal segretario di stato Claude de l'Aubespine agli ambasciatori, uno scritto privo di qualsiasi segno di ufficialità, sigillo reale o firma del segretario, era puramente interlocutoria:

Il [Henri] ne pense iamais auoir donne occasion à ceux qu'il ha pleu à Dieu mettre soubz sa puissance d'employer ses amys, à impetrer qu'il le leur a tousiours faict gracieux, et le plus equilib[ré] qu'il a peu, à l'honneur de Dieu, descharge de sa conscience, et à leur repos et soulagement, autant qui luy a esté possible, comme il a deliberé faire à ceux de ladite vallée d'Angrogne. Lesquelz il espere aussi continuans enuers Sa Maiesté l'affection qu'ilz ont commancé s'accorderont aux choses qu'ilz scauent luy estre plus ce commandées. Quj est le faict de ladite religion, pour uiure ainsi que ses aultres subiectz, à l'honneur de Dieu, augmentation de son seruice, et bien de son Esglise, qui est la chose de ce monde qu'il ha plus à cuer. Et par laquelle aussi il est asseuré, que son Royaume et Estatz ont estez maintenuz et gardez, en la prosperité ou chascun les uoyt, de maniere qu'il aura plus d'occasion de benignement et fauorablement les traicter que de user enuers deux d'aucune seuerité⁴³.

Ma, a parte queste ceremoniali e ovattate comunicazioni ufficiali, il vero responso del sovrano francese fu comunicato ai legati in un'audizione riservata da parte del cardinale di Lorena, il quale chiarì loro che, così come i principi avevano seguito la loro coscienza, anche il re aveva seguito la propria e avrebbe potuto accondiscendere alle gentili richieste dei principi tedeschi solo fino al punto in cui sarebbe stata toccata la sua coscienza ed il mantenimento dello Stato.

⁴³ *Response du Roy* [da mano tedesca a Stuttgart:] «Der Kön. W. Jn Frannckreich antwort, den gesandten in Frantzösischer sprach schrifftlich vnuerschlossen vbergeben», «circa» 9.8.1557, HStA Stuttgart, A 115 Büschel 15, Nr. 38; la traduzione tedesca contemporanea del passaggio centrale «[...] gedennkt Jr Ko. W. das dieselbe nie vrsach geben haben, denen so Gott gefallen vnder Jrem schutz Schirm vnd gewalt zuthun, deren freundt zubemühen, von derselben Jrer W. besser condition der tractation, zuimpetreiren [...]» (HStA Stuttgart, A 115 Büschel 15, Nr. 39). Cf. Appendice IV (4, 5), e H. HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1581*, vol. 1, Marburg, Elwert, 1852, Beilage Nr. 19, pp. 62 sg.).

Dunque sarebbe stato inutile che le Vostre Eccellenze elettorali e principali avrebbero inviati questa legazione a lui per questo. Visto che la religione è una materia gelosa / ingelosante / infervorante, sarà una cosa strana e stravagante se il re voleva curarsi della religione dei vostri soggetti; et anzi è lo stesso vice versa con i soggetti del re: Il re e i suoi anziani sono stati allevati, istituiti da dodici o quindici cento anni nella stessa religione nella quale anche i suoi soggetti sono stati conservati in buona pace e concordia, come il Suo signore il re spera che continuera anche in futuro. Si sa anche bene come la discordia della religione crea alterazione e male, dunque Vostre Eccellenze non dovrebbero prenderlo per male [sc. se lui non segue le domande dei principi] – Lui voleva sempre servire loro in tutte le altre cose con buona volontà⁴⁴.

⁴⁴ «[...] hilte ers fur ein sonder gluck, von wegen der gesipschafft, freind vnd guten nachbarschafft, so sich zwischen E. Chur- vnd F.G. auch Jme erhalte, vnnd das er solche dienst E. Chur- und F. G. in allen muglichen dingen gern erzeigen welt, doch das es dem Konig seiner conscientz, vnd handhabung seins Stands vnnd Staats nicht zuwider noch entgegen were [*sans blesser sa conscience, et avec la manutention de son estat*], vnnd souil E. Chur vnd F. G. Petition betreff, hett er mit dem Konig von sachen gered, der jm in beuelch gebenn, vnß mundlich anzuseigen damit E. Chur vnnd F. G. wie desto baß dessen wusten zuinformieren, das Jr Kon. W. gantz woll geneigt vnd begirig were, E. Chur vnd F. G. in allen muglichen dingen zu wilfarn, vnd angenemmen willen zu erzeigen, derwegen Jr Kon. W. Ewer Chur vnd F.G. schriftlich beantworten wolt, Dami Jr Kon. W. dieselben Jeres gemuets vnd Intention desto baß ercleren vnd verstendigen mögen. Es heten auch die Schweitzer der Furnembsten örtter eben dißer sachen halben, auch Jre gesandten am Houe gehabt, so zweyuelt Jr Kon. W. nicht, dan das dise Legation von E. Chur vnd F. G. guthertziger meynung vnnd nach dem dieselben Jn jerem gwissen vnd Conscientz jerer Religion billich sein sich vberzeugt befenden, gethon hetten, So hette hergegen Jr. Kon. W. auch das ihenig so Jr Kon. W. in derselben Religion Jrem gewissen vnd conscientz gemes achtteten vnnd befenden gethon, derwegen woll vnuonnötten gwesen were, das sich E. Chur. vnd F.G. der mühe vndernommen, disser sachen halb zu jrer Kon. W. zuschicken, jn ansehung das es die Religion, so ein eufferige Materj [*une matiere ialeureuse*] ist betreffen thete, vnd gleicher gestaldt wie es frembd zuhören, vnd gar seltzam were, wan jr Kon. W. sich wolt E. Chur vnnd F. G. vnderthanen vnnd derselben Religion annemen, also bedunckt jr Kon. W. auch das es derselben vnderthonen halb geschaffen sein soll [*comme cela seroit estrange, si le Roy, se uoulloit mesler des subiectz de noz Princes et leur Religion, ainsi luy sembloit il estre enuers ses subiectz*], jn betrachtung das jr Kon. W. vnd derselben vorfarem jn ainer Religion nun mher zwelff oder funffzehenhundert jar [*douze ou treize cent ans*] vferzogen, jnstituirt vnnd gelebt haben, jn welcher auch derselben vnderthonen biß her jn gutt friden vnnd ainigkeit erhalten sein worden, wie dan Jr Kon. W. verhoffte kunfftig hinfuro auch beschehen werde, so were auch meniglich woll bewist, was die zwispaltung der Religion fur vnrats vnd alteration geschafft, derwegen sollen E. Chur vnd F.G. (wie dan jr Kon.W. gedeckt nicht beschehen werde) darob kein misfallens tragen, dan es sollen E. Chur vnd F.G. furgwiß vnd vnzweyentlich halten (dessen E. Chur vnd f.g. wie auch also berichten solten) jn was andern weg jr Kon. W. wissen S. Chur vnd F.G. angenems gehalten zubeweigen, dar Jr Kon.W. solchs mit allen begieren gern thun werden» (Feilitzsch, Grasseck, Biber, Caray, *Relation* (cfr. nota 34 e Appendice Nr. V); ho segnato fra [] la versione francese da PASCAL, *Ambascerie*, cit., p. 327).

La formale negazione da parte francese del tentativo di intercessione dei principi tedeschi, della legittimità stessa di una negoziazione su questo genere di materia, viene esplicitata dunque solo verbalmente per voce del cardinale di Lorena. L'effettiva, personale posizione del re rimaneva occultata dietro una comunicazione scritta che, dietro una patina di cortesia, nascondeva un vuoto di contenuti. Gli ambasciatori provarono ad ottenere una nuova udienza, quantomeno dal cardinale che, dopo nuove insistenze, si rese disponibile ad incontrarli una seconda volta. Chiesero che il re permettesse ai valdesi almeno di mantenere i propri predicatori a fianco dei sacerdoti cattolici e di poter godere di libertà religiose simili a quelle vigenti in Svizzera e in alcune città imperiali: quasi una testimonianza precoce della politica di rivendicazione della «*Freistellung*» («*libre exercice*») della religione da parte dei calvinisti in Germania⁴⁵. Il cardinale rispose soltanto che, se i valdesi si sentivano oppressi nella loro coscienza, avrebbero dovuto andarsene dal Piemonte verso lidi in cui sarebbero stati favorevolmente accolti. La posizione, apparentemente conciliante, di Charles de Guise sembra quasi richiamare il medesimo *ius emigrandi* riconosciuto dalla pace di Augusta del 1555 – una risposta del tutto appropriata alla finezza culturale del Lorena che, anche nel 1561, durante il colloquio di Poissy, avrebbe tentato di opporre la carta “luterana” contro quella “calvinista”⁴⁶.

Prima di partire senza aver raggiunto alcun risultato positivo, i legati ebbero la possibilità di incontrare un’ultima volta il sovrano per prendervi freddamente congedo. A Stoccarda una mano, forse dello stesso duca Christoph, annotò sull’ultima pagina della relazione dei legati:

finalmente si vede di quale opinione e mente è quel re, e quei poveri cristiani, se vogliono resistere nella verità conosciuta, debbono subire il martirio; noi tedeschi non possiamo aspettarci molto di buono da quel sovrano e, quando l’occasione si presentasse, egli potrebbe aver voglia di dar una mano ad estirpare anche noi. Che Dio voglia impedirlo!⁴⁷

⁴⁵ KURZE, *Kurfürst Ottheinrich*, cit., pp. 22 sgg.; G. WESTPHAL, *Der Kampf um die Freistellung auf den Reichstagen zwischen 1556 und 1576*, Marburg-Lahn, Aku, 1975; ZWIERLEIN, *Discorso und Lex Dei*, cit., *passim*.

⁴⁶ «[...] das auch die Religion Jnen frey gesteld werde, wie dan jn Schweitz, auch etlichen frey vnd Reichs Steten auch gleichmessig beschicht, vnnd wie sie zuvor jhe vnnd alwegen nun ein lange zeit gwesen sein, haben wir aber kein andere antwort, dan wie hieuor empfangen, allein das er daran henck, sy solten (da sie sich ihe jerer gwissen beschwerdt befenden) hinweg ziehen vnd an die orth dahin vnsre Herren jnen rhaten möchten» (Feilitzsch, Grasseck, Biber, Caray, *Relation*, cfr. Appendice V). Questo passo non si trova in Pascal (e neppure nella versione francese della relazione).

⁴⁷ «Finaliter sieht man, wes sins vnd gemuets dieser Kunig seye, vnd das dise arme Cristen, wo sye bey der erkhannten warhait beharren wellen, das martirium bestehen müssen, darneben wir deutschen vns fill guts zu jme vegehn solln, vnd das er dergleichen lust

III. Conclusione: dalla legazione al patto di alleanza e all'intervento militare (1557-1562).

La disillusione dei principi e degli altri partecipanti fu grande. La legazione in favore dei valdesi, tuttavia, fu solo la prima e dunque costituì il modello per tutta una serie di interventi simili a favore degli ugonotti di Francia. Dal punto di vista dei principi protestanti, la differenza tra i due gruppi non era grande, e la controparte era sempre il re di Francia. Negli archivi degli stati tedeschi, gli atti delle legazioni a favore degli ugonotti sono sempre inventariati subito dopo quelli risalenti all'ambascieria "valdese" del 1557. A partire da quella prima esperienza, si venne a creare una sorta di corpo diplomatico specializzato in questo tipo di negoziazioni. Dalla pressione diplomatica in favore degli oppressi, tuttavia, si passò molto velocemente a transazioni per trattati di alleanza e infine ad interventi militari.

L'interventismo tedesco e svizzero negli affari religiosi di Francia ebbe una svolta definitiva nell'estate del 1562, quando un esercito di 4000 cavalli e 3000 soldati, finanziato dalle città svizzere, fu guidato dal maresciallo del langravio di Assia, Philipp von Rolshausen in Francia in aiuto del principe di Condé. Nella prima guerra di religione, i soldati tedeschi formarono così la metà di tutta l'armata ugonotta. Ma anche prima di questa spedizione militare, come si è detto, i principi riformati tedeschi moltiplicarono le proprie iniziative di diplomazia *in causa religionis*. Un sommario elenco di tali iniziative dovrebbe includere:

- L'ambasciata in favore dei valdesi del 1557.
- Una lettera, datata aprile 1558, in favore degli ugonotti redatta dai principi protestanti su richiesta avanzata nell'ottobre del 1557 dai principali teologi calvinisti di Theodore de Bèze, Farel, Carmel, Budé, ritrovatisi in colloquio a Worms.
- L'ambasciata di Théodore de Bèze in Palatinato per intercedere in favore del consigliere del parlamento parigino Anne du Bourg, nel novembre-dicembre 1559.
- La lettera dei protestanti tedeschi a Carlo IX e ad Antonio di Borbone, dopo il *Naumburger Fürstentag* (Febbraio 1561), per iniziativa del Palatinato (Portatore della lettera: Emanuele Tremellio)
- I negoziati di François Hotman condotti, nella primavera del 1561, per un patto di alleanza confessionale tra Antoine de Bourbon, re di Navarra, e i principi protestanti.
- L'invio di due teologi provenienti dal Palatinato (Diller e Boquin) e di un altro dal Württemberg (Jakob Beurlin) al colloquio di Poissy.

habe, wa sich die gelegenheit einuest schikhn möchte, vnns auch helffen also zu extirpieren, des jme gott woll wirdet wehren» (Feilitzsch, Grasseck, Biber, Caray, *Relation*, cfr. Appendice V).

- L'Incontro dei Guisa con il duca Christoph di Württemberg e con il suo consigliere teologico Johannes Brenz a Zabern, il 15-17 dicembre 1562 – incontro che aveva un legame tragico con il massacro di Vassy.
- L'ottima accoglienza riservata agli ambasciatori di Condé et Coligny (Louis de Bar, Vezines) nel Palatinato nel marzo 1562.
- Il piano, subito abortito, di una nuova ambasciata di mediazione da parte dei protestanti tedeschi (incontro di Gelnhausen) per l'estate 1562.
- Il contemporaneo reclutamento di soldati in Germania, tanto per il re quanto per gli ugonotti.

Dopo il 1557, in Germania, i valdesi non furono dimenticati, ma la loro causa si intrecciò con quello più vasto e rilevante degli ugonotti. Anche la guerra condotta dal duca Emanuele Filiberto nel 1560-61 contro i valdesi non fu al centro dell'interesse in Germania⁴⁸; sebbene, nel mezzo delle negoziazioni con il re di Navarra fatte da François Hotman, si trasmetteva anche ai principi protestanti (come al duca Christoph a Stoccarda) una copia della lettera di Théodore de Bèze a Bullinger del 24 maggio 1561, in cui il riformatore ginevrino aveva allegato un piccolo “scriptum” con una descrizione della guerra in Piemonte⁴⁹ fino a Pasqua 1561 inviato a lui «a fratre valde pio nec prorsus indocto, qui rebus ipsis interfuit»⁵⁰. Si trattava della celebre lettera di Scipione Lentolo, edita per la prima volta nel 1968 da John Tedeschi⁵¹.

La guerra contro i valdesi era dunque un esempio attuale e molto inquietante per le stesse vicende francesi. E quando si trattò di organizzare un'alleanza protestante europea, il “caso valdese” fu preso in considerazione. Rimane, in ogni caso, il nostro obiettivo quello di procedere ad un'analisi della dimensione teologico-politica che soggiaceva al processo di decisione politica e al suo linguaggio.

Filippo Melantone scriveva già alla fine del 1559 (18 dicembre) un *memorandum «De synodo et foederibus Principum»*⁵², che riguardava

⁴⁸ Cf. C. ZWIERLEIN, *The Peace of Cavour in the European Context*, in Sarah Alyn STACEY (ed.): *Political, Religious and Social conflict in the States of Savoy, 1400-1700*, Bern 2014, 125-167.

⁴⁹ ZWIERLEIN, *Discorso und Lex Dei*, cit., pp. 356-372; Id., *The Peace of Cavour*, cit.

⁵⁰ Correspondance de Bèze, Nr. 172, vol. III, pp. 101-104, 101.

⁵¹ Cf. J. A. TEDESCHI, *An addition to the correspondence of Theodore Beza: Scipione Lentolo's Lettera ad un signore di Geneva (1561)*, in «Il pensiero politico», 1, 1968, pp. 439-448; un'edizione sulla base del manoscritto di Cambridge con intitolazione più completa si trova in *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoie contre ses subjectz des Vallées*, a cura di E. Balmas, V. Diena, Torino, Claudiana, 1972, pp. 148-161; cfr. per tutto questo cfr. E. FIUME, *Scipione Lentolo 1525-1599 “Quotidie laborans evangelii causa”*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 231-237.

⁵² *Corpus reformatorum, Melanchtoni Opera*, IX, pp. 986-995.

soprattutto un sinodo di teologi; ma, nelle prime pagine del *memorandum*, dava consigli per quel che riguardava le alleanze preventive. Melantone non sviluppava un argomento sistematico e non si riferiva a tutti i testi già circolanti sulla teoria della resistenza, anche se collocava istintivamente in questo contesto il problema di un progetto di alleanza o lega tra principi tedeschi protestanti ed altri potenti europei (l’Inghilterra era rappresentata dal legato Mundt a Naumburg)⁵³. Egli consentiva che la «Gegenwehr und necessaria defensio wider unrechte violentiam, auch wider öffentliche notoriam violentiam superioris potestatis recht ist; denn das Evangelium vertilgt nicht weltliche Ordnung, den Rechten gemäß [era permessa la giusta resistenza e la necessaria difesa contro una violenza ingiusta, e anche contro la violenza pubblicamente riconoscibile di una potenza superiore; perché l’Evangelo non abolisce l’ordine secolare]». Queste affermazioni sembrano una reminiscenza della soluzione cosiddetta “giuridica” del diritto di resistenza dell’inizio della Riforma, che i giuristi sassoni e poi, in maniera differente, Melantone stesso avevano sviluppato da parecchi anni⁵⁴.

Per quel che riguarda il problema delle alleanze, Melantone in questo scritto sconsigliava ogni nuovo grande patto d’alleanza tra i principi protestanti – e prendeva come esempio sempre e solo quello dei principi tedeschi, anche se a Naumburg era presente il progetto di un allargamento europeo – avendo in mente l’esempio terribile della guerra del 1547 e dunque la sfortuna della lega di Smalcalda. Il suo *memorandum* era importante non tanto per la lucidità con cui affrontava il tema “inter-/trasnazionalità”, ma perché il successore di Lutero a Wittenberg avrebbe aperto la strada a nuove riflessioni. Nel 1561, l’iniziativa del re di Navarra (e di François Hotman stesso) cambiava il quadro politico ed ideologico. Hotman era riuscito ad ottenere la totale fiducia del *leader* protestante francese e si era addirittura potuto permettere di redigere per conto del principe le sue istruzioni per la nuova missione diplomatica: il modello medievale di una lega tra principi era ormai sfumato; il re di Navarra, in una situazione difficile, era monarca, per via matrimoniale, di un territorio di traballante sovranità autonoma, ma soprattutto era il primo dei vassalli del re di Francia. Un’alleanza con lui era una coalizione tra poteri che aveva il suo nodo nell’identità confessionale.

Il *memorandum* di Johannes Brenz del 1561, scritto dal teologo in occasione di quelle negoziazioni, per consigliare il suo principe, il duca Christoph di Württemberg, espone nella forma più palese la posizione

⁵³ Cf. Ch. SEPP, *Christopher Mont und die deutsch-englischen Beziehungen im 16. Jahrhundert*, in *Internationale Beziehungen in der Frühen Neuzeit. Ansätze und Perspektiven*, eds. H. Kugeler, Ch. Sepp, G. Wolf, Münster, LIT 2006, pp. 69-101.

⁵⁴ Cf. ZWIERLEIN, *La loi de Dieu*, cit.

luterana concernente le alleanze internazionali-intraconfessionali⁵⁵. Distingue anzitutto tra confederazioni politiche, basate su «certe condizioni e certi patti e giuramenti», e confederazioni spirituali, che sono fondate sulla carità e sulla mutua benevolenza «ex naturali lege»⁵⁶. Poi tratta della confederazione politica, ma «in causa religionis»: una tale confederazione di per sé non sarebbe illegittima, perché se ne trovano esempi nelle Scritture, negli episodi veterotestamentari riferiti a Giosuè, Giosia ed Esdra. In seguito, tuttavia, Brenz rilevava una importante distinzione: i re dell'Antico Testamento, come monarchi, stringevano un «foedus», un patto, con il proprio popolo e non con altri principi. I principi tedeschi non erano «Monarchae Romani Imperii», ma riconoscevano sempre l'imperatore come superiore. Ma l'imperatore si trovava attualmente in «battaglia con la vera religione [dunque: con la fede protestante]», e dunque se i principi tedeschi avessero stretto un «foedus in causa Religionis», o tra di loro o con degli stranieri, avrebbero sottoscritto un «foedus manifeste contra Imperatorem», cosa sediziosa e con «esito infelice», come l'esperienza aveva dimostrato (con la guerra di Smalcalda).

Questo passaggio risulta fondamentale: fare una alleanza tra principi di una confessione religiosa differente da quella del superiore, cioè dell'imperatore, era sedizioso. Dinnanzi a questo ostacolo, Brenz articolava il proprio discorso in differenti direzioni: era cosciente che si sarebbe potuto argomentare che i principi tedeschi non accettavano l'imperatore come «sommo magistrato», ma «sicut senatores consulem et sicut socii» e solo «certis conditionibus»⁵⁷. Allo stesso modo, era cosciente della possibilità di dichiarare legittima la resistenza contro colui il quale le leggi stesse permettono la spada. Risuonava in questo richiamo la prima discussione sul diritto di resistenza, durante il primo periodo della Riforma, la cosiddetta «soluzione dei giuristi» (sassoni a quell'epoca), e Brenz precisava: «Purtroppo questa discussione appartiene ai giuristi, non ai teologi». I giuristi sassoni avevano argomentato che la stessa tradizione giuridica romana contemplava il diritto di resistenza per colui

⁵⁵ Cf. Appendice Nr. VII.

⁵⁶ Cita Mt. 7, 1s.: «Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati».

⁵⁷ Brenz cita qui – senza forse adombrare completamente – l'argomento proto-monarcomacho, vicino al filone aperto con Bucer nel 1530 e com'è sviluppato lungamente da Vermigli che mette gli «efori» di Sparta al posto dove Brenz mette i «senatores» cf. R. M. KINGDON, *The political thought of Peter Martyr Vermigli. Selected Texts and Commentary*, Genève, Droz, 1980, *passim*; G.O. BRAVI, *Über die intellektuellen Wurzeln des Republikanismus von Peter Martyr Vermigli*, in *Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation*, eds. E. Campi et al., Genève, Droz, 2002, pp. 119-141; T. KIRBY, *Political Theology: The Godly Prince*, in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, eds. T. Kirby, E. Campi, F. A. James III, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 401-421.

che, prima ancora di ottenere il verdetto finale, subiva delle sanzioni: l'atto di resistenza dei protestanti contro l'esercito imperiale, prima che si arrivasse ad un giudizio accettato dai due partiti in un concilio ecumenico, rientrava in questo caso⁵⁸. Brenz – come all'epoca lo stesso Lutero – avvertiva che quello era un argomento da giuristi, perché per i teologi valeva sempre il versetto paolino Rm 13,1 «quisquis resistit potestati, dei ordinationi resistit»; tuttavia, lasciava una porta aperta aggiungendo che «purtroppo» anche i teologi insegnavano «ex eodem Paulo» che era legittimo per un uomo pio usare le leggi pubbliche, intendendo che, se queste leggi permettono la resistenza, Paolo contraddice o sovverte Paolo. La confederazione spirituale non era di per sé problematica, ma identica alla mutua carità tra cristiani, così come diceva Lutero: questa confederazione spirituale è una confederazione di “cristiani interni”, non di “cristiani esterni”; in questo mondo non può derivare da questa reciproca carità nessuna alleanza politica. Tale conclusione pare distinguere nettamente i luterani dai riformati di Zurigo e del Palatinato: quest'ultimi, negando una stretta divisione tra regno di Cristo e regno di Dio, vedevano bene una quasi-identità tra confederazione spirituale e politica. Brenz stesso rimaneva indeciso sul consiglio definitivo da dare al duca, e precisava che anzitutto il re di Navarra avrebbe dovuto chiarire quale confessione di fede seguisse veramente, soprattutto «in causa coenae domini». Che Brenz, alla fine, non riuscisse a dare un responso decisivo si spiega forse con i dubbi sulla conformità della confessione luterana con quella dei protestanti francesi, dichiaratamente calvinisti.

Il coinvolgimento dei territori protestanti tedeschi negli affari religiosi francesi non riguardò solo la politica estera, ma ebbe anche dei pesanti riflessi sulla situazione interna in Germania. La preparazione delle delegazioni di teologi per prender parte al colloquio di Poissy palesò ai protestanti tedeschi stessi le differenze non solo tra i luterani ortodossi ed il Palatinato⁵⁹, ma anche tra differenti gruppi religiosi nello stesso Württemberg⁶⁰.

Come ho già sviluppato più lungamente in altri lavori⁶¹, dal 1561 in poi lo schieramento riformato-calvinista argomentò diversamente da Brenz, soprattutto perché non venne fatta una decisa divisione tra la sfera secolare, politica e umana, e la sfera spirituale e divina; la famosa

⁵⁸ ZWIERLEIN, *La loi de Dieu*, cit.

⁵⁹ Nel Palatinato, il passaggio verso il calvinismo era iniziato con la disputa sulla cena del giugno 1559. Il famoso catechismo di Heidelberg, stampato all'inizio del 1563, fu redatto da una commissione di teologi che si riunì per la prima volta nella primavera del 1562. Tutto, dunque, in stretta vicinanza cronologica con gli eventi analizzati.

⁶⁰ Per tutta questa questione, si veda l'imminente ZWIERLEIN, *The Palatinate and Western Europe*, cit., con ulteriori indicazioni bibliografiche.

⁶¹ ZWIERLEIN, *Les saints de la communion avec le Christ*, cit., pp. 35-50.

divisione dei due regni, per cui Bucero ed i riformati, soprattutto della Svizzera zurighese, identificavano il regno di Cristo con la chiesa dei credenti in questo mondo. La “comunione con Cristo” poteva dunque identificarsi, grosso modo, anche con un’alleanza secolare tra gli uomini e tra i principi. Nell’ottica luterana, invece, questa identificazione non era legittima. Tale distinzione si rifletteva all’interno del protestantesimo per quel che riguardava le distanti posizioni religiose verso le alleanze internazionali e intraconfessionali alla fine del 1560, e si trovava riflessa anche nel campo degli ugonotti francesi, e non solo nella quarta parte già citata dei *Vindiciae*. Ancora nel 1569, i mercenari luterani che militavano sotto il re cristianissimo contro i calvinisti. Nei *pamphlets* stampati in lingua francese e tedesca, legittimavano la loro presa di armi contro dei riformati ricorrendo ad una delle argomentazioni formulate da Brenz:

SVR ce qui nous est imposé, que contre la nation Germanique, & contre la vraye & pure confession d’Ausbourg nous nous sommes submis au seruice du Roy tres-Chrestien. Nous disons, comme associez & partcipans de la confession d’Ausbourg [...] Mais au contraire, il se void clairement, que auec tout le droict qu’il est possible d’auoir en vne iuste cause,& sans rien alterer du deuoir, que nous auons à la patrie & religion, nous aydons & faisons seruice à vn legitime Roy, & vray successeur de la Couronne de France, duquel certains subiects, rebelles & sedicieux, se sont desia pour la troisiesme fois essleuez, s’efforçans par armes chasser le Roy, hors de son siege, & contre tout debuoir, & obeissance de subiect, luy oster la Couronne de dessus lateste. Esperans par le moyen, & soubs vmbre de leur faulse & abominable secte de Caluin, esleuer vn autre Roy, qui consentiroit à leur mauuaise volonté, & approuueroit leurs seditieuses actions,& soubs le regne duquel, toute meschanceté, & mauuaise foy auroit lieu. Chose, qui a bon droict tousiours esté trouuee si odieuse, & les perturbateurs du repos public tellement detestez, que toutes les loix tant anciennes que modernes, y ont pourueu par griefues peines. *Et qui plus est, il n'y a rien si esloigné, ne contraire à la Religion Chrestienne, & à nostre confession d'Ausbourg, que telles rébellions de subiects enuers leurs Princes. Contre lesquelles, l'expres commandement de Dieu veut neantmoins, que toute vengeance luy soit remise, & non au peuple, & subiects: qui ne doibuent s'esleuer, ne reprendre les actions des Princes que Dieu a constituez sur eux pour les regir & gouuerner.* Et doibuent telles seditions & rebellions estre reprimees, non seulement par nous: mais aussi par tous les Royaumes, & Republiques, où les Princes desirent entretenir leur estat en paix & vnon. Car telle rage & furie menace autant tous les Rois & princes voisins, comme la France, en laquelle, si elle estoit permise & approuuee, il seroit fort à craindre, qu'en nostre

proper patrie d'Allemagne, la commune ne nous feist le semblable, sans espargner aucune personne de quelque qualité qu'elle soit⁶².

C'è, nella storia politica, spesso la presunzione che le teorie non abbiano nulla o poco a che fare con la prassi politica; ma vediamo invece che la politica e le deliberazioni nelle corti dei principi europei si facevano anche chiedendo ed ascoltando consigli tanto di teologi quanto di giuristi e politici. Durante tutto il Cinquecento, con pochissime eccezioni⁶³, i maggiori territori luterani, come il Württemberg e la Sassonia non inviarono soldati in aiuto degli ugonotti o dei *gueux* olandesi, mentre il Palatinato collaborò attivamente con contingenti inviati sui campi di battaglia delle guerre di religione francesi nel 1562-63, 1567-68, 1569, 1574, 1575-76, 1578-79, 1583, 1587, 1591. Dunque, la forma della teologia e dell'azione politica erano conformi in maniera piuttosto stupefacente, se accettiamo che una tale coerenza tra una sfera "ideologica" e una sfera di prassi sarebbe cosa poco verisimile.

Durante il decennio 1570-80, anche nel mondo protestante l'appello alla formazione di alleanze prende spesso più la forma di lega transconfessionale tra differenti stati in chiave antispagnola; nondimeno, dietro queste giustificazioni non religiose, nella discussione dei riformati rimane l'esigenza di affermazione del "royaume de Dieu" che impone a tutti i "veri" credenti una comune lotta: nella teologia riformata che sarebbe poi divenuta "teologia federale", dunque, la chiesa visibile di questo mondo, sparsa in tanti principati e regni diversi, è praticamente identificata con il regno di Dio⁶⁴. Manca ancora una raccolta sistematica ed europea di questi scritti, progetti, *memoranda* sui progetti per la costruzione di un comune fronte confessionale riformato.

Per tornare all'inizio: la modesta vicenda della legazione svizzero-teDESCA a favore dei valdesi nel 1557 si rivela, nella storia europea, uno dei primi episodi della diplomazia moderna *in causa religionis*. Così come la guerra di Emanuele Filiberto contro i valdesi del 1560-61 si rivela una delle prime guerre di religione dell'Europa occidentale – che vede un

⁶² *Responce que les seigneurs allemans estans de present au seruice du Roy, font sur l'exhortation & remonstrance à eux faite par les Reytres & gens de guerre Allemans qui font du party des Rebelles*, Paris, 1586 [falsamente pour: 1568], pp. 3-6 – sono Philibert Markgraf von Baden-Baden, Johann-Philipp und Friedrich Rheingrafen, Georg Graf von Leiningen-Westerburg, Christoph Herr von Bassompierre, Graf Albert von Diez, tutti luterani, non cattolici; cfr. ZWIERLEIN, *Discorso und Lex Dei*, cit., pp. 676-678.

⁶³ L'eccezione la più importante è l'armata inviata dal duca di Wolfgang von Zweibrücken nel 1569.

⁶⁴ Cf. per questo ZWIERLEIN, *Discorso und Lex Dei*, cit., pp. 613-646; H. DAUSSY, *Les Huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, Droz, 2002, pp. 206 sgg.

dissenso confessionale all'interno di uno Stato e di *un* territorio, e non dove le frontiere del territorio e delle confessioni si sovrappongono –, anche quel tipo di intervento diplomatico confessionale sembra, non a caso, aver avuto come protagonisti per la prima volta i valdesi.

APPENDICE DOCUMENTARIA

I. Traduzione tedesca di una lettera di supplica indirizzata al supremo magistrato di una città (probabilmente Strasburgo) da parte dei valdesi⁶⁵

I valdesi chiedono assistenza, appellandosi alla “compassione/carità” dei fedeli di oltralpi con i corrispondenti della comunione in Cristo in Piemonte («mitleiden, jetztmalen jren betrangten mitglidern»), e forniscono un breve *excursus* sulla loro storia per meglio illustrare la situazione. Si insiste soprattutto sull’antichità del movimento (esistono «da molti secoli»); la persecuzione sotto Francesco I e il massacro di Cabrières sono menzionati, il numero dei valdesi viene stimato in 30.000 unità in Piemonte.

Grossmächtig jnsonnders gnedig Herrn, Eur. Gn. ist vnuerborgen, wie von vil hundert Jaren, daher ein funckh vnnd glanzt der rainen leer vnnd warheit, vnnsers Hern Jesu Christj, vnnder dem kleinen Heufflin gottes, in prouincia (die Waldenser genannt) in mitten des Babstums sich bewegt vnnd erzaigt, Demnach in auffgang Euangelischer warheit, bei anndernn Nationen dermassen hell, vnnd haiter herfur gebrochen, das der veindt menschlicher seligkeit, sollichs nit mer leiden mögen, sonnders denn gewalt derr finsternus, bei weilundt Khunig Francisca zu Frannckreich zeiten, vor wenig Jaren angestifft, dem kläglichen, landtkhundigen, jämerlichen vnnderganng, der Biderbenleutten, vorbe**< bemelten >**⁶⁶ glaubens zu Cabrieres, in prouincia furzunemmen, vnnd ausszufieren, welchs doch souil nit vermögen, dann das vß demselben vnschuldigen blutt, alls einem samen gottes, ein neuwe pflanzung, erwachsen, die Gott dem Herrn, begert jm gaist, vnnd in der warheit, gleichsam jren vorfarn, obgemelt zuuerdinen, vnnd das in grosser anzal, dann jr seindt allenthalben zu Angrogne, Torre, Boby, vnnd anndern ortten in Piemont, in dj 30.000⁶⁷ so nun ein gutte zeit heer, sich aller Bäbstlichen Ceremonien geeussert, jre sonnderbare predicannten, vnnd Schulmeister der Jugent gehabt, Chri-

⁶⁵ HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, Nr. 6. La copia sembra corrotta in alcune parti.

⁶⁶ Cod. vorbermertz.

⁶⁷ Riprende l’informazione sul numero dei valdesi che loro stessi avevano dato in una dichiarazione al presidente St. Julien nel 1557.

stenliche Reformation, vnnder jnen, leer, vnnd lebens halb, wie andere Euangelische Kirchen angerichtet, vnnd darbej ein sonnderbare anfechtung, deß weltlichen gewalts bisshero vß gnaden gottes, bestehn mögen. Dieweil aber Jr fridt vnnd Rhue, dem veindt des fridens vberlegen gewesen, hat Er seine allte kunst abermalen zur hanndt genommen, das vnschuldig Christenblut dahin zurichten, allso das die jetzig Kun. Mt. zu Frannckreich, vf 27ten Nouembris letztverschinen ein offen Mandat an jr Parlament, vnnd Regierung zu Thurin im Piemont, ausgehn lassen, Jnnhultz (dann Eur. Gn. sambt der Biderbenleutten anntwort, daruber sehen mag) das one ainichs verschonen, lautt vorausgangnner Khunig Franntziscen, vnnd dises seines Sons Edicten, der strenge nach, zu jrer straff, vnnd außleschung gegriffen, vnnd furgefaren werden solle, jnmas sen die frommen Christen, in grosser anzal, diser stundt, in schwerer vnseglicher anfechtung stannden, angebottner wahl, die Rainigkeit jrer gwissen, vß forcht der truebsaln, zzuuerleugnen, oder in die fuesstapffen jrer vorfarn, der gezeugen Christj zu Cabrieres zutreten, das Sie mit hilf gottes ehe bestohn, dann seines worts verleugnen werden, Mit demuettiger ernstlicher Pitt, an Eur. Gn. die welle vß Christlichem mitleiden, Jre Kirchen vnnd gemaind, allenthalb zum gebett fur dise jre geengstigte Mitbruder, vorab vernomen. Demnach mit andern jren mitgnossen, Eu angelischer leer, als Zurich, Baseln Schaafhausen (sich one verzug) wel chen die sach nit leidet, beratten, in was weis vnnd gestallt, mit der Kun. M.t vmb fridt, vnnd sön [sic]⁶⁸, der frommen leutten, durch Pottschafften oder brieue zuhanndlen were, welches zwar one muehe vnnd arbeit nicht zugehen, vnnd dennoch, wie gott will geratten wirrt, welcher der Fursten Hertzen, erkennen vnnd fierer ist, Jedoch, dieweil Eure Gn. vnnd erstge nannte Jre mit verwandten, bei Kun. M.t. nit kleins ansehens, welches die frommen leutt zu errettung jres vnschuldigen bluts, vnnd verhuettung jrer widerwertigen versundigung, als ein göttlich Christennlich mittel, nit in windt schlafen, noch verachten wellenn, So ist beschlusslich jr pitt vnd anrueffen, in höchster nott, Eur gnaden wellen jr Christenlich vngewifheit mitleiden, jetztmalen jren betranngten mitglidernn, so weit der Herr gnad gibt, zu nutz vnnd wirkung kommen lassen, vngearchet etlicher, in gleichen fallen, vnfrruchtbarer hanndlung, zeitt, stundt, vnnd wege, seindt in der Hanndt deß herrnn. Der gibt offt hernacher, das er vor versagt, er schickts wie ers will. Wir sollen das vnnser thun, vnnd dj ausfierung jme befelthen. Er wirdts alles zu seinen ehrn, vnd seiner vnuerdrossnen gläubigen hail anwennden, vnnd E. Gn. ewiger lohn sein, vmb alle gutthaten, so die seinen leidenhaftten glidern jederzeit beweiset.

Amen.

⁶⁸ La frase sembra non aver senso; ci si aspetterebbe «ruhe» o qualcosa di simile.

[verso: «Copey der Werbung etlicher abgeordneten von den Waldensern an ein Euangelisch ort, fortasse Straßburg – Neben andern, ihnen bey dem König in Franckreich, mit Bottschafften oder Schreiben befürdersam zu sein. - sine dato - circa 1557»].

II. Johannes Brenz: *Lettera di raccomandazione per Farel et de Bèze al duca Christoph di Württemberg*⁶⁹

Brenz raccomanda Bèze e Farel ricordando al duca Christoph che il secondo era stato predicatore di lingua francese a Montbéliard all'inizio della Riforma protestante. Caldeggiava la causa dei valdesi al duca e l'incoraggia a far parte della legazione.

Durchleuchtiger Hochgeborner Fürst vnnd Herr. Die gnad des Allmechtigen durch Jesum Christum sampt meinem gantz vnderthenigen pflichtigen vnnd schuldigen dienst zu vor Gnädiger Fürst vnn Herr. Dic zween gelerte Männer Vuillelmus Farellus (so jm anfang des Euangelions E.F.G. herr vatters seligster hochloblicher gedechnus Gallicus concionator zu Mumpelgardti ein zeitlang gewesen) vnn Theodorus Beza haben mir erzeelet, jn was grosser gefärde [= Gefahr] die frommen christenliche leut Waldenses Jn piemont, von wegen des beschwerlichen edicts des Königs jn Franckreich, stünden, vnn täglich jren vndergang gwertig sein müsten. Vnn nach dem an dero Christlich Chur vnn Fursten dahin geneigt, das sie durch ein stettliche Legation ein Christenlich fürbit an den Konig inn Franckreich, vor die bemelten Valdenser weegen, thun wöltten, heben die obbemelten Männer mich ersucht, E.F.G. diser sachen halben jn vnterthengkeit zu schreiben. Dweill dann für die ellenden, betrübten Christen fürbit gegen Gott vnn Weltlicher herschafft zu thunn ein gantz Christlich werck jst, so jst an E.F.G. mein gantz vnderthenig bitt, sie wölle jr die gfärde der Valdenser gnediglich beuolhen sein lasen. vn zu der Legacion auch fürbitt zu helffen vnbeschwert stun, ob der allmechtig barmhertzig Got ein stunde verleyhen wollt, das des Königs zu Frankreich gemütet gegen den offtbemelten Valdenser auch andern Christen jn Gallia gemiltiert werde. E.F.G. seye hiemit dem schutz vnn schirm des allmechtigen beuolhen, Dat. Studgardt, mitwoch nach Jubilate Anno MDLVII E.f.G. vnderthenigster vnn gehorsamer probst zu Studtgardt, Ioannes Brencius.

⁶⁹ HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, Nr. 11.

III. Istruzione originale per la legazione dei principi protestanti al re di Francia in favore dei valdesi⁷⁰

L'istruzione è emessa da parte dell'elettore Ottheinrich del Palatinato, del conte palatino Friedrich di Sponheim, del conte palatino e conte di Veldenz Wolfgang, del duca Christof di Würtemberg, del langravio Filippo di Assia, del maggravio Carlo di Baden-Hachberg, di Georg conte di Würtemberg e Montbéliard ed è indirizzata ai legati Melchior di Feilitzsch, Florenz Grasseck, Philipp Biber e Antoine Carray.

1) I legati devono unirsi con quelli delle città svizzere se è possibile, altrimenti, devono agire indipendentemente. Devono presentarsi prima al connestabile di Montmorency e poi dirigiersi al sovrano.

2) Viene riportato il discorso da pronunciare dinanzi al re: si ricorda che i Valdesi vivono già da 600 anni secondo la loro fede, seguendo però quasi la medesima religione come tutti i cristiani; tuttavia, come tanti principi tedeschi e svizzeri, non accettano l'autorità del papa e si discostano dagli usi romani soltanto per alcuni dettagli ceremoniali. Si insiste sull'integrità morale e sul buon comportamento dei valdesi e sul fatto che si son dimostrati sempre «senza errore nelle cose politiche e del governo». Se fossero stati ribelli alla legittima autorità politica, i principi tedeschi non avrebbero acconsentito all'organizzazione di una tale missione. Si domanda, dunque, che il re francese lasci, senza oppressione, la popolazione valdese di praticare la religione secondo la loro «coscienza».

3) Si raccomanda agli ambasciatori l'estremo rispetto del ceremoniale regio e di non contrariare il re citando il massacro di Cabrières e le passate persecuzioni dei valdesi.

4) Gli ambasciatori dovrebbero comunque avvertire almeno il connestabile che il sovrano francese, persistendo nella sua politica repressiva, corre il rischio di provocare la ribellione dei, tanto più che, soltanto di recente, essi son divenuti sudditi di Francia.

5) Si torna a raccomandare accortezza e prudenza in modo da essere rinvolti come “exoratores”, dunque come legati stimati anche dal re, incaricati di portare il suo formale saluto ai principi tedeschi.

⁷⁰ HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, Nr. 32b. C'è un abbozzo anteriore di questa istruzione con molti correzioni nel testo in ivi, Nr. 32a; una copia abbreviata, che inizia dopo il secondo paragrafo dell'originale («Da sie nun bei der Kun. W. audientz erlangen, sollen sie vnsere gesanndten, mit vberreichung, vnsre credentz Jr Kun. W. vnnser geburlich dienst ansagen [...]») in ivi, Nr. 32c. Una bozza («Copei der Jnstruction vor der Churfürsten vnd grafen Jtzl alhie zu Frankfurth bei einander versamblt [...]» 1.7.1557) in StA Marburg 4e Nr. 2185, sn, sf.

Jnnstruction Was von Gottes genaden vnnser Otthainrichs pfultzgrauens bey Rhein des hayligen Römischen Reichs Ertztruchssäsen vnnd Churfursten Hertzogen Jnn Nidern vnd Obern Bayrn etc. Friderichs Pfultzgrauens bey Rhein Hertzog Jnn Bayrn vnd Grauen zu Sponhaim Wolffgangs Pfultzgrauens bey Rhein Hertzogen Jnn Bairn vnd Grauen zu Veldentz, Christoffs Hertzogens zu Württemberg vnnd zu Tegkh etc. Philips Lanndtgrauens zu Hessen etc. Carlins Marggrauens zu Baden vnd Hochberg, Geörgenn Grauens zu Württemberg vnd zu Mümpelgart etc. Verordnete Gesanndten Melchior von Feylsch, Florentz Graseck, Philips Biber Hofmaister, vnnd Anthonius Carret sampt vnnd besonder bey der Kn: W: zu Frannckhreich von vnnserntwegen verrichten vnd werben sollen.

Erstlich so sie vnnser Gesanndten Jnn Frannckhreich am Hoff ankhomen, sollen Sie sich mit deren von Bern, Zürich, Basel vnnd Schaffhausen Bottschafften Jnn still vnnd geheim vereinen. Das die bede vnnser vnnd ir werbungen allso angestellt damit die vnnser vor, die jr aber souil muglich, vnnd die gelegenheit erlanngt werden mag, allsobald darauff geuolge. Darjnn sie dann mit anhaltung der audientz sich selbst werden wissen anzeschickhen. Damit auch volgends die werbung souil gleichformiger angestellt mögen vnnser Gesanndte jnen der Stett Bottschafften diser vnnser Jnnstruction jnnhällt doch mundlich eröffnen vnnd communicieren. Da Sie die aidgenossen aber schon verritten jre sachen dises furbringens verricht Vnnd allso der vnnser nicht erwartet, sollen Vnnser Gesanndten nicht desto weniger in Jrem furbringen vnnd werben furschritten, auch sich mit allem muglichen vleis bewerben jnn erfahrung zubringen was sie die aydgnossische pottschafften verricht vnnd zuanntwurt erlanngt haben, sich darnach desto besser wissen zuuerhallten. Vnnd dann sich zum Connestable verfuegen, Jme vnnser Credenntschrift mit ansagung vnnser freundlich diennst vberraichen, auch darauff was jr werbung sein möcht S.L. anzaigen jnen vmb furderliche vnnd gelegne audientz bey der Kn: W: zum besten verhelffen zu sein pitten.

Da sie nun bey der Kn: W: audientz erlanngen, sollen Sie vnnser Gesanndten mit vberreichung vnnser Credenz Jr Kn: W: vnnser gepürlich diennst ansagen auch darneben ferner vermelden.

Demnach Jr Kon: W: sich biß anher vnnnd mermaln, nit allein gegen vnnser, sonnder des hayligen Reichs Teutsch Nation Chur auch Fursten vnnd Stennden, gemeinichen aller Freundschaft erpotten. Deren dann Sie vnnnd wir vnnser noch onzweiffenlich zu Jr Kn: W: getrösten vnd versehen. Derhalben dann wir auch anndere Chur Fursten vnd Stendt geen Jr Kn: W: herwider Jnn allen gepürlichen sachen freundlichen vnnd dienstlichen gewegen, auch wis vnnser thails souil vngerner vnnnd beschwerlicher hören oder sehen wollten, Das Jr Kn: W: Jchszigs furnemen

oder Hanndelten, So Jr Kn: W: zu ainigem vnwillen, vnnd misgunst oder sonnst dergleichen beschwerden, besonnder auch bisher erhallten vnnd beruemtten lobs, der gnaden vnd milte geraichten möcht. Wir wurden aber bericht, Wiewol die Waldennser oder Pedemontanij (so Jr Kn: W: gehorsamme vnderthonen) bey den Sechßhundert vnnd mer Jarn her wie aus den Historijs zufinden, die Bäbst zu Rom fur Jre Obern oder Haupt Jrer Kirchen nie erkennt, noch auch derselben Religion alerdings gelebt, oder die angenommen, sonder jnn etlichen articuln, ein amndern verstannd gehabt vnnd gehallten, auch darbey allso ruewiglich gelassen weren worden. Doch jnn glaubens sachen Jrer Confession halben wie allwegen allso auch noch jnn massen wir ausser derselben so vor lannen jnn Truckh außgangnen, vernemen. Jnn merern articuln, alls Jnn *Symbolis Apostolorum, Nicenj, Athanasij, Item Orationis dominicae decalogi* Besonnder auch der Buecher altes vnnd newes Testaments Jr Kn: W: Religion selbst auch den allgemeinen Christenlichen Kirchen gleicher meynung vnnd Lehr jnngestimbt, allein das Jnn etlichenn puncten so mer die Zerimonien, dann die Religion selbst belanngt vnnd disputierlich, welliche doch bey vilenn Churfursten vnnd darzu Stennden des Hayligen Reichs, den aydgossen Der Hayligen Göttlichen schrifft, nit vngemeß gehallten, vnnd dociert, auch allso jm Hay Reich Teutscher Nation bey desselben Stennden zugelassen, vnnd freygestellt, benannte Waldennser, auß tranng Jres gewissens durch vnderricht Biblischer schrifft ein anndere (doch eben die so von Jren altuordern Jnn massen vermeldet, bey Sechs hundert Jarn her, an vnnd auff sie khomen) Maynung hallten muessen, sich doch sonnsten gegen Jr Kn: W: jnn allen eusserlichen vnnd weltlichen sachen, wie wir bericht muglichisten vnnderthenigisten gehorsams allwegen erzaigt vnnd noch die auch täglich fur sein Kn: W: mit Jrem emsigen gepeth gegen Gott zu dero person vnd glücklich Regierung besster wolfart rueffen vnnd bitten, sich auch sonnsten jnn jrem leben vnd wanndel ganntz Erber zuchtig eingezogen frombelich vnnd Gottselig vnndermassen onergerlich hallten sollen, das an ainigen anndern ortten sollche *Vitae Innocentia et Integritas* bey dem gemainen Volckh kaum zufinden. Gegen doch Jr Kn: W: verruckter zeyt inmassen vnns furkhomen ain gar ernstlich Edict (sonnder zweuel Jrthalb auß vngleichen bericht) Innhalt desselben publicieren: Vnnd außgen het lassen. Wa nun benannte pedemontanj dermassen ergerliche vnnd boßhaftige Leuth, oder auch gegen Jr Ku: W: jnn weltlichen gehorsam widerspennstig auffruerisch vnnd derhalben eines sollchen ernsts gegen jnen vonnötten sein sollt: Wollten wir (des auch Jr Ku: W: vnns endtlichen zutrawen mugen) gewißlichen sie vnnserne Gesanndten mit allein nit geschickht, sonnder vnns diser sachen vnns genntzlichen entladen haben. Dieweil wir aber alls vor vermeldet verstendigt, das Jres gehorsambs halb gegen

Jr Kn: W: jnn politischen sachen vnnd Regiment kein manngel oder fehl, sonnder Sie neben annderen Jr Kn. W: vnnderthonen Jnn allem willig gegen derselben vnnd dero Kunigreichenn vnnderthenigist guthertzig vnnd wolmainendt seyen Jnn den strittigen articuln Jres gewissens souil hundert Jar her alwegen freygelassen. Derwegen auch *nec ab ipso Rege nec etiam Romana ecclesia defecerint* vnnd dann sonnst auch sollichen Jren articuln, bey Chur Fursten vnnd stennden des Hayligen Reichs darzu den aydgnossen (so mit Jr Kn: W: jnn coniunction auch derselben, jnn jrem hohen anlichen mermaln trewlichen zugesetzt, gedient vnnd noch, wie sie auch kunftiglich thun mögen vnnd werden) gemeß gehallten vnnd gelert, so were demnach (darumb wir auch zu Jr Kn: W: sie vnnsere Gesanndten abgefertigt) an Jr Kn: W: doch Jnn dero Regierung vnd Kunigreichen derselben mit maß furzuschreiben oder zu geben, noch auch vnns frembden sachen vnd verwalltungen jnn zemengen Sonnder allein vnnserm obuermelten, dienstlichen vnnd freundlichen hohen Vertrawen, vnd zuerzaigung vnnsers wolmainens gegen Jr Ku. W: auch auß Christlichem mitleiden gegen den armen Waldennsern (welliches alles sampt vnnd sonnders vnns hiezu bewegt) vnnser diennstlich hochfleissig Bith Jr Kn: W: wellen erzelte vmbstenndt benannter armen betriebten vnnderthonen halber gnedigist vnnd vnserthalb freundlichen milten gnedigen hertzen vnnd gemueth fuern, Hierjnn neben annderm auch gnedigist erwegen, das sollicher hanndel nit eüsserlichen vnnd weltlichen gehorsam sonndern das gewissen belanngen thue, vnd mer vermelten armen Leuthen, ganntz beschwerlich fallen werd zuwider jr Conscientz jchzigs jnn Religion sachen, Er vnd sie auß Göttlicher schriftt (zuwellichem dann sie sich wie vnns solliches angelanngt gehorsamlich erbieten thon) dessen vberzeugt vnnd vnnderwisen, zeendern oder anzunemen, vnd furnemlich gnedigist bewegen, das vnnder jnen dessen ain grosse anzahl vnnd bey dreissig thaussent vngeuerlich sein sollen vil weyber vnnd kinder vnnd derhalben wa Jr Kn: W: mit Ernst hanndlten wollten, das solliches ein gar Rauch ansehen, bey meniglichen haben vnd gewinnen, auch jr Kn: W: allerhannd beschwernus vnnd nachthail darauß geuolgen möge wie diß alles Jr Kn: W: selbst, dero hohen von Gott begabten versantanndt nach ermessen kunden.

Vnnd derwegen Jr Kn: W: selbst zu guttem, vnnd lob der milte dann auch vnns zu Freundtschafft vnnd dem armen heüfflin Weyber, vnnd Kindern zu gnaden, Jren gnedigist verschonen, Sie bey Jr Religion, doch zum wenigisten so lanng biß solliche Disputationes durch ain Einhellige Christenliche Vergleichung jnn der Religion erörtert gnedigist one beschwerdt bleiben lassen, vnnd sich hierjnn gegen den armen Leuthen dermassen gnedigist erzaigen vnnd beweisen, das sie diser vnnser furpitt würcklichen geniessen auch wir souil mer jnn diser sachen befinden vnd

spürn das sein Ku: W: die hieuor angepottne Freundtschafft ernstlichen maine vnnd wir vnns deren gewislichen furohin auch getrösten vnnd bey anndern Chur Fursten vnnd Stenndten des Reichs ruemen mögen Sollichs wellen auch wir Jnn allen muglichen sachen vmb Jr Ku: W: herwider gutwillig, vnd mit fleis verdienien.

Sie vnnsere Gesanndten, sollen sich auch vnnder jrem furtrag aller bescheidenhait vnnd schleiniger milte gebrauchen, vnnd jnn allweg dahin sehen, das sie weder mit wortten, noch jnn annder weg die sachen verbittern oder hessig anziehen.

Derhalben wellen sie sich auch mit der aydgnossen Bottschafften jnn still vnd geheim dahin verainigen, das sie gleicher gestallt, was heftig sein möcht vnderlassen, Besonnder hallten wir nit fur Rathsam volgende puncte so jnn gestellten vnnd vnns von den Waldenser gegen abgesonderten behenndigten bedennckhen vergriffen vnnderzumennen, Nemlichen das ain gemain geschray wellchermassen sich die Ku: W: mit dem Babst *de profligandis omnibus diuersam ab ipsius Religionem profitentibus* verglichen haben sollte.

Item die geschicht mit den Carabrieren vnd Merideliniren.

Item *quod doctrina pontificis crudelitate ac seuitia contra diuersum sentientibus non extingueratur.*

Sic etiam conscientias vi cogi non posse.

Allso auch wurde vnuonnötten sein ainige *Exempla[r] Imperat<or>um Quomodo etiam vere haereticos tracta<ve>rint*⁷¹ zuerzelen dann diß alles jnn diser sachen vndiennstlich, vnnd mer zu nachtail der Valdennser, dann jnen zu guttem von der Kn. W: angenomen werden möcht.

Das auch ainig Colloquium der Ku: W: angebotten werden sollt, achten wir solliches alls vergebenlich, sie mer zuunderlassen, dann furzuschlagen.

Nach gehabter audientz bey Ku: W: sollen sie furderlichenn vnd mit bessten fugen sich wider zu dem Connestable auch dem Kunig von Nuarren, amiraldo, vnnd Cardinal von Lottringen etc. doch Jr yedem Jnnsonnderhait verfuegen vnnd jnen vnguerlicher maynung, auff maß vnd form der Ku: W: beschehen, wess Jr anbringen, werbung vnnd pitt gewesen eröffnen. Darauff auch bey der Ku: W: L. vnnd jnen vermelden.

Dieweil wir jnn kainen zweiel stellen dann was Jr Ku: W: L. vnnd sie vnns zu freundlichem gefallen, zubefurdern wissen, auch sonnderlichen dieweil dise werbung neben annderm, auch gut hertziger wolmeynung gegen der Kron Frannckhreich furgenomen, vnd dann Jr Ku: W. L. vnnd sie selbst vernunftiglich ermessen kundten, zu was nachteil vnnd merern nachgedennckhens nit allein bey vnns, sonnder auch bey allen

⁷¹ Cod. Exemplar [!] Imperatum [!] Quomodo etiam vere hoereticos tractarint.

Chur- Fursten vnnd Stennden des Hayligen Reychs dann auch den aydgnossen, so mit der Kron Franckhreich jnn alter Coniunction, vnnd derselben mermaln zu guttem ersthossenn, gediinet, vnnd jr besst vermögen dargestreckht, auch furohin wol thun konnden, Wauer sollch furnemen von jr Ku: W: gegen den armen Leuthen den Waldennsern nit abgestellt, geraichen möcht.

So hetten wir demnach jnen vnnsern Gesandten, aufferlegt zuuorderst in vnnserm Namen diß bey der Ku: W: anzubringen, volgents aber Jr Ku: W: L: vnd sie daneben auch zubitten bey der Ku: W: so dise hanndlung an jr Ku: W: L: vnnd sy gelangt wurd, dermassen vnnserm begern vnnd verhoffen nach zufurdern, das diß vnnser Legation nit on frucht abgen sonnder die armen Leuth die Waldensser gnediglich vnnd zu rue bedacht werden mögen. Das alles neben dem das Jr Ku: W: L: vnnd sie gegen Got ain angenem Christenlich werckh der Cron Frannckhreich aber wolfart, Nutz, Ruemb vnnd preiß hanndleten, begerten wir es auch gegen Jrer Ku: W: L: vnnd sie dienstlich vnnd freundlich zuerkennen.

Bey dem Connestable aber sollen sie neben obuermeltem persuasionibus zu gutter gelegenheit sonderlichen anregen nachdem dise Waldensser erst bey wenig Jarn der Ku: W: vnnderthonen, vnnd darunder Jrem angebornnen Hern dem Hertzogen aus Saphoye entzogen worden, das nit wenig zubesorgen, wa sie allso onerbarmlich sollten tractiert vnnd genött werden, ds die andern so an jr Ku: W: gleichergestalt kommen seind oder khomen möchten, ein abscheuchens darob nemen, auch aller hannd beschwerlichs, vnnd noottgetrennges nachgedennckhens schöppfen, zudem ain abscheulichs ansehen gewinnen, vnd bringen wurde wa allso des vnschuldigen bluets souil Thaussent personen, Mann, weyb vnnd Kinder, ja auch der frucht jnn Muetter Leyb nit verschont were worden, Derhalb dann vnnser getröstes S. L. selber alls die sollches furglichen wolkunden hierunder allen muglichen vleiß, damit der armen leuth verschont, furzwennden nit vnnderlassen werde.

Da aber vnnserne Gesanndten auff alberuerte jr werbung mit vorzülicher anntwurt, one ein endlichs abgewisen werden wollten, sollen sie mit bessten fugen nochmaln vmb genedigiste gewerliche anntwurt bey gedachtem Connestable anhallten.

Wauer aber jnen jr begern abgeschlagen wurde, sollen sie onangesehen desselben, abermaln zum glimpfflichsten vmb erhörung vnnser durch sie gethonen furbitt anlanngen vnnd dahin bitten, sie nit allein alls Oratores, sonder vil mer Exoratores zudimitieren vnnd abzuerttigen⁷²

⁷² «Itaque quod legatus non in hoc mittitur vt perturbationes animi cantu componat, non vt prolectet aures inepta mulcedine, ne quidem vt loquentiae tympanis cuiquam obstrepat, sed vt armis eloquentiae domitet animos, meritissimo dicitur orator, vt hac voce subinde admoneatur officij sui; idque struat, vt e legatione domum remeat saltem auctor

vnd sollen jm fall wie obsteet jnn allen mit der aidgnossen Bottschafften guete Correspondentz hallten, was jnen begegnet denselben comunicieren vnnd dagegen on jnen auch vernemmen was denselben zu anntwurt von dem Kunig gefallen thue.

Jm fahl auch die Ku. W. sich gegen den Waldennser zu kainen genaden bewegen lassen, sonnder wolte haben das die Messen vnnd derselben pfaffen angericht vnd gehanndhabt werden, sollen sie vnser Gesanndte da weiters nichts zuerlangen dahin bitten, Wauerr yr solliche Ceremonien wider angericht werden sollten, das doch jr Ku: W: neben den Messpriestern den armen vnderthonen jre prediger vnnd Leerer auch gestaten, darzu jr yedem die Religion freystelen welle, wie dann jnn Schweitz, auch etlich frey vnd Reichs Stetten jm Hayligen Reich gleichmessig beschicht vnd sie vormaln auch gewest sein.

Vnnd gemeinlich jnn alle anndere weg, so sie erachten bey vnns veranwtwrtlich sein, allen muglichen vleiß jres verstandts, nach gelegenheit begegner sachan anwennden, damit durch bescheidenliche vnnd furbittliche weg, der armen betruebten pedemontanes Christen durch die Ku. W. verschont werd.

Furnemlich auch yederzeyt, darjnnen yehzigs beschwerlichs fallen wollt, mit Rath obuermelter, der Ku: W:enn genemer personen auch der aydgnossen Bottschafften jm fall dieselben noch bey hannden, hanndlend vnnd aller jrer verrichtigkeit zu jr widerkunfft, vnns nottwenndige Relation thun, an dem geschicht vnser Gnedige maynung. Datum vnnder vnns der derobgesetzten Chur- vnnd Fursten, auch Grauen hie furgetruckhten Secreten, den ersten Julij anno etc.⁷³.

[v] Ist die Original Jnstruction. 1. Julii. 1557.

IV. Dispacci e documenti inviati durante la legazione

IV-1. Un dispaccio dell'ambasciatore Grasseck inviato al duca Christoph da Montbéliard: racconta di come gli ambasciatori sono arrivati a Basilea, dove hanno tentato di ricevere informazioni sull'andamento della legazione svizzera dal sindaco Bernhard Mayer. Questi, tuttavia,

vna syllaba, & qui mittitur orator redeat exorator» (Carolus Paschalius: Legatus, 2. ed., Paris 1612, c. II, p. 8) – Terenz, Hecyra, Prol. 9f.: «Orator ad vos venio ornatu prologi: simite exorator sim <eo>dem ut iure uti senem liceat quo iure sum usus adulescentior, novas qui exactas feci ut inveterascerent, ne cum poeta scriptura evanesceret».

⁷³ Il documento riporta il segno di ben sei sigilli; di questi, quattro rimangono riconoscibili (Ottheinrich, Christoph, Wolfgang e Georg).

non si era potuto dimostrare utile. Altre notizie provenienti dal Piemonte, però, riferivano come il «lieutenant du roi» Brissac avesse probabilmente sospeso l'esecuzione dell'editto contro i valdesi nell'attesa di conoscere il risultato delle legazioni. In ultimo, si segnala di come fosse difficile sapere l'attuale ubicazione del re, poiché la corte spostava la propria sede molto di frequente.

Durchleuchtiger Hochgeberner Furst E.F.G. seyen mein vnderthenig dienst jn schuldiger gehorsame zuuor gnediger furst vnd Her. S. F.G. werden sonder zweyuel mein vnderthenig schreiben vonn Straßburg vß an dieselbig beschehen, nun mher sampt dern geliebten Vettern M. g. f. vnnd herns Graue Georgen zu Würtembergs schreiben empfangen, auch aus dem meynen gnediglich vernomen haben, Welcher gestaldt wir abgesandten jn Franckreich, daselbst zu Straßburg zusammen komen, vnnd mit gnaden des almechtigen, von dannen verritten seyen, Nun soll E.F.G. Ich jn vnderthenigkeit nicht verhalten, dweil die aidgnossisch Pottschafft vor etlich wochen jn Franckreich abgesandt, das Wir die fursorg getragen, sie möchten jr werbung albereit schon verricht, vnnd widerumb heraus zogen sein, derwegen vñß fur seer nutz vnnd gut angesehen, solchs bey denen von Basell (dweil es nicht vill ab weg) zuerkundigen, vnnd vns derhalben ghen Basell verfuegt, beim Burgermeister daselbst Bernhard Mayer genant anzeigt, vnd daruff zuuersteen geben, Welcher gestaldt wir von der Churf. Pfaltz, auch E.F.G. vnd andern jn vnser Jnstruction benannten fursten deren armen betruebten Christen jn Piemont halb, bey S Kon. W. jn Franckreich an Jerer Chur vnnd F.G. statt furpitlich zu intercedieren abgefertigt, auch darneben mit ferner vsfuerung vermeldet, warumb anderer hochwichtig obligender geschefft halb solche schickung, vm dern Chur vnd F.G. vnsern gestrengen vnd gütigen Hern nicht ehe beschehen kunden, vnnd zu beschlus gepetten, Sie wolten vñß günstiglichen nicht verhalten, ob Jere gesandten (demnach nun ein gutte zeit das sie verritten) widerumb anheimbsch kommen, auch disem Christlichem werck zu guttem vñß verstendigen, was sie außgericht, vnnd wie die sachen allerdings geschaffen, vnnß auch darnach haben zuuerhalten. Hieruff der Burgermeister sampt noch einem, so ein Zunfftheimster Caspar Keng genant, vñß zu antwort gegeben, Jere gesandte werren noch nit wider kommen, vnd jetzunder in die Sibend wochen vß, hetten Jerer verrichtung gar kein Wissens, noch auch einich schreiben von derselben empfangen, also das Jnen nach der zeit verborgen, ob sie jere Werbung anbracht oder nicht, oder auch was diser schickung Jerenthalb sich verloffen, vnnd halten endtlich darfur, dises die verhinderung sein, das der Konig nicht lang an eim orth pleibe, das Houe leger offt verender, vnd sie jere gesandte nachzugen, Darauff wir sie gepetten, dweil die sachen gehörter massen geschaffen,

vnd wie Jere gesandte zuuersichtlich am Houe antreffen wurden, das sie weltenn vnbeschwerdt sein, vns ein schreiben an jere gesandte mitzutheilen, dises bey jnen bescehenen ansuchens, damit sie vnß Jerer Verrichtung wie die sachen geschaffen, oder sie dieselben befenden comuniert, Welches sie sich gutwillig erbetten vnnd nachuolgends 16. tags dises Monats vns gemeldt schreiben an Jere gesandte morgenns vmb 9 vhr zugesteldt, vnß auch darneben anzeigt, wie das der Her von Preisack, so Jn Piemont Gubernator, oder wie sie es nennen, Lieutenant du Roy ist, jnen gantz freundlich zugeschrieben, er habe beuelch empfangen, das publiciert Edict an den Waldensern zuuolstrecken, aber jnen den Steten der vier Ortter vff beschenes ersuchen, zu freundlichen nachbarlichen gefallen, vnnd dieweil sie Jeme gesandten, zu abbittung des Kongis vorhabens an Jere Kon. W. Houe haben, welle er solchen beuelch einstellen, bis er vernem, was sich Jr Kon. W. daruff resoluirn wurdet.

Wir haben auch gnedige fursten vnd Her vnderwegen nichts jn erfahrung bringen kunden, wa der Konig Jetzunder sein soll, allein das wir zu Basel gehört er sey zu Fontainebleau, welches wir hernach darumb zum theil glauben geben, das vnß einer so erst von Paris herus kame anzeigt, er hette derrn von Basel gesandten Jacob Rudin zu Paris gesehen, daher wir vermuettet, die andern aidgnossische werden vngezweyelde auch bey Jme sein. Wellen vnß derwegen souil jmer muglich zu aller befurderlichen ankunfft dasselbsthin nicht saumen, damit wir von der aidgnossischen bericht jnnemen jerer verrichtung, vnß Jnhaldt vnserer habenden Jnstruction daruff wissen vndertheniglich zuuerhalten. Welches alles E.F.G. (dern jch mich zu gnaden vndertheniglichen thue beuelhen) jch souil die zeit bringen mögen, nicht verhalte, besonders wie die sachen sich bißher zugetragen, berichten sollen.

Datum Mumpelgart den 17. Julij Anno 1557

E.F.G.

Vndertheniger gehorsamer Diener

Florentz Graseck. [verso: [...] präsentata Hirsau ultima July 1557]⁷⁴

IV-2. *Copia di una lettera inviata dal conte Georg di Montbéliard, il 18 luglio 1557, agli ambasciatori tedeschi. Si informa che i legati delle quattro città svizzere sono giunti a Montbéliard, da dove inviano dispacci sui risultati della loro missione.*

[...] Nemlich, wie das jnen vff jer getreues anhalten durch den Conestablet anzeigt worden, das Jr Kon. Mt. anders nicht wissen, dan das sie sich bisher wol gehalten haben, verstehen sich auch sie werden sich der

⁷⁴ HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, Nr. 34.

Religion halber hinfurter wie ander jerer Mt. vnderthanen halten. So haben sie auch letztlich jm abscheiden, als sie Kon. W. selbst angesprochen, Jr Mt. gebetten, die welle solcher armen leuth, so jerer Religion weren, vnnd nicht wie Jr Mt. bericht, Jerer ordentlichen oberkeit eintrag zuthun oder zuwider zusein vnderstunden, von jerer Herren vnd Oberen furpitten wegen jngedenck, vnnd gnediglich lassen beuolhen sein, Daruff sich Jr Kon. Mt. alles gnediglichen willens mundtlich erbotten [...] *[gli ambasciatori tedeschi dovrebbero indirizzarsi soprattutto all'interprete tedesco del re, Wilhelm Frölich, e al re di Navarra, entrambi favorevoli alla loro missione; non dovrebbero, inoltre, chiamare i valdesi "Waldenser", ma «vnderthanen der berg vnd Thäler, de angronien»]*⁷⁵.

IV-3. *Lettera di Florenz Grasseck al duca Christoph, da Troyes en Champagne, datata 24 luglio 1557, ricevuta a Tübingen il giorno 11 agosto 1557. Gli ambasciatori tedeschi sono arrivati quel medesimo giorno (il 24) a Troyes; non avevano potuto incontrare i loro colleghi svizzeri, perché questi avevano preso il camino di Besançon al contrario degli altri che avevano transitato per Langres. Attenderanno a Troyes finche i cavalli non si saranno riposati. Sperano di poter raggiungere la corte francese a Compiegne il mercoledì sera. Si da l'avviso dell'invio della lettera del conte Georg di Montbéliard (app. II)]*⁷⁶.

IV-4. *Risposta di Enrico II ai principi tedeschi*

Mes cousins. J'ay receu de voz Ambassadeurs presents porteurs les lettres que vous m'avez escriptes. Et entendu d'eulx la continuation de votre bonne et affectionnée volente en mon endroict, qui m'a este tres-grand plaisir. Et aussi bien au long la charge que vous leur auiez donnée. Vous aduisant que vous me trouuerez tousiours correspondant enuers vous de semblable affection en tout ce qui vous touchera. Et n'aurez iamais amy plus seur ne affectionné que moy, comme vous cognostrez aux effectz, loccasion s'offrant. Et quant au surplus ie leur en ay faict par escript si bonne et si honneste responce que vous en demeurrez (commee ie m'asseure) tres satisfaict. Qui me gardera vous en dire aultre chose me remettant sur eux. Prian Dieu mes cousins vous auoir en sa tressainte et digne garde. Escript à Compiegne le neufe jour d'Aoust 1557

Henry

De laubespine

[indirizzata ai 6 principi] [copia]

⁷⁵ HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, Nr. 35.

⁷⁶ HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, Nr. 36a

[verso] Messieurs. Suyuant ce que vous m'avez escript i'ay faict que voz Ambassadeurs presens porteurs ont eu bonne et begnygne audience du Roy. Auquel ilz ont declaire bien au long ce dont vous les auiez charge surquoy il leur a faict l'honneste et saige responce que vous entendrez deulx, dont ie ne vous feray redicte. Mais ie vous asseureray bien que en tous les endroictz ou ie me pourray employer pour vous gratifier et faire plaisir vous m'y trouuerez prest autant que vous le scauriez desirer. Et sur ce ie prie Dieu Messieurs vous donner bonne et longue vye De Compiegne le ix jour daoust 1557.

Votre affectionné Cousin à vous obéir
Le Car~~din~~al de Lorraine

[indirizzata ai 6 principi] [copia]⁷⁷

IV-5. Relazione in francese della risposta fornita da Enrico III agli ambasciatori dei principi tedeschi.

[testo edito da HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, cit., vol. 1, pp. 62 sg., Nr. 19, incipit «Le Roy ayant entendu ce que lui ont dict les embassadeurs de messieurs les Contes Pallatin [...]»]⁷⁸.

IV-6. Dispaccio di Florenz Grasseck al langravio Filippo di Hessen. Si invia la relazione ufficiale della legazione assieme a qualche notizia sul figlio del langravio, Filippo II di Hassia-Rheinfels, che si trovava alla corte del re. Si informa che il figlio del partecipante alla legazione Philipp Bieber, fortunatamente, non si era trovato presente alla battaglia di San Quintino e, quindi, era sfuggito alla cattura da parte dei vincitori, al contrario del connestabile di Montomrency e di Luigi di Gonzaga, figlio del duca di Mantova.

Durchleuchtiger Hochgeborner Furst gnediger Her, E.F.gn. seyen mein vnderthenig gantz willig vnd geflossen dienst zuuor gnediger furst vnnd her. E.F.G. werden sich sonder zweyuel noch gnediglich vnnd wol zuerjnnern wissen, als dieselbig verschinens Monats Junij jnn aigner Person zu Franckfort, vnnd jch donderstags morgens den 1 July bey derselben jn jerer f.g. gemach gwesen, von wegen vnderschreibung der schrifften, an die Kon. W. jn Franckreich zu abfertigung der gesandten, so zu Jerer Kon. W. von wegen etlicher frommen betriebten Christen jn Piedmont von E.F.G., auch der Churfurstlichen Pfaltz, vnd anderm mher Fursten geschickt worden seind, haben e.f.g. gnediglich an mich begert, dweil jch von m. gnedigen f. vnd herrn zu Wirtemberg wegen geschickt wurde, das jch zu meiner wider ankunfft, E.F.G. vnserer verrichtung, vnd sonst

⁷⁷ HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, Nr. 37; StA Marburg 4e Nr. 2185, sn, sf.

⁷⁸ HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, Nr. 38, traduzione tedesca: Nr. 38b. Copia della versione francese in StA Marburg 4e Nr. 2185, sn, sf.

ander Zeitung vndertheniglich berichten solt, wiewol jch nun solchs, alspald jch anheimbsch kommen, dem achtenden Nemlich dises Monats, gern also jns werck gericht so bin jch doch volgends zehenden tags dermassen mit leibs Kranckheit vnuersehen beladen worden, das jch nicht allein nicht schreiben, sondern ein vill wenigers nicht verrichten kunden, biz der almechtig daran ain gnedigs vergnüegen gehabt, vnnd mich bey zweyen tagen derselben gnediglich erlassen, derwegen pit e.f.g. jch vndertheniglichen mich dises verzugs gnediglichen entschuldigt zuhalten.

Vnd damit gnediger furst vnd her, E.F.G. aller begegneter sachen, vnd vnserer verrichtung ain gnedigs wissen haben mögen, schick e.f.g. Jch hiemit die Relation, so gleichformig andern vnserm gnedigsten vnnd g. Chur-Fursten vnd Hern diser schickung halb auch vbergeben worden, hiemit zu vnderthenigkeit zu, aus welcher e.f.g. gnediglich werden versteen, was wir verricht, vnd sonderlich wie der Konig von Franckreich der Religion halb affectionniert vnnd gesinnet ist. Was sich dan mitler weil wir jn Frankreich gewesen vnd gleich des dritten tags als wir abgefertigt wurden zutragen, vnd der Konig fur ein grosse niderlag seins kriegsuolks erlitten, das werden e.f.g. nun mher sonder zweyuel nach notthurfft verloffener geschicht alles bericht sein wordenn, allein kan noch soll E.F.G. jch vndertheniglich nicht verhalten. Welcher gestaldt dise Legation vnd schickung E.F.G. sone⁷⁹, so am Französischen Houe ist, vngezweiuelt aus sonderer verhencknus gottes zu guttem erschaffen. Dan als wier gedachten M.g.f. vnd herrn e.f.g. Sone, nicht am Houe antroffen, sondern ghen Pariß verruckt, alda sich jns veld gerust, dweil S.F.G. von dem Conestable erforderd gwesen, haben wir e.f.g. zu diser Werbung verordneten Diener Philippen Biber, so bey derselben Sone, von Compienne vß schriftlich durch ein aignen Potten Sambstags den letsten Julij erforderd, vnd auch e.f.g. deshalb an jme Biber vßgangen beuelch zugeschickt, welcher e.f.g. auch dem Biber vff volgenden Sontag antroffen, die brieff gelifert, vnnd jst e.f.g. Sone endtlichs vorhabens, wie dan S.F.G. auch albereit schon gereist gwesen, volgends Montags jns veldleger zum Conestable zu ziehen. Dieweil aber gemelter S.F.G. diener der Biber vf empfangenen beuelch zu vnb kommen muessen, vnnd m.g.f. vnd her E.F.G. Sone, desselben nicht well entratten, oder ohne jne die vorhabend Reiß anrichten wellen, haben S.F.G. dieselbig biz zu gemelts Bibers widerankunfft zu Jrn f.g. eingesteldt, vnnd jme darneben jn beuelch geben, das er sich furderlich nach anbrachter sach wider zu Jrn f.g. verfugen sollen, vnd wiewoll er Biber, disem beuelch gern nachkommen, vnd als wir vff den 4 augustj audientz gehabt gern wider verreist, haben wir Jnen doch nicht woll von vns lassen kunden, biß wir beantwort worden, auch vnb wider beim Konig presentirt, vnnd ain vnderthenigst abschid von Jrm Kon.W.

⁷⁹ Filippo II di Hessen-Rheinfels si trovava alla corte di Enrico II come ostaggio in virtù del trattato di Chambord del 1552.

genomen, welches vff Sontag den achten geschehen. Jst gleich daruff vn-
gefharlich nach Mittag vmb zwo vhr er Biber vff die Posst gesessen, vnnd
noch Paris passirt, daselbsthin jn der nacht kommen, hat e.f.g. Sone m.g.f.
vnd her sich volgends Montags vff die Reiß nach dem leger begeben. Als
aber jr f.g. vngeuerlich vff 4 oder kleiner Franzosisch meil dem leger schon
sich geneert, sein jr f.g. jn erfarung kommen, welcher gestaldt der Frantzö-
sisch hauff geschlagen, auch es an demjhenigen, so jn der flucht gwesen er-
kennen mögen vnnd von anderm so jrm f.g. bekand gwesen wie sich die sa-
chen verloffen erkundigen mögen: Daher auch jr f.g. wendig gemacht, vnd
wider nach Paris zogen, alda jch sampt dem Pfaltzgreuischen gesandten
noch gwesen, vnnd mher gemelter Biber angesprochen haben. Solte nun
mher vnnd hochgelechter e.f.g. Sone, m.g.f. vnd Her (welches doch got son-
derlich verhuet) eher jns leger koen sein, wurden E.F.G. sich vngezweyelt
beim Conestable (so sich S.F.G. wie jch vernimm wol vermermecht) finden
haben lassen, vnnd also jn grosser gefhar erschossen oder gefangen zusein
gestanden, so auch von got dem Hern gnediglich abgewend worden, dan es
seind die andern Hern, so gleichsfals beim Conestable gwesen beschedigt
vnnd gefangen worden, als der von Langeuil, der von Mantua, der von
Angien und alle jungere hern dan e.f.g. Sone. Vnd demnach e.f.g. vnd her
dise legation vnd schickung bey der Kon. W. nichts sonders erschossen, so
haben yedoch, wir alle ain sondere freud ob dem empfangen, das dardurch
verhuet vnd die verhinderung furgefallen, das e.f.g. Son nicht zeitlicher
jns veld kommen, vnnd also allerhand widerwertigs so dernselben begegnen
mögen verpliben. Sonst weiß e.f.g. jch anders nichts zuzeschreiben, allein
das Riggerod ain Regement, jst des Reiffenberg, so jch jm herusserziehen
zu Straßburg gesehen, auch ain Regiment vfrichten sollen, vnnd lauffen die
weissen stäbleins knecht, so gefangen gwesen vnnd auf sechs Monat ge-
schworen, wider Engelland nicht zudienen, heufig wider jn Franckreich.
Nemen geldt von newem, werffen die weissen Säb [sic] hinweg, kauffen
degen darfur, es seind mir auch jm herusser ziehen, jm Elsas ain gebirg jrn
vill begegnet. Welcher gestaldt der Konig von Franckreich dem von Guis
aus Italia, Jtem den von Prissack vß Piemond, vnnd andere an der gefange-
nen stat zu reparation des veld legers erfordert, das wurdet e.f.g. nun mher
vnuerborgen sein. Diß alles gnedigster Furst vnd her, hab e.f.g. Jch jn vn-
derthenigkeit nicht sollen verhalten, vnd thue e.f.g. mich hiemit vnderthe-
niglich zu gnaden beuelhen. Datum Stuttgart den 18. Septembbris Anno 57

E.f.G.

vndertheniger
gantz williger
Florentz Graßeck

[verso: präs Marpurgk am 25. Septembr. A.o 57]⁸⁰

⁸⁰ StA Marburg 4e Nr. 2185, sn, sf.

V. Relazione finale tedesca della legazione dei principi protestanti in favore dei valdesi⁸¹

La relazione contiene la narrazione consecutiva del viaggio e dei successi alla corte del re come si trova esposto qui sopra nel testo, cominciando con il passaggio di Basilea a Montbéliard e il viaggio verso la corte del re a Compiègne; il negozio con il cardinale Lorena di essere ammesso all'audienza, l'audienza stessa e lo scambio di parole e di risposte scritte dopo l'audienza tra l'ambasciata, il cardinale e de l'Aubespine.

Durchleuchtigster Hochgeborner Churfürst, auch Durchleuchtigste Hochgeborne Fürsten, gnedigste vnnd gnedige Herrn. Demnach E.r Chur vnnd F. G. verschinens Monats Junij, als dieselben zu Franckfort am Mayn jn aigner Person beysamen gwenen, sich ainhailiglichen verglichen, den armen betrieben vnnd betrengten Christen, so jn Piemont der Kön. W. jn Franckreich vnderthonen seind, sonst gemeinlich die Waldenser genant, zu gnaden, vnd vß Christlichen mitleith ain Pottschafft zu S. Kön. W. abzusenden, vnnd bey S. Kön. W. von wegen aines scharffen, vnnd rigorosi Edicti, so S.K.W. jm Nouembrj nechstuerschinen des 56. Jars, wider gemelte Waldenser oder Piedmonter, der Religion halben, vnnd das sie Euangelisch vßgeen lassen, zu intercediren, vnnd bey S. Kün. W. die vorhabende scharffe vnnd vngnad, gegen disen frommen betriebten Christen abzupitten, Wie dan E. Chur vnnd F. G. dessen allesten gnedigstes gnedigs [sic!] vnnd guts wissen tragen, vnvonnötten alhie nach lengs zuereffnen, vnd derwegen vns, E. Chur: vnd F.G. vnderthenige diener, mit Credenz, jnstruction vnnd anderm nothwendigen schriftenn, gnedigst vnd gnediglichen thun abfertigen, daruff wir vns beschene vergleichung, vnnd gemachten abschid noch zu Straßburg versamlet, der endtlichen meynung, das wir zu befurderung der vorhabenden Reiß, auch damit wir desto eher an den Frantzösischen Houe kommen möchten, durch Lotringen vnsern weg zunemen, So seind wir aber von dem Hochgeborenen Fursten, vnserm gnedigsten Hern Graue Georgen zu Wirtemberg, so darzumhal jm haimreisen von Franckfort zu Straßburg gwenen, allerhand vnsicherheit halb,

⁸¹ HStA Stuttgart A 115 Büschel 15, Nr. 39. PASCAL, *Ambascerie*, cit., pp. 318-331, aveva pubblicato (con qualche errore) la versione francese della relazione, seguendo una copia, forse redatta da Caray, custodita presso la Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français Paris, Collection Boverie-Pusey, tome 10. Tuttavia, l'originale della relazione finale dell'ambasciata era con tutta probabilità quello, qui riportato, in tedesco, poiché questa era la lingua ufficiale cancelleresca dei principi. La versione ufficiale tedesca non è identica a quella precedentemente edita, attribuibile al Caray, che non si trova in alcun archivio germanico.

deren Jere F.G. gwißlichen bericht empfangen, gwarnet worden, wie wir auch solchs nachgends von Kaufleutthenn, vnd sonst andern mher Lotringern, so jn der Straßburger Meß alda gwenen, vernomen haben, Welcher gestaldt die Lytzburgierer, Diedenhouuer, vnnd andere des Königs von Engellandd Kriegsuolck, seer weit nach den frontiern streiffen, auch etlich nider geworffen haben solten, also das wier gemelter unsicherheit halben, selbigem weg nicht woll vertrawen derffen, sondern rhatsamer befunden, etwas vmbzureitten, dan vnß in ghar zugegeben, vnnd also vnserm weg, jn dem Namen des Hern, nach Mumpelgart, vnd volgends durch die Graueschafft, auch das Hertzogthumb Burgund genommen. Demnach aber gnedigster Churfürst, auch gnedige fursten vnnd Herren, Wir jm eingang vnserer Jnstruction, auch schier im beschlus derselben jn beuelch empfangen, das wir vns mit der aydgnossischen Pottschafft, so eben diser sachen halben zu S. Kön. W. abgefertigt, jn still vnd gehaim verainen, das dise baide E. Chur vnd F.G. vnnd dan jre der aydgnossen Werbungen, also angesteldt, damit E. Chur vnnd F. G. Werbung vor, aber Jre der aidgnossischenn alsopald daruff geuolgen, vnnd das ir jnen zu gleichformiger anrichtung baider Werbungen, vnserer Instruction Jnhaldt mundlich Comunicieren, vnd eröfnen mögen, oder aber da sie jere sachen verriecht, vnnd schon vom Houe verritten weren, vnß mit allem muglichen vleis zubewerben jn erfahrung zubringen, was sie verricht vnnd zu antwort erlangt haben, vnnß darnach desto baß wissen zuuerhalten vnd aber gemelte aydgnossische Pottschafft vor etlichen wochen jn Franckreich abgefertigt gwenen, also das wir fursorg getragen, sie mochten jre Werbung verricht, vnnd schon wider heraus zogen sein, haben wir kein bequemer mitthel, weg, gelegenheit, vnnd orth erdencken noch finden kinden, da wir solchs zuvor vnnd ehe wir an den Frantzösischen houe kemen erfahren möchten, dan zu Basell, welcher weeg nach Mumpelgart ain gerings vmb ist, haben wir dieselbig occasion vnnd gelegenheit nicht vnderlassen wellen, vnd vns ghen Basell verfuegt, daselbstenn beim Burgermeister Bernhard Mayern, das wir jnen gern besprechenn wolten, anzeigen lassen, welchen vns die dritte stund nach Mittag bey jme vfm rhathaus zuerscheinen erment, wie auch von vns beschehen, vnd jme jn gegenwurtigkeit noch einsten vom rhat, so ein Zunfftmeister, zuuersteen geben, welcher gestaldt wir von E. Chur vnd F.G. abgefertigt, der armen betriebten Christen jn Piedmont halb, bey der Kön. W. jn Franckreich, an statt E. Chur vnd F. G. zu jntercedirn, auch darneben mit ferner vffuerung, warumb anderer obligenden hochwichtiger geschefft halb, solche schickung von E. Chur vnd F.G. wider derselben willenn, nicht ehe beschehen kunden vermelden, so vnd zum beschlus gebetten, das sie vnß freindlichen auch nicht wolte verhalten, ob die aydgnossisch Potschafft, darunder sie dis Jeren auch heten

diser sachen halb abgefertigt (demnach nun ein gutte Zeit, das dieselbig verritten) widerumb anheimbsch kommen, oder noch an dem Koniglichen Houe anzutreffen werren, was auch dieselbige, da sie schon anheimbsch bey der Kon: W. verricht, vnnd wie die sachen jerer Werbung halb geschaffen vns auch zu comunicieren, damit wie vns disem Christlichen gottgefelligenn werk zu nutz, furstand, vnnd guttem, auch desto baß zuuerhalten wissen. Daruff vns der gemeldt Burgermeister zu Antwort gegeben, Sie hörten seer gern, das E. Chur vnnd F. G. sich diser fromen betriebten Christen angenomen, vnnd derwegen vns zu der Koniglichen Cronn Franckreich abgefertigt hetten, kundten vnß derwegen vff vnser freundtlich ersuchen nicht verhaltann, das jere gesandte nun inher jn die sibende wochn auß, vnd noch nit anheimbsch kommen werren, so heten sie auch Jerer verrichtung, ob die sachen angebracht, oder wie dieselbigen geschaffen, gar kein wissens, noch auch annich schreiben seither Jeres verreisens von Jnen empfangen, also das Jnen vmbewist, was sich diser schickung Jrrenthalb verloffen, halten aber endtlich darfur, die verhinderung sein, das der Konig nit lang an eim orth pleibe, das houe länger offt verendere, vnnd sie jere gesandte, nachziehen muesten, vff welches wier sie gebetten dweil die sachen gehörter massen vnd also geschaffen, das wir zuuersichtlich Jere gesandte, noch am Houe antreffen wurden, sie wolten vnbeschwert sein, vns dises bey jnen beschehenen ansuchens, ein schreiben an jerre gesandte mitzutheilen, damit sie vns jerer verrichtung, vnnd wie sie die sachen befenden desto eher comunicieren, dessen sie sich dan gantz gutwillig erpoten, gleichwol mit vermelden, sie muesten solchs, damit diese sach weder zuuil noch zu wenig theten, an jerer mit rhats freind auch gelangen lassen, es werde aber jeres erachtens nicht mangel haben, wie sie vns dan auch volgends 16. tag Julij solch schreiben vmb zehn vhr jn die Herberg durch den Statschreiber selbst geschickt, haben vns darneben auch ferner anzeigt, Wie das der her von Preissack so jn Piemont gubernator oder Lieutenant du Roy wie sie es haissen) ist, jnen kurtzlich zu beschreiben vnnd zuuersteen geben, Er habe von der Kön. W. jn Franckreich beuelch empfangen, das Königlich publiciert Edict an den Waldensern jns werck zurichten vnnd zuexequieren, aber vff jre der Stett der vier Örter bescheiden freindtlich ersuchen, vnnd dweil sie jere gesandte zu abbittung dises S. Kon. W. ernstlich vnnd streng furhaben gegen den Waldensern, zu jerer Kon. W. abgefertigt vnnd geschickt hetten, welle er solchen empfangeenen beuelch Jnen den vier Örtern zu freindtlichen vnd nachparlichem gefallen, nach der zeit einstellen, biß er ferner vernem, was die Kon. W. vff solcher Intercession sich resoluiren wurdet, also haben wier vns wider vff den weg nach Mumpelgart begeben, daselbsten den halben Tag einem vnsern mitgesandten, so zu Mumßelgart haußheblich vnnd

seßhafft, vnnd von wegenn vnsers gnedigen Fürsten vnnd herrn graue Georgens zu Wirtemberg geschickt wordenn,⁸² zu gefallenn verharret, als wir aber Sambstags den 18 ghen Baulme kamen, hatt hochgedachter vnser gnediger Fuerst vnnd Her graue Georg zu Wirtemberg vnß jn der nacht ein reittenden Potten nachgeschickt, so vns morgens vmb vier vhr daselbst antroffen, vnnd vns der aydgnoßischen Gesandten verrichtung halb schriftlich zuuersteen geben, wie E. Chur vnnd F. G. aus volgendetem S.F.G. ann vns beschehenen schreiben zuernemen haben.

Georg Graue zu Wurtemberg vnd zu Mumpelgart

Vnsern grus zuuor liebe besondere vnd getrewer, Es seind heut dato die gesandte der vier stett Zurich, Bern, Basel, vndt Schafhausen welcher jre vff der strassen verfelen alhie einkommen, welche vnß vff vnser begeren jeres verrichtens den armen betrengten Christen jn Piemont halber, so bey der Kun. Mt. jn Franckreich beschehenn, nachuolgende meynung verstandigt, Nemlich wie das Jnen, vff jer getrewees vnd ernstlichs anhalten, durch den Conestable angeigt worden, das Jr Kon. Mt. anders nicht wissen, dan das sie sich biß her wohl gehalten haben, verstehenn sich auch, sie werde sich der Religion halben hinfurter wie andere jerer Mt. vnderthanen halten, so haben sie auch leistlich jm abschickenn, als sie Kon. Mt. selbst angesprochen Jer Mt. gebetten, die welle solcher armer Leuth, so Jerer Religion weren, vnnd nicht wie Jre M.t veleicht bericht, Jerer ordenlichen Oberkeit eintrag zuthun, oder furwider zusein vnderstunden, von jerer Herren vnd Obern furpitten wegen Jngedenk vnnd gnediglich lassen bezolhenn sein, Daruff sie jre Kon. Mt alles gnedigen willens mundlich erwarten. Was Jr nun durch etwas vleissig vnnd ernstlich sollicitiren erhalten oder vßrichten werden, das steet zu dem lieben Gott, der welle sein götlich gnad hierin verleihen Amen. Was jr auch ferner berichts bederffen, werdenjr allen vnnd gnugsamen bericht bey Wilhelm Frölichen des Konigs Dolmetschen finnden, welcher dan in diser sachen, desgleichen der König von Nauarra erstlichs zumehl gu thertzig sein sollen, vnnd jnsonderheit zeigen sie an soll man verhuetten, solche guete Leuth nicht die Waldenser (welches bey allen Frantzosen ein ketzerischer verhaster Nam sein soll) zu nennen, sondern die Vnderthonen der berg vnnd Thäler Angronien, so vermeinen sie jr werch Jr Mt. zu Compeins, da sie die verlassen, finden werden, Solches alles iwer Euch zu mherern bericht, vnnd dem armen betrueden Leutthen zu guettem, gnediger meynung verstandigen wellen, Jr Euch des so baß jn diser sachen zu arrondieren habenn, datum Mumpelgart den 18. Julij anno 57.

⁸² Si tratta probabilmente di Antoine de Caray.

Wier tragen sorg es werde veleicht Euch auch ain solche höfische vnnd abweisende antwort widerfaren, wie den aydgnossen dan beschehen ist.
G. G. zu Würtemberg

Vnserm lieben besondern vnnd getrewen Melchiorn von Feilitsch, Florentzen Graseck, vnnd Anthonj Corray sampt vnd sonders.

Daruff Jrn F.G. Wir widerumb souil die zeit erleiden mögen nachuolgends jnhalts zu antwort geben.

Hochgeborner Fürst E.F.G. seyen vnser vnderthenige geflissene dienst jederzeit zuvor gnediger furst vnnd her, E.F.G. an vnß von Mumpelgart vß beschehen schreiben jnn dato haltend den 18. Julij, haben wir heut gegen Tag vmb 4 vhr empfangen, vnd seins Jnhalts was die aydgnossisch Pottschafft am koniglichen Houe, der armen betriebten Christen jm Piedmont verricht, vndertheniglichen vernomen, vnd habenn mit E.F.G. eben das bedencken, solchs ein Houe antwort sein, aber wie dem, mag der almechtig dennoch sein gnad noch geben, vnd den Konig von solchem seim vorhaben obzusteen ermilttern, vnnd thun gnediger Fürst vnd Herr gegen E.F.G. vnns vndertheniglichen bedancken, das vns dieselbig dieser der aidgnossischen verrichtung gnediglichen bericht haben, dan vnß solchs jn allerhand weeg wol mag furstendig vnnd gut sein, so wellen wir an vnserm vleis jn disem Christlichen werck nichts erwünschen lassen, auch vns souil jmer muglich sein will, vff der Reiß befunden, damit wir vff der aidgnossischen verrichtung, vnser anbringen nicht zu lang verziehen haben e.f.g. (dan wir vns zu gnaden vndertheniglich thun beuelhen) wir zu widerantwort nicht verhalten sollen. Datum Baulme den 19. Julij anno 57.

E.F.G.

vnderthenige willige vnnd gehorsamer

Melchior von Feilitsch

Florentz Graßeck

Anthonj Carray

Haben vnß nachuolgends wider vff den weg begeben vnnd nach Digion den nhest geritten, dahin wir mitwochs den 21. Julij gantz woll vnnd vnangefordert oder gerechtfertigt vf dem Mittag kommen, alda vnserer Pferd halb bis nachuolgenden 22. tag verharret, vnnd wir vnder dem Thor jm herein reitten, wa wier herkommen oder heraus wolten befragt, auch hernach jn die Herberg durch den von Villefrancen, des vonn Aumale Lieutenant general, zu vnß geschickt vnnd angefordert worden, Er von Villefrancen wolte vns gern nach dem nachtessen ansprechen, vnd vns derwegen zu gelegener stund beschicken, welches auch beschehen,

vnnd als wir bey jme erschinen, hat er vns wie dan zuuor vnder dem Thor auch bechehen, ferner gefragt, von was orth des Teutschen lands wir her komen: vnnd wo wir gedecht heraus zureitten, daruff wir jme zu antwort gebenn, Wir wolten demnehst an houe zu der Kon. W. vonn Franckreich, da wir dan zuschaffen, auch brieff an jr Kon. W. hetten, hatt er begert jme anzugezen, von was heren wir die brieff on dem Konig hetten, oder zu jerer Kon. W. abgefertigt weren worden, welches aber wir jme nicht anzeigen wellen, sind wider geantwort, da er einichen zweuel darin setzt, mechte er mit vnns jn vnser herberg, wolten wir jme die brieff furlegen vnnd jn vberschrifften sehen lassen, welches er doch ferner nicht begert sondern sich vnserer antwort stettigen lassen, vnnd darneben alles lieben vnnd guttens erpotten, auch da er vns wiste etwar jnen zu dienen were er dessen erbiettig, vnnd wa er dises anforderns halben gethon, das geputzte jme ampts halben, seind also volgends donderstags morgens wider verritten, vnnd vnderwegen an allen gelegenen ortthen, da wir gedacht was zuerkundigen nach dem houe gefragt, vnnd allenthalben anders nichts, dan das jr Kon. W. noch zu Compienne erfahren, vnnd wiewol wir gedacht vff Mitwoch den 28. Julij zu Compienne anzukommen, hatt doch solchs vnserer Roß halb ehe nicht gesein kinden, dan vff nachuolgenden donderstag den 29. vnd als wir vff vier gar cleiner meilen vonn Compienne kommen, haben wir jn erfahrung gebracht, das die Kon. W. jn aigner Person nicht mher zu Compienne sondern gesterigen Mitwochs vff ein Lust oder Jagdhaus Reumont genant, vier cleiner meil, zwo stund wegs von Compienne gezogen, vnnd alda allein drey oder vier tag verharren, hernach wider ghen Compienne komen werde, so seind wir demnach auch bericht worden, das vns daselbst vnderzukommen nicht muglich, dieweil bey gemelt Jagthaus nicht vber acht oder zehn Haus gesessen. Derwegen wir vns ghen Compienne verfugt, vnnd demnach wir daselbst jn erfahrung gebracht, das jr Kon. W. vor zinstags nicht wider ghen Compienne kumen würdet, vnnd aber gar kein gelegenheit, vns ghen Reumont zuuerfügen keins wegs nicht gehabt, dan wir darselbst nicht allein nicht vnderkommen kunden, sondern auch dieweil der Kunig seins lusts halben sich an selbig orth verfugt, nicht zuuerhoffen gewesen das wir vill wurden vußgericht haben, zu dem ist der Herren, an welche wir Credentialles gehabt, ausserhalb des Cardinals zu Lotringen, keiner am Houe, sondern alle Nemlich der Her Conestabel vnnd admiral den 20. Julij jn das veld leger, vnnd der Kenig von Nauarra sechs tag hernach anheimbsch zogen, damit wir aber nicht so lang vergebenlich, auch vnwissend der Kon. W. zu Compienne legen, hat vnß fur gut vnnd nothwendig angesehen, vnß zeitlich anzugezen, vnd solchs biß zu jerer Kon. W. ankunfft ghen Compienne allerhand noch gedenckens halb nicht einzustellen, haben vns derwegen volgennds Freittags morgens ghen Reumont verfugt. Da wir

kaum souil platz, vnserm geulen haben mögen, die zeit allein biz wir vns anzeigen, welches dan mit aller gutten gelegenheit, als der Konig zu mittag gessen gehabt, beym Cardinal von Lotringen durch vnß beschehen, dan er pflegt gwonlich teglichs morgen vmb siben vhr etwan ehe vnnd alspald der Konig vfgestanden, sich zu jerer Kon. W. zuuerfuegen, vnnd bey derselben zuuerharren biß nach dem Mittagessen, also das kein acces oder Zugang, zu jme nicht ist, sonderlich jetzund dweil der Conestable nicht am Houe, haben S.F.G. wier mit gepurlichem eingang E.Chur. vnd F.G. freindtlichen dienst erpietung anzeigen, welcher gestaldt von E.Chur. vnnd F.G., die wir auch alle mit Namen wie die jn vnser jnstruction vermeldet benambstet, wier abgefertigt, bey der Kon. W. was von derselben wegen anzubringen vnnd zuwerben, dweil wir aber zu Compienne verstanden, das Jr Kon. W. sich vielleicht vor vier oder funff tagen, nicht wider ghen Compienne verfugen wurde, haben wir nicht vnderlassen sollen, vns bey zeitten bey derselben anzuseigen, vnderthenig pitende S.F.G. welle vnbeschwert sein, der Kon. W. solch vnser Presentation anzuseigen, darneben auch zuuuerhelffen das wir bey jerer Kon. W. zu gelegener zeit audientz bekommen, damit wir das jhenig, so von E. Chur. vnd F.G. vns beuolhen worden Jrm Kon. W. anbringen, vnd vns empfangenen beuelchs endtladen mögen, vf welches vns gemelter Cardinal zu antwort geben, Dweil wir von E. Chur vnd F.G. zu der Kon. W. abgefertigt weren wir ganz wilkommen, dan er hette fur gwiß, wir von diser Herren wegen an houe keme, das die vor bey der Kon. W. wilkommen vnd angenem weren, vnnd da vnser ankunfft beschehen, als Jr Kon. W. zu Compienne noch gewesen, wurden wier vil anders empfangen sein worden, dan an disem ungelegenen orth, Er wolte auch dise vnsere beschehene Presentation Jrn Kon. W. anzeigen, vnzweiuenlich Jr Kon. W. die werden dorab ein sonderlich gnedigs vnnd angenems wolgefallen tragen. Vnnd souil die audientz anlangt, wolte er vns dieselbig biß nhest kunfftig Sontags vmb zehen vhr wol zuwegen bringen da wirs also begert, dan er were jn dem vnnd mherem E. Chur vnnd F.G. zu freindtlichem diensten wolgeneigt, Es wurden aber Jre Kon. W. gwißlich nhestkunfftig Zinstags wider zu Compienne sein, da wir dan die gethuldt biz zu selbiger Jerer Kon. W. ankunfft tragen wolten, jn ansehung der vngelegenheit des orths wolte ers vns heimgesteldt haben. Dieweil aber gnedigster Churfürst, auch gnedige Fürsten vnd Hern wir den Landgreuischen verordneten nicht am houe gefunden, sonder mit S.G.F. vnnd Herrn vor etlichen tagen ghen Parris verritten, vnnd wir demselben erst zu vns beschreiben muessen, Item auch jn ansehung das dise sach weder loci, temporis, oder anderer Jimportunitet zu glücklicher vnnd wolfharlicher verrichtung nicht bedarff, sondern aller guten gelegenheit vnnd darmit jimportune nicht zu eilen sein wellen, haben wier vns S.F.G. gnedigs erpittens vnderthenigli-

chen bedanckt, mit vermelten dieweil jr Kon.W. lusts vnd Recreation halbenn sich ghen Reumont begeben, das wir vngern die jhenigen sein wolten, so jr Kon. W. ainicht molestation vnserer geschefft halben machen, oder auch jimportunj sein wolten, Sondern weren woll dahin bedacht (da anders Jr Kon. W. jn so wenig tagen wider zu Compienne solte ankommen) das wir daselbstenn jerer Kon. W. ankunfft erweret vnnd alhie Jr Kon. W. vnmolestirt lassen woltern, allein petten wir S.F.G. das sie mitler weil vnser eingedenck sein, damit wir solche audientz zu jerer Kon. W. ankunfft zu Compienne vnuerzuglich haben möchten, wie wir vns dan auch bey Jrn F.G. als dan anzeigen wolten, vndertheniglichen pittende vnß hierinn jerer F. G. guttbeduncken vnd rhatt zu communicirn, wes wir vns hierin halten sollen, hatt gemelter her Cardinal jme vnser meynung also woll gefallen lassen, mit vermelden, wir kunden nicht baß thun. Daruff wir S.F.G. ferner anzeigt, wie das wir an dieselbig auch Credentiales mit beuelch hetten, als pald wir vnser Werbung, bey der Kon. W. verricht, Jrn F.G. mit fernerm beuelch, was von E. Chur vnnd F.G. wegen derselben anzubringen gemelte Credentiales zu vberreichen, daruff er geantwort er welle die seer gern annemen, vnnd da wir die bey vns hetten, solten wir sie jme einhendigen, welches wir doch nicht zuuor, vnd ehe wir Audientz beim Koenig gehabt, thun sollen, sondern fur gewend, wir hetten gemelte Credenz nicht bey vns, vnnd zu Compienne gelassen, also vnserm abschid von jme genomen, alspald wider ghen Compienne vnß verfügt, den Landgreuischen deputiert zu vns durch ein aignen Paten, so wir jme zugeschickt, erforder, welcher auch auff Montag morgens zu gutter tag zeit bey vnß erschinen, haben wir jme vnser habende Instruction, vnd was wir diser sachen jme zuentdecken vnnd kundbar zumachen jn beuelch gehabt, communiciert vnnd eröfnet, vnd also der Kön. W. ankunfft erwartet, als nun Jr Kon. W. zinstags gegen abend zu Compienne einkommen, haben wir vns ghen Haus verfugt der tröstlichen zuuersicht, wir wolten vns noch selbigen abends beim Cardinal von Lottringen, der dan sein Losament nahe beim Konig hatt, anzeigt vnnd vmb furderliche gnedige audientz gepetten haben, Wir jedoch vber vnserm muglich furgewenichten vleis nicht furkomen mögen oder kunden sondern verziehen muesten biß Mitwochs morgens seind wir vngefharlich vmb siben vhr furkomen, vnnß vndertheniglichen vff gemachtens abscheid zu Reumont wider presentirt, mit Pit vnß der audientz halb wie hieuor gebeten beholffenn vnnd befurderlich zusein, Daruff er vnß jncontinentj geantwort, Wir sollen vns vor des Königs gemach, vngefharlich vmb die zeit, wan der König zu Mittag gessen, finden lassen, welle er vns die audientz verschaffen, welchem wir also volge gethon, vnnd daruff die audientz vngefharlich vmb xj vhr jn personlicher ge genwurtigkeit jerer Kon. W. gehabt, vnnd jn jerer K.W. Saal, durch zwen

vom adel, geistlichs stands so vns vor dem gemach geholet, hinein gefuert, da wir dan mit aller vnderthenigster Reuerentz vnß presentirt, vnnd aller gnedigst, mit darpiettung Jerer Kon. W. hend vnnd disen worten Vous estes les tres bien venus empfangen worden. Nachgends mit dem eingang E. Chur vnd F. G. dienst erbietung vnd Recomendation, wie sich das gepuert hatt, Jeren Kon. W. die Credenz schrifft vberreicht, welche Jr Kon. W. selbs von vns angenomen, vnnd dem Cardinal von Lotringen geben, der dieselbig geöffnet, Jrer Kon. W. den Jnhalt kurtz erzelt, vnd Wir daruff, ausgehens des Konigs, allees jhenig so wir vermög vnser Jnstruction jn beuelch gehabt, jerer Kon. W. furzutragen, mit allem vleis nach lengs vnnd also jn Frantösischer sprach furtragen, so dem Konig zu barmhertzigkeit diser armen Leuth bewegen mögen, Es seind auch jn gegenwurtigkeit diser vnser gehabten audientz gwenen der Dauphin, der Cardinal von Lotringen, der Cardinal von Chatillon, der Hertzog von Lotringen, der Bischoff von arles, Bischoff von Sanson, Bischoff vonn Vendomen, Bischoff von Neuers, vnnd andere vill mher geistliche als Prelaten vnd Thurm herren, dern Namen vns vnbewist, Item die furnembsten officier Riter des Ordens, Hofmeister vnnd gentilzhomes de la chambre du Roy, also das ein gros gedreng, vnnd biß jn die achtzig oder mher Personen gegenwurtig gwenen, die auch mit allem vleis vff vnserm furtrag acht genomen, vnnd wie wir bericht, etlich vill solche mit grossenn freiden, aber der Pfaffen hauff es seer vngern vnnd verdrüßlich gehört, auch wie vnß bedunckt, wan der Cardinal von Lotringen zuvor dises vnsers furbringens, dergestaldt solte bericht sein werden, er wurde woll verhuet haben, das vns der Konig aigner Person nicht gehört, Wie wir dan solchs hernach woll ob der Pfaffenn Roth (so jn grosser anzal an disem Houe ist) spueren mögen, die vns anders dan zuvor vnnd vber die achsell angesehen, als wir nun den furtrag zu beschlus bracht, vnnd allerdings geendet, hatt Jr Kon. W. vns aigner Person nachuolgends Jnhalts geantwort, dweil von E. Chur vnnd F.G. wegen wir zu jerer Kon. W. geschickt, weren wir gantz wilkommen, dan alle die jhenigen so zu jerer Kon. W. von E. Chur vnd F.G. gesandt wurden, waren jederzeit angenem vnd wilkommen, S. Kon. W. hetten auch vnser furbringen woll verstanden, vnnd er pflegt seine vnderthonen jn guttem friden vnd ainigkeit zuerhalten, wie er dan bisher gethon, vnnd noch verhoffte kunfftig, sie jnn guttem friden vnnd ohne zwittracht zugubernieren, Er wolte aber E. Chur. vnd F.G. vff ditz beschehen furbringen, schriftlich vnnd dergestaldt antwort, das er gedechte E. Chur vnnd F.G. werden daran erstettiget vnnd woll zufriden sein, auch solchs darumb, damit E. Chur. vnnd F.G. seiner Kun. W. Intention vnnd meynung desto baß versteen vnnd bericht werden mögen, auch daruff gantz humaniter repetirt wir weren gantz wilkommen, vnnd vns durch die vorigen zwey vom adel vß jerer Kon. W.

gemach wider gelaitten lassen. Nach disem gehaltenen Acta [sic], gnedigster Churfürst, auch gnedige Fürsten vnnd Herren, haben wir vermag vnser habenden Jnstruction gelegenheit gesucht, dem Cardinal zu Lotringen, auch die Credentiales sso wir an S.F.G. gehabt zu presentirn, vnnd darneben auch das jhenig so vns gemelte Jnstruction vferlegt zuuerrichten, haben aber solchs nicht ehe noch zu keiner besseren gelegenheit, dan nachuolgends funfften Tags Augustj thun kunden, seind wir bey Jrn F.G. jn dem gemach erschinen, Jrn F.G. mit gepurlichem eingang E. Chur vnd F.G. gneigten willens, auch das dieselben rn f.g. zu freindtlichen angenemen diensten, woll geneigt, vnsere habende Credentiales vberreicht, vnnd darneben Jnhaldt vnserer Jnstruction, vnnd von E. Chur vnnd F.G. empfangenen gnedigen beuelchs, mit allen gutten nothwendigen vmbstenden gebetten, die sachen bey der Kon. W. zu Franckreich, E. Chur vnd F.G. vnzweiuenlichen verhoffen vnnd begern nach, dahin zu befurdern helffen, das dise schickung vnnd werbung nit ohne frucht abgehe, sondern die armen betriebten Pedemontanj, derselben genossenn, auch gnediglichen vnnd zu ruhe bedacht werden mögen. Daruff wir von S.F.G. zu antwort empfangen, Er bedanck gegen E. Chur vnnd F.G. sich zum höchsten erstlich E. Chur vnnd F.G. beschehenen schreibens, dan auch des freindtlichen zuempietens, vnd das E. Chur vnd F.G. also sein eingedenck seyen, da er auch harwider etwar Jnnen E.Chur. vnnd F.G. gefallens vnnd dienst zuerzeigen wisse, hilte ers fur ein sonder gluck, von wegen der gesipschafft, freind vnd gutten nachbarschafft, so sich zwischen E. Chur vnd F.G. auch jme erhalte, vnnd das er solche dienst E. Chur vnd F. G. jn allen muglichen dingn gern erzeigen welt, doch das es dem Konig, seiner Conscientz, vnd Handhabung seins Stannds vnd Staats, nicht zuwider noch entgegen were, vnnd souil E. Chur. vnd F.G. Petition betreff, hette er mit dem Konig von sachen gered, der jm jn beuelch gebenn, vnß mundtlich anzuseigen, damit E.Chur vnnd F.G. wie desto baß dessen wusten zunformieren, das Jr Kon. W. gantz woll geneigt vnd begirig were, E. Chur vnd F.G. jn allem muglichen dingn zu wilfarn, vnnd angenemen willen zu erzeigen, dernwegen Jr Kon. W. Ewre Chur vnd F. G. schriftlich beantworten wolte, damit Jr Kon. W. dieselben Jeres gemuets vnd Jntention desto baß ercleren vnd verstendigen mögen. Es hetten uch die Schweitzer der furnembsten örtter eben diser sachen halben, auch Jere gesandten am Houe gehabt, so zweyuelt Jr Kon. W. nicht, dan das dise Legation von E. Chur vnd F.G. gutherztiger meynung, vnnd nach dem dieselben jn jerem gwissen vnd Conscientz jrer Religion billich sein sich vberzeigt befenden gethon hetten, so hette hergegen Jr Kon. W. auch das ihenig so Jr Kon. W. jn derselben Religion jrm gwissen vnd Conscientz gemes achteten vnnd befenden gethon, Derwegen woll vnuonnötten gwenen were, das sich E. Chur vnd F.G. der

muhe vndernomen, diser sachen halb zu derer Kon. W. zuschicken, jn ansehung das es die Religion, so ein eufferige Materj ist betreffen thet, vnd gleicher gestaldt wie es frembd zuhören vnnd gar seltzam were, Wan Jr Kon. W. sich wolt E. Chur vnnd F.G. vnderthanen vnnd derselben Religion annemen, also bedunckt jr Kon. W. auch das es derselben vnderthanen halb geschaffen sein soll. Jn betrachtung das Jr Kon. W. vnnd derselben vorfarn, jn ainer Religion nun mher zwelff oder funffzehnhundert Jar vferzogen, jnstituirt, vnd gelebt haben, jn welcher auch derselben vnderthonen biß her jn gutt friden vnnd ainigkeit erhalten sein worden, wie dan Jr Kon. W. verhoffte kunfftig hinfuro auch beschehen werde, so were auch meniglich woll bewist, was die zwispaltung der Religion fur vnrats vnd alteration geschafft. Derwegen sollen E. Chur vnd F.G. (wie dan Jr Kon. W. gedeckt nicht beschehen werde) dorab kein misfallens tragen, dan es sollen E. Chur vnd F.G. furgwiß vnd vnzweyentlich halten (dessen E. Chur vnd F.G. wir auch also berichten solten) jn was andern wegen jr Kon. W. wisten E. Chur vnd F. G. angenems gefallen zubeweisen, das Jr Kon. W. solchs mit allem begierig gern thun werde. Dessen an statt E. Chur vnnd F.G. wir vns vndertheniglichen bedankt mit repetierung Priere, das er Cardinal, jme von E. Chur vnnd F.G. wegen dise arme betriebten Christen gegen Jerer Kon. W. welle dergestaldt lassen beuolhen sein, das E. Chur vnd F. G. jm werck spueren mögen dise Intercession den armen Pedmontesern zu nutz vnd guttem erschossen sein. Vnnd also daruff von Jme abgeschiden. Wiewol wier vns nun gern volgends freittags wider bey jme erzeigt, haben wir jedoch den gantzen tag, vnangesehen das wir mit allem vleis vfgewartet vnd schier alle schlupf, da wir gedeckt er durch oder furgeen muessten verhuet, nicht kunden zu jme kommen, aber volgends sambstags, haben wir gut acces zu jme bekomen, vnd nochmaln gepietten wie hieuor, hat er vns eben die antwort, so er vns zuuor vß beuelch des Konigs anzeigt repetirt, also das wir woll kunthen abnemen, jn derselben kein enderung eruolgt, oder das wir was weiters erlangen oder erpitten werdenn, derwegen wir jme vermög vnser habenden Instruction abermals gepetten, die sachen diser fromen betriebten Christen doch zum wenigsten dahin richten helffen das, wouer jhe die Meß vnnd Ceremonien wider solten dargereicht werden, doch Jr Kon. W. neben den Messpriestern, jnen jere Prediger vnnd Lherer auch gestatte vnnd zulasse, das auch die Religion jnen frey gesteldt werde, wie dan jn Schweitz, auch etlichen frey vnd Reichs steten auch gleichmessig beschicht, vnnd wie sie zuuor jhe vnnd alwegen nun ein lange zeit gwesen sein, haben wir aber kein andere antwort, dan wie hieuor empfangen, allein das er daran henck, sy solten (da sie sich ihe jerer gwissen beschwerdt befenden) hinweg ziehen, vnd an die orth dahin vnsre Herren jnen rhatten möchten, vnnd er wolte daran

sein das wir morgen vnsere abfertigung bekemen, als wir nun gesehen,
das wir fernes nichts, wider allen angewendten vleis erlangt, vnnd das
der Konig vngezweyeldt aus des Cardinals von Lotringen, vnd anderer
geistlichen zuthun vnd verursachen, sein Kopf gestreckt, auch anders
nichts zuerpitten sein werde, haben wir Jme der furderlichen abfertigung
gedanckt, mit Pitt er welle vns acces zum Konig machenn, damit bey jr-
rer Kon. W. an statt E. Chur vnd F.G. wie vns zum beschlus presentirn,
vnß vnderthenigst recomendiren, vnnd den abschid von derselben nemen
mögen, dessen er sich ganz gutwellig erbotten, vnnd wie wir volgends
Sontags morgens vfgewart, als jr Kon. W. gessen, jn denselben Saal he-
rein kemen, hatt er Cardinal, so auch mit dem Konig gessen, vnß na-
chdem essen, vnd als jr Kon. W. jn dem Jnnerist gemach gangen, warten
heissen, vnd darneben anzeigen, wir sollen Jr Kon. W. nit mit langen reth
vshalten, welches wir dahin verstanden, daß wir vnser vorig Pitt nicht
repetirn, oder sonst diser frommen Christen halb weiters vill furwenden
solltenn, auch gleich dem Konig nachgeuolgt, daruff wir jncontinentj fur
jr Kon. W. erforder, vnnd haben vnß mit vnderthenigster Reuerentz er-
pietung presentirt vnd Jr Kon. W. gleich vnnd ehe dan wir, anfangen reden,
nachuolgends jnhalts, wie sole zu vnser anheimbkunfft, S. Kon. W.
Recomendation verrichten, vnnd darneben anzeigen, das E. Chur vnd
F.G. kein besseren vnd gwissren freind, dan S. Kon. W. finden noch ha-
ben werden, darin auch E. Chur vnd F. G. kein einichen zweyuel setzen
sollen, Er were auch gantz woll geneigt vnnd begierig, E. Chur vnd F.G.
zu gefallen zu werden, da es die occasion eindest gebe. Vnnd vnß daruff
die hand gebotten also gnedigst dimittirt. Wiewol nun gnedigst Chur-
fuerst, auch gnedige fuersten vnd Herrn wir gesinnet gewesen, auch vns
gefasst gemacht, Jre Kon. W. nochmaln diser armen betriebten Christen
halb aller vnderthenigst zupitten, vnd den vorigen furtrag jm beschlus
zurepetirn, so haben wir doch vß des Cardinals reden woll abnemen kun-
den, das Jr Kon. W. daran kein gefallens tragen, sondern pro molestia
anziehen würde, Je auch ab dem es wol spueren mögen das S. Kön. W.
gleich als wir jns gemach kommen vor vnß anfahnen reden, derwegen wir
die weitleufigkeit vnderlassen, allem furbracht dweil wir verhofft noch
heuttlgs tags vnsere abfertigung zubekommen, haben wir nicht vnderlas-
sen sollen, bey jerer K. W. vnß aller vnderthenigst zu presentirn, vnnd
erstlichen jrer Kun. W. vnderthenigst zudancken, von wegen der gnedig-
sten audientz so jr Kun. W. vnß gegeben, dan auch E. Chur. vnd F.G. bey
jeren Kon. W. Recomendieren, vnnd darneben zuuermelden, da Jr Kon.
W. demselben was ferner zuentpieten, wolteen wir solche pottschafft jn
vnderthenigkeit gern verrichten dan worin jeren Kon. W. wir vnderthe-
nigste dienst zubeweisen wusten weren wir jederzeit dessen willig vnnd
geneigt, hetten auch hiemit zum abschid jren Kon. W. vnß aller vnderthe-

nigst recommendirn also vnsern abschid genomen, volgends bey dem Secretario Laubespine zu dem wir gewiesen worden vnsre abfertigung sollicitirt, der hat vnß dieselbig volgends Montags, Jn Frantzosischer sprach, vnnd offen vnuersecretirt zugesteldt, wie E. Chur vnd F. G. hiebey zusehen haben vff Teutsch nachuolgends Inhalts.

Die Kön. W. jn Frannckreich Nachdem sie verstandenn was Jeren Kon. W. die gesandten der Herrn, Pfaltzgraue Oth Hainrichs des Hern Reichs Churfürsten, Pfaltzgraue Fridrichs vnd Wolfgangs Hertzogen jn Bayern, Hertzog Christoffens zu Wirtemberg, Landgraue Philipsen zu Hessen, Marggraue Karls zu Baden, vnnd Graue Georgens zu Wirtemberg S. Kon. W. gelibsten Oheim Vetern, vnd sonderer freind, von der Continuation des gutten vnnd geneigten wilens, so sie gegen Jrer Kon. W. tragen furbracht vnd anzeigen, hat solchs S. Kon. W. zu sonderm grossem gefallen angenommen, vnnd gibt S. Kon. W. gemelten herrn hinwider zuuersteen, das S. Kon. W. gleichergestaldt, nicht weniger gegen jnen auch gesinnet vnd gewillet, wie dan S. Kon. W. solchs jederzeit zu furlalens gelegenheit jnen jm werck zuerkennen geben wirdt, vnnd souil das anbringen vnnd begern, so die gesandten anstat ermelter hern, zu gnaden vnnd gunst Eines rhats auch der Gmeind vnd Jnwoner der Thäler Angronien jn Piemont, Religions sachen antreffende gethon, belangen thut, erachten S. K. W. nicht, das dieselbig ihmals den jhenigen, so durch Gottes wilens vnd gefallenn in S. Kon. W. gewaldt komen vnd gesetzt worden, ainiche vrsach gegeben, das sie S. Kon. W. freind gebrauchen vnnd bemuhen sollen, ain besseren stand, condition, wesen, oder tractation zuerlangen vnd zuimpetiren, dweil S. Kon. W. dieselben alwegen souil erkundt gnedigst, vnnd jn aller equitet vnnd billicheit, jn der Eer Gottes, endtladung seiner Conscientz vnnd gewissens, auch jnen zu ruhe vnd trost souil S. Kon. W. jmer muglich gewesen erhalten, wie dan S. Kon. W. den Jnwonern jn gedachtem Thall Angronien auch zuthun vnnd zuerweisen bedacht ist, verhoffte auch derwegen, sie werden die vnderthenigste affection vnd neyung gegen Jerer Kon. W. wie dieselbig von jnen angefangen, also continuieren, vnd sich dermassen jn die sachen, so sie wisten Jerer Kon. W. am hochsten angelegen, Nemlich die Religion schicken, das sie wie andere jerer Kon. W. vnderthanen zu der Eer Gottes, mherung seines dienstes, auch seiner Kirchen besten vnd frommen jr leben anrichten werden, Welches dan das höchst vff diser Weldt so jrer Kon. W. zu hertzen gehet vnd angelegen. Daher auch jre Kon. W. vergewissert ist, das dern Konigreich vnnd Stand, jn solcher glücklichen wolfart, darin meniglich dieselbe sicht, bißher erhalten worden seyen, dergestaldt das Jr Kon. W. desto mher vrsach hab, sie gnediglichen vnnd fauorabiliter zutractiren, dan ainichen ernst gegen denselben furzunemen vnd zugebrauchen.

Darneben gnedigster Churfürst, auch gnedige Fursten vnd Hern, hatt gemelter Secretarius vns auch dise verschlossen, jerer Kon. W. auch des Cardinals von Lotringen, an E. Chur vnd F. G. beschene schreibenn zugesteldt, wie E. Chur vnd F. G. dieselben hiemit gnedigst vnd gnediglichen zuempfahen haben. Vnnd dweil der Churf. Pfaltz die Reputation vnd pre eminentz hierin vnsers einfeltigen erachtens gepuren wellen, haben wir vns freindtlich verglichen, jerer Churf. G. gesandten solche verschlosse ne brief, so in der vberschrifft an E. Chur vnd F.G. samptlich jntituliert zugestellen, dieselben jrn Churf. G. erstlichs zu presentiren, vnnd das Jr Churf. G. vnuerzuglich E.F.G. nach verlesung dieselbigen auch originaliter, oder in authentierter copey zuschicken solle, damit wa was fernes, dann allein recomendaciones, wie wir durch den Secretarium bericht, darin begriffen, e.f.g. desselben auch mögen bericht werden.

Welches alles E. Chur vnd F. G. wir vnderthenigst vnnd vndertheniglichen vnserer beschehenen verrichtung zureferieren nicht vnderlassen sollen: Vnnd thun E. Chur vnd F.G. vns jederzeit vnderthenigst vnd vndertheniglichen zu gnaden beuelhen.

E. Chur vnd F.G.

vnderthenigste vnderthenige gehorsame vnd willige
Melchior von Feilitzsch
Florentz Grasseck
Philipps Biber
Anthonj Carray

[un'altra mano, forse dello stesso duca Christoph von Württemberg, annotava, dopo il testo della relazione: “finaliter sieht man, wes sins vnd gemuets dieser Kunig seye, vnd das dise arme Cristen, wo sye bey der erkhan ten warhait beharren wellen, das martirium bestehen müssen, darneben wir deutschen vns fill guts zu jme vergehn solln, vnd das er dergleichen lust habe, wa sich die gelegenheit einnest [=einst] schikhn möchte, vnns auch helffen also zu extirpieren, des jme gott woll wirdet wehren”]

[verso = titolo: «Relation

Was der Durchleuchtigsten auch durchleuchtigen Hochgeborenen Chur-Fursten vnd Herren, Hern Otth Heinrichs Pfaltzgrauens bey Rein des Hey. Rom. Reichs Ertztruchsess Churfürst, Hern Fridrichs vnd Wolfgangs Pfaltzgrauen bey Rhein Hertzogen Jn Bayern Herren Christofs Hertzogens zu Wirtemberg vnd zu Tieck, grauens zu Mumpelgart, vnd Herrn Philipsen Landgrauens zu Hessen Hern Karols Marggrauens zu Baden vnd Hachberg, vnnd Hern Georgens grauen zu Wirtemberg vnd zu Mumpelgart, vnserer gestrengen vnd gütigen Chur-Fursten vnd Her-

ren gesandte Pottschafft zu der Kon. W. jn Franckreich vff empfangene Jnstruction vnd beuelch bey Jerer Kon. W. W. gehanndlet vnnd verricht habenn.

Mense Augusto Anno 1557».

VI. *Johannes Brenz “Capita deliberationis” sulla possibile stipulazione di un patto di alleanza tra il re di Navarra e i principi protestanti tedeschi, 1561*⁸³

Capita deliberationis

Si dicendum est de confoederationibus in causa Religionis, considerari debet. quod duo sint genera confederationum. Alterum est politicum quod continet certas condiciones, certa pacta, et aliquocies etiam juramenta. Alterum est spirituale, quod non constat certis Pactis et regulis, sed tantum mutua caritate, et benevolentia, quam proximis proximo debet, tam ex naturali lege⁸⁴. Omnia quicunque volueritis, vt faciant vobis homines, sic et uos facite illis, quam ex caritate Christiana, de qua Joannes dicit⁸⁵; per hoc cognouimus caritatem, quoniam ille animam suam pro nobis posuit: et nos debemus pro fratribus animas parere.

De politico igitur genere confoederationis in causa religionis ita sentiendum est, quod talis confoederatio per se non est impia quia sic in eadem Religionis foedus fecit Josuae cum populo Israelitico. Jos. 2.4 et Ezechias 2. paralip. 29. Et Josias Re 2 Paralipo. 34 Et Esdras 1 Esd. 10 Et Nehe. 9⁸⁶. Sed num pij principes possint bona conscientia cum

⁸³ HSTA Stuttgart A 115 Büschel 16, Nr. 74b; con una datazione errata, stampata per la prima volta da Ch.F. SATTLER, *Geschichte des Herzogthum Württemberg unter der Regierung der Herzogen*, Teil IV, Tübingen, Reiß, 1771, Beylage Nr. 60, p. 178sg.: Consilium D. Brentii, quid Regi Navarrai de confoederatione oblata adversus Papae insultus respondendum sit dat. 14. Jan. 1561; non si trova in W. KÖHLER, *Bibliographia Brentiana: bibliographisches Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften und Briefe des Reformators Johannes Brenz [...]*, Berlin, Schwetschke, 1904, cfr. pp. 342 sgg., e Nr. 605.

⁸⁴ [Marg.] Math. 7 [1f.]

⁸⁵ 1. Joannes. 3.

⁸⁶ Già Martin Bucer aveva inserito nel suo commento al libro dei giudici uno sviluppo di una teoria di alleanze politiche *in causa religionis*: «Iudices ergo dicebantur, & erant, qui summa potestate vtebantur, & rerum potiebantur, ad id Diuinitus effecti & excitati cum consensu populi. Et haec est, vt dicit Aristoteles, optima species monarchiae [...] Hic ergo habemus exemplum quomodo fieri debeat recta societas & foedus bellicum. Foedus ergo est pactum quod suscipitur propter rem bene conficiendam, ad quam quis Diuinitus institutus sit, cum iis initum quos ea res maxime deceat, ad quos vtilitas eius

reliquis principibus in Romano Imperio, et cum externis Regibus in tali causa foedus inire ex circumstantijs diiudicari debet. Principes et Reges Israelis, quos commemorauimus, fuerunt in eo regno Monarchae, et fecerunt foedus non cum alijs regibus, sed cum suo populo. Principes autem Germaniae non sunt Monarchae Romani Imperij, sed agnoscent Romanum imperatorum supremum suum Magistratum, qui hoc tempore pugnat cum uera religione. Quare, si principes inirent foedus in causa Religionis, uel inter se, uel etiam cum externis, tunc inirent foedus manifeste contra Imperatorem. Hoc autem uidetur sediciosum, ex experientia docuit, quod habeat infelicem exitum.

Disputari quidem solet, quod principes non sint simpliciter subiecti Romano Imperatori, sed quibusdam pactis nec agnoscant simpliciter Romanum Imperatorem pro summo Magistratu, sed tantum, sicut senatores consulem, et sicut socij, solent inter se superiorum ex suo corpore, certis Condicionibus eligere⁸⁷. Praeterea negari non potest, quin liceat ei resistere, contra quem leges porrigunt gladium. Haec autem disputatio pertinet ad Jurisconsultos, non ad Theologos⁸⁸, qui ex paulo docent, quod quisquis resistit potestatj, dei ordinationi resistit. Et tamen docent etiam ex eodem paulo, quod pio homini liceat vti auxilio publicarum legum.

De spirituali autem genere confoederationis in causa Religionis. Scendum est, quod omnes pij in Baptismo ita confoederati sint, vt debeant sibi inuicem omnem benevolentiam et caritatem. Nec habet certas regulas et pacta, sed ubicunque imminet necessitas, ibi debet alter alteri opem iuxta vnius: cuiusque uocationem.

rei pertinet, & qui sunt Diuinitus ad eam rem constituti. Damnantur quaedam foedera, vt Iudeorum cum Assyriis: quia contra Dei praeceptum erant. Deus enim iusserat eos opem Dei expectare, & non se confoederare impiis gentibus: idcirco quia illi contra praeceptum Diuinum impias gentes in foedus assuebant, impium foedus illud iudicatur. Quatuor igitur conditiones sunt quibus ille impellebatur ad associandum sibi Simeonem. Primo, quia erat Diuinitus ordinatus. Secundo, quia erat frater & censors religionis. Tertio, quia erat idoneus ad eum finem assequendum. Quarto, quia etiam utilitas perueniebat ad eum. [...]» (MARTIN BUCER, *Commentarii in librum Iudicum, & in Sophoniam Prophetam*, in Id.: *Psalmorum libri quinque ad Hebraicam veritatem traducti*, Genève, Estienne, 1554), pp. 473-519, 473 sgg. – comm. ad Judic I, 3). Il locus “De foedere” di PIETRO MARTIRE VERMIGLI, *In librvm ivdicvm [...] Commentarij doctissimi, cum tractatione perutili rerum & locorum [...]*, Zürich, Froschauer, 1582, ff. 45r-46r (ad Judic. II, 20-23) tratta invece della fede di Dio nel suo popolo, non delle alleanze politiche.

⁸⁷ Allusione all’argomentazione proposta da Filippo di Assia nella dieta di Saalfeld nel 1529 (*Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe*, vol. 8/1, ed. Wolfgang Steglich, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, pp. 125-132), per cui le capitolazioni tra elettori, principi e imperatore al momento della sua elezione («Wahlkapitulationen») costituiscono una prova che l’imperatore non è «Signore assoluto».

⁸⁸ Forse allusione alla cosiddetta soluzione giuridica della legittimazione della resistenza nell’ottobre 1530, accettata da Lutero, Melantone, Jonas, Bugenhagen 26/28.X.1530, in SCHEIBLE, *Widerstandsrecht*, cit., Nr. 15-17.

Nunc ergo quaeritur quod Illustriss. Princeps [v] respondere debeat Regi N. petenti non solum confoederationem in causa Religionis contra papam, verum etiam ut princeps referat ad reliquos electores et principes de hac confoederatione.

Videtur respondendum

1. De mutua benevolencia.
2. Laudandus pius affectus Regis erga Religionem et precandum vt deus conseruet et augeat hunc affectum.
3. Recitandum, quod etsi papatus cum sua impietate et tyrannide dignus sit, qui publico omnium Regum et principum consensu exterminetur, tamen deliberandum est. (Es ist bedenklich) num possit papatu aliquid derogari politicis confoederationibus, et num tales confoederations sint uerum, proprium, et rectum medium, quo papatus possit aboliri.
4. Videatur autem Illustriss. principi commodius et utilius esse, vt absque politica confoederatione, Rex et principes faciant se inuicem certiores de mutua benevolentia et Christiana caritate, quam Christianus Christiano in sua necessitate debet.
5. Quod si rex idem scripserit reliquis electoribus et principibus, Illustrissimum principem daturum summam operam, vt in hac negotia non desideratur suum officium.
6. Sed ante omnia necessarium erit, vt Rex prius declaret se certo, quam Religionis doctrinam sequatur, ac praesertim in causa coene domini etc⁸⁹.

[verso: «Dnj Brentij Bedencken Wie der König von Navarra zu beantworten wegen der von ihm begerten Confederation. sine dato. Junio 1561»].

⁸⁹ Si deve ricordare che nel medesimo periodo, Brenz dava alle stampe il suo libro sulla dottrina ubiquitaria della cena dominicale, un testo al quale, «come opera mostruosa», Christoph Ehem, Heinrich Bullinger ed altri reagirono subito. Si inaspriva così il cosiddetto «zweiter Abendmahlsstreit», che avrebbe separato bruscamente i calvinisti dai luterani. Cf. E. BIZER, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*, 3. ed., Darmstadt, WBG, 1972; KÖHLER, *Brentiana*, cit., pp. 371-373.

JEAN CALVIN FACE AU CHOIX DES ARMES. REGARD SUR LES SOURCES POLÉMIQUES DE L'ANNÉE 1561

NATHALIE SZCZECH

Depuis Genève où il s'est définitivement installé depuis 1541, Jean Calvin, qui a toujours eu le regard tourné vers son pays d'origine, s'est fait l'acteur essentiel de la structuration de la Réforme française, de la conversion et de la mobilisation des fidèles en faveur de l'avancement de l'Évangile dans le royaume¹. Alors qu'il était largement anonyme au moment de quitter définitivement la France en 1534, le réformateur peu à peu affirmé son autorité dans les rangs des hétérodoxes français, en dépit de son exil, grâce à la circulation de Français séduits par la Réforme entre le royaume et Genève², à l'exportation massive d'imprimés genevois vers la France³ et bientôt à l'envoi de pasteurs chargés de prêcher l'Évangile et d'encadrer le «dressement» des Églises réformées françaises⁴. Grâce à ces divers vecteurs, se construit progressivement dans les années 1540-1550 une véritable confession réformée, dont la doctrine, les institutions et les pratiques dérivent du modèle genevois. Au tournant des années 1550-1560, la Réforme française prend un tournant d'importance. L'élite nobiliaire mobilisée grâce à une action de conversion ciblée orchestrée par Calvin, permet au mouvement de gagner en visibilité et en crédibilité au sein de la société, tout en accélérant sa politisation⁵. Se forme ainsi un

¹ Voir notamment D. CROUZET, *La genèse de la Réforme française (vers 1520-vers 1562)*, Paris, Belin, 2008, pp. 403-693; F. HIGMAN, *La diffusion de la Réforme en France, 1520-1565*, Genève, Labor et fides, 1992, pp. 133-259.

² Voir W.E. MONTER, *Historical Demography and Religious History in Sixteenth-Century Geneva*, in «The Journal of Interdisciplinary History», t. 9/3, 1979, pp. 399-427.

³ Voir F. HIGMAN, *Le domaine français*, dans *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, dir. J.-F. Gilmont, Paris, Éditions du Cerf, 1990, pp. 105-154.

⁴ Voir R.M. KINGDON, *Geneva and the coming of the wars of religion in France, 1555-1563*, Genève, Droz, 1956, qui étudie les 88 pasteurs envoyés en France dont les Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève font mention.

⁵ Voir *ibid.*, qui analyse l'envoi stratégique en France de pasteurs de haute naissance, qui tels François Le Gay auprès de Jeanne d'Albret, reine de Navarre, François Morel auprès de Renée de France, duchesse de Ferrare ou Jean Macar auprès de François de

parti huguenot qui se structure autour d'un noyau de Grands, auxquels se joignent les ministres envoyés de Genève et des députés venus des provinces protestantes et qui devient un véritable groupe de pression à la cour à la veille de la première guerre de Religion⁶.

Au cours des mois décisifs qui précèdent le basculement dans les guerres de Religion, se pose la question essentielle des stratégies à privilégier pour faire avancer la cause de l'Évangile. La voie de la pression politique pacifique suivie jusqu'alors à l'initiative de Calvin est-elle la meilleure? L'opportunité du passage à l'action et de la prise d'armes est spectaculairement interrogée à l'occasion de la conjuration d'Amboise et plus particulièrement des combats malheureux du 17 mars 1560, qui marquent le basculement d'une frange de l'élite huguenote dans la violence⁷. La question de la légitimité du recours à la violence se fait aussi plus pressante à mesure que font jour, particulièrement dans le Midi, des actions iconoclastes progressivement plus organisées, systématiques et massives à partir de 1560⁸. Cette étude se propose d'analyser le positionnement du réformateur Jean Calvin face à ces bouleversements à la charnière des années 1550-1560. En quels termes se formule chez lui la tension entre le devoir d'obéissance aux autorités politiques et l'impératif de défense de l'honneur de Dieu, entre le principe de patience et la nécessité d'œuvrer à l'édification d'une Église purifiée? Quel rôle joue la figure d'autorité que représente alors Calvin et quel mouvement s'at-

Coligny, frère de l'Amiral, sont chargés par Calvin de convertir la noblesse française à la Réforme; H. DAUSSY, *L'action diplomatique de Calvin en faveur des Églises réformées de France (1557-1564)*, dans «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français», t. 156, 2010, pp. 197-209, qui étudie le «médiation diplomatique» calvinienne et le rôle des pasteurs envoyés de Genève auprès des nobles français.

⁶ Voir H. DAUSSY, *The elites and the politicisation of the French Reformation: the work of Robert M. Kingdon and the origins of the Huguenot party*, dans *Revisiting Geneva: Robert Kingdon and the coming of the French Wars of Religion*, St. Andrews, Centre for French History and Culture of the University of St Andrews, 2012, pp. 37-51; Id., *Le Parti huguenot. Histoire d'une désillusion (1557-1572)*, Genève, Droz, 2014; P. BENEDICT et N. FORNEROD, *Les 2150 "églises" réformées de France de 1561-1562*, dans «Revue historique», t. 651, 2009/3, pp. 529-560; Id., *L'Organisation et l'action des Églises réformées de France (1557-1563). Synodes provinciaux et autres documents*, Genève, Droz, 2012; Id., *Les députés des Églises réformées à la cour en 1561-1562*, dans «Revue historique», t. 666, 2013/2, pp. 289-332.

⁷ Voir H. NAEF, *La Conjuration d'Amboise et Genève*, Genève-Paris, A. Julien-H. Champion, 1922; L. ROMIER, *La Conjuration d'Amboise*, Paris, Perrin, 1923; *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, dir. A. Jouanna, J. Boucher, D. Biloghi et G. Le Thièc, Paris, Laffont, 1998, pp. 52-69.

⁸ Voir O. CHRISTIN, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Éditions de Minuit, 1991; D. CROZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Paris, Champ Vallon, 1990, pp. 563-607.

tache-t-il à imprimer depuis Genève face à l'extraordinaire dynamique d'espérance qui porte les réformés français à l'action à l'orée des guerres de Religion?

On connaît les principes généraux que Calvin pose dans le dernier chapitre de son *Institution* dont la dernière version paraît en 1559-1560⁹. Suivant l'enseignement du treizième chapitre de l'épître aux Romains, le réformateur y défend l'obéissance des sujets au prince et le respect du pouvoir institué par Dieu: «[Les sujets] doivent garder ceste obéissance pour la cainte de Dieu, comme s'ils servaient à Dieu même, d'autant que c'est de lui qu'est la puissance de leur prince»¹⁰. Calvin confirme au terme de son parcours, une position qu'il a déjà adoptée dans l'*Institution* de 1541, dans son *Commentaire de l'épître aux Romains* de 1540¹¹ et qu'il a régulièrement défendue dans sa correspondance¹². La position de Calvin se complexifie néanmoins puisque quelques pages plus loin dans l'*Institution* de 1560, le réformateur pose une exception à cette règle d'obéissance en rappelant l'impératif biblique suivant lequel «il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes» (Actes 5, 29) et donc refuser de suivre les prescriptions d'un prince qui quitterait la voie de Dieu¹³. Mais à partir de quel moment faut-il considérer qu'un prince est impie et que ses sujets s'en trouvent déliés de leur obéissance? Comment la désobéissance légitime doit-elle alors s'exprimer et quelles doivent en être les limites? À ces questions, l'*Institution* ne répond pas plus que les autres écrits doctrinaux du réformateur, comme si la complexité de la question, ses enjeux et les ambiguïtés de son positionnement freinaient Calvin dans la mise à disposition de plus amples développements au grand public. Au-delà des silences de l'*Institution*, le sondage d'autres sources

⁹ Voir H. DAUSSY, *Les huguenots entre l'obéissance au roi et l'obéissance à Dieu*, dans *Métaphysiques et politique de l'obéissance dans la France du XVI^e siècle*, numéro spécial de la «Nouvelle Revue du XVI^e siècle», t. 1, 2004, pp. 49-69.

¹⁰ JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* [1560], livre IV, chap. 20, § 23, éd. de Jean-Daniel Benoît, Paris, Vrin, 1961, p. 528.

¹¹ Voir JEAN CALVIN, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos* [1540], éd. de T. H. L. Parker et D. D. C. Parker, Genève, Droz, 1999, pp. 271-273.

¹² Voir par exemple sa lettre à Heinrich Bullinger du 29 avril 1554 au sujet de la révolte des réformés écossais, dans Jean Calvin, *Johannis Calvini opera quae supersunt omnia*, éd. Par G. Baum, É. Cunitz, É. Reuss, Brunswick, C. A. Schwetschke, 1863-1900 [abrégé CO par la suite], t. 15, col. 125; sa lettre à l'Église d'Angers du 19 avril 1556, dans JEAN CALVIN, *Lettres de Jean Calvin, recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscrits originaux*, éd. par J. Bonnet, Paris, Librairie de Charles Meyrueis et compagnie, 1854 [abrégé Lettres françaises par la suite], t. 2, p. 93, citées par P.-A. MELLET, *Les traités monarchomiques: confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007, p. 59.

¹³ CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* [1560], livre IV, chap. 20, § 32, éd. de J. Daniel Benoît, cit., pp. 536-537.

calviniennes permet de montrer que le réformateur est loin de présenter une position monolithique sur la question de la relation du chrétien fidèle aux autorités temporelles. Comme l'a montré Max Engammare grâce à l'analyse de sources homilétiques, «Calvin échappe à une vue uniforme de sa personne et de ses idées»¹⁴. Le réformateur n'épargne pas le pouvoir impie dans plusieurs de ses sermons genevois du tournant des années 1550-1560 et ouvre ainsi la porte à une légitimation de la désobéissance active. Étudiées par Jon Balserak qui convoque ce faisant des sources mal connues, les congrégations proposées par Calvin entre 1556 et 1564 vont dans le même sens: Calvin y développe le thème de la résistance politique active face à un public d'auditeurs composé d'élites ecclésiastiques et laïques présentes à Genève¹⁵.

Confirmant les ambiguïtés nées de ces sondages des sources homilétiques et exégétiques, l'étude des publications polémiques permet elle aussi de mieux saisir la complexité du positionnement du réformateur confronté au choix des armes. Depuis le début des années 1540, les opuscules polémiques publiés par Calvin constituent une réelle prédication à distance formulée à destination des réformés français¹⁶. Pour exporter sa parole depuis la citadelle genevoise, Calvin s'appuie sur l'opusculle imprimé: les traités didactiques lui permettent de diffuser d'importantes mises au point doctrinales adaptées au plus grand nombre¹⁷; les traités polémiques sont eux aussi essentiels en ce qu'ils exhorent les fidèles sur le chemin de la sanctification et les préviennent des dangers qui les y guettent. En 1561, Calvin orchestre l'ultime grande salve polémique de sa carrière. Dans trois opuscules publiés à l'été et à l'automne, le

¹⁴ M. ENGAMMARE, *Un Calvin monarchomaque? Du soupçon à l'argument*, dans «Archiv für Reformationsgeschichte», t. 89, 1998, pp. 207-226. Voir notamment le sermon du 23 mars 1560 sur Genèse 16, 5-9, dans JEAN CALVIN, *Supplementa Calviniana. Sermons inédits, Sermons sur la Genèse Chapitre 11, 5-20, 7*, édités par M. Engammare, Neukirchen-Vluyn, 2000, vol. 2, pp. 852-863.

¹⁵ J. BALSERAK, *Was John Calvin a Monarchomaque? Considering Unexplored Evidence from his Lectures to French Huguenot Pastors*, communication présentée au 59^e congrès annuel de la Society for French Historical Studies, MIT/Harvard, 4-6 avril 2013.

¹⁶ Contrairement à ses imprimeurs, Calvin ne considère pas la publication de ses sermons genevois comme essentielle. Il considère ce matériel comme trop spécifique et privilégie les opuscules imprimés pour diffuser sa pensée en France. Voir J.-F. GILMONT, *Calvin et le livre imprimé*, Genève, Droz, 1997, p. 111-112. Les *Quatre sermons fort utiles pour nostre temps avec l'exposition du Pseaume 87*, [Genève], Robert Estienne, 1552 sont les seules pièces homilétiques dont le réformateur ait lui-même suivi la publication. Ils s'intègrent sous cette forme imprimée au corpus polémique qu'ils viennent nourrir sur le thème de la lutte contre les «nicodémites».

¹⁷ Voir JEAN CALVIN, *Petit traicté de la saincte Cene de nostre Seigneur Jesus Christ. Auquel est demontré la vraye institution, profit et utilité d'icelle: ensemble la cause pourquoi plusieurs des modernes semblent en avoir escrit diversement*, Genève, Michel Du Bois, 1541.

réformateur attaque Gabriel de Saconnay (ou Saconay), chanoine de Saint-Jean de Lyon qui a réédité, avec un paratexte polémique, l'*Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum* d'Henri VIII¹⁸; il dénonce l'antitrinitaire Valentino Gentile qu'il accuse de répandre ses doctrines impies dans une *Confessio* publiée à Lyon¹⁹; il réplique enfin, dans une âpre critique contre les «moyenneurs», au *De officio pii viri* qu'il pense à tort être l'œuvre de François Baudouin²⁰. Ces traités et leur traduction respective, publiés en l'espace de quelques mois, constituent un ensemble cohérent dont l'analyse permet de mieux comprendre le positionnement de Calvin par rapport à l'avancement de la Réforme en

¹⁸ [JEAN CALVIN], *Gratulatio ad venerabilem presbyterum, dominum Gabrielem de Saconay, Praecentorem Ecclesiae Lugdunensis, de pulchra et eleganti praefatione quam libro Regis Angliae inscrispit*, [Genève], [Conrad Badius], [été?] 1561, version franç.: [ID.], *Congratulation à venerable Prestre Messire Gabriel de Saconay Precenteur de l'Eglise de Lyon, touchant la belle Preface et mignonne, dont il a remparé le livre du Roy d'Angleterre*, trad. franç. de Jean Calvin, [Genève? Paris?], s.n., [été?] 1561 [abrégé *Congratulation à Saconay* par la suite]. Ce traité réagit à Henri VIII d'Angleterre, *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum* [1521], rééd. par Gabriel de Saconnay, Lyon, Guillaume Rouillé, 1561 [abrégé *Assertio* par la suite].

¹⁹ [JEAN CALVIN], *Impietas Valentini Gentilis detecta, et palam traducta, qui Christum non sine sacrilega blasphemia Deum essentiatum esse fingit*, [Genève], [Conrad Badius], [été] 1561, version franç.: ID., *L'impiété de Valentin Gentil apertement descouverte et difamee, lequel enseigne ce blasphème plein de sacrilège, que Jesus Christ est un Dieu, qui a pris son essence d'ailleurs* [abrégé *L'impiété de Valentin Gentil* par la suite], trad. franç. de Jean Calvin, dans ID., *Recueil des opuscules, c'est-à-dire, petits traictez de M. Jean Calvin: les uns reueus et corrigez sur le latin, les autres translatez nouvellement de latin et françois*, éd. par Théodore de Bèze, Genève, Baptiste Pinereul, 1566 [abrégé *Opuscules* par la suite]. Cette traduction française de la plume de Calvin a dû être éditée dès 1561 sans que l'on n'en ait conservé d'exemplaire. Voir N. SZCZECZ, *Calvin contre Valentino Gentile: enjeux d'une polémique antitrinitaire (1561)*, dans *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia: influenze e conflitti*, dir. S. Peyronel Rambaldi, Turin, Claudiana, 2012, pp. 405-428. Ce traité calvinien réagit à Valentino Gentile, *Valentini Gentilis Itali Domini Jesu Christi servi de uno Deo Patre de unius Dei verofilio et de Spiritu Sancto Paraclete Catholica et Apostolica Confessio ad Illustrissimum Dominum Simonem Wurstenbergerum Gaii praefectum dignissimum*, Burgerbibliothek, Berne, cod. 122, 35c, fol. 102-105; *Valentini Gentilis Itali piae ac doctae in Athanasii adnotationes*, ivi, 35d, fol. 106-108; *Eiusdem pro theses Theologiae*, ivi, 35d, fol. 109-110 [abrégé *Confessio* par la suite]. Ce traité de Gentile a été publié à Lyon avec une fausse adresse anversoise et une préface de l'éditeur «Theophilus ad filios Ecclesiae», sans que l'on n'en ait néanmoins conservé d'exemplaire imprimé.

²⁰ [JEAN CALVIN], *Responsio ad versipellem quendam mediatorem, qui pacificandi specie rectum Evangelii cursum in Gallia abrumpere molitus est*, [Genève], Jean Crespin, [octobre] 1561, version franç.: [ID.], *Response a un cauteleux et rusé moyenieur; qui souz couleur d'appaiser les troubles touchant le fait de la Religion, a tenté tous les moyens d'empescher et rompre le cours de l'Evangile par la France*, trad. franç. anonyme, [Paris], [Nicolas Edoard], [octobre] 1561 [abrégé *Response a un moyenieur* par la suite]. Ce traité réagit à [GEORG CASSANDER], *De officio pii viri ac publicae tranquillitatis vere amantis viri, in hoc Religionis dissidio*, Bâle, Johannes Oporin, [août] 1561.

France. Les tactiques qui traversent ces publications et les arguments sur lesquels Calvin se fonde pour y attaquer ses adversaires participent d'une stratégie générale de conquête, que l'actualité oblige le réformateur à clarifier. Qui représente un danger à l'été 1561, comment réagir face à l'adversaire dans cette période cruciale, que préconiser aux lecteurs et quelle impulsion donner depuis Genève, alors que se construit peu à peu un véritable parti huguenot, que se prépare puis se déroulent les États généraux de Pontoise (août 1561) et le colloque de Poissy (septembre-octobre 1561), que se multiplient les actions iconoclastes réformées ou qu'émergent de plus en plus de publications polémiques à caractère politique²¹? Quand bien même les traités calviniens n'abordent pas frontalement le problème, leur étude permet d'interroger, à partir de sources alternatives, la manière dont le réformateur envisage une Réforme située à la croisée des chemins au milieu de l'année 1561, dont il imagine l'action à mener pour l'avancement de l'Évangile et dont il répond à l'éventualité d'un basculement dans l'action armée. S'ils répliquent à des adversaires bien différents et abordent des thèmes hétérogènes, les opuscules que Calvin publie contre Gabriel de Saconnay, Valentino Gentile et François Baudouin au cœur de l'année 1561 prêchent un message commun et participent d'une même dynamique de fermeture confessionnelle, de crédibilisation et de publicisation de la Réforme française. Ils sont loin néanmoins de définir un positionnement simple et témoignent au contraire des subtilités dont Calvin fait montre quand il s'agit de déterminer l'attitude à tenir dans une période qui devient de moins en moins lisible.

1. *Les outils d'une fermeture confessionnelle*

Loin d'encourager directement à la prise d'armes, les opuscules polémiques que Calvin fait paraître dans la seconde moitié de l'année 1561 cherchent d'abord à réaffirmer plusieurs principes intangibles de la foi, dans le but de clairement spécifier et de résolument affirmer les certitudes réformées. Le premier objectif de ces opuscules est ainsi de contribuer à la fixation, à la fermeture et à la défense de la confession réformée, de manière à ce que s'ancrent chez les fidèles français une identité spé-

²¹ Voir G. GUILLEMINOT, *Religion et politique à la veille des guerres civiles. Recherches sur les impressions françaises de l'année 1561*, thèse de l'École des Chartes, Paris, 1977; EAD., *La polémique en 1561. Les règles du jeu*, dans *Le Pamphlet en France au XVI^e siècle. Actes du colloque organisé par le Centre V. L. Saulnier le 9 mars 1983*, Paris, Cahiers V. L. Saulnier, 1, 1983, pp. 47-58.

cifique et une indéniable assurance²². Avant d'envisager un quelconque passage à l'action, la priorité n'est-elle pas en effet d'imprimer dans les cœurs le pur Évangile? Cette dynamique de confessionnalisation dont les sources polémiques calvinniennes sont porteuses est initiée dès le début des années 1540²³. En 1561, elle trouve néanmoins une résonance nouvelle dans la mesure où elle accompagne désormais le mouvement d'institutionnalisation de l'Église réformée dans le royaume. Depuis le milieu des années 1550, à l'appel d'un nombre croissant de communautés de fidèles acquis à la Réforme, la Compagnie des pasteurs de Genève dépêche en France des pasteurs qui encadrent le «dressement» d'Églises sur le modèle genevois²⁴. Une structure ecclésiastique fait alors jour, se précise et se fortifie jusqu'à la veille de la première guerre de Religion²⁵. En mai 1559, le premier synode national des Église réformées a lieu en secret à Paris sous la direction du pasteur de Paris François de Morel: il fixe la structure de l'Église réformée française, publie une Confession de foi spécifique²⁶ et adopte une Discipline ecclésiastique²⁷. S'il a hésité à l'initier, Calvin soutient cette dynamique d'institutionnalisation et, au tournant des années 1550-1560, elle lui apparaît comme un élément désormais indispensable à l'avancement de l'Évangile dans le royaume. Dans ses combats de plume de l'année 1561, le réformateur confirme cette évolution stratégique: comme il le fait du haut de la chaire à Genève, il s'attache par la polémique à ancrer la doctrine et les pratiques réformées dans l'esprit des fidèles et contribue ainsi à l'affirmation d'une identité confessionnelle et à la défense d'un positionnement singulier sur l'échiquier religieux complexe du début des années 1560.

²² Voir les travaux d'Ernst Walter Zeeden qui a étudié la fabrique d'identités confessionnelles concurrentes dans l'Empire et forgé le terme de «confessionnalisation» (*Konfessionalisierung*).

²³ Voir N. Szczech, *“Delivrer, de la gueule des loups, infinies ames. Polémique calvinienne et identité confessionnelle dans la France des années 1543-1562”*, numéro spécial *Calvin et la France* du «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», t. 155/1, 2009, pp. 77-101.

²⁴ Voir KINGDON, *Geneva and the coming of the wars of religion in France*, cit.

²⁵ Au sujet du nombre d'églises réformées à la veille de la première guerre de Religion, voir BENEDICT et FORNEROD, *Les 2150 “églises” réformées de France*, cit.

²⁶ Voir B. ROUSSEL, *Le texte et les usages de la Confession de foi des Églises réformées de France d'après les actes des synodes nationaux (1559-1659)*, dans *Catéchismes et confessions de foi*, dir. M.-M. Fragonard et M. Péronnet, Montpellier, Université Paul Valéry, 1995, pp. 30-60.

²⁷ Voir B. ROUSSEL, *Les Disciplines ecclésiastiques de la première culture des réformés (1559-1572)*, dans *Les deux réformes chrétiennes*, dir. I. Zinguer et M. Yardeni, Leiden, Brill, 2004, pp. 77-109.

En polémiquant, Calvin ne cherche pas tant à convaincre ses adversaires, qu'il considère pour beaucoup comme irrémédiablement perdus²⁸, qu'à mettre en garde les lecteurs qui constituent le public de la controverse, des dangers que véhiculent les écrits impies qu'il entend contrer²⁹. En ce sens, l'écriture polémique intègre pleinement la pastorale calvinienne et constitue une réelle prédication à distance à partir des années 1540³⁰. Les traités polémiques se révèlent particulièrement propices à un rejet de l'erreur qui permet à Calvin de marquer en creux les contours de la confession réformée. Cette mise à distance manifeste de l'erreur est essentielle et permet d'assurer, de fédérer et d'armer les fidèles au moment où les réformés français sortent de l'ombre, s'organisent et partent à la conquête de nouvelles âmes. Les opuscules que Calvin publie en 1561 remplissent pleinement cette mission: ils chassent au loin les ennemis de la vérité et permettent au réformateur de fixer aux yeux de tous la place que revendiquent désormais les réformés dans le paysage religieux. Au cœur de sa *Congratulation a Saconnay*, dans une longue énumération rythmée par une construction en anaphore particulièrement frappante, Calvin affirme ainsi les vertus de cette écriture polémique propice au dévoilement de l'erreur:

Or nous ne démenons pas cet article [le commandement «Fuyez les idoles»] par allégories, ni d'un style entortillé; mais nous découvrons franchement et échafaudons la fureur enragée dont les Papistes sont embrasés après leurs idolâtries. [...] Bref, nous éplichons et déchiffrons

²⁸ Voir par exemple ce qu'il écrit à propos de Valentino Gentile avec lequel toute discussion reviendrait à «perdre sa peine à frire des cailloux», *L'impiété de Valentin Gentil*, dans *Opuscules*, p. 1964.

²⁹ Voir par exemple: «[...] [P]ar telle couverture, quelque vaine qu'elle soit, ils abusent les infirmes, qui ne sont point assez rusez. Parquoy, nous voyans que leur audace nuit grandement, et que d'autant plus que nous sommes patients qu'elle croist et se desborde, nous ne pouvons au moins que d'y resister, veu que la nécessité nous y constraint. Je puis bien protester, combien que leurs livres volent par ci par là, qui sont pour angoisser les bons, troubler les infirmes, et armer les meschans à mesdire, que c'est avec grand regret et comme maugrémoi, que je me suis mis à rembarrer leur sottise. Mais pour ce que j'eusse pensé estre cruel, sinon qu'en descouvrant leurs fallaces, j'eusse delivré d'erreur beaucoup de bonnes simples gens, je n'ay point douté de m'opposer franchement à tels rustres, qui ne demandent qu'à mettre tout en confusion», [JEAN CALVIN], *Brieve résolution sur les disputes qui ont été de nostre temps quant aux sacremens contenant l'approbation de l'Accord fait par ci devant entre les Ministres et Pasteurs des Eglises de Zurich et Geneve, touchant la nature, vertu, fin, usage et fruit des Sacremens: pour montrer que ceux qui en mesdisent sont gens escrvelez, qui ne cherchent qu'à obscurcir ou pervertir la bonne et saine doctrine*, Genève, Conrad Badius, 1555, dans *Opuscules*, p. 1470.

³⁰ Sur ce point, voir SZCZECZ, “Delivrer, de la gueule des loups, infinies ames”, cit., pp. 80-86.

ouvertement tous les abus de la Papauté dont à grand'peine ai-je touché la dixième partie, en sorte que les aveugles en tâtonnant en peuvent sentir la vilenie³¹.

La conclusion de l'opuscule écrit contre Valentino Gentile confirme cet objectif fixé à la confrontation polémique: Calvin écrit avoir avant tout cherché par sa réplique à dévoiler la véritable nature de son adversaire et à montrer «que telles gens comme esclaves du diable travaillent à leur escient à entretenir et défendre des monstres d'erreurs»³². L'écriture polémique calvinienne est donc mise au service d'une herméneutique doctrinale efficace qui se révèle essentielle à l'affirmation d'une communauté réformée sûre de son identité et conquérante à l'orée des années 1560.

Grâce au face-à-face des idées, aux piques ironiques ou aux salves violentes dont ces traités sont le théâtre et tout en privilégiant la simplicité, Calvin publie l'altérité et fait surgir avec évidence les spécificités des croyances réformées. Si aucun de ces trois traités n'apporte de réelle innovation sur le plan doctrinal, chacun a le grand mérite d'insister avec force et de rendre accessibles des points clés détaillés dans l'*Institution* ou dans des ouvrages d'exégèse. Ils dramatisent et vulgarisent les vérités de la foi à la manière dont le font les sermons que Calvin présente semaine après semaine aux fidèles genevois. Dans ce même passage de la *Congratulation a Saconnay*, tout en soulignant l'efficacité de sa parole qui ouvre les yeux des lecteurs, Calvin résume ainsi l'essentiel des critiques qu'il formule à l'égard des idolâtries «papistes». Sans hésiter à multiplier les attaques véhémentes³³ et les familiarités³⁴, le réformateur critique tour à tour le culte des images, l'intercession des saints, le libre-arbitre, le salut par les œuvres, la supériorité du Pape, la doctrine catholique des sacrements et plus particulièrement de l'eucharistie. Ce faisant, il propose en quelques lignes une claire et vive profession de foi réformée construite au miroir des erreurs catholiques. C'est là une manière de mettre à disposition des lecteurs une synthèse doctrinale ac-

³¹ *Congratulation a Saconnay*, dans JEAN CALVIN, *Œuvres*, éd. par F. Higman et B. Roussel, Paris, Gallimard, 2009, pp. 470-472.

³² *L'impiété de Valentin*, dans *Opuscules*, p. 1964.

³³ Voir par exemple: «la fureur enragée dont les Papistes sont embrasés»; «ce que les Écoles diaboliques enseignent»; «un venin confit en orgueil diabolique»; «la tyrannie Papale et l'horrible cruauté d'icelle, en tant que non seulement elle opprime les pauvres consciences, mais leur est une boucherie»; «la racaille du clergé Papal», «ces pendards de prêtres», ibid., pp. 470-471.

³⁴ «[...] la grâce du saint Esprit n'est que pour coopérer au franc arbitre, même qu'on la fait comme chambrière pour lui aider», *Congratulation a Saconnay*, dans CALVIN, *Œuvres*, cit., p. 471.

cessible et marquante et d'aménager au mieux leur adhésion. L'opuscule rédigé contre Gentile n'a pas lui non plus pour objectif de faire évoluer la doctrine trinitaire de Calvin. Plutôt que de répéter des arguments qu'il a déjà largement développés contre Servet³⁵ ou Stancaro³⁶ et qu'il a explicités dans sa dernière *Institution*³⁷, Calvin reproduit, après une longue préface qui dépeint Gentile comme un adversaire aussi ridicule qu'effrayant, les quarante prothèses que l'antitrinitaire a proposées dans sa *Confessio* récemment publiée à Lyon: la seule lecture de ces «pures sophistries»³⁸ convaincra sans conteste le lecteur de l'erreur dans laquelle Gentile s'obstine. Pour s'en assurer, Calvin ponctue néanmoins chaque proposition de commentaires piquants, méprisants ou indignés qui soulignent le ridicule, le manque de logique ou l'impudence des thèses du Calabrais. À Gentile qui affirme, par exemple, que «Quiconque veut faire le Fils Dieu de par soy, il est nécessaire ou qu'il mette deux commencement, ou qu'il bastisse une tour de Babylone» (proposition 12), Calvin réplique, moqueur et mordant: «Dis-tu? mais il ne te sera pas si facile de renverser toute la bien-heureuse compagnie des Saincts par le seul souffle de ta langue venimeuse. Mais regarde que ton arrogance vilaine ne soit la tour de Babylone»³⁹. La libre accumulation de telles remarques creuse un fossé avec le «phrenétique» et permet de confirmer les lecteurs dans leurs convictions, tout en leur épargnant des développements trop techniques sur la question complexe de la Trinité. Dans un contexte qui est à l'affirmation des positions réformées sur le plan institutionnel comme politique, cette mise à distance spectaculaire de l'Autre et cette écriture accessible favorisent l'affirmation d'un Moi réformé et la prise de conscience des différences irréductibles qui existent entre les réformés et les catholiques mais aussi entre les réformés et les hétérodoxes qui sortent de cadres confessionnels de plus en plus figés au tournant des années 1560.

Les adversaires désignés et les thématiques abordées par Calvin dans les trois opuscules de 1561 contribuent plus spécifiquement encore à positionner la confession réformée sur la scène religieuse française et à en souligner les particularités dans un contexte qui offre plusieurs sce-

³⁵ Voir JEAN CALVIN, *Defensio orthodoxae fidei de trinitate*, [Genève], Robert Estienne, 1554, publié en français sous le titre *Declaration pour maintenir la vraye foy de la Trinité*, Genève, Jean Crespin, 1554.

³⁶ Voir la dernière partie de JEAN CALVIN, *Dilucida explicatio de vera participatione carnis et sanguinis Christi ad discutendas Heshusii nebulas. Responsum ad fratres Polonus ad refutandum Stancari errorem*, Genève, Conrad Badius, 1561.

³⁷ JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrestienne* [1560], livre I, chap. XIII, qui est très largement renouvelé dans cette dernière édition.

³⁸ *L'impiété de Valentin Gentil*, dans *Opuscules*, p. 1928.

³⁹ Ivi, p. 1931.

nari possibles pour l'avenir de la Réforme. C'est un combat pour la préservation et contre la dilution de l'identité réformée qui entraîne Calvin en 1561. Alors que la Réforme française s'institutionnalise, qu'un parti huguenot se constitue pour défendre les réformés auprès du roi et que ces derniers se manifestent de plus en plus dans l'espace public, il s'agit d'abord de convaincre que ce n'est pas une communauté schismatique qui s'enracine mais bien l'Église instituée sur l'Écriture qui renaît. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la nécessité de répondre à Gabriel de Saconnay, qui démontre, dans la première partie de sa préface à l'*Assertio d'Henri VIII*, la filiation entre les réformateurs et les anciens hérétiques⁴⁰ et qui, dans la dernière, range les réformés parmi les hérétiques de son temps⁴¹. Il convient en des temps critiques de battre en brèche ces lieux communs polémiques qui pourraient déstabiliser les communautés naissantes et hypothéquer l'élan d'adhésion qui porte alors de nombreux fidèles à la conversion. Il faut agir contre Saconnay qui «s'échauffe à crier contre les hérésies [...], entasse en un monceau plusieurs passages de l'Écriture, où les fidèles sont avertis et exhorts de se garder d'erreurs et de sectes»⁴² et qui accuse les réformés d'être «Schismatiques et retranchés de l'Église, d'autant qu'[ils sont] misérablement divisés entre [eux]»⁴³. La virulence de l'écriture polémique calvinienne est mise au service d'un renversement des arguments de Saconnay, qui ne se rend même pas compte, selon Calvin, qu'«il charge et grève sa bande beaucoup plus que ses adversaires»⁴⁴. L'Église romaine est accusée d'avoir substitué les traditions humaines à l'Écriture et devient, sous les yeux des lecteurs de l'opuscule, la véritable héritière des hérétiques dénoncés par les apôtres et les Pères⁴⁵. Le message porté par le traité contre Saconnay doit ainsi venir renforcer l'identité et l'assurance d'un mouvement qui se dit fondé sur l'Écriture⁴⁶ et qui, à sa lecture, entend régénérer l'ins-

⁴⁰ HENRY VIII, *Assertio*, cit., éd. par P. Fraenkel, Münster, Aschendorff, 1992, pp. 4-17.

⁴¹ Ivi, pp. 36-40.

⁴² *Congratulation a Saconnay*, dans CALVIN, *Œuvres*, cit., p. 466.

⁴³ Ivi, p. 475.

⁴⁴ Ivi, p. 467.

⁴⁵ Voir ivi, pp. 466-481.

⁴⁶ Voir «Il reste que les lecteurs assoient jugement, pour savoir où gît la vraie unité et légitime, pour ce qu'il est impossible de l'avoir sans la vérité de Dieu, sinon que Gabriel [de Saconnay] nous forge quelque Jésus-Christ nouveau, lequel soit dépouillé de son Évangile. Or de notre côté nous représentons à face ouverte la goire du fils de Dieu au miroir de l'Évangile; et nous pouvons à bon droit glorifier avec saint Paul que, si notre Évangile est couverte de voile, que ce n'est pour les réprouvés qui doivent périr, desquels le diable (qui est dieu de ce monde) a aveuglé les sens, afin que l'Évangile ne leur luisse point, et qu'ils n'y contemplent Jésus-Christ, qui est l'image de Dieu. [...] Nous laissons à juger à toutes gens équitables et modérés, si nous avons été poussés d'ambition pour

titution ecclésiale «morte et éteinte»⁴⁷. Suivant de très près l'intervention de Calvin contre Saconnay, le procès polémique infligé à Valentino Gentile à l'été 1561 permet, dans un mouvement complémentaire, de construire face à l'Église réformée ainsi confirmée dans ses fondements, une figure d'hérétique à rejeter. Non seulement Calvin renverse les accusations d'hérésie que Saconnay fait peser sur l'Église réformée mais il montre, par sa charge polémique contre Gentile, que cette dernière se donne au contraire pour mission de démasquer les hérétiques pour la plus grande gloire de Dieu. En publiant plusieurs pièces du dossier judiciaire qui constituent l'essentiel de son opuscule, Calvin met ainsi en scène le procès pour hérésie que les autorités genevoises ont intenté à Valentino Gentile en 1558⁴⁸. Sont ainsi produites la réponse des ministres de Genève à la confession de foi de Gentile et à la lettre qu'il leur a adressée pour sa défense⁴⁹, l'abjuration de l'antitrinitaire à l'attention du Conseil de Genève⁵⁰ et la sentence de ce dernier, qui condamne Gentile à faire amende honorable, à brûler ses écrits et qui l'assigne à résidence⁵¹. Ces différentes sources judiciaires publiées à l'attention des lecteurs martèlent l'accusation d'hérésie⁵². Elles permettent à Calvin de mettre en valeur le soin apporté par l'Église et l'autorité temporelle qui la soutient, à la traque des hérétiques et de rejeter au loin, preuves concrètes à l'appui, le lieu commun polémique qui fait des réformés les successeurs des hérétiques de l'Antiquité et du Moyen Âge. Ces deux opuscules dont les thématiques se font écho visent donc à confirmer l'Église réformée dans son identité de restauratrice de la vérité et dans sa légitimité, de souder les communautés en croissance et de confirmer les fidèles dans le choix de la conversion.

inventer nouvelles doctrines. Car le fait montre assez comment il en va; car chacun voit que nous ne sommes point après pour nous prêcher nous-mêmes, mais prêchons avec saint Paul qu'il n'y a qu'un seul Jésus-Christ qui soit seigneur et maître. Et combien que nous portions ce trésor en vaisseaux de terre et fragiles, toutefois la splendeur de la grâce de Dieu qui reluit en notre prédication, et tout notre ministère, ne sera jamais obscurie, quelques crachats d'injures que puissent jeter à l'encontre tous médisants, qui ont vendu leurs langues à crieiller à l'encontre», ivi, pp. 497-498.

⁴⁷ Ivi, p. 475.

⁴⁸ Procès criminel de Valentin Gentile (11 juillet-2 septembre 1558), Archives d'État de Genève, Procès Criminels, n. 746. Henri Fazy a édité la plus grande partie des pièces du dossier et propose une synthèse claire du déroulement de la procédure: voir Henri Fazy, « Procès de Valentin Gentilis et de Nicolas Gallo (1558), publié d'après les documents originaux », *Mémoires de l'Institut national genevois*, t. 14, 1878. Pour une synthèse sur cette affaire, voir SZCZECZ, *Calvin contre Valentino Gentile*, cit.

⁴⁹ Voir *L'impiété de Valentin Gentil*, dans *Opuscules*, pp. 1947-1957.

⁵⁰ Voir ivi, pp. 1960-1961.

⁵¹ Voir ivi, pp. 1962-1963.

⁵² Voir ivi, pp. 1947, 1962, 1963.

Alors que s'annonce le colloque de Poissy⁵³, il s'agit parallèlement pour Calvin de lutter contre le risque majeur de dilution de la confession réformée. La *Congratulation a Saconnay*, vraisemblablement publiée à l'été 1561, ainsi que la *Response a un moyenieur*, qui est sous presses le 1^{er} octobre en latin et qui est traduite en français dès la fin du mois⁵⁴, sont publiées en ce sens et il convient de faire le lien entre ces deux opuscules et l'attitude ferme de Théodore de Bèze au colloque de Poissy: toutes ces prises de parole relèvent de la même stratégie de fermeture, d'affirmation et de défense confessionnelles. Dans sa *Congratulation a Saconnay*, Calvin consacre l'essentiel de ses développements à la question des sacrements et plus particulièrement à la Cène. Dans des attaques très virulentes, il réaffirme que la transsubstantiation n'est qu'une invention humaine tardive sans fondements scripturaires et il y oppose une synthèse de la doctrine eucharistique réformée⁵⁵. Dans des pages simples et claires, le réformateur propose un résumé des développements eucharistiques de la dernière *Institution*⁵⁶, qui prend elle-même acte des acquis de la longue controverse eucharistique dans laquelle Calvin s'est engagé avec les luthériens depuis 1555⁵⁷. Comme le soulignent Bernard Roussel et Francis Higman, la *Congratulation* construit son argumentation sur les mêmes citations de l'Écriture et les mêmes autorités que l'*Institution* de 1559/1560, tout en facilitant l'accès à un contenu doctrinal essentiel qu'elle présente de façon plus directe⁵⁸. Au cœur d'un opuscule satirique dont les critiques osées ont pu attirer les lecteurs friands de sensationnel, Calvin propose une leçon eucharistique structurée qui fixe avec simplicité les singularités de la doctrine réformée et doit permettre à chacun de s'y identifier. Répliquer à Saconnay avec la plus grande clarté s'avère essentiel alors que se prépare le colloque de Poissy. Dans son opuscule, Calvin insiste en effet sur un point de doctrine crucial, qui cristallise la différenciation confessionnelle et permet aux réformés de se distinguer de

⁵³ Des lettres royales du 25 juillet 1561 annoncent l'événement qui se déroule du 9 septembre au 14 octobre.

⁵⁴ Sur cette chronologie des éditions, voir J.-F. GILMONT et R. PETER, *Bibliotheca calviniana: les œuvres de Jean Calvin publiées au xvi^e siècle*, Genève, Droz, 1991-2000 [abrégué BC par la suite], t. 2, 61/13 et 61/22.

⁵⁵ Voir *Congratulation a Saconnay*, dans CALVIN, *Œuvres*, pp. 471-472, 477-478, 481-487.

⁵⁶ Voir ibi, pp. 481-487, qui résume l'*Institution* [1559-1560], livre IV, chap. xvii.

⁵⁷ Voir les traités rédigés contre Joachim Westphal (*Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis*, [Genève], Robert Estienne, 1555; *Secunda defensio contra Westphalica lumnias*, [Genève], Jean Crespin, 1556; *Ultima admonitio ad Westphalum*, [Genève], Jean Crespin, 1557) et Tilemann Heshusen (*Dilucida explicatio*, cit.), qui critiquent la consubstantiation严厉ly défendue par ces ultra-luthériens.

⁵⁸ Voir CALVIN, *Œuvres*, cit., p. 1261.

la tradition romaine mais aussi de la doctrine luthérienne⁵⁹. Calvin s'est longuement battu avec les ultra-luthériens pour affirmer les particularités de sa vision eucharistique⁶⁰. À l'été 1561, au moment même où de multiples solutions à la question religieuses sont proposées⁶¹ et que Catherine de Médicis, son chancelier Michel de L'Hospital et le roi de Navarre Antoine de Bourbon, en quête de concorde, envisagent de faire de la Confession luthérienne d'Augsbourg un pont entre catholiques et réformés français, il s'avère essentiel de répéter et de publier le plus largement possible le fait que la foi réformée ne peut en aucun cas se dissoindre dans la foi luthérienne, quand bien même cela hypothèquerait le rêve d'unité qui porte alors les partisans de la concorde au compromis⁶². La vivacité de la réplique de Calvin à l'été 1561 et la fermeté de ses affirmations sur la question eucharistique montrent que, pour le réformateur, la sauvegarde de l'Évangile ne pourra souffrir aucune compromission et qu'il est hors de question de mêler d'erreur une vérité certaine parce que fondée sur l'Écriture. Alors que l'idée de bâtir la concorde sur la reconnaissance de la Confession d'Augsbourg par les réformés circule largement au moment de la préparation du colloque, il est urgent pour Calvin d'agir, de fermer par avance cette *via media* imaginée par les politiques et de sauver une confession réformée qui ne cesse de progresser dans son affirmation et que des tractations dangereuses autour de la Confession d'Augsbourg viendraient très certainement noyer⁶³. C'est bel et bien la Confession de l'Église réformée de France adoptée en 1559 qu'il faut parvenir à faire légitimer par le pouvoir royal et il ne peut être question de la transformer, comme le démontre avec force la *Congratulation a Saconnay*, qui manifeste l'importance du fossé qui sépare la doctrine calvinienne de la Cène de la transsubstantiation comme de la consubs-

⁵⁹ Sur l'eucharistie comme élément de différenciation, voir TH. WANEGFFELEN, *Ni Rome, ni Genève: des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997.

⁶⁰ Voir les traités contre Westphal et Hesshusen cités n. 57.

⁶¹ Voir les multiples traités religieux qui paraissent à l'été 1561 dans GUILLEMINOT, *Religion et politique à la veille des guerres civiles*, cit.

⁶² Sur la notion de concorde, entendue par les gouvernants au sens d'unification religieuse, voir M. TURCHETTI, *Concorde ou tolérance? Les Moyenneurs à la veille des guerres de religion en France*, dans «Revue de théologie et de philosophie», t. 118, 1986, pp. 256-257. Voir aussi ID., *Une question mal posée: La Confession d'Augsbourg, le cardinal de Lorraine et les Moyenneurs au Colloque de Poissy en 1561*, dans «Zwingiana», t. 20, 1993, pp. 53-101.

⁶³ Voir les confirmations que Calvin apporte sur la menace que pourrait constituer la discussion autour de la Confession d'Augsbourg dans ses lettres à Bèze, 10 septembre 1561, dans CO, t. 18, col. 683, à Coligny, 24 septembre 1561, ibi, col. 733 et à Erbach, 30 septembre 1561, ibi, col. 752, citées dans TURCHETTI, *Une question mal posée*, cit., p. 60.

tantiation et qui publie triomphalement une pensée définitive et certaine d'elle-même.

L'intransigeance de Théodore de Bèze à Poissy fait directement écho à cette stratégie de fermeture confessionnelle que Calvin vient de privilégier face à Saconnay. Dans une intervention fameuse le 9 septembre 1561 à Poissy, Théodore de Bèze expose la doctrine réformée de la présence réelle spirituelle du Christ dans le sacrement de la Cène, tandis que, sur ce débat eucharistique, véritable pierre d'achoppement, qui révèle le fossé séparant les confessions, se brise le rêve de réconciliation porté par la monarchie qui pensait, par la voie de la concorde, restaurer l'unité religieuse du royaume⁶⁴. Si Poissy signe bien la faille du projet monarchique d'unité religieuse, au sens où sont clairement mises en lumières les divisions qui traversent alors la scène religieuse française, le colloque est aussi une extraordinaire occasion d'affirmation et de publicisation de la doctrine calviniste. Théodore de Bèze parvient, dans un geste d'absolu refus du compromis, à sauver la confession réformée du mélange et de la dilution considérée comme nécessairement corrélative de ce projet d'unification religieuse. Il adopte donc à son tour une logique de protection de l'identité calviniste face aux catholiques intransigeants comme aux tenants de la concorde et reprend le positionnement qui a été celui de Calvin dans sa *Congratulation*. Le calvinisme révèle effectivement à nouveau clairement ses particularités et ses dirigeants confirment sa fixation confessionnelle⁶⁵.

Malgré ces prises de position successives, les partisans de la concorde ne perdent pas espoir. Le 24 septembre, le cardinal Charles de Lorraine se range même à l'avis des gouvernants, change de stratégie et invite Théodore de Bèze à signer la confession d'Augsbourg, qui doit constituer une première étape vers un retour à l'unité de l'Église⁶⁶. Si cette proposition n'aboutit pas, elle montre tout de même que les dirigeants français n'ont pas renoncé à la quête d'une *via media*, malgré la fermeté des ministres réformés. Catherine de Médicis organise même à Saint-Germain une rencontre entre théologiens catholiques et théologiens réformés, qui aboutit

⁶⁴ Voir «Si quelqu'un là dessus nous demande si nous rendons Jesus Christ absent de la sainte Cene, Nous répondons que non. Mais si nous regardons à la distance des lieux, comme il faut faire quant il est question de la presence corporelle et de son humanité, distinctement consideré: Nous disons que son corps est esloigné du pain et du vin, d'autant que le plus haut ciel est esloigné de la terre [...]», THÉODORE DE BÈZE, *Harangue des Ministres de la Parole de Dieu, faite en l'assemblée de Poissi, le neudièmejour de Septembre, Mil cinq cens soixante et un*, Poissi [Lyon], s.n., 1561, fol. 12 v.

⁶⁵ B. COTTRET, *Calvin*, Paris, Payot, 1998, p. 255-256.

⁶⁶ Voir TURCHETTI, *Une question mal posée*, cit., pp. 75-87, qui parle de «coup de théâtre du 24 septembre», p. 76.

à la formulation par Claude d'Espence d'un compromis eucharistique⁶⁷. Même après la clôture du colloque sur un constat de division le 14 octobre, la reine entretient son rêve de concorde et propose une nouvelle rencontre à Saint-Germain (28 janvier-11 février 1562). Loin d'avoir été découragés par la harangue de Théodore de Bèze le 9 septembre, les gouvernants sont au contraire portés par l'espoir de concorde durant toute la fin de l'année 1561. C'est ce projet de concorde persistant, dans lequel Calvin voit une puissante menace pour la survie de la confession réformée, que le réformateur combat en prenant la plume contre François Baudouin au mois de septembre 1561. Alors que la monarchie défend une politique de conciliation temporaire et de concessions réciproques, qui doit conduire à la réintégration future des dissidents dans l'Église romaine, Calvin s'attache à publier une nouvelle fois sa vision de l'unité de l'Église qui, fondée sur la pure et véritable doctrine de Dieu, ne peut tolérer aucun compromis. Calvin martèle à nouveau l'argument doctrinal suivant lequel le fidèle ne peut relever que de l'autorité de l'Écriture et condamne toute proposition qui entendrait sauvegarder l'autorité de l'Église en tant qu'institution, quand bien même cette dernière serait régénérée⁶⁸. Confirmant les vues qui ont toujours été les siennes, l'intention de Calvin est bien de retrouver l'unité perdue par la conversion de tout le royaume de France. La véhémence exprimée à l'égard de Baudouin, le «moyenneur», doit ainsi se mesurer à l'aune de cet immense élan d'espoir.

Pour mieux dénoncer la déviance que constitue la quête d'une voie moyenne, Calvin l'incarne en Baudouin, qui devient, sous la plume du réformateur, une véritable personnification de la concorde honnie⁶⁹. Le réformateur double ainsi sa réplique doctrinale d'une attaque personnelle efficace. En s'attaquant à Baudouin, pour lequel il forge le qualificatif de «moyenneur» et dont il simplifie à dessein les positions pour en faire le paragon de l'indétermination et de la versatilité religieuse, Cal-

⁶⁷ Voir A. DUFOUR, *Le colloque de Poissy*, dans *Mélanges d'histoire du XVI^e siècle offerts à Henri Meylan*, Genève, Droz, 1970, pp. 127-137, ici p. 135.

⁶⁸ «Il controuve que nous sommes si fort embrasez en haine contre l'adverse partie, que sans nous soucier aucunement de guerir le mal, nous tendons du tout à ruiner seulement. Or à l'encontre d'une telle mesdisance la response est bien aisee: à savoir, que c'est charger vilainement ceux qui aiment la simple verité, pource qu'ils ne veulent pas clocher des deux costez. Mais sans m'arrêter à cest appetit frivole d'injurier, il suffit que j'ay ce qui estoit le plus necessaire: à savoir, que la desloyauté de nostre Moyenneur a esté descouverte, qui sous une fausse couleur de racheter la paix trahissoit la religion avec le salut éternel des ames», *Response a un moyenieur*, dans *Opuscules*, p. 1977. Voir TURCHETTI, *Calvin face aux tenants de la concorde*, cit., pp. 50-52.

⁶⁹ Calvin privilégie la simplification polémique dans son opuscule qui ne rend pleinement justice ni aux thèses développées dans le *De officio pii viri* ni aux idées de Baudouin: sur ce point, voir TURCHETTI, *Une question mal posée*, cit., pp. 53-56, 62-75.

vin cherche autant à discréditer l'individu qui a la confiance du roi de Navarre⁷⁰, qu'il rejette violemment, sous les yeux des fidèles français, la solution de la concorde et ferme définitivement cette troisième voie du mélange qu'il a toujours rejetée⁷¹. Baudouin, l'homme du compromis, incarne pour Calvin cet idéal de conciliation qui fait craindre la dilution de l'évangélisme réformé. La crainte que suscite cette figure, qui gravite dans l'entourage du roi de Navarre et qui, tel un grain de sable, pourrait stopper l'élan réformé, est bien illustrée par la correspondance échangée entre Calvin et Bèze en septembre 1561⁷². Face à Baudouin, la polémique est donc à nouveau utilisée comme instrument de prédilection dans cette entreprise de promotion de la Réforme qui passe par le rejet ferme et définitif de toute *via media*.

Groupés autour de l'événement majeur que constitue le colloque de Poissy, ces trois opuscules de 1561 fonctionnent donc en système. Ils poursuivent une logique de fermeture confessionnelle et encouragent l'affirmation identitaire des réformés. En des temps complexes qui mettent aux prises des partisans de l'intransigeance religieuse, des défenseurs de la concorde, des attentistes ou encore des réformés convaincus que la solution se trouve dans l'action armée, Calvin martèle que l'Évangile doit d'abord triompher grâce à la clarté de sa prédication. Habité par sa vocation de pasteur et se proposant en exemple, il entend, par la polémique, répandre une Parole vraie dans le royaume de France et ôter tous les obstacles qui pourraient freiner cette diffusion. Selon le réformateur, ce sont là les impératifs qui devraient aussi déterminer, et avant tout autre, les décisions des dirigeants du parti huguenots et de tous ses coreligionnaires.

2. *Emporter l'assentiment des autorités*

Calvin n'est en effet pas prompt à encourager l'entrée en action des réformés. Comme il l'écrit à ses correspondants de France depuis le milieu des années 1550, il faut privilégier la prudence à l'égard des autorités politiques et consolider les fidèles dans la foi et la confiance en Dieu, plutôt que de les entraîner dans l'agitation. Une partie de l'élite

⁷⁰ C'est Antoine de Bourbon qui a fait venir Baudouin de Heidelberg et qui l'envoie, en août, chercher auprès de Cassander un projet écrit de concorde religieuse.

⁷¹ Voir TURCHETTI, *Une question mal posée*, cit., pp. 74-75. WANEGFFELEN, *Ni Rome ni Genève*, cit., pp. 103-114.

⁷² Voir la lettre de Calvin à Théodore de Bèze, 10 septembre 1561 dans Théodore de Bèze, *Correspondance*, t. 3: 1559-1561, éd. par H. Meylan et A. Dufour, Genève, Droz, 1963, pp. 148-150.

huguenote est néanmoins tentée par le passage à l'action qui permettrait de précipiter le basculement du royaume dans le temps de l'Évangile. C'est le sens de la prise d'armes des conjurés d'Amboise de mars 1560. Le groupe entendait vraisemblablement ménager un accès au roi et lui remettre des textes justificatifs, peut-être aussi la confession de foi réformée qui n'aurait pu qu'illuminer son esprit⁷³. Cette initiative, qui ouvre de nouvelles perspectives, suscite l'embarras des réformateurs que La Renaudie est venu voir à Genève en décembre 1559⁷⁴. Quels ont exactement été l'avis et le rôle de Calvin dans la préparation de cette action manquée⁷⁵? Théodore de Bèze et François Morel ont-ils apporté leur soutien à l'entreprise⁷⁶? La Compagnie des pasteurs de Genève a-t-elle envoyé un ministre pour la représenter à Nantes le 1^{er} février 1560, alors que s'y tenait une assemblée des chefs des conjurés⁷⁷? Si ce passage à l'action est condamné après coup, est-ce en raison de sa nature-même ou sa faillite? À la lecture des sources, les réponses à ces questions sont loin d'être claires et c'est une forme d'attentisme qui semble caractériser les réformateurs comme les dirigeants du parti huguenot⁷⁸, avant que la condamnation de l'action ne soit ne soit clairement prononcée après son échec. Après cet événement et quels qu'aient pu être ses sentiments profonds, Calvin encourage ses coreligionnaires à rétablir un lien de confiance avec les autorités dans lesquelles il semble encore voir le meilleur levier d'un basculement du royaume dans le règne de l'Évangile. En août 1560, Coligny s'est fait le porte-parole de la cause et a présenté à l'assemblée des notables de Fontainebleau deux requêtes normandes

⁷³ La lettre de Jean Calvin à Pierre Martyr Vermigli, dans *CO*, t. 18, col. 81-82, évoque la volonté des conjurés de soumettre au roi la confession de foi réformée. Voir CROUZET, *La Genèse de la Réforme française*, cit., pp. 657-659.

⁷⁴ Voir ROMIER, *La Conjuration d'Amboise*, cit., pp. 58-60.

⁷⁵ Calvin n'aurait apparemment pas condamné une action qui aurait eu l'appui des princes du sang et des Parlements: voir la lettre de Calvin à l'amiral de Coligny, 16 avril 1561, dans *Lettres françaises*, t. 2, p. 384. Il aurait même adopté une position attentiste, avant de condamner après coup la conjuration: voir sa lettre à Johann Sturm du 23 mars 1560. Alors qu'il n'a pas encore eu la nouvelle de l'échec de la conjuration, Calvin, s'il n'approuve pas clairement cette action, parle de «magnifiques efforts»: *CO*, t. 18, col. 38. Voir ENGAMMARE, *Un Calvin monarchomate*, cit., pp. 207-225; D. CROUZET, *Dieu en ses royaume. Une histoire des guerres de Religion*, Paris, Champ Vallon, 2008, pp. 168-173. Ces non-dits et ambiguïtés lui sont reprochées au point que le réformateur s'en justifie auprès de Coligny voir la lettre de Calvin à l'amiral de Coligny, dans *Lettres françaises*, t. 2, pp. 382-391.

⁷⁶ Voir KINGDON, *Geneva and the coming of the wars of religion in France*, cit., p. 72.

⁷⁷ Voir *ivi*, pp. 71-72, qui pense que François Le Gay, dit Boisnormand a été envoyé à Nantes par la Compagnie.

⁷⁸ Voir la lettre de Jean Calvin à Pierre Martyr Vermigli, dans *CO*, t. 18, col. 81-82 qui évoque le rôle qu'aurait dû jouer Condé dans la conjuration.

relatives à la liberté de culte⁷⁹. En mars 1561, un groupe permanent de députés huguenots a pu s'installer à la cour. Le 11 juin, la Confession de foi de l'Église réformée a été présentée au roi dans la perspective du colloque de Poissy. C'est dans cette direction qu'il faut poursuivre, comme Calvin le rappelle au moyen de la polémique. S'ils favorisent l'affirmation de la confession réformée, les trois opuscules de 1561 sont aussi publiés avec cet objectif et participent pleinement de la construction d'une crédibilité réformée.

Il convient avant tout, et tout particulièrement dans les mois qui voient se dérouler les États généraux de Pontoise et qui précèdent le colloque de Poissy, d'éloigner des esprits le soupçon de sédition dont les polémistes catholiques font largement argument et auquel les troubles suscités par les réformés en plusieurs points du royaume pourraient légitimement donner corps. Denis Crouzet explique en effet qu'un palier est franchi en 1561 dans le recours des réformés à la violence et évoque «une guerre religieuse sans déclaration de guerre [qui] prend comme spontanément forme dès les lendemains de la clôture des États généraux [d'Orléans]»: se multiplient alors les invasions d'églises, les bris d'images et même les attaques de clercs⁸⁰. Des nouvelles de désordre atteignent ainsi la cour tout au long de l'année 1561 et les députés huguenots doivent s'en expliquer auprès de Catherine de Médicis⁸¹. Il ne faudrait pas que ces actions spontanées incontrôlées ne viennent rompre les liens que les représentants du parti huguenot ont réussi à tisser avec les gouvernantes niaise échouer les négociations en cours⁸². La correspondance de Calvin multiplie, en ce sens, les appels au calme et à la patience à destination des Églises et de leurs ministres: «Mais puis qu'obéissance vaut mieux que tous sacrifices, écrit-il, nous avons à regarder à ce qui nous est licite, et nous tenir entre nos bornes. Car c'est faire du cheval eschapé d'attenter

⁷⁹ Voir BENEDICT, FORNEROD, *Les députés des Églises réformées à la cour en 1561-1562*, cit., p. 293.

⁸⁰ CROUZET, *La Genèse de la Réforme française*, cit., p. 666. Pour des exemples de ces actions violentes de 1561, principalement situées dans la France du sud, voir ibid., pp. 666-670, 673-695.

⁸¹ Le 11 octobre 1561, par exemple, les Églises de Guyenne envoient un député à la cour pour nier devant la reine les faits de sédition dont on les accuse calomnieusement: BnF, ms Français 15875, fol. 114, éd. par PH. TAMIZÉY DE LARROQUE, *Documents inédits pour servir à l'histoire de l'Agenais*, Paris, A. Aubry, 1875, p. 94-95, cité dans BENEDICT, FORNEROD, *Les députés des Églises réformées à la cour en 1561-1562*, cit., p. 306.

⁸² Au mois d'août notamment, à l'occasion des États généraux de Pontoise, les députés huguenots sont parvenus à faire porter dans les cahiers de doléances de la noblesse et du Tiers État la demande de lieux de culte réformés. Il s'agit de ne pas compromettre les négociations qui permettraient de voir cette requête validée par le pouvoir royal. Sur ce point, voir BENEDICT, FORNEROD, *Les 2150 "églises" réformées de France de 1561-1562*, cit., p. 538.

plus que ne porte nostre vocation»⁸³. Ce sont tout particulièrement les occupations d'églises et les actions iconoclastes, dont certaines sont menées avec l'approbation des ministres, qu'il s'agit de juguler⁸⁴; les propos de Jean-Raymond Merlin, dans les semaines qui précèdent le colloque de Poissy, témoignent des difficultés de la tâche⁸⁵.

Il faut envisager les premières pages de la réplique à Saconnay dans ce contexte troublé. Calvin y répond aux accusations, devenues lieu commun polémique, suivant lesquelles les assemblées clandestines des réformés donneraient lieu dans le secret, à des scènes de débauche: «Il dit qu'il s'est fait des assemblées à Paris, où après avoir éteint les chandelles, chacun s'accouplait à telle femme ou fille que bon lui semblait», écrit ainsi Calvin pour rapporter les propos de Saconnay⁸⁶. En renversant l'argument et en chargeant Saconnay lui-même de cette accusation de débauche, dont il donne plusieurs exemples, le réformateur cherche à écarter tout soupçon qui pourrait peser sur la communauté réformée française et qui risquerait de faire perdre à ses représentants leur crédibilité. Tout en tonnant contre son adversaire, dont le peu de réputation décrédibilise la parole, Calvin fait appel aux preuves judiciaires pour assurer les lecteurs de l'innocence de ses coreligionnaires:

Mais où est-ce que ce pourceau a trouvé un tel monstre, dont il grogne? Je sais bien que messieurs les chanoines, après s'être bien échauffés au go-belet, font leurs délices de plaisanter aussi contre les gens de bien, dégorgeant leurs vilenies sur ceux auxquels on ne trouvera tache ne macule. Mais combien que les pires ennemis de notre religion et les plus enragés contre nous aient fait tous efforts, sans oublier nulle espèce de cruauté, pour découvrir, s'il était possible, quelque soupçon de ce crime, et qu'en cela ils n'aient épargné nulle torture, si est-ce que les plus malins et les plus desbordés sont contraints de confesser qu'on n'a jamais trouvé autre offense en tous les prisonniers, sinon qu'ils s'assemblaient pour ouïr la prédication, et faire prières à Dieu. Je vous prie, faudra-t-il que Saconay

⁸³ Lettre de Jean Calvin au Consistoire de Sauve, juillet 1561, dans *CO*, t. 18, col. 581. Voir aussi la lettre à l'Église d'Aix, 1^{er} mai 1561, dans *Lettres françaises*, t. 2, pp. 392-392.

⁸⁴ Voir, par exemple, les lettres de Jean Calvin à l'Église de Paris, 26 février 1561, dans *Lettres françaises*, t. 2, p. 381, qui déconseille d'occuper les temples; au Consistoire de Sauve, juillet 1561, dans *CO*, t. 18, col. 580-581, auquel il écrit être «bien esbahie qu'il y ait eu une telle temerite en celuy [le pasteur] qui devoit moderer les aultres et les tenir en bride»; à l'Église de Montpellier, août 1561, dans *CO*, t. 18, col. 661-662, contre l'invasion des églises.

⁸⁵ «Je desyteroys qu'on mesprisast tels bructs, et que nous monstrissions aux autres exemple de fiance, soubs la sauvegarde de Dieu, sans avoir recours au bras humain. Je ne puis le persuader aux aultres», lettre de Jean-Raymond Merlin à Jean Calvin, 25 août 1561, dans *CO*, t. 18, col. 645.

⁸⁶ *Congratulation a Saconnay*, dans CALVIN, *Oeuvres*, cit., p. 464.

tout seul soit cru d'une fausseté, dont les actes publiques et toutes informations du Châtelet et de la cour de Parlement de Paris le démentent? Je dis les actes qui ont été écrits par nos adversaires mortels⁸⁷.

Alors que des débordements de violence se multiplient dans le camp réformé, il faut absolument absoudre de toute faute l'Église qui cherche une reconnaissance. L'intervention de Calvin contre Saconnay peut donc aussi se lire comme une défense de la respectabilité de la Réforme française dans une période charnière qui déplace sur elle les regards du pouvoir.

L'intervention du réformateur contre Valentino Gentile vise elle aussi à assurer la crédibilité des réformés et fait écho aux appels à la modération qui surgissent de la correspondance. Calvin y publie les pièces du procès en hérésie de Valentino Gentile ainsi que la sentence prise par les juges genevois en 1558 et accompagne ces documents officiels d'une dénonciation sévère du danger religieux mais aussi politique que représente l'antitrinitaire. Documents à l'appui, il rappelle avec soin le parcours de Gentile à Genève. Il souligne les «meschans propos contre le premier article de [la] Foy des trois Personnes en une essence de Dieu» qui y courraient en 1558. Il rappelle que Gentile, malgré la signature de la confession de foi que les autorités ont imposée aux membres de l'Église italienne de Genève, «ne se souciant point du serment qu'il avoit fait, commence de semer en cachettes ses resveries, et s'addresse à des povres gens simples et ignorans, pour voir s'il en pourroit point attraper quelques uns par ses embusches et cautelles»⁸⁸. Arrêté, il use encore de «subterfuge» en faisant croire qu'il ne sait pas disputer⁸⁹. Il «[fait] semblant de se repentir» en prison⁹⁰ et finit par tromper ses juges une fois obtenue satisfaction: «il se monstra desloyal selon qu'il avoit accoustumé, et s'enfuit secrettement»⁹¹. C'est ainsi le portrait d'un dangereux fauteur de trouble que Calvin dessine. Bien plus, ce Gentile, «entaché de tant de meschancetez vilaines»⁹², n'agirait pas seul: doutant qu'il soit l'auteur de la *Confessio* à laquelle il réplique, Calvin considère qu'il est affilié à ce qu'il nomme «la troupe de ces Epicuriens»⁹³. En laissant volontairement cette expression dans le flou, le réformateur agite la menace du complot sous les yeux du lecteur. Dans le secret, Gentile et ses soutiens travailleraiient à la division et à la ruine de l'Église et de la communauté

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *L'impiété de Valentin Gentil*, dans *Opuscules*, pp. 1937, 1938.

⁸⁹ Ivi, p. 1938.

⁹⁰ Ivi, p. 1957.

⁹¹ Ivi, p. 1964.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Ivi, p. 1923.

tout entière: «plusieurs se frottent les babines des troubles et dissensions, et du degast qui se fait en la vraye doctrine»⁹⁴, explique le réformateur qui brandit l'accusation de sédition à la manière dont le font au même moment les polémistes catholiques. En s'acharnant ainsi publiquement sur cet obscur antitrinitaire, Calvin veut souligner avec force aux yeux du plus grand nombre le soin que l'État genevois, mais aussi que lui-même et ses coreligionnaires mettent à traquer les fauteurs de troubles. En déportant l'accusation de sédition sur Gentile et en faisant ainsi preuve de zèle dans la défense de l'ordre, Calvin s'attache à recréer une crédibilité, à affirmer aux yeux de tous que les réformés ne sont pas des agitateurs et que les désordres qui se multiplient depuis le début de l'année ne sont que débordements condamnables de quelques uns.

Rapporté à l'échelle locale, cet enjeu se révèle plus clairement encore. À la date où Calvin rédige sa réponse à Gentile, celui-ci se trouve, suivant les renseignements que le réformateur a en sa possession, dans les prisons de la ville de Lyon⁹⁵. De retour dans la ville, à une date qui n'est malheureusement pas précisément connue, pour faire éditer sa *Confessio* auprès de presses lyonnaises, Gentile a attiré l'attention des autorités qui l'ont arrêté pour lui demander de s'expliquer sur ses positions trinitaires. C'est certainement aussi dans ce contexte local qu'il faut inscrire la réplique de Calvin. Le réformateur s'adresse aussi aux juges lyonnais pour leur soumettre le récit documenté et implacable du procès genevois de l'antitrinitaire. L'épigraphie de la page de titre de l'*Impietas* porte en effet une apostrophe aux juges lyonnais⁹⁶ et la conclusion de Calvin évoque l'approche du jugement de Gentile⁹⁷. En dénonçant un complot hérétique, Calvin cherche donc aussi à convaincre ces magistrats locaux dont certains penchent pour la Réforme, de poser un regard favorable sur une communauté réformée lyonnaise alors en pleine transformation⁹⁸.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ «Maintenant nous ne savons, et aussi ne nous en chaut-il, comment il ait esté empêtré à Lyon», *L'Impiéte de Valentin Gentil*, dans *Opuscules*, p. 1964.

⁹⁶ «Absolvite, absolvite, Judices Lugdunenses, eiusmodi monstra, et in opprimendo Christi regno pergitte, ut pueri tandem, vestri sint judices».

⁹⁷ «Que seulement ces advocates faits au rebours qui veulent defendre une meschante cause et detestable regardent comment ils excuseront celuy qu'ils veulent qu'on tienne pour Prophete: veu qu'il oste toute autorité de sa doctrine, quelle qu'elle soit, estant entaché de tant de meschancetez vilaines», *L'Impiéte de Valentin Gentil*, dans *Opuscules*, p. 1964.

⁹⁸ Sur la situation des réformés de Lyon, voir E. MOUTARDE, *Étude historique sur la Réforme à Lyon. Ses débuts, son développement, son apogée (1520-1563)*, Genève, Charles Schuchardt, 1881; A. AESCHIMANN, *Les origines et les développements de la Réforme à Lyon*, Lyon, Imprimerie nouvelle lyonnaise, 1916, pp. 73-79; A. KLEINCLAUCZ, *Histoire de Lyon*, vol. I: *Des origines à 1595*, Lyon, Pierre Masson, 1939, pp. 408-409; N. ZEMON DAVIS, *The Sacred Body Social in Sixteen-Century Lyon*, dans «Past and Present»,

Jusque vers 1560, les réformés de Lyon ont caché leurs succès et progrès constants mais après les terribles persécutions du règne d'Henri II et à la faveur de quelques années de relative tranquillité, ils se sont mieux organisés et rendus plus visibles. La cité est surtout touchée à son tour par les troubles de religion en 1561. La politique sévère du maréchal de Saint-André, gouverneur du Lyonnais, a fait croître les tensions entre catholiques et protestants⁹⁹. Après les événements d'Amboise, une tentative de prise de la ville a même été organisée en septembre 1560, sous la houlette d'un gentilhomme de la maison de Condé, Ferrières-Maligny, ancien conjuré. La répression sévère qui a suivi cet épisode a encore accentué les tensions interconfessionnelles malgré l'action pacificatrice des membres du consulat lyonnais¹⁰⁰. Les émeutes de la Fête-Dieu du 5 juin 1561 en marquent un point culminant. Suite au geste sacrilège de Loys (ou Denys?) de Valloys qui a voulu renverser le Saint-Sacrement porté en procession, la fureur populaire se déchaîne contre les protestants de Lyon avec de nombreux morts et blessés¹⁰¹. En ces temps de tension où la réaction du gouverneur est à la répression générale des protestants accusés de semer le trouble, on peut comprendre la stratégie de Calvin. En s'attaquant à Gentile, il cherche à donner une respectabilité aux réformés en montrant, par l'arme polémique, que ces derniers n'ont rien en commun avec de tels frénétiques. Il souhaite aussi à donner des gages aux juges lyonnais en dénonçant ce qu'il considère comme un complot hérétique. Dans cette période charnière de l'été 1561, il s'agit d'assurer

90, 1981, pp. 39-90; R. GENNERAT, *Histoire des protestants à Lyon*, Lyon, Éditions Au Jet d'Ancre, 1994, pp. 29-33; O. CHRISTIN, *La situation religieuse de Lyon à la veille des guerres de Religion: heurts et malheurs de l'idéal communautaire*, dans *Fragments pour l'histoire de Lyon. Actes du colloque du bicentenaire de la Société Historique, Archéologique et Littéraire de Lyon 1807-2007*, Lyon, 2008, pp. 81-93; *Lyon 1562, capitale protestante*, Catalogue de l'exposition *Lyon 1562, capitale protestante*, dir. par Y Krumenacker, 13 octobre 2009 – 27 février 2010, organisée par les Archives municipales de Lyon, Lyon, Olivétan, 2009, pp. 92-153.

⁹⁹ Antoine d'Albon, neveu du gouverneur et responsable de la surveillance de la ville en son absence, écrit au roi pour lui réclamer des troupes et lui signaler « neuf cents maisons suspectes et plus de deux mille personnes fugitives ». Voir AESCHIMANN, *Les origines et les développements*, cit., pp. 74-75.

¹⁰⁰ *Ibid.*; KRUMENACKER, *Lyon 1562*, cit., pp. 139-141.

¹⁰¹ Ce geste sacrilège d'un « jeune homme estrangier, nouvellement venu en la ville, homme de mestier et de méchaniques », est consigné dans les Actes consulaires, BB, fol. 45-46, dans A. PERICAUD, *Notes et documents pour servir à l'histoire de la ville de Lyon*, Lyon, Pélagaud, Lesné et Crozet, 1838-1867, t. 5: 1560-1574, pp. 3-4; voir aussi J. GUERAUD, *La chronique lyonnaise, 1536-1562*, éd. par J. Tricou, Lyon, 1929, p. 134 et CLAUDE DE RUBY, *Histoire véritable de la ville de Lyon*, Lyon, Jehan Pillehotte, 1604, p. 389. Sur cet épisode de violence populaire, voir AESCHIMANN, *Les origines et les développements*, cit., pp. 77-78; MOUTARDE, *Étude historique*, cit., pp. 70-71; CROUZET, *Les guerriers de Dieu*, cit., pp. 344-345; KRUMENACKER, *Lyon 1562*, cit., pp. 136-139.

aux réformés lyonnais des appuis politiques ou au moins d'éviter à la communauté l'amalgame avec les radicaux et autres partisans de la violence.

Les traités publiés contre Saconnay et contre Gentile ont donc pour objectif, chacun à leur manière, de restaurer la crédibilité fragilisée des réformés, ce qui se révèle indispensable au vu des événements de 1561. Calvin invite ses lecteurs à construire une communauté réformée qui puisse être un interlocuteur raisonnable du pouvoir et qui s'appuie sur ses représentants – ministres, députés, nobles – pour obtenir légalement des réponses. Car le réformateur n'a pas abandonné l'espoir d'un flétrissement voire d'une conversion royale. Les signes de bonne volonté du pouvoir semblent se multiplier depuis l'avènement de Charles IX: les lettres patentes du 19 avril 1561 laissent ouverte la possibilité de cultes privatifs, tandis que l'édit de juillet interdit toute intervention contre les maisons privées et les personnes pour cause de religion¹⁰². Calvin manifeste un certain optimisme au printemps: «Bref, j'espère que cependant que le Roy ira chercher monsieur le cardinal, Dieu s'approchera telle-ment de luy et des siens, qu'ils ne s'en pourront eslongner», écrit-il à Coligny¹⁰³. Même après Poissy, il garde un espoir et évoque le possible «courage» de Catherine de Médicis, qui pourrait prendre bientôt la décision de suivre la voie de Dieu¹⁰⁴.

3. *Un triomphalisme potentiellement subversif*

Il faut cependant constater qu'en s'engageant en polémique, Calvin se trouve entraîné par le large élan de publicisation qui touche la Réforme française depuis la fin des années 1550 et qui pousse ses partisans à mettre toujours plus spectaculairement en lumière une Vérité qui ne peut rester indéfiniment sous le voile. Les réformés ont commencé à sortir théâtralement de la clandestinité, à l'occasion de l'affaire de la rue Saint-Jacques le 4 septembre 1557 par exemple, lors des assemblées du Pré-aux-clercs du mois de mai 1558¹⁰⁵. Les chroniqueurs rapportent la tenue de semblables assemblées dans les provinces, avec parfois même

¹⁰² Voir CROUZET, *La genèse de la Réforme française*, cit., pp. 576-577.

¹⁰³ Lettre de Jean Calvin à l'Amiral de Coligny, mai 1561, dans *Lettres françaises*, t. 2, p. 398.

¹⁰⁴ Lettre de Jean Calvin à Heinrich Bullinger, dans *CO*, t. 19, col. 328.

¹⁰⁵ THÉODORE DE BÈZE, *Histoire ecclésiastique, des Eglises réformées au royaume de France*, Lille, De Leuleux, 1844, t. 1, p. 73. Voir CROUZET, *La genèse de la Réforme française*, cit., pp. 459-463.

le soutien des autorités municipales¹⁰⁶. Les opuscules que Calvin publie contre Saconnay, Gentile et Baudouin intègrent, encouragent et élargissent potentiellement cet élan de publicisation; ils nourrissent et témoignent en même temps de l'enthousiasme grandissant et communicatif qui accompagne cette sortie de l'ombre et viennent de ce fait complexifier le positionnement du réformateur.

Car c'est bien le sentiment d'une accélération de l'histoire qui habite alors les consciences réformées. Constatant les progrès de la Réforme dans le royaume de France, les esprits sont au triomphalisme et l'on croit que le temps de la victoire de la Vérité est proche. Comment pourrait-il en être autrement alors que les signes se multiplient? La mort de François II, qui survient quelques mois à peine après celle de son père et qui permet de sauver la vie du prince de Condé, est ainsi interprétée comme la plus explicite des interventions divines¹⁰⁷. Le nombre de fidèles réformés ne cesse de croître et confirme les communautés dans la conviction que s'ouvrent des temps nouveaux. C'est ainsi d'une plume confiante que Théodore de Bèze dresse, le 25 mars 1561, le tableau de la scène religieuse française:

[Tous les changements survenus à la cour] nous inspire[nt] espérance de voir en peu de temps les Églises prendre un grand essor. Satan et tous ses acolytes se raidissent en vain. [...] Quoiqu'il arrive, le progrès des Églises est incroyable et l'empressement des fidèles est tel partout, que rien, si ce n'est nos péchés, ne paraît plus pouvoir empêcher la manifestation éclatante du royaume de Dieu¹⁰⁸.

Quand le 24 août, Bèze prêche dans les appartements du prince de Condé et chez le roi de Navarre, où il s'entretient avec Catherine de Médicis et le cardinal de Lorraine, il rencontre un vrai succès¹⁰⁹. Il parvient même à fonder une église à la cour avec l'appui des familles de Condé,

¹⁰⁶ Voir par exemple le cas des assemblées du carême 1561 à Montpellier décrites dans J. PHILIPP, *Histoire des troubles de Languedoc*, éd. dans L. GIRAUD, *La réforme à Montpellier. Preuves*. Mémoires de la Société archéologique de Montpellier, 2^e série, t. 12, 1918, p. 37.

¹⁰⁷ Voir par exemple le sonnet *A monseigneur le Prince de Condé*, qui célèbre l'événement, cité dans *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, cit., p. 93.

¹⁰⁸ Lettre de Théodore de Bèze à Johannes Wolf, 25 mars 1561, dans *CO*, t. 18, col. 409-411, trad. d'É. Doumergue, *Calvin, les hommes et les choses de son temps*, Lauzano, G. Bridel, 1899-1927, t. 7, p. 259.

¹⁰⁹ Lettre de Théodore de Bèze à Jean Calvin, dans *CO*, t. 18, col. 630-635. Voir aussi le compte-rendu de Calvin au Conseil de Genève, 2 septembre 1561, *Registres du Conseil de Genève*, cité par DOUMERGUE, *Calvin, les hommes et les choses de son temps*, cit., t. 7, p. 264.

de Châtillon et de Crussol¹¹⁰. Dans l'esprit des Réformateurs, il est certain qu'à l'écoute de la vraie doctrine clairement exposée, les cœurs ne pourront que plier et que le règne de l'Évangile est désormais imminent.

C'est dans cet élan de publicisation triomphalement vécu qu'il faut envisager la charge de Calvin contre Saconnay, le procès polémique qu'il inflige à Gentile et sa violente réaction à l'intervention supposée de Baudouin sur la scène polémique. En dépit de ses appels à la modération, Calvin y apparaît lui aussi comme emporté pour partie par cette marche en avant. On lit en effet dans cette salve polémique tout le zèle dont le réformateur fait montre en ces temps d'urgence. En quelques mois à peine, il enchaîne trois publications et occupe ainsi résolument le terrain polémique. Il s'agit de se faire voir, de publier par tous les moyens possibles les positions réformées et Calvin met à profit l'événement médiatique que constitue le colloque de Poissy pour occuper la scène éditoriale. Théodore de Bèze, dépêché en France pour le colloque, confirme cette stratégie: «Le plus grand fruit que nous espérons de ce colloque est rendre notre cause connue et Claire»¹¹¹. Il faut aussi souligner l'effort de traduction très rapide de ces trois opuscules vraisemblablement tous disponibles en français quelques semaines après la parution de l'édition latine originale. La *Response a un moyenieur* paraît moins d'un mois après l'original latin qui est sous presses à Genève le 1^{er} octobre 1561¹¹². Sans que l'on ne puisse fixer avec la chronologie avec autant de certitude, on sait que la *Gratulatio ad Gabrielem de Saconay*, publiée à Genève par Conrad Badius, avait elle aussi déjà été très vite disponible en français dans une traduction que Calvin a certainement réalisée lui-même, comme le laissent penser les libertés prises par le traducteur, les formules plus percutantes et les développements plus explicites qui apparaissent dans la version française¹¹³. Il en a certainement été de même pour la réplique latine à Gentile écrite par Calvin à l'été 1561. On ne connaît la traduction française de cet opuscule que par sa réédition dans le *Recueil des opuscules* supervisé par Bèze en 1566. Cette traduction est certainement de Calvin lui-même puisqu'en la confrontant avec l'original latin, on y trouve aussi des variantes caractéristiques du style français du réformateur¹¹⁴. Il est tout à fait possible que, comme les deux autres, cette traduction ait fait l'objet d'une édition séparée dès l'été 1561. Il n'en a

¹¹⁰ Voir L. ROMIER, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, Paris, 1924, pp. 198, 268, cité par *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, cit., p. 95.

¹¹¹ Lettre de Théodore de Bèze à Jean Calvin, 27 septembre 1561, dans *CO*, t. 18, col. 740.

¹¹² Voir *BC*, t. 2, 61/21 et 61/22 a et b.

¹¹³ Voir *BC*, t. 2, 61/13 et 61/10. Voir aussi HIGMAN, ROUSSEL, *Congratulation à Gabriel de Saconay. Notice*, dans CALVIN, *Œuvres*, cit., p. 1262.

¹¹⁴ Voir SZCZECH, *Calvin contre Valentino Gentile*, cit., pp. 424-425.

été conservé aucun exemplaire pour en apporter la preuve certaine mais cette *Impiété de Valentin Gentil* ne serait pas la première des éditions perdues signalées dans l'œuvre de Calvin¹¹⁵. Tout est donc mis en œuvre en 1561 pour que chacun des opuscules soit le plus rapidement possible à la disposition des lecteurs français.

Si Calvin multiplie les interventions polémiques en français et les traductions de ses traités latin depuis les début des années 1540, il n'est pas habituellement pas coutumier des publications si rapprochées ni des traductions si rapides. C'est qu'il a pu, à l'été-automne 1561, compter sur la mobilisation de relais présents en France, qui ont œuvré à mettre ces opuscules à la disposition d'un large public de lecteurs. On sait ainsi que la *Response a un moyenneur* a été imprimée par Nicolas Edoard à Paris. Cette édition parisienne a été supervisée par Bèze, qui est sur place pour le colloque de Poissy, et menée tambour battant: la version française est disponible fin octobre 1561, seulement dix jours après que Bèze a reçu la version latine de Genève le 19 octobre¹¹⁶. Le texte français de cette édition n'est certainement pas de la plume de Calvin, dont on ne reconnaît pas le style, contrairement à la version française rééditée par Bèze dans le *Recueil de opuscules* de 1566¹¹⁷. Il y a donc vraisemblablement eu deux traductions de la *Responsio* latine, celle parue à Paris chez Nicolas Edoard ayant certainement été réalisée sur place pour parer au plus pressé. En moins de deux semaines, ce sont donc la traduction, l'établissement de la copie, la mise en page et l'impression qui ont été conduits à marche forcée afin que le texte de Calvin soit disponible au plus vite dans ces semaines cruciales qui suivent le colloque de Poissy. On constate clairement l'importance de la mobilisation de Bèze et de son entourage, qui déplient toute leur énergie pour relayer efficacement la parole de Calvin. Il est possible qu'un semblable effort ait été consenti pour l'édition de la *Congratulation*. S'il paraît sans adresse, l'original latin est sans conteste issu des presses genevoises de Conrad Badius, dont on peut reconnaître les caractères. L'origine de l'édition française

¹¹⁵ Dans la *Bibliotheca calviniana*, Jean-François Gilmont recense 133 éditions ou émissions d'ouvrages calviniens dont on n'a conservé qu'un unique exemplaire: ce tableau laisse envisager les pertes certaines qui ont dû advenir. *L'impiété de Valentin Gentil*, dans sa possible édition de l'été 1561, pourrait en faire partie.

¹¹⁶ Calvin envoie son traité à Bèze le 7 octobre (BÈZE, *Correspondance*, t. 3, cit., p. 187); ce dernier en accuse réception le 21 octobre en précisant que le courrier est arrivé le 19 (ivi, p. 195). Voir BC, t. 2, 61/21 et 61/22 a et b. C'est Baudouin lui-même qui évoque la publication de la traduction française dans une lettre à Cassander datée du 1^{er} décembre (voir M. ERBE, *François Bauduin und Georg Cassander. Dokumente einer Humanistengenossenschaft*, dans «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», t. 40/3, 1978, p. 551).

¹¹⁷ Voir HIGMAN, ROUSSEL, *Réponse à un certain moyenieur rusé. Notice*, dans CALVIN, *Œuvres*, cit., pp. 1291-1293.

est en revanche plus obscure. Jean-François Gilmont n'est pas parvenu à identifier la provenance des caractères utilisés. La moindre qualité de cette édition semble contredire une provenance genevoise: la version française que l'on a conservée a-t-elle été éditée à Paris comme le sera la *Response à Baudouin*? On sait pourtant que Laurent de Normandie, installé à Genève, commanditaire et diffuseur de nombreuses éditions calvinniennes, avait un stock de 450 exemplaires de la *Congratulation*¹¹⁸. Comme pour la *Response a un moyenieur*, il a peut-être existé deux éditions françaises parallèles, l'une genevoise et l'autre parisienne, ce qui confirmerait tant l'effort consenti pour que ces opuscules soient disponibles en français, que l'empressement à les voir disponibles en Suisse francophone mais surtout en France.

Les opuscules de 1561 sont aussi adaptés, dans leur présentation matérielle, à la diffusion clandestine à laquelle les réformateurs sont contraints pour diffuser leurs œuvres en France et à laquelle ils se sont adaptés. Toutes ces éditions, originaux comme traductions, sont anonymes, Calvin allant même jusqu'à parler de lui-même à la troisième personne dans la *Congratulation* pour mieux brouiller les pistes. La mention des villes d'édition et des noms d'éditeurs est systématiquement omise afin de ne pas attirer l'attention des censeurs qui interdisent les ouvrages en provenance de Genève depuis 1547¹¹⁹. La *Responsio ad versipellemediatorem* connaît même deux émissions, l'une mentionnant le nom de l'éditeur Jean Crespin et l'autre non, de manière à pouvoir circuler plus discrètement¹²⁰. Le petit format in-octavo est systématiquement privilégié, de même que le petit nombre de pages, ce qui permet de publier de petits et fins volumes – de «petit[s] livret[s]» suivant les termes qu'emploient Théodore de Bèze et Nicolas Colladon pour décrire la *Congratulation*¹²¹ – adaptés à une diffusion clandestine¹²². Tout est ainsi

¹¹⁸ Voir H.-L. SCHLAEPFER, *Laurent de Normandie*, dans *Aspects de la propagande religieuse*, dir. par G. Berthoud, Genève, Droz, 1957, p. 217.

¹¹⁹ Voir F.M. HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne: a bibliographical study of books in French censured by the Faculty of theology of the University of Paris, 1520-1551*, Genève, Droz, 1979.

¹²⁰ Voir BC, t. 2, 61/22 a (première émission avec mention de l'éditeur Jean Crespin) et b (seconde émission sans adresse).

¹²¹ THÉODORE DE BÈZE [et NICOLAS COLLADON], *Theodore de Besze au lecteur chrestien*, dans JEAN CALVIN, *Commentaire de M. Jean Calvin sur le livre de Josué. Avec une Préface de Theodore de Besze, contenant en brief l'histoire de la vie et mort d'iceluy: augmentee depuis la premiere edition, et deduite selon l'ordre du temps, quasi d'an en an. Il y a aussi deux tables*, Genève, François Perrin, 1565 [abrégé *Vie de Calvin*, 1565 par la suite], dans CO, t. 21, col. 93.

¹²² *Gratulatio*: in-8°, 118 x 68 mm, 56 pp.; *Congratulation*: in-8°, 122 x 69 mm, 72 pp.; *Impietas*: in-8°, 115 x 68, 108 pp.; *Responsio*: in-8°, 102 x 52 mm, 144 pp.; *Response*: in-8°, 102 x 52 mm, 144 pp.

mis en œuvre pour que la diffusion de ces traités soit la plus large et la plus rapide possible, ce qui témoigne du zèle des réformateurs dans l'affirmation de leurs positions au cœur de l'année 1561. Alors que les événements se précipitent, il convient d'occuper le terrain, de se faire lire du plus grand nombre de fidèles possible afin d'assurer les convertis, d'ébranler les adversaires les plus intransigeants mais aussi de précipiter le choix des indécis. L'heure est donc réellement à l'action sur le terrain de la parole.

En nourrissant ainsi, par la polémique, la dynamique de publicisation qui anime la Réforme française, Calvin complexifie son positionnement à la veille des guerres de Religion. Il explique, certes, que les initiatives inconsidérées des réformés français ne doivent pas annihiler l'action des élites huguenotes qui, à la cour, cherchent à obtenir l'oreille des gouvernants; il encourage ses coreligionnaires à s'appuyer sur ces acteurs pour entretenir l'élan réformateur en France. Cette logique de conversion puis de responsabilisation des élites ecclésiastiques et nobiliaires est à l'origine du parti huguenot dont Calvin soutient l'action à la cour. S'appuyer sur les élites doit permettre de donner un poids politique déterminant à la Réforme et de la faire progresser pacifiquement en France. Les recherches de Philip Benedict et Nicolas Fornerod sur les députés huguenots¹²³, celles d'Hugues Daussy sur la naissance du parti huguenot¹²⁴ permettent de souligner l'importance que Calvin accorde à ces personnages dont il fait les acteurs essentiels de l'avancement de la cause en France et les relais les plus sûrs vers le souverain. Cette responsabilisation des autorités, toute nécessaire qu'elle soit, est-elle suffisante à entretenir le feu de l'Évangile? Alors que les temps changent, que les foules réformées grossissent, que les élites déçoivent, ne faut-il pas élargir les rangs des acteurs? C'est une possibilité que Calvin laisse comme ouverte, en mobilisant toute son énergie au service de la publicisation de sa parole polémique. Avec ces trois opuscules, Calvin soumet en effet au regard des lecteurs des problèmes qui pourraient ne requérir que le jugement des autorités. La dénonciation de la publication de Saconnay est initiée sur le terrain politico-diplomatique. Calvin commence en effet par écrire à Nicolas Trockmorton, ambassadeur d'Angleterre à la cour de France, pour lui signaler la parution d'un ouvrage insultant, qui attaque les orientations religieuses d'Henri VIII et les attribue à l'influence néfaste d'Anne Boleyn. Trockmorton transmet l'information à son gouvernement, qui demande l'intervention des auto-

¹²³ BENEDICT, FORNEROD, *Les députés des Églises réformées à la cour en 1561-1562*, cit.

¹²⁴ DAUSSY, *The elites and the politicisation of the French Reformation*, cit.; ID., *Le Parti huguenot*, cit.

rités françaises. Le 16 septembre, Catherine de Médicis interdit la vente de l'*Assertio*, dont 800 exemplaires sont saisis par le lieutenant civil de Lyon, et ordonne à son éditeur lyonnais de la réviser afin d'en ôter les passages problématiques¹²⁵. L'ouvrage est cartonné avant d'être remis en vente dans son nouvel état. Au nom de la reine Élisabeth, l'ambassadeur remercie Calvin pour ses «bons offices» et se réjouit de ce que cette affaire se soit conclue en «bonne amitié et mutuelle intelligence»¹²⁶. En écrivant à l'ambassadeur d'Angleterre, Calvin se ménage une position avantageuse et prouve que les réformés sont au service de la légalité, dans une relation de confiance avec les autorités. Sans se contenter de ce premier acte qui s'inscrit pourtant bien dans la stratégie de crédibilisation qu'il défend par ailleurs, Calvin publie une réponse à Saconnay dont la forme comme le fond promettent une large diffusion. Comme dans un duel, il convient bien sûr de combattre sur un terrain commun et avec les mêmes armes: à Saconnay qui a publié son *Assertio*, il convient de répliquer par une publication. Calvin aménage néanmoins tout particulièrement la circulation de sa réponse, comme s'il lui importait vraiment de la voir toucher le plus grand nombre de lecteurs possibles. L'intervention des autorités ne semble pas lui suffire et il en appelle à la mobilisation des lecteurs.

La publication des réponses à Gentile et à Baudouin relève d'une semblable tactique. Calvin s'adresse aux juges lyonnais dont il espère attirer les bonnes grâces sur l'Église locale. La dénonciation qu'il leur fait est néanmoins à nouveau mise en scène par le biais de l'imprimé, ce qui la rend accessible – en particulier s'il y a eu traduction française dès 1561 – à l'ensemble de la communauté réformée lyonnaise et, au-delà, à tout lecteur. En octobre, sur le même principe, Calvin intervient publiquement contre Baudouin offrant aux lecteurs le spectacle d'une dénonciation qu'il a jusqu'ici limitée à la correspondance¹²⁷. Il y aurait dans cette publicisation de la parole calvinienne une parenté à trouver avec la multiplication des traités polémiques qui rendent accessibles par l'imprimé des adresses directes au roi à partir du début de l'année 1561 et avec le triomphalisme qui s'en dégage¹²⁸. Ce choix de l'imprimé polémique pourrait relever d'une perte de confiance dans la capacité des autorités et

¹²⁵ On a connaissance de l'initiative de Calvin et des réactions qui s'en suivent grâce à la réponse que l'ambassadeur adresse au réformateur: voir la lettre de Nicolas Trockmorton à Jean Calvin, 18 septembre 1561, dans *CO*, t. 18, col. 722-723. Voir aussi *BC*, t. 2, 61/13.

¹²⁶ Ivi, col. 723.

¹²⁷ Voir notamment les lettres de Calvin à Antoine de Bourbon, en mai 1561: *Lettres françaises*, t. 2, pp. 399-402 et en août 1561: ivi, pp. 420-423; à l'Amiral de Coligny, le 24 septembre 1561, ivi, pp. 426-430 et dans *CO*, t. 18, col. 732-734.

¹²⁸ CROZET, *La genèse de la Réforme française*, cit., pp. 662-663.

des élites huguenotes à faire advenir le temps de l'Évangile. La déception de Calvin à l'égard d'Antoine de Bourbon transparaît clairement de sa correspondance¹²⁹. Alors que Catherine de Médicis persiste à vouloir installer la concorde, que la conversion des élites urbaines demeure incertaine et que le roi de Navarre se dérobe, la publication de ces trois opuscules n'est-elle pas une manière de mettre entre d'autres mains la sauvegarde de la Réforme? Par ces publications, qui sont l'objet de tous les efforts, Calvin responsabilise en quelque sorte les lecteurs.

La mobilisation inédite dont ces trois opuscules sont le résultat se double d'une grande réactivité de la part de Calvin, dont la plume a par ailleurs rarement été aussi piquante. Théodore de Bèze et Nicolas Colladon en témoignent, eux qui, en évoquant la réponse à Saconnay, écrivent que «Calvin en sa Congratulation, luy gratta bien sa rongne»¹³⁰. Cette orientation polémique témoigne du triomphalisme qui habite alors les réformateurs portés par les succès manifestes d'un Évangile dont il faut accélérer l'avancement et invite à interroger les non-dits de l'analyse calvinienne de l'avenir de la Réforme. Calvin ne laisse rien passer au milieu de l'année 1561 et il entreprend de répliquer à des publications qui pourraient paraître insignifiantes. Baudouin a une certaine envergure et sa proximité avec Antoine de Bourbon le rend menaçant. «Homme de néant» comme le dit Calvin lui-même dans la préface de son traité¹³¹, personnage plutôt secondaire sur la scène théologique au milieu du XVI^e siècle, on pourrait en revanche s'étonner de voir Calvin prendre la peine de répondre à Gentile. La *Confessio* que Gentile fait éditer à Lyon n'apporte rien de nouveau en termes de doctrine, ni comparée à ce qu'il a précédemment affirmé devant ses juges genevois en 1558 ou écrit dans son *Antidota* de 1559¹³², ni au regard de ce que d'autres antitrinitaires ont pu affirmer¹³³. Calvin a en outre déjà fait un sort aux positions antitrinitaires et a nominativement répondu à Gentile dans la dernière édition de son *Institution*¹³⁴. Il refuse pourtant de laisser le dernier mot à son

¹²⁹ Voir en particulier la lettre de Calvin à Antoine de Bourbon, août 1561: *ivi*, pp. 420-423.

¹³⁰ BÈZE [et COLLADON], *Vie de Calvin* [1565], cit., dans *CO*, t. 21, col. 93.

¹³¹ *L'impiété de Valentin Gentil*, dans *Opuscules*, p. 1921.

¹³² Voir T. R. CASTIGLIONE, *Valentino Gentile, antitrinitario calabrese del XVI secolo*, dans «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», t. 8, 1938, pp. 109-128, ici pp. 112-113.

¹³³ Les positions de Gentile sont proches de celles Matteo Gribaldi ou Giorgio Biandrata que Calvin a dû affronter à Genève, au point que Calvin doute de la paternité de la *Confessio* qu'il attribue à Gribaldi ou à un autre «jaseur» de son entourage lyonnais: voir voir *L'impiété de Valentin Gentil*, dans *Opuscules*, pp. 1922-1923.

¹³⁴ JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* [1559-1560], livre I, chap. XIII. Ce sont les § 23-29 qui évoquent et contestent Gentile.

adversaire à l'été 1561 et met toute son énergie à lui répondre, quand bien même sa réponse s'inscrirait dans une configuration lyonnaise particulière. Aucun danger, même localisé ne doit être ignoré à cette date et cet opuscule devient une occasion de plus de publier la doctrine réformée et de prouver à nouveau sa supériorité à moindre frais. La démarche est similaire face à Saconnay dont la réédition préfacée de l'*Assertio d'Henri VIII* est la première aventure en terrain polémique et qui ne fait pas vraiment le poids face à Calvin¹³⁵. Dans une sorte d'élan de certitude qui porte aussi ses coreligionnaires, Calvin joue le rôle de sentinelle depuis Genève et dégaine sa plume au moindre mouvement adverse.

Il ne laisse pas non plus la possibilité à ses adversaires de conserver longtemps l'avantage en terrain polémique. Alors que par le passé il a parfois hésité à prendre la plume ou laissé passer plusieurs mois avant de répliquer¹³⁶, il est en 1561 sur le qui-vive à une période où se noue l'avenir de la Réforme française et réplique sans perdre de temps à Saconnay, à Gentile comme à Baudouin. Calvin, qui a vraisemblablement pris connaissance de l'ouvrage de Saconnay en juillet 1561, se met rapidement à sa réplique, qui est disponible avant la fin du mois d'août¹³⁷. À la même période, le réformateur apprend que Gentile a publié une *Confessio* à Lyon. Le 8 juillet, il demande au Conseil de Genève l'autorisation de consulter le dossier du procès qui a été intenté à l'antitrinitaire en 1558¹³⁸. L'*Impietas* est rédigée et publiée dans la foulée, en quelques semaines. La genèse de la *Response a un moyenieur* est mieux documentée et l'empressement de Calvin encore plus clair. En août 1561, Georg Cassander fait paraître à Bâle son *De officio pii viri*. Calvin en a connaissance dès le 10 septembre: il en parle à Bèze déjà installé à Paris, l'attribue à François Baudouin et espère pouvoir y répliquer rapidement malgré l'importante correspondance qui l'accapare¹³⁹. En trois semaines,

¹³⁵ HIGMAN, ROUSSEL, *Congratulation à Gabriel de Saconay. Notice*, dans CALVIN, *Œuvres*, cit., p. 1260.

¹³⁶ Voir par exemple la genèse de la première réponse à Joachim Westphal: BC, t. 2, 55/6.

¹³⁷ Pour cette chronologie, voir la lettre perdue de Jean Calvin à Nicolas Throckmorton, ambassadeur de la reine Élisabeth auprès de la cour de France, datée du 21 juillet 1561 qui lui communique l'ouvrage de Saconnay et dont on connaît l'existence et la date grâce à la réponse de Throckmorton, 17 août 1561, dans CO, t. 18, col. 611-612, ainsi que la lettre perdue de Jean Calvin à Matthias Schenck, datée 29 août 1561, qui accompagne l'envoi de deux opuscules récents, qui sont très certainement la *Gratulatio* et l'*Impietas*, et que l'on connaît là encore grâce à la réponse de Schenck du 15 octobre, dans CO, t. 19, col. 55.

¹³⁸ Voir Archives d'État de Genève, Registres du Conseil, t. 56, fol. 213 v, cité dans BC, t. 2, 61/14.

¹³⁹ Voir lettre de Jean Calvin à Théodore de Bèze, 10 septembre 1561, dans BÈZE, *Correspondance*, t. 3, cit., p. 149.

l'ouvrage est écrit et en cours d'impression¹⁴⁰. Sa traduction et sa publication en français seront tout aussi rapides comme on l'a déjà noté. Le temps n'est donc clairement plus aux tergiversations: Calvin ne s'attarde plus à peser le pour et le contre ni à se demander s'il est le plus à même d'intervenir. Il prend la plume avec une détermination et une évidence qui fait écrire à ses premiers biographes que sa réplique à Saconnay est composée «par manière de passe-temps»¹⁴¹.

Cette vigilance et cet empressement s'accompagnent d'un acharnement verbal qui n'a que rarement été poussé aussi loin. En 1561, Calvin fait de l'attaque *ad personam* son arme privilégiée et chacun de ses opuscules constitue un quasi-assassinat dans l'ordre de l'*èthos*. Dans ces trois publications, les preuves éthiques et pathétiques prennent le pas sur les preuves logiques¹⁴². Calvin évacue ainsi pratiquement les développements doctrinaux de sa réponse à Gentile¹⁴³. Il laisse la plus large place aux pièces tirées du procès intenté à l'antitrinitaire en 1558, preuves avancées comme objectives mais qui contribuent surtout à figer Gentile dans le statut d'hérétique qui a justifié sa condamnation par les autorités genevoises. Quand Calvin reprend la plume, c'est pour mieux souligner les contours d'un véritable anti-*èthos*¹⁴⁴. Il condamne un Gentile qui joue de subtilités arrogantes et orgueilleuses et mêle la malice du mauvais orateur, les arguties du faux prophète et la superbe de l'hérétique¹⁴⁵. Il dénonce la bêtise de Gentile, dont les propositions ne sont selon lui que «sottises»¹⁴⁶, «absurditez»¹⁴⁷ et «erreurs tant grossiers»¹⁴⁸ et dont les développements brouillons et labyrinthiques égarent les lecteurs¹⁴⁹. Il le décrit comme un

¹⁴⁰ Voir lettre de Jean Calvin à Théodore de Bèze, 1^{er} octobre 1561, dans BÈZE, *Correspondance*, t. 3, cit., p. 174.

¹⁴¹ BÈZE [et COLLADON], *Vie de Calvin* [1565], dans CO, t. 21, col. 93.

¹⁴² Sur ces catégories de la rhétorique antique, voir ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. et éd. par M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1932-1973, I, 2, 1356 a 1-4, 5-9 et 14-16.

¹⁴³ De Cracovie, le 28 avril 1563, Johann Wolph écrit à Francesco Lismanini au sujet de la réponse de Calvin à Gentile. Il conclut: «L'ouvrage contient en effet de nombreux blasphèmes, contre lequel Calvin a écrit superficiellement. Si M. Calvin est l'auteur, je serais surpris qu'il l'ait atteint d'un pied vigoureux», T. WOTSCHKE, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig, M. Heinsius Nachf, 1908, p. 180, cité et traduit dans BC, t. 2, 61/14.

¹⁴⁴ Pour une étude détaillée, voir Szczech, *Calvin contre Valentino Gentile*, cit., pp. 411-422.

¹⁴⁵ Voir notamment *L'impiété de Valentin Gentil*, dans *Opuscules*, pp. 1923, 1931, 1933, 1964.

¹⁴⁶ Ivi, p. 1927.

¹⁴⁷ Ivi, p. 1921.

¹⁴⁸ Ivi, p. 1926.

¹⁴⁹ Ivi, pp. 1932, 1933.

séducteur empli de ruse et de malice¹⁵⁰, qui «[dresse] cautèleusement des embusches»¹⁵¹. C'est un monstre polymorphe que construit le polémiste Calvin par cette accumulation de preuves anti-éthiques. L'auteur de la *Confessio* devient l'instrument manifeste de l'œuvre destructrice de Satan dans le monde. Coupable d'une «impiété diabolique»¹⁵², de «blasphèmes si horribles»¹⁵³, d'«orgueil diabolique»¹⁵⁴, Gentile devient dans la dernière phrase du traité et dans un mouvement d'amplification finale, «comme esclave du diable»¹⁵⁵. Pour accentuer cette entreprise de diabolisation et attirer les lecteurs dans ce mouvement de violent rejet et de détestation du Calabrais, Calvin manie avec aisance sarcasmes et insultes. Ils permettent à Calvin de nier à son adversaire, l'existence de sujet raisonnable dans une entreprise graduée de déshumanisation. Le polémiste joue de la variété des procédés insultants pour toujours surprendre le lecteur. Il alterne ainsi les démonstratifs et qualificatifs méprisants qui se substituent au nom de l'adversaire – «ce meschant»¹⁵⁶, «ce Vaut-neans»¹⁵⁷, par exemple – et les apostrophes qui mettent particulièrement en valeur le terme injurieux («mais baveur, si je te mets en avant d'autre costé, *Le nombre de trois multiplié par triple*, il sortira un merveilleux nombre de dieux»¹⁵⁸; «Comment? phrenétique [...]»)¹⁵⁹. Il jongle avec les métaphores animalières et les figures évoquant la souillure¹⁶⁰. Calvin puise ainsi dans un bestiaire symbolique inspiré de la Bible et chargé d'un fort potentiel agressif, qui renforce pathétiquement les axes de sa construction anti-éthique: pour signifier la frénésie de Gentile, Calvin emploie à plusieurs reprises l'image du chien, symbole biblique de furie, de voracité et d'impureté spirituelle: «je descouvriray en brief la rage de ce chien enrage»¹⁶¹. L'insulte «chien» revient plusieurs fois en ce sens¹⁶². Calvin traite aussi Gentile de «babouin» pour signifier ses arguties¹⁶³ et

¹⁵⁰ Voir notamment ivi, pp. 1923, 1925, 1927, 1933, 1938.

¹⁵¹ Ivi, p. 1933.

¹⁵² Ivi, p. 1931.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ivi, p. 1937.

¹⁵⁵ Ivi, p. 1964.

¹⁵⁶ Ivi, p. 1922.

¹⁵⁷ Ivi, p. 1925.

¹⁵⁸ Ivi, p. 1924.

¹⁵⁹ Ivi, p. 1923.

¹⁶⁰ Sur ces procédés courants dans la polémique au XVI^e siècle, voir CLAUDE POSTEL, *Traité des invectives au temps de la Réforme*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 331-382.

¹⁶¹ *L'impiété de Valentin Gentil*, dans *Opuscules*, p. 1923.

¹⁶² «ses abbois», ivi, p. 1922; «Valentin abbaye», ivi, p. 1924; «ce vilain chien», ivi, p. 1924; «tu abbayes», p. 1935; «ce chien mastin», ivi, p. 1935.

¹⁶³ Par exemple, «ce babouin de brouillon», ivi, p. 1933.

évoque le «venin»¹⁶⁴, la «langue venimeuse»¹⁶⁵ du serpent pour qualifier ses propositions antitrinitaires et souligner la malice de leur auteur. Dans un processus de néantisation toujours grandissante de l’adversaire, Calvin fait appel au vocabulaire du corps souillé et de l’ordure: « quelque jaseur qui ait vomi de sa caverne»¹⁶⁶, «bouche puante»¹⁶⁷, «souille de son vomissement»¹⁶⁸. Il s’agit de susciter la répugnance du lecteur en évoquant un Gentile repoussant, qui pollue la société des fidèles par sa présence.

Une grande partie de la réponse à Baudouin consiste elle aussi en une destruction de l’*èthos* de celui que Calvin stigmatise comme «moyenneur». Sous la plume de Calvin, Baudouin devient l’incarnation de la traîtrise et de l’inconstance. La *Congratulation*, quant à elle, s’ouvre sur une dénonciation des mœurs de Saconnay et, avant tout développement doctrinal, entreprend de faire le compte des vices du chanoine¹⁶⁹. Repartant l’examen des thèses défendues dans la préface de l’*Assertio*, c’est d’abord la personne du chanoine corrompu qui est attaquée, pour prouver que celui qui a «pris une masque d’un homme grave, et [s’est] deguisé pour contrefaire le Théologien»¹⁷⁰ est des plus mal placés pour faire la leçon. Sur plusieurs pages, ce ne sont que récits de débauche, qui ont pour décor les « berlans et bordeaux»¹⁷¹ que Saconnay fréquenterait assidûment. «Si on demande à Lyon un bordeau bien renommé, sa maison aura sans difficulté le premier lieu», ironise ainsi Calvin pour ouvrir les hostilités et avant de dérouler le fil d’anecdotes nocturnes plus rocambolesques les unes que les autres¹⁷². Et le réformateur d’évoquer tour à tour «les marques de Vénus»¹⁷³ que le chanoine porte sur son visage et qui sont le résultat d’un quiproquo devenu rixe pour l’amour d’«une paillarde», ses aventures adultères dans «une maison honorable, qui n’est pas loin de la vieille monnaie»¹⁷⁴ ou ailleurs, «en plein midi», jusqu’à «provoquer [...] la jalouse des maris»¹⁷⁵ ou encore les soirées au cours desquelles il fait venir «des femmes en habit d’homme», au premier rang

¹⁶⁴ Ivi, p. 1923.

¹⁶⁵ Ivi, p. 1931.

¹⁶⁶ Ivi, p. 1923.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Ivi, p. 1935.

¹⁶⁹ Voir *Congratulation a Saconnay*, dans CALVIN, *Oeuvres*, pp. 461-465.

¹⁷⁰ Ivi, p. 461.

¹⁷¹ Ivi, p. 462.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Ivi, p. 463.

¹⁷⁵ Ivi, p. 464.

desquelles «la Belle Cordière»¹⁷⁶. Calvin n'oublie pas de faire le lien entre les attaques de Saconnay contre la ville de Genève et les démêlés qu'il a eus avec le chapitre de la cité, auquel il a tenté de vendre deux fois les mêmes dîmes¹⁷⁷. À la débauche, s'ajoutent donc les fraudes et malversations. La virulence de ces attaques accumulées contre Saconnay, dont Calvin fait «un taureau banier»¹⁷⁸, mais aussi macquereau et corrupteur de jeunesse»¹⁷⁹, emplissent cette introduction de variations sur le bas corporel dans une proportion rarement atteinte par ailleurs dans le corpus polémique calvinien et font sortir le réformateur, couvert par son anonymat, de sa réserve coutumière à user si explicitement de ce type d'arguments. Au cœur de l'année 1561, la plume de Calvin apparaît comme transportée par l'enjeu et l'air du temps et dessine, plus précisément que jamais, de véritables figures d'ennemis.

En traquant, à l'affût, jusqu'aux plus insignifiantes charges de l'adversaire, en précipitant ses répliques et en violentant ainsi par la plume la réputation de ses opposants dans des opuscules qu'il rend largement accessibles, Calvin ne participe-t-il pas à l'échauffement de troupes qui ont déjà pour partie basculé dans l'action violente? Il y a dans ces trois opuscules une surcharge de virulence qui pourrait attirer les lecteurs hors des chemins de modération sur lesquels ils conseillent pourtant par ailleurs de rester. Du champ de la polémique à celui de l'action violente, peut-il y avoir continuité? Peut-on par exemple faire un lien direct entre le récit désacralisant des aventures de Saconnay, qui moque le chanoine débauché tout en s'indignant de son impudence, les irréverences carnavalesques dont les clercs sont l'objet à la veille des guerres de Religion et les violences physiques dont ils sont même parfois victimes et dont la ritualisation manifeste l'ordure dont on pense leur corps souillé?¹⁸⁰ Si l'on peut en faire l'hypothèse, sans pour autant pouvoir déterminer si Calvin a sciemment travaillé ce lien, on est au moins certain que les réformateurs ont pleinement conscience du pouvoir de la parole: «Cependant, depuis le jour où le colloque s'est réuni jusqu'à aujourd'hui, écrit-il, on ne peut dire de combien s'est accru le nombre des fidèles», écrit ainsi Pierre Martyr Vermigli¹⁸¹. Si la parole peut convaincre les foules de suivre la

¹⁷⁶ Ivi, p. 465.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ C'est à dire un taureau «public, qui monte toutes les vaches de la paroisses», ivi, p. 463, note D.

¹⁷⁹ Ivi, p. 463.

¹⁸⁰ Pour des exemples de ces rituels de violence, voir CROZET, *Les guerriers de Dieu*, cit., pp. 687-688 (Barjols, 1562 et Annonay, 10 janvier 1562), 691 (Montauban, noël 1561; Caylus, avril 1562), 692-695 (Gaillac, dimanche gras 1562; Chalaustre-La-Grande; Le Mans).

¹⁸¹ Lettre de Pierre Martyr à Bullinger, 17 octobre 1561, dans *CO*, t. 19, col. 57.

voie du Christ, ne peut-elle pas aussi avoir la force de les faire basculer dans l'action? La lecture de ces opuscules aux charges violentes a pu constituer un exutoire à la violence des armes mais il n'est pas interdit de penser qu'elle a aussi pu conforter certains réformés dans leur vision et les précipiter à passer à l'action. La parole de Calvin, telle que diffusée par les opuscules de 1561, porterait ainsi en elle une charge subversive qui complexifie l'analyse du positionnement du réformateur à la veille des guerres de Religion.

À lire les publications polémiques de l'année 1561, la position de Calvin se révèle délicate dans les mois décisifs qui précèdent le début de la première guerre de Religion. L'énergie que le réformateur déploie dans le champ polémique apparaît nécessaire à l'avancement de l'Évangile mais pourrait se révéler subversive et entraîner le basculement de foules dans l'action violente. Faut-il freiner l'empressement qui saisit alors les réformés et dont Calvin fait lui-même montre dans ces trois interventions? Faut-il l'encourager et légitimer jusqu'à la prise d'armes pour que triomphe enfin pleinement la vérité de Dieu qui illumine de plus en plus de coeurs? Dans le seconde moitié de l'année 1561, la réponse de Calvin est loin d'être aussi claire que les principes généraux qu'il expose hors contexte dans l'*Institution*¹⁸².

Tout se passe comme si, dans le temps de l'événement, Calvin souffrait à la fois le chaud et le froid depuis Genève. Les contradictions que met au jour l'analyse des stratégies qui traversent les réponses à Saconay, Gentile et Baudouin apparaissent cependant moins comme une indécision que comme les manifestations d'une prudence, dont les racines puisent au plus profond de la théologie et de l'anthropologie calvinniennes. Le réformateur se refuse à placer sa confiance dans une unique tactique humaine mais en envisageant plusieurs actions humaines parallèles, il laisse au contraire toute la place à l'intervention d'un Dieu omniscient et omnipotent. Ainsi écrit-il à Coligny: «Il me semble bien que le Diable brasse par-dessoubz terre, pour faire quelque nouvelle confusion. Mais d'autre costé j'espère que Dieu besongnera de quelque fasçon estrange. Non pas que j'approuve l'ardeur d'aulcuns qui se hastent par trop. Mais puisque je ne les puis modérer, je ferme les yeux, ne sçachant ce que Dieu veult faire, sinon de renverser toute opinion humaine, voire en renversant par folie toutes les astuces qu'on prévoit du costé des malins»¹⁸³.

¹⁸² On peut faire le lien entre ce positionnement complexe et ce que Denis Crouzet a appelé la «révolution perdue» de la Réforme: voir CROUZET, *Les guerriers de Dieu*, cit., p. 700.

¹⁸³ Lettre de Jean Calvin à l'Amiral de Coligny, mai 1561, dans *Lettres françaises*, t. 2, p. 398.

En laissant plusieurs voies ouvertes, Calvin laisse donc à Dieu la possibilité de se manifester.

Au cœur de temps nouveaux, Calvin encourage à la vigilance. Son inclination le porte à conseiller la mesure et à valoriser l'action par le haut. Son attente confiante en une intervention qui appartient au mystère divin et dont la nature pourrait surprendre, permet de comprendre pour quelles raisons il responsabilise aussi, par la mobilisation polémique, les lecteurs anonymes.

Je sçay bien, écrit-il aux Églises de Languedoc, quand tout sera ruyné et perdu, que Dieu a des moyens incompréhensibles de remectre son eglise au dessus, comme sil la resuscitoit des mors, et cest la où il nous fault actendre et reposer, que quant nous serions abolis encores tout au pis aller il scaura bien créer de nos cendres ung peuple nouveau¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Jean Calvin, lettre aux Églises du Languedoc, dans *CO*, t. 19, col. 550.

DA MARTIRI A COMBATTENTI PER LA FEDE.
LA GUERRA DELLE VALLI E LE DINAMICHE
DELLA MILITANZA RIFORMATA VALDESE
(1555-1561)

GIANCLAUDIO CIVALE

Vallons d'Angrogne bien-heureux,
Vous bien-heurez les mal-heureux!
Separans des fanges du monde
Vostre chrestienne liberté,
Vous defendez à coups de fonde
Les logis de la vérité¹.

Les Tragiques di Agrippa d'Aubigné è il grande poema epico della fede riformata in Francia. Stampato per la prima volta nel 1616 a Ginevra, dopo una gestazione più che trentennale, la sua ripartizione in sette parti, che rievoca l'apertura dei sigilli dell'apocalisse, scandiva i passaggi drammatici vissuti dai protestanti prima della Rivelazione. Testimone di una immane lotta tra il Bene e il Male, il poeta descriveva le vicende della guerra civile come un profeta incaricato di svelare i disegni celesti, attraverso il cammino, percorso dal suo popolo, di degradazione e umiliazione fino al suo inatteso trionfo, che prefigurava il Giudizio Finale².

All'interno di questo disegno, sin dalla prefazione, con pochi fulminei versi, l'autore ricollocava la resistenza valdese all'interno della storia

¹ T. AGRIPPA D'AUBIGNÉ, *Les Tragiques*, édition présentée, établie et annotée par F. Lestringant, Paris, Gallimard, 1995, «préface», pp. 13-14, vv. 116-120.

² Vasta è la bibliografia su Agrippa d'Aubigné e la sua vocazione poetica. In questa sede, ci si limiterà soltanto a citare alcuni degli studi più interessanti sulla sua visione religiosa: M. SOULIÉ, *L'inspiration biblique dans la poésie religieuse d'Agrippa d'Aubigné*, Paris, Klincksieck, 1977; M.M. FRAGONARD, *La pensée religieuse d'Agrippa d'Aubigné et son expression*, Parigi, Didier, 1986; E. C. FORSYTH, *La justice de Dieu: Les Tragiques d'Agrippa d'Aubigné et la Réforme protestante en France au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 2005; S. JUNOD, *Agrippa d'Aubigné, ou Les misères du prophète*, Genève, Droz, 2008.

provvidenziale dell'affermazione dell'Evangelo³. Per il poeta e guerriero ugonotto, il popolo delle valli, indicato attraverso una sineddoche che ai lettori francesi poteva suonare alquanto oscura, assumeva un ruolo emblematico, anticipatore; esso aveva segnalato un modello ideale di condotta che, mediante la conciliazione delle virtù di modestia e perseveranza nella fede, era stato in grado di testimoniare l'emergenza della Provvidenza, della possibilità di raggiungere la salvezza nella storia, sognata dai riformati francesi del secolo di ferro.

Del resto, questa funzione in qualche modo "profetica" assegnata dall'Aubigné al popolo valdese, come simbolo della continuità della resistenza riformata alle avversità e agli intenti di sterminio papistici, era stata già annunciata con il riferimento, nelle prime righe dell'avviso ai lettori, ad un anonimo «vieil pasteur d'Angrogne». Questo era stato tra gli unici ad incoraggiare il poeta a perseguire il compito di narrare in versi il racconto dell'affermazione della causa riformata in Francia, dalle persecuzioni fino al suo trionfo⁴. Si trattava quasi sicuramente di Étienne Noël, l'«archimastro» di Angrogna secondo il gesuita Possevino, che, ritiratosi dal 1585 a Ginevra, sarebbe stato in grado di offrire all'autore una testimonianza diretta della resistenza nelle valli⁵.

Ne *Les Tragiques*, tutta la vicenda valdese era filtrata attraverso una fittissima rete di riferimenti scritturali. I valloni di Angrogna, patria e "capitale" dei valdesi, erano «bien-hereux», fortunati. Essi erano diventati il simbolo stesso di tutta la resistenza protestante; la "libertà del cristiano" vi si era nettata dai "fanghi del mondo", e la verità aveva trovato la propria casa. Le località in cui i "veri fedeli" avevano trovato rifugio e protezione apparivano di volta in volta come «grottes», «montagnes»,

³ Interessanti riflessioni sulla presenza dei valdesi ne *Les Tragiques* in F. GIACONE, *Les Tragiques d'Agrippa d'Aubigné et les vaudois*, «Revue de l'histoire des religions», 217, 2000, pp. 179-196.

⁴ «Du milieu des extremitez de la France et mesme de plus loing, notamment d'un vieil pasteur d'Angrongne, plusieurs escripts secondoient les remonstrances de vive voix par les-quelles les serviteurs de Dieu luy reprochoient le talent caché, et quelqu'un en ces termes: «Nous sommes ennuyeux de livres qui enseignent; donnez nous-en pour esmouvoir, en un siècle où tout zèle chrestien est pery, où la différence du vray et du mensonge est comme abolie, où les mains des ennemis de l'Eglise cachent le sang duquel elles sont tachées soubs les présents, et leurs inhumanitez soubs la libéralité. Les Adiaphoristes, les prophanes mocqueurs, les traficqueurs du droit de Dieu, font monstre de leur douce vie, de leur recompense, et par leur esclat ont esblouy les yeux de nos jeunes gens, que l'honneur ne picque plus, que le péril n'esveille point». AGRIPPA D'AUBIGNÉ, *Les Tragiques*, cit., «aux lecteurs», p. 3.

⁵ Noël si era ritirato a Ginevra nel 1585 per morirvi intorno al 1602; durante gli stessi anni, Aubigné soggiornò a più riprese nella città di Calvino. Franco Giacone coincide sulla sua identificazione nel «vieil pasteur d'Angrogne». Cfr. GIACONE, *Les Tragiques*, cit., pp. 184-186.

infine «déserts»: località impervie, in cui, esposta a pericoli e privazione, come insegnano le Scritture, la fede poteva temprarsi.

Veniva a delinearsi l'immagine oleografica di un popolo semplice e perseguitato, in grado di difendersi soltanto “a colpi di fionda”. La peculiare maniera di combattere dei valdesi, ricorrendo all'arma più semplice e più umile, ma anche quella più evocativa, stabiliva altresì un palese legame con la figura di Davide, povero pastorello che pure, ispirato dalla divina volontà, si era fatto guerriero e profeta, vincitore dell'immane Golia. Come era stato per Davide, la fionda era simbolo di salvezza e strumento della vendetta del Signore contro i potenti del mondo. Grazie ad essa, i valdesi si erano fatti «vainqueurs sur les tyrans»; il loro scarso numero e la semplicità del loro armamento erano stati inversamente proporzionali all'efficacia dei loro colpi, giacché la loro forza non risiedeva nell'abbondanza di mezzi, ma nella fiducia nell'azione del Signore. Nella loro vittoria sulle armate che li perseguitavano, si ravvisava la conferma dell'elezione del nuovo popolo di Dio ed il primo dei segni escatologici che preannunciavano il trionfo finale dell'Evangelo.

Il posto di rango attribuito ai combattenti valdesi del 1560 nella singolare “epopea della fede” descritta ne *Les Tragiques* era destinata ad essere confermata anche nella *Histoire Universelle*, l’altro capolavoro di Agrippa d’Aubigné. L’opera rispondeva non solo ad un intento memorialistico, ma nutriva anche l’evidente finalità didattica di documentare, attraverso la concatenazione delle cause e degli eventi, l’opera celeste all’interno della Storia⁶. Tale proposito educativo era indirizzato nei confronti di tutti i lettori, ma soprattutto degli uomini d’arme, una categoria particolare di cui l’autore sentiva di continuare a far parte. Era, infatti, la personale testimonianza di combattente della fede che legittimava il suo impegno letterario in poesia come in prosa. Per questo, a più riprese, egli proclamava la superiorità del ferro sulla piuma e chiariva, sin dalle prime pagine della sua *Histoire*, di scrivere principalmente per «la gens de guerre en faveur et à l’honneur desquels»⁷.

Appare palese, dunque, come anche l’Aubigné rientri in quella schiera di memorialisti ed autori militari quali La Noue, e sul versante cattolico Blaise Monluc e Brântome che, a partire dalle proprie esperienze sui campi di battaglia dei conflitti religiosi, intesero offrire fondamentali

⁶ Sui doveri dello storico per Aubigné, si veda almeno l’introduzione di A. Thierry a T. AGRIPPA D’AUBIGNÉ, *Histoire universelle. Livres 1 et 2*, édité avec une introduction et des notes par A. Thierry, Droz, Genève, 1981, vol. I, pp. I-XLIII.

⁷ A. THIERRY, *L’homme de guerre dans l’oeuvre d’Agrippa d’Aubigné*, in *L’Homme de guerre au XVI^e siècle*, Actes du colloque de l’association RHR (Cannes 1989), eds. G.A. Perouse, A. Thierry, A. Tournon, Saint-Etienne, Publications de l’Université de Saint-Etienne, 1992, pp. 143-153.

insegnamenti per i propri compagni d’arme: un magistero pratico di carattere professionale, ma anche e soprattutto riflessioni morali sul mestiere delle armi nell’epoca dei conflitti confessionali e sulla necessità, avvertita da molti capitani veterani ma anche da religiosi cattolici e ministri riformati, di portare «la violenza senza odio», secondo la definizione formulata in un recente intervento da Hervé Drevillon⁸.

Le virtù del guerriero autenticamente “cristiano” erano illustrate ancora una volta attraverso l’esempio della resistenza valdese del 1560, le cui vicende erano descritte in un apposito capitolo⁹. L’autentico combattente della causa riformata doveva essere infatti pio, sobrio, disinteressato come si erano dimostrati gli abitanti delle valli contro l’esercito del duca di Savoia: dei montanari divinamente ispirati, così come lo erano stati appunto Davide, Gedeone o Sansone, mossi solo dalla fede nella giustezza della propria causa.

In quest’occasione, venivano preciseate anche le ragioni per cui i fedeli, abbandonando il loro atteggiamento remissivo, avevano adottato la resistenza armata. Riportando un ben noto episodio della storiografia valdese, ai cortigiani savoiai che rimproverano loro la ribellione al legittimo sovrano, i delegati valdesi rispondevano: «notre defense a esté juste puisque forcé» e giustificavano nell’azione di cattivi consiglieri e del papato la decisione del duca di muover loro guerra. Emergevano, dunque, *in nuce* i motivi del diritto di resistenza religiosa, un tema a lungo dibattuto dalla tradizione valdese, e maggiormente sviluppato in quella francese. Il popolo delle valli, così come gli ugonotti legati al giuramento all’*association* di Condé del 1561, aveva preso le armi non per alterare o distruggere l’ordine sociale, bensì per restaurarlo e per restituire al principe quel diritto di giustizia manipolato da cattivi consiglieri e dalla Chiesa papistica. Dinnanzi a delle armate dove si riuniva la feccia della società, individui empi ed avidi mossi solo dalla sete di bottino, i combattenti valdesi si segnalavano come modesti lavoratori, armatisi per difendere la loro libertà di coscienza e la verità dell’Evangelo, incoraggiati e rassicurati dai propri pastori. Grazie al magistero di costoro, i valdesi rimettevano alla bontà divina i loro sforzi in battaglia, intervallando ai combattimenti i servizi religiosi¹⁰.

Sin dal profilarsi dello scontro confessionale tra fronte protestante e cattolico, gli autori di entrambi gli schieramenti avevano ricercato negli

⁸ H. DREVILLON, *La juste bataille ou le paradoxe d’une violence sans haine à l’époque des guerres de religion*, in *La haine. Histoire et actualité*, eds. F. Chauvaud e L. Gausset, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, pp. 61-73.

⁹ AGRIPPA D’AUBIGNÉ, *Histoire universelle*, cit., vol. I, «Suite d’une bande d’Albigeois, et abrégué de l’histoire d’Angrogne», pp. 199-206.

¹⁰ *Ibid.*

episodi della storia religiosa europea gli antefatti del conflitto che lace-rava l'Europa alla metà del secolo XVI. Sulla scia del lavoro compiuto da Flacio Illirico alla ricerca dei *testes veritatis* anteriori alla Riforma, i precedenti dei patimenti sofferti del partito ugonotto furono individuati nelle lotte e persecuzioni di catari, albigesi e poveri di Lione, spesso riuniti in un'unica nebulosa ereticale¹¹. L'opera di Agrippa d'Aubigné costituiva per molti versi uno dei vertici della tradizione storiografica e letteraria dei riformati francesi. Di questa letteratura, l'autore dimostrava di saper far tesoro, facendo largo uso di un ampio ventaglio di fonti che andava dai lavori di Auguste de Thou, Simon Goulart o Lancelot Voisin de La Popelinière, e soprattutto al martirologio di Jean Crespin, che sui valdesi aveva costituito la sua principale fonte di documentazione¹². La narrazione di Agrippa, dunque, rifletteva l'ormai avvenuta ricezione all'interno della cultura ugonotta di una sorta di archetipo sulla dissidenza religiosa nelle alpi.

I riferimenti alla guerra nelle valli, che Aubigné tracciava nei suoi principali lavori, erano funzionali alla costruzione retorica del discorso; essi indicavano in maniera inappuntabile quanto questo piccolo conflitto, nella sensibilità del poeta storico riformato e di parecchi suoi correligionari, avesse rappresentato il primo scontro dei torbidi religiosi francesi e come, dalle valli alpine a cavallo tra il Piemonte e il Delfinato, le caratteristiche di questa guerra per l'affermazione del Vangelo fossero passate al territorio francese.

Scopo di questo lavoro è, quindi, tornare all'analisi della guerra delle valli, un episodio d'altronude ben conosciuto dalla storiografia, per meglio collocarlo nel suo contesto internazionale e chiedersi come, proprio nel corso di una breve e accanita resistenza, si fosse temprato un modello d'azione politica e d'organizzazione militare riformato, in cui si erano venute individuando con chiarezza le qualità del nuovo combattente per la fede. In secondo luogo, si indagherà quale ruolo svolse la dimensione

¹¹ Cfr. E. CAMERON, *The Reformation of the Heretics: the Waldenses of the Alps. 1480-1580*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 230-252; L. RACAUT, *Religious polemic and Huguenot self-perception and identity, 1554-1619*, in *Society and Culture in the Huguenot World, 1559-1685*, eds. R.A. Mentzer, A. Spicer, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 36-41; Id., *The Polemical Use of the Albigensian Crusade during the French wars of Religion*, in «French History», 13, 3, 1999, pp. 261-279, ora in *Harrild in Print. Catholic Propaganda and Protestant Identity during the French Wars of Religion*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 115-129; Y. KRUMENACKER, *La généalogie imaginaire de la Réforme protestante*, in «Revue Historique», 638, 2006, pp. 259-289; Id., *Des vau-dois aux huguenots. Une histoire de la Réformation*, in *Histoire, mémoire et identités en mutation. Les huguenots en France et en diaspora (XVIe-XXIe siècles)*, ed. P. Benedict, Genève, Droz, in corso di stampa.

¹² Sulla tradizione storiografica ugonotta, si veda almeno *La mémoire des guerres de religion : la concurrence des genres historiques, XVIe-XVIIIe siècles*, eds. J. Berchtold, M.M. Fragonard, Genève, Droz, 2007.

religiosa, in questa sorta di prologo alle guerre di religione, nell’animare la strenua lotta dei valdesi¹³. In ultimo, infine, in quale misura i ministri riformati parteciparono al comune e vittorioso sforzo militare, accumulando così un bagaglio di esperienze che sarebbero riuscite utili anche poco più tardi durante il conflitto francese.

1. «*Les logis de la vérité*»

Nella primavera del 1555, due ministri provenienti da Ginevra, Jean Vernou e Jean Lauvergat, visitavano le valli Pragelato e d’Angrogna¹⁴. Il viaggio era destinato a rivelarsi fondamentale nell’innestare la successiva fase di risolutiva adesione della popolazione valdese alla Riforma protestante di stampo calvinista. Si tratta di un episodio molto ben consciuto, il cui rilievo è stato acutamente sottolineato da una storiografia che si è dimostrata estremamente ricca e matura nell’indagare nelle sue molteplici prospettive, locali e internazionali, quel decennio decisivo della storia valdese che va dal 1555 al sinodo del Villar nell’aprile del 1564, in cui le chiese delle valli stabilirono la loro definitiva adozione delle *ordonnances* ecclesiastiche ginevrine.

Durante il loro soggiorno i due missionari poterono constatare l’entusiastica accoglienza riservata loro da parte delle popolazioni locali e dovettero promettere di prestare i loro buoni servizi affinché fossero ad-

¹³ Negli ultimi anni, la riflessione storica è sembrata orientarsi verso un rinnovato riconoscimento della centralità dell’elemento religioso nei torbidi francesi. Il presente lavoro sulla guerra nelle valli valdesi vuole muoversi nella medesima direzione, non trascurando, tuttavia, le recenti interessanti riflessioni di Susanna Peyronel che, riprendendo degli spunti di Augusto Armand Hugon, è tornata a ribadire l’importanza dei fattori economico-sociali, di difesa di libertà e privilegi comunitari, nello sviluppo della ribellione. Cfr. A. ARMAND HUGON, *Popolo e chiesa alle Valli dal 1532 al 1561*, BSSV, 110, 1961, pp. 5-34; S. PEYRONEL, «Morire piuttosto che obbedire ad un principe così perfido»: *Resistenza armata e valdesi nel Cinquecento*, in *Con o senza le armi: Controversistica religiosa e resistenza armata nell’età moderna*, a cura di S. Peyronel, P. Gajewski, Torino, Claudiana, 2008, pp. 31-65. Sul ruolo dell’elemento religioso nelle guerre francesi è ancora utile, sebbene ormai piuttosto datata, la riflessione storiografica di D. MACK HOLT, *Putting Religion Back into the Wars of Religion*, in «French Historical Studies», 18, 1993, pp. 524-551.

¹⁴ Il viaggio era stata sollecitato dalle medesime comunità situate a cavallo tra i valichi alpini del Piemonte e del Delfinato; accogliendo la richiesta, Calvino stesso, da Ginevra, aveva affidato ai due ministri una sorta di missione esplorativa che, dopo esser passata per Fenestrelle, toccò anche i territori della Val d’Angrogna, sul versante italiano delle Alpi Cozie. Cfr. *Une mission en Piémont. Lettre de Jean Vernou aux ministres de Genève (22 avril 1555)*, in «Société de l’Histoire du Protestantisme français. Bulletin historique et littéraire», 17, 1868, pp. 16-19.

egualmente provviste di ministri di culto¹⁵. Come è noto, a tali richieste Ginevra rispose organizzando quella che è stata definita come una vera e propria “offensiva missionaria”¹⁶. Nel volgere di qualche anno, dal 1556 al 1560, furono inviati almeno venti pastori, che subentrarono ai *barba* locali che non si adeguarono a divenire ministri riformati. Tale flusso, destinato a consolidarsi nel periodo successivo all’accordo di Cavour, interessò tutte le valli di tradizionale insediamento valdese (Val Luserna, Val San Martino, Val Perosa, Val Pragelato, alcune località della Valle Po e della Val Susa) e coinvolse una nuova generazione di pastori, formatisi prevalentemente presso l’accademia di Losanna e quasi tutti di origine francese¹⁷. Il loro insediamento, spesso richiesto dalle stesse comunità locali, era stabilito dalla Compagnia a Ginevra che, in maniera verticistica, ne gestiva la distribuzione, intratteneva contatti, disponeva i trasferimenti.

Come ha sottolineato Daniele Tron che, in un recente intervento, di questa fase di creazione del corpo pastorale valdese ha offerto un’analisi approfondita, l’invio di ministri nell’area alpina piemontese anticipò dapprima, e poi affiancò, la “marea” missionaria diretta al territorio francese, che è stata magistralmente studiata da Robert Kingdon¹⁸. Dell’afflusso di ministri provenienti da Ginevra che, nel tentativo di convertire la Francia alla Riforma, finirono per accelerare lo scoppio delle guerre di religione, in realtà, il caso valdese sembra essere essenzialmente un’articolazione al di qua delle Alpi. Sin dal 1536, infatti, gran parte del territorio piemontese era stabilmente nelle mani francesi, incorporato ai possedimenti dei Valois, che vi avevano importato l’architettura

¹⁵ Se nella Val Pragelato i ministri, per assecondare i desideri dei numerosi fedeli, avevano accondisceso a predicare su un prato all’aperto, ad Angrogna, per non deludere le attese di «tant de gens venans d’un costé et d’autre, voire de bien loing», avevano dovuto celebrare il sermone domenicale in una grande corte circondata da gallerie, rinunciando, al contempo, ad impartire il sacramento della cena a tutti, per il grande affollamento di persone. Durante tutta la settimana del loro viaggio, comunque, non omisero di pronunciare prediche quotidiane, anch’esse molto frequentate, presso la casa di un *barba* locale. *Ibid.*

¹⁶ Nel giro di pochi mesi, Étienne Noël, appena arrivato ad Angrogna, si rivelò in grado di redigere per le autorità ecclesiastiche ginevrine una dettagliata relazione sullo stato religioso delle valli, che sottendeva a un consapevole piano per l’erezione sul territorio alpino di una capillare struttura ecclesiastica di tipo calvinista. Cfr. A. DUFOUR, *Un document sur les Vallées vaudoises en 1556*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi (d’ora in poi BSSV)», 128, 1970, pp. 57-63.

¹⁷ Daniele Tron segnala che, tra il 1555 e il 1564, furono almeno 34 i ministri stranieri inviati da Ginevra nelle valli. Cfr. D. TRON, *La creazione del corpo pastorale valdese e la Ginevra di Calvino*, in BSSV, 207, 2010, pp. 77-161.

¹⁸ R.M. KINGDON, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France. 1555-1563*, Gineve, Droz, 1956.

istituzionale e giudiziaria transalpina¹⁹. Alla metà degli anni '50, allorché si iniziò a sviluppare la “calvinizzazione” delle valli valdesi, il ritorno del duca di Savoia e la sua riconquista del controllo degli strategici valichi alpini del Monginevro e del Sestriere non pareva affatto ipotizzabile, soprattutto perché il decennio aveva visto un apparente consolidamento della dominazione francese sul territorio, fino all'improvviso capovolgimento a favore delle armi asburgiche che si ebbe a San Quintino, sul fronte fiammingo²⁰.

L'offensiva evangelica in Piemonte deve dunque essere inquadrata sotto molteplici aspetti nell'analogia, contemporanea, azione sviluppatasi in Francia. Anche gli avvenimenti prodotti in area transalpina, d'altronde, non erano altro che lo scenario principale di una sorta di “esplosione” su scala continentale sperimentata dal calvinismo durante il quinquennio che va dal 1555 al 1560. Tale fortissima proiezione internazionale si era potuta innestare grazie al verificarsi di un avvenimento apparentemente locale: il fallimento a Ginevra dei moti “libertini” guidati da Ami Perrin nell'aprile del 1555²¹. Grazie al definitivo consolidamento della supremazia di Calvino, dunque, la città poté consacrarsi come “nuova Gerusalemme”, in grado di attrarre esuli religiosi dalle altre nazioni e irradiare, a partire dalle proprie istituzioni ecclesiastiche ed accademiche e dalle proprie stamperie, un modello in tutta Europa. Nel medesimo quinquennio in cui vennero inviati numerosi ministri in Francia e Piemonte, infatti, John Knox compiva il proprio apprendistato ginevrino per poi tornare in Scozia ad attizzare il fuoco della rivolta, gli emigrati inglesi facevano ritorno in patria dove era salita al trono Elisabetta Tudor, nelle Fiandre iniziava una nuova fase di turbolenza religiosa, missioni di propaganda calvinista, attraverso l'invio di libri, erano indirizzate anche alle sparute conventicole in Spagna e in Italia²².

¹⁹ Cfr. L. ROMIER, *Les origines politiques des guerres de religion*, Paris, Perrin, 1914, vol. I, pp. 531-549; A. MICHEL, *Institutions françaises en Italie sous le règne de Henri II: gouverneurs et intendants (1547-1559)*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», 94, 1982, pp. 759-818.

²⁰ Per un'acuta analisi delle ultime fasi del conflitto franco-spagnolo, oltre al classico lavoro di Romier, si veda. M.J. RODRIGUEZ SALGADO, *The Changing Face of Empire: Charles V, Philip II and Habsburg Authority, 1551-1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, in particolare pp. 137-168.

²¹ Sul coup d'état tentato da Ami Perrin si veda W.G. NAPHY, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 1994, in particolare pp. 167-207.

²² Su questa fase del calvinismo internazionale, si vedano *International Calvinism 1541-1715*, ed. M. Prestwich, Oxford, Oxford University Press, 1985; *Calvinism in Europe, 1540-1620*, eds. A. Pettegree, A. Duke, G. Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; P. BENEDICT, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven & London, Yale University Press, 2002. Sulla propaganda calvi-

Seppure collocata all'interno di questo più ampio contesto, la notevole attenzione riservata dalle autorità ginevrine ad una realtà periferica quali le valli valdesi non cessa di sollevare interessanti interrogativi. Le sue motivazioni principali pare debbano collegarsi a considerazioni “politiche”, legate alla necessità di estendere le proprie frontiere religiose da parte di una realtà fragile quanto quella di Ginevra, oltreché a motivazioni di carattere “storico”, dovute al rilievo che l'esempio valdese rivestiva nella costruzione di una tradizione della Riforma.

In virtù del *Consensus Tigurinus*, Ginevra era riuscita ad assicurarsi il sostegno delle città svizzere. Un allargamento del proprio modello ecclesiastico alla Savoia e al Piemonte avrebbe allontanato dal proprio territorio l'incombere di potenziali nemici, dopo la riuscita penetrazione nel Pays de Vaud dove, grazie anche all'appoggio non sempre limpido di Berna, la riforma aveva trionfato in un territorio ancora formalmente del ducato sabaudo²³. Queste valutazioni strategiche non dovevano essere del tutto assenti dalle analisi di un ceto dirigente come quello ginevrino che ha sempre dimostrato di patire la debolezza militare della propria città e l'implicita minaccia derivante dall'essere ribelle al proprio sovrano; tuttavia, erano superate dai più pregnanti obblighi di solidarietà nei confronti di coloro che venivano percepiti come i testimoni di una gloriosa tradizione di purezza della Chiesa.

Lo stesso Théodore de Bèze, nel 1581, testimoniava la piena percezione di tali giudizi quando affermava che «les vaudois [...] sont les restes de la pure primitive Eglise Chrestienne»²⁴. A dispetto di queste nobili origini, della lunga dedizione a un modello apostolico di fedeltà alla chiesa delle origini, in secoli di persecuzione e clandestinità, ai riformatori ginevrini la fede dei valdesi era apparsa sovente imbastardita, destinata ad essere restaurata soltanto con la loro adesione alla Riforma grazie all'opera di Guillame Farel nelle valli e a Pierre Viret sul versante provenzale. Fu proprio il successo riscosso da quest'ultimo a sollevare la persecuzione del parlamento di Aix che culminò col massacro di Cabrières e Merindol nel 1545²⁵. L'episodio, com'è noto, ebbe ampia eco nella pubblicistica riformata; per lo stesso Calvin, i valdesi occitani avevano compiuto tali

nista in Italia e in Spagna si vedano almeno L. FELICI, *Giovanni Calvin e l'Italia*, Torino, Claudiiana, 2010; G. CIVALE, «Con decreto y disimulación». *Inquisizione ed eresia nella Siviglia del secolo XVI*, Esi, Napoli, 2008.

²³ M. W. BRUENING, *Calvinism's First Battleground: Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht, Springer, 2005.

²⁴ THÉODORE DE BÈZE, *Les vrais pourtraits des hommes illustres en piete et doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye Religion en divers pays de la Chrestienté*, [Genève], Jean de Laon, 1581, p. 185.

²⁵ Sui valdesi provenzali e sui massacri di Cabrières e Merindol, si vedano almeno G. AUDISIO, *Les Vaudois du Luberon. Une minorité en Provence (1460-1560)*, Mérim-

progressi nell’acquisizione della Riforma dal poter stilare una confessione di fede tanto pura da poter esser sottoscritta e condivisa dagli altri protestanti europei e per questo avevano subito la vendetta della Corona²⁶. Grazie all’ampia diffusione delle opere di Jean Crespin, fu quindi consegnata al mondo protestante l’immagine dei valdesi come prototipi del martire, la cui mansuetudine era solo pari alla perseveranza nella fede, una virtù che li aveva portati all’estremo sacrificio²⁷.

Rispetto alla Provenza, tuttavia, in questo frangente la situazione religiosa delle valli alpine appariva più quieta: sono “gli anni del silenzio”, secondo una definizione di Euan Cameron, di recente riproposta da Susanna Peyronel, in cui si tesse una trama sotterranea di solidarietà riformate che preparano la successiva fase di aperta emersione del dissenso religioso²⁸. Il valdismo medievale aveva permesso una lunga convivenza con la realtà cattolica mediante un dissimulato conformismo, che si sostanziava con la pubblica professione dei riti e dei sacramenti romani, ed il mantenimento di un patrimonio eretico “occulto”, dai contenuti morali più che dottrinali e devozionali. Al riparo, in località difficilmente raggiungibili e controllabili dalle autorità, la specificità religiosa valdese si palesava solo in circostanze eccezionali, quando periodicamente si ravvivano i fuochi della persecuzione. Dinnanzi a queste periodiche campagne inquisitoriali o all’organizzazione di nuove spedizioni crociate, la popolazione reagiva unitariamente, mediante la fuga in anfratti inaccessibili e la negoziazione da parte dei delegati delle comunità di compensazioni che risparmiassero i villaggi dai fuochi della repressione²⁹. Tale situazione si modificò gradualmente quando, in un periodo di confusione e guerra, la vigilanza religiosa sfumò e le strade

dol, Association d’Etudes Vaudoises et Historiques du Luberon, 1984; Id., *Procès-verbal d’un massacre: les vaudois du Lubéron (avril 1545)*, Aix-en-Provence, Édisud, 1992.

²⁶ «Sunt in Provincia fratres [...], enim ea pietate innocentiae praediti, ut bonis omnibus commendata ipsorum salus esse debeat. Ante triennium iam eo usque progressi fuerant, ut Curiae Aquensi confessionem ediderint puram ac simplicem qualis inter nos ederetur». Calvino a Bullinger, Ginevra 25 novembre 1544. *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia* (d’ora in poi *Calvin*), eds. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunswick, A. Schwesche et filium, 1873, vol. XI, ep. 586, coll. 773-775.

²⁷ Sin dalla prima edizione del 1545 del *Livre des martyrs*, Crespin dava notizie brevi ma circostanziate delle persecuzioni di Cabrières e Merindol. Nel 1554, lo scrittore e tipografo ginevrino redasse una apposita *Histoire* dedicata ai massacri dei valdesi di Provenza; tale scritto fu poi incluso, in una versione ulteriormente completata di nuovi documenti, nelle edizioni del *Livre des martyrs* a partire dal 1555. Cfr. JEAN CRESPIN, *Histoire memorable de la persecution & saccagement du peuple de Merindol & Cabrieres & autres circonuoisins, appelez Vaudois*, l’an MDLV.

²⁸ Cfr. CAMERON, *The reformation*, cit., pp. 144-147.

²⁹ Sui valdesi medievali, mi limito a rimandare all’importante lavoro di P. PARAVY, *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné: évêques, fidèles et déviants. (Vers 1340 – vers 1530)*, Roma, École Française de Rome, 1993, 2 voll.

furono percorse da eserciti e bande di mercenari provenienti dal Nord Europa che, sovente, portavano con sé anche le novità della Riforma³⁰.

Il precario equilibrio che aveva permesso la persistenza di comunità ereticali semiclandestine uscì radicalmente modificato allorquando prevalse il messaggio calvinistico di necessità di affermazione dell’evangelo.

2. «*Cette folle opinion*»

L’arrivo dei ministri riformati nelle valli innestò immediatamente un processo di rivoluzionaria trasformazione nella vita delle valli. Una società apparentemente dormiente, pastorale, essenzialmente endogamica, che serbava, occultata da una lunga consuetudine di dissimulazione, una forte carica di dissenso religioso, sembrò sperimentare una sorta di risveglio spirituale. Fin dal 1555, a margine della compiaciuta descrizione del suo viaggio, Jean Vernou aveva avuto occasione di esprimere tutta la sua inquietudine per le pubbliche, imprudenti, manifestazioni di massa. Tali preoccupazioni sembrano tradire lo stupore dei due primi missionari riformati che immaginavano di trovarsi dinanzi ad una scarna comunità, ultima depositaria della tradizione apostolica della chiesa delle origini, un modello verso quale tentavano di reindirizzare i loro imprudenti fedeli³¹. Era evidentemente un’immagine di mitezza, e al contempo di circospezione, dei valdesi che era stata consegnata loro dai libri di Jean Crespin, ma che rifletteva una condizione idealizzata oppure ormai superata. La popolazione delle valli, dopo un decennio di graduale ac-

³⁰ Il calvinismo prese piede in tutto il Piemonte, al riparo delle armi delle guarnigioni che occupavano i luoghi strategici della regione, e di governatori militari, come il lansichenecco Wilhem Von Fürstenberg, che si dimostrò uno dei più convinti patrocinatori della causa valdese e riformata presso la corte francese. Sulle relazioni del Furstenberg con Calvino e i valdesi, cfr. JEAN CALVIN, *Plaidoyers pour le Comte Guillaume de Fürstenberg*, introduction et notes de R. Peter, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. I-LXVIII.

³¹ «J’ay dict notamment leur opinion, car là et entour ces pais on a communément cette folle fantaisie qu’il se vaudroit mieux mettre en la campagne et prescher l’Evangile en publiq qu’en secret. On leur a remontré la captivité où ils sont, le grand danger où ils mettent non pas tant nous qu’eux-mesmes et leur mesnage (sic), Item les exemples des assemblées nocturnes de l’Eglise primitive. Item que de nostre part les voulions plus espargier qu’ils ne se vouloyent eux-mesmes, que ne voulions estre hardis à leurs despens, et que seulement quictant toutes les abominations de l’Ante-Christ, un chascun s’advançast à confesser Jésus-Christ selon la mesure de sa foy et selon sa vocation. Au reste, que doresnavant mettrions peine de ne nous laisser aller à leur témérité, et que ce qu’en avions faict n’estoit sinon afin qu’ils ne pensassent que crainte nous fist tenir tels propos. Par telles remonstrances nous croyons que partie d’eux a corrigé cette folle opinion». *Une mission en Piémont* cit., pp. 16-19.

quisizione della Riforma ed a dispetto dei ministri che, ligi alle direttive di Ginevra, cercavano di ricondurre il movimento ad una semisegretezza che prevenisse nuove ondate persecutorie, sembrava aver acquistato una nuova consapevolezza della forza inarrestabile dell’Evangelo. Tale providenzialistico ottimismo nella causa giustificava la necessità di uscita dalla clandestinità e di istituzionalizzazione di una Chiesa “autentica”, attraverso la quale testimoniare la fede e accelerare il finale trionfo della verità riformata. La prevista reazione dei parlamenti di Grenoble e Torino, che portò al rogo di Goffredo Varaglia e di alcuni ministri, invece di frenare il processo espansivo, sortì l’effetto di rinvigorirlo, affrettando al contempo l’erezione di una Chiesa che palesemente mirava alla sostituzione di quella cattolica e i tempi di un inevitabile confronto armato³².

Fin dal nel 1556, i valdesi della Val Luserna avevano offerto una prima professione di fede in cui, pur assicurando la propria fedeltà al monarca, si appellavano direttamente al Signore «lequel est le souverain Seigneur et Maistre de tous»³³. Fu necessario un intervento dello stesso Calvino, opportunamente sollecitato dal Noël, per domare gli animi di alcuni tra i «fratres alpinos» che meditavano la presa d’armi per resistere alle minacce contenute negli editti regi³⁴. Tra molti era ancora vivo il ricordo del massacro dei confratelli provenzali perpetrato dalla Corona francese; tuttavia, la linea fermamente dettata dal riformatore ginevrino, alla fine, si era imposta: «ils sont pretz à souffrir et non à se deffendre», scriveva a Ginevra il ministro di Angroagna³⁵.

Intorno a questo primo drammatico passaggio di scelta tra l’opzione della resistenza e del sacrificio era affiorata una lunga consuetudine con il tema del martirio, efficacemente rinfocolato dalla propaganda calvinista. Per Noël, i valligiani, «tous ensemble, peres, meres et enfants» erano apparecchiati a «par leur sang, rendre témoignage à la Vérité, plutot que de retourner à l’idolatrie»³⁶. Nella retorica degli oppressi, la morte diveniva

³² Sui processi di ministri riformati e valdesi in questo periodo, cfr. R. GIULIANI, *Una vita e un martirio*, cit.; L. FELICI, *Tra Stato e Chiesa. La repressione dell’eresia in Piemonte durante l’occupazione francese (1539-1559)*, in *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all’età moderna*, a cura di S. Peyronel, Torino, Claudiana, 2007, pp. 163-196.

³³ «Qu’ils reconnoissoyent aussi les Superioritez ordonnees de Dieu, leur vouloyent estre submis, et obeissans en tout ce qui ne repugne point aux susdicts Commandamens de Dieu, lequel est le souverain Seigneur et Maistre de tous». V. VINAY, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*, Torino, Claudiana, 1975, pp. 153-154.

³⁴ Calvino «à une église persécutée», Ginevra 19 aprile 1556. *Calvin*, Tomo XVI, ep. 2433, coll. 111-114. Su questo intervento di Calvino nelle questioni valdesi, si veda l’interessante ricostruzione di A. DE LANGE, *Fonti per le relazioni tra Giovanni Calvin e i valdesi*, in BSSV, 207, 2010, pp. 3-75, in particolare pp. 37-56.

³⁵ DUFOUR, *Un document*, cit., p. 62.

³⁶ *Ibid.*

veicolo per dimostrare la certezza della verità e, in virtù del linguaggio eminentemente veterotestamentario di cui si nutriva il genere martirologico, la persecuzione ribadiva il nuovo patto d'alleanza tra Dio e il suo popolo³⁷.

Dell'autorappresentazione come Israele, incaricato di far risplendere la luce della verità evangelica sulle tenebre, sembravano caricarsi i discorsi dei valdesi di questi anni³⁸; ne derivava una costante percezione di immanenza della Provvidenza sugli eventi umani, ma anche un nuovo senso di urgenza, per cui le difficoltà non erano altro che il “deserto” attraversato da Israele, guidato da Mosè, prima di raggiungere una terra promessa, dove avrebbe trionfato la Giustizia celeste³⁹.

Anche la coscienza martirologica, più che risolversi in un atteggiamento di paziente rassegnazione, imponeva un’accelerazione della lotta per la riforma della Chiesa. Nell’alta Val Chisone si registravano alcune esplosioni iconoclastiche: nel gennaio del 1560, il curato di Pragelato denunciava di essere stato cacciato dal proprio villaggio e che una turba di rivoltosi aveva occupato la chiesa locale e aveva «abatu le custode ou estoit le corpus domini, abattu les images, bruslés les paramens de messe»⁴⁰. A guidarli vi era il ministro Martin Tachard, avvocato di

³⁷ Su questo punto si vedano le interessanti riflessioni di C.H. PARKER, *French Calvinists as the Children of Israël: An Old Testament Self-Consciousness in Jean Crespin’s Histoire des Martyrs Before the Wars of Religion*, in «Sixteenth Century Journal», 24, 1993, pp. 227-248. Sulla cultura dei martiri in Francia, si veda almeno D. EL KENZ, *Les bûchers du roi: La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997.

³⁸ Si vedano, ad esempio, le risposte dei delegati valdesi alla commissione che li interrogava sulla loro confessione di fede del 1556, in *Histoire des persecutions et guerres faites depuis l'an 1555, jusques en l'an 1561, contre le peuple appellé Vaudois qui est aux valées d'Angrogne, Luserne, saint Martin, la Perouse et autres du païs de Piemont*, Nouvellement imprimé, [Genève], [Artus Chauvin], MDLXII, pp. 24-31. Per un’edizione critica, cfr. *Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese che abita nelle Valli del Piemonte, di Angrogna, Luserna, S. Martino, Perosa e altre, a far tempo dall’anno 1555 fino al 1561*, a cura di E. Balmas, V. Diena, Torino, Claudiana, 1975.

³⁹ La similitudine con il popolo d’Israele guidato da Mosé, molto comune nella retorica calvinista, era stata suggerita, secondo Jean Crespin, ai fedeli di Merindol che si disponevano al martirio, ai quali un pastore si era rivolto con queste parole: «aussi, pour nostre consolation nous devons bien imprimer en nostre coeur l’histoire de la foi de Moyse, lequel estant ja grand, refusa d’estre nomme fils de la fille Pharao, esifiant plutot d’estre affligé avec le peuple de Dieu, que d’avoir pour un peu de temps iouissance de peché, estimant l’opprobre de Christ plus grand richesse quel es thesors d’Egypte». JEAN CRESPIN, *Histoire des martyrs: persecutez et mis a mort pour la verite de l’Evangile, depuis le temps des apostres jusques a present*, ed. D. Benoit, Paris, Société des libres religieux, 1889, tomo I, p. 414.

⁴⁰ Il prevosto di Oulx al procuratore regio di Grenoble. La denuncia è edita in J. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto: 1517-1580*, Torino, Claudiana, 1982 (ed. anast. dell’ed. 1914), pp. 189-190.

Mantauban inviato nel 1558 da Ginevra a Pragelato, senza dubbio il più combattivo tra i pastori delle valli, già inseguito da molteplici condanne emesse dal parlamento di Grenoble⁴¹. Episodi simili erano accaduti anche negli altri borghi della vallata, come testimoniava l'appello dei cattolici di Mentoulles, vicino Fenestrelle, costretti a fortificare la propria chiesa per evitare che fosse profanata⁴².

Gli attacchi alle chiese cattoliche, la loro spoliazione per essere adibite a templi riformati e la distruzione degli “idoli”, tuttavia, dovettero caratterizzare l'affermazione della Riforma anche nelle altre zone valdesi, dove, ad Angrogna, nelle valli Luserna e San Martino, tra il 1559 e il 1560, era cessato del tutto il culto cattolico, per la cacciata dei curati o la loro conversione⁴³. Di questi episodi iconoclastici non rimane documentazione ufficiale, ma un'eco si può avvertire nelle preoccupazioni di Theodore di Bèze, costretto a prendere le difese dei valdesi dall'accusa di sedizione e di aver proceduto con violenza alla spoliazione delle chiese cattoliche⁴⁴.

L'introduzione del calvinismo “ortodosso” ginevrino, effettuato nelle valli attraverso il massiccio invio di ministri da Ginevra, si rivelò dunque come il principale fattore di destabilizzazione della situazione religiosa. Malgrado le ripetute insistenze del riformatore sulla necessità di obbedienza al sovrano, il fulcro del messaggio calviniano risiedeva nella implacabile fiducia nella finale realizzazione della volontà divina e si rivelava implicitamente eversivo nei confronti delle autorità che nella dottrina cattolica trovavano la prima fonte del loro potere.

L'esigenza di affermazione dell.evangelo, infatti, imponeva ai fedeli il dovere di abbandonare ogni atteggiamento nicodemita, di separarsi dall'ipocrisia papale per formare delle assemblee sul modello della chiesa primitiva, malgrado queste fossero ufficialmente proibite. La profonda ripugnanza nei confronti della idolatria e dei riti romani generava sentimenti di rabbiosa rivalità che si concretizzavano in attacchi iconoclastici, seppur condannati da Ginevra, nell'abolizione della messa e nella cacciata dei preti. Le conseguenti persecuzioni rafforzavano la necessità di offrire una testimonianza di fede; tale cognizione conduceva irrimediabilmente allo scontro con le autorità, nel cui rifiuto di accettare l.evangelo, alla fine era riconosciuta perfidia, corruzione e indegnità. L'appro-

⁴¹ Su Tachard si vada la nota biografica, ricca di riferimenti bibliografici, pubblicata da TRON, *La creazione*, cit., pp. 140-141.

⁴² Cfr. JALLA, *Storia della Riforma*, cit., pp. 191-192.

⁴³ *Histoire des persecutions* cit., pp. 31-32. Sul consolidamento della Riforma in Val Pragelato e sulla conversione di alcuni religiosi cattolici, si veda B. PAZÈ BEDA, P. PAZÈ, *Riforma e Cattolicesimo in val Pragelato. 1555-1685*, Pinerolo, Alzani, 1975, pp. 46-52.

⁴⁴ Beza a Calvin sulle ingiurie di cui erano vittime i valdesi a Berna, 30 dicembre 1557, *Calvin*, tomo XVI, ep. 2768, coll. 718-719.

do all’elaborazione di una pratica della resistenza, in base al bisogno di autodifesa e di rendersi attori della volontà divina, appare ineluttabile⁴⁵.

Si tratta di dinamiche comuni a tutto il calvinismo internazionale, ma è soprattutto nella situazione francese, come è stato rilevato, che possono essere rilevate le più forti affinità. Le prediche e i canti dei salmi all’aperto ricordano da vicino le assemblee ugonotte e le dimostrazioni di coesione e forza della spianata di Pré-aux-Clercs a Parigi, così come la moltiplicazione di templi semiclandestini e gli esiti iconoclastici e di cancellazione del culto cattolico, laddove era più forte il movimento riformato. Analogo fu lo scontato arrivo alla guerra.

Rispetto alla Francia, tuttavia, nella fascia alpina l’evoluzione del calvinismo appare più concitata e rapida. Le valli costituivano una regione minuscola, molto coesa non solo sotto il profilo religioso ma anche economico e sociale⁴⁶. La consapevolezza dei valdesi di far parte di una tradizione che si riallacciava alla chiesa primitiva, un primato che vollero ribadire anche nelle loro confessioni di fede, accelerò il percorso di acquisizione di una coscienza apostolica che li rendeva avanguardia di un più generale movimento cristiano. Nondimeno, sarebbe stato probabile un allineamento della regione al più ampio contesto francese se non fosse intervenuta nel frattempo la stipula del trattato di Cateau-Cambresis. La pace tra Asburgo e Valois spezzò, infatti, non solo il vincolo tra il Piemonte e la Francia, ma la stessa omogeneità politica della zona, separando, con l’imposizione di una frontiera, la Val Pragelato dal resto delle valli di pertinenza sabauda⁴⁷. Il ritorno di un sovrano quale Emanuele

⁴⁵ Sul calvinismo come fattore di destabilizzazione, si vedano soprattutto le acute riflessioni di P. BENEDICT, *The Dynamics of Protestant Militancy: France, 1555-1563*, in *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555-1585*, eds. P. Benedict, G. Marnef, H. van Nierop, M. Venard, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1999, pp. 35-50.

⁴⁶ Sui molteplici aspetti religiosi ed economico-sociali che davano coesione alle valli valdesi, cfr. ARMAND HUGON, *Popolo e chiesa alle Valli*, cit.; PEYRONEL, «Morire piuttosto che obbedire», cit., pp. 46-65.

⁴⁷ Lo stato consegnato al nuovo duca dalla pace era ancora fragile, politicamente frammentato, stretto tra gli invadenti alleati iberici che detenevano importanti piazzeforti sul confine milanese e la persistente presenza dei francesi, che conservavano posizioni strategiche in Piemonte. Il marchesato di Saluzzo, infatti, continuava a costituire un’entità politica distinta appannaggio della Corona dei Valois che, in virtù del trattato franco-spagnolo, si vedeva riconosciuto anche il possesso delle città di Torino, Cherasco, Chivasso e Villanova d’Asti. Sull’arco alpino, inoltre, grazie alla roccaforte di Pinerolo ed al possesso dell’alta val di Susa e della Val Pragelato il facile accesso in Italia continuava ad essere garantito alle armi di Francia. Lo smantellamento di parecchie fortezze, d’altra parte, lasciava il territorio privo di difese dinnanzi alla possibile recrudescenza della guerra. Sulle negoziazioni di Cateau-Cambresis ed in particolare sulla cessione del Piemonte, cfr. ROMIER, *Les origines politiques*, cit., vol. II, pp. 287-390; B. HAAN, *Une paix pour l’éternité. La négociation du traité du Cateau-Cambrésis*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, pp. 186-189.

Filiberto, urgentemente bisognoso di consolidare la sua posizione sia all'interno del proprio stato sia a livello internazionale, ripropose ancora una volta la specificità valdese e ribadì il ruolo esemplare rivestito da questa minoranza nel mondo evangelico.

3. «*Quattro gatte d'Angrogna*»

Malgrado la solerte attivazione di una legislazione antiereticale da parte di Emanuele Filiberto, il vuoto di potere verificatosi tra il ritiro francese ed il subentrare dei sabaudi consentì alle comunità valdesi di godere di un momentaneo, ma fondamentale, periodo di tregua, durante il quale si poté perfezionare un'organizzazione ecclesiale e politica che si rivelò in grado di resistere agli urti della repressione. La campagna contro i riformati intrapresa dal duca si sviluppò tra l'aprile 1560 e l'estate dell'anno successivo e culminò con l'invio di una piccola armata agli ordini del conte della Trinità, la quale, non senza essere contrastata dalla guerriglia dei valdesi, percorse le valli e vi stabilì una serie di luoghi forti mediante i quali stabilire un controllo del territorio⁴⁸. Dopo l'allontanamento dei ministri stranieri, l'invio di delegati a corte si risolse con la loro abiura e l'accettazione di pesanti condizioni che, in sostanza, avreb-

⁴⁸ In un primo momento, si sviluppò soprattutto una persecuzione giudiziaria, attuata da una speciale commissione mista, composta da un inquisitore e da giudici secolari. Vi si verificarono i primi scontri tra i valdesi e i feudatari laici ed ecclesiastici che tentavano di far rispettare gli editti in materia di religione e restaurare i loro diritti di signoria; la repressione, tuttavia, riguardò soprattutto le località in pianura, dove le conventicole riformate di Carignano, Meana, Susa e Barcellonette furono pesantemente colpite e disarticolate con la fuga di parecchi nei territori sottoposti alla giurisdizione francese oppure nelle valli. All'attività inquisitoriale, che andò incontro ad un sostanziale fallimento nelle zone montane, fece seguito la missione di evangelizzazione affidata al giovane Antonio Possevino. La celebre disputa del Ciabas, tra il novizio gesuita e i ministri riformati, tra cui si distinsero il Noël e Lentolo, rappresentò l'unico incontro controversistico avvenuto sul suolo italiano, un *unicum* che, tuttavia, come sempre capitò, si risolse in un indurimento delle reciproche posizioni dottrinali. Soltanto una volta tramontate le illusioni di pacifica riconquista spirituale, si passò alla vera e propria iniziativa militare. Una documentata ricostruzione di queste fasi in R. DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese. Missioni, repressione e tolleranza nelle valli piemontesi dal 1559 al 1561*, Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1958; sulla legislazione antivaldese, in particolare pp. 48-66. Sulla repressione delle conventicole riformate in pianura, la migliore fonte rimane JALLA, *Storia della Riforma*, cit., pp. 108-144. Sulla missione di Possevino nelle valli, è ancora imprescindibile M. SCADUTO, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte : Propaganda calvinista e restaurazione cattolica, 1560-1563*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», 28, 1959, pp. 51-191. Sulla disputa del Ciabas, cfr. C. CRIVELLI, *La disputa di Antonio Possevino con i valdesi (26 luglio 1560). Da una relazione di Possevino*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», VII, 1938, pp. 79-91.

bero sancito la fine della Riforma. I valdesi reagirono riaccendendo i fuochi della rivolta; si sviluppò, quindi, un'improbabile campagna invernale in cui l'esercito sabaudo, ricostituito affrettatamente e privo di coesione, fu prima efficacemente contrastato nella sua avanzata e poi sonoramente sconfitto nei suoi attacchi alla roccaforte naturale di Pra del Torno. Questi successi valdesi permisero il riavviare di negoziati, del resto mai del tutto cessati, e la sigla, nel giugno 1561, del trattato di Cavour che ne garantì la libertà religiosa ma decretò anche la limitazione dei progressi evangelici all'interno di un'angusta zona alpina⁴⁹.

In tutte queste traversie, le comunità valdesi poterono dar prova di grande compattezza, agendo di concerto ed in reciproco appoggio, riuscendo ad addivenire, anche tramite percorsi non privi di contrasti, a risoluzioni presentate come opinione dell'insieme della popolazione di fede evangelica. Mediante queste posizioni si palesò un'ideale di *respublica* in cui la sovranità era compartita tra il duca e, attraverso i magistrati inferiori, il popolo, depositario di una verità dell.evangelo da contrapporre ad un'autorità monarchica, pur sempre legittima, che tuttavia era sovente avvertita come tirannica⁵⁰. Tale concezione, elaborata a partire dalla dottrina costituzionale calviniana sul dovere cristiano dei magistrati, stava portando ad esiti analoghi anche la Francia, dove l'opposizione ugonotta trovò voce negli Stati Generali e nel "dovere di rivolta" della nobiltà, ma soprattutto si concretizzò in quella peculiare confederazione denominata dagli storici "province unite del Midi"⁵¹.

In anticipo sul regno transalpino, i valdesi riuscirono, dunque, a darsi un'organizzazione comunitaria semi-repubblicana in cui confluirono sia le istanze civili sia quella religiose attraverso la collaborazione dei sindaci e dei ministri, che, in quanto interpreti della volontà del «peuple», si segnalalarono come i principali attori di ogni iniziativa politica⁵².

⁴⁹ Molto è stato scritto sugli accordi di Cavour come primo editto di tolleranza in Europa. A questo proposito, si vedano: R. DE SIMONE, *La pace di Cavour e l'Editto di San Germano nella storia della tolleranza religiosa*, in BSSV, 110, 1961, pp. 35-50; C. ZWIERLEIN, *La Pace di Cavour nel contesto europeo*, in *Con o senza le armi*, cit., pp. 67-99.

⁵⁰ Sul dibattio a proposito del diritto di resistenza presso i valdesi, si vedano le acute riflessioni di PEYRONEL, «Morire piuttosto che obbedire», cit., pp. 31-65.

⁵¹ A questo proposito, in una bibliografia molto vasta, si vedano almeno J. GARRISON-ESTEBE, *Protestants du Midi. 1559-1598*, Toulouse, Privat, 1980; A. JOUANNA, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne (1559-1661)*, Paris, Fayard, 1989; P. BENEDICT, N. FORNEROD, *Les députés des Églises réformées à la cour en 1561-1562*, in «Revue Historique», 315, 2013, pp. 289-332.

⁵² A favorire questa frammistione tra autorità secolare ed ecclesiastica, come è stato più volte notato, vi era la lunga consuetudine di lotta per l'acquisizione e la difesa di libertà e privilegi che, nei secoli, avevano portato ad un progressivo affrancamento delle varie universitates dalle autorità feudali ed all'emersione di istituzioni democratiche di

Tuttavia, il tessuto connettivo tra le comunità sparse nelle valli fu, piuttosto che civile e consuetudinario, di natura ecclesiastica, creatosi mediante l'attivazione, sin dal 1558, di un'organizzazione sinodale delle chiese valdesi. I sinodi, infatti, costituirono la principale struttura politica comunitaria delle valli; vi partecipavano non solo ministri ma anche i rappresentanti laici delle singole comunità che presero provvedimenti non solo di natura religiosa, ma anche amministrativa e militare⁵³.

L'organizzazione religiosa importata dai ministri "stranieri" poté, dunque, tramutarsi in ente politico unitario, capace di prendere decisioni esecutive che si rivelarono estremamente efficaci. Le chiese divennero le basi per l'istituzione di improvvisati quadri militari, sulla base di quella che appare una chiamata alle armi di tutti i maschi abili, realizzata in ossequio all'immagine biblica di un popolo d'Israele in armi che si rendeva strumento della volontà divina. Ancora una volta, si trattava di sviluppi molto simili a quelli che si sarebbero prodotti in Francia alla vigilia della prima guerra di religione, dove le singole chiese, inquadrate in sinodi e *colloques*, fornirono non solo utili finanziamenti per l'armamento, ma provvidero all'arruolamento diretto di compagnie reclutate tra i fedeli ed aspirarono ad una loro coscrizione generale⁵⁴. Tali truppe si mostraron mediocri negli scontri campali, ma furono di grandi utilità ed efficienza per il mantenimento delle cittadelle ugonotte assediate.

La "milizia" paesana valdese, che accoglieva pastori esperti dei luoghi, dalle inveterate abitudini venatorie, e senza dubbio anche reduci delle guerre d'Italia, diede brillante prova di sé, adottando una duttile e funzionale tattica di difesa "attiva", che coniugava azioni di guerriglia, ritirate strategiche, trinceramenti in posizioni sopre elevate, inattesi

autogoverno delle comunità, quali le assemblee dei capofamiglia che, come in parecchie altre zone dell'arco alpino ed appenninico, si tenevano all'interno delle chiese e sovente intervenivano anche in questioni di polizia morale. Tale struttura tradizionale dei poteri era straordinariamente funzionale all'immediata ricezione del modello congregazionale proposto dai pastori venuti da Ginevra e produsse una singolare sovrapposizione tra Comune e parrocchia. Tale aspetto è stato sottolineato soprattutto da ARMAND HUGON, *Popolo e chiesa*, cit.

⁵³ Cfr. J. JALLA, *Synodes vaudois de la Réformation à l'exil (1557-1604)*, in BSSV, 20, 1903, pp. 93-133. In alcuni momenti critici, come appunto in più occasioni durante il 1560 e il 1561, si tennero altre riunioni più informali tra le varie chiese e, talvolta, assemblee generali del popolo, in cui i partecipanti furono chiamati a prendere la drammatica decisione se optare per la resistenza, la fuga o la resa alle truppe ducali.

⁵⁴ Sul ruolo delle chiese protestanti nell'organizzazione militare ugonotta alla vigilia della prima guerra di religione, si veda almeno P. BENEDICT, N. FORNEROD, *L'organisation et l'action des églises réformées de France (1557-1563). Synodes provinciaux et autres documents*, Gèneve, Droz, 2012.

contrattacchi⁵⁵. Avvalendosi della profonda conoscenza del territorio, i contingenti delle singole comunità, peraltro, riuscirono di volta in volta a prestare rapidamente soccorso alle località attaccate dagli avversari.

Del valore di questa capacità di coordinamento politico e militare, che trasformò un’operazione di polizia per il controllo di una difficile zona di frontiera in una guerra civile tra il sovrano e i propri sudditi, faceva fede lo stesso Emanuele Filiberto il quale, esasperato dinnanzi alla pervicacia dei ribelli, scriveva: «mi maraviglio che quattro gatte d’Angrogna che sono ridutti a starsi ne le cime de monti presumeno trattare in nome di quelli di Luzerna, di San Martino et de la Perosa, i quali non hanno che far di loro et già si sono accomodati»⁵⁶. Le celebri espressioni del duca tradivano tutta la sua impreparazione ad affrontare l’opposizione di quello che appariva ormai un partito, coagulatosi attorno alla fede riformata accolta dalla quasi totalità degli abitanti della regione. Al contrario, come si evince dalle parole del sovrano, i suoi disegni puntavano a spezzare tali solidarietà per poi poter ricondurre più facilmente all’obbedienza le singole comunità; con questo obbiettivo, gli sforzi sabaudi si appuntarono principalmente a piegare Angrogna, che del valdismo era il principale centro, confidando di poter dare a tutte le valli un esempio palpabile della giustizia ducale.

A dispetto di tali tentativi, il patto d’unione siglato nel gennaio 1561 dai delegati delle valli ai due lati della frontiera franco-sabauda modificò radicalmente la natura del conflitto sancendone l’internazionalizzazione. Interventi a favore dei confratelli perseguitati dal duca di Savoia da parte dei sudditi del re di Francia si erano verificati sin prima dell’apertura ufficiale delle ostilità, tuttavia, l’ovvia solidarietà delle comunità ultramontane non si era potuta concretizzare in un impegno più strutturato per il timore, non del tutto infondato, che le iniziative sabaude prefigurassero azioni analoghe sull’altro versante del confine⁵⁷. L’improvvisa morte di

⁵⁵ Dinnanzi a questo nemico sfuggente, che si inerpicava «per brichi» irragiungibili quando era in difficoltà, l’avanzata delle compagnie ducali, demoralizzate dal freddo, dalla sconfitta e dalla mancanza di soldo, disgregate dal terreno impervio e dalla neve, si rivelava difficile e frustrante, e illusoria era la speranza, a lungo nutrita dal conte della Trinità, di costringere l’avversario ad uno scontro decisivo in campo aperto. Cfr. E. COMBA, *La campagna del Conte della Trinità, narrata da lui medesimo*, in BSSV, 21, 1904, 3-32; ivi, 22, 1905, 22, pp. 7-27. Per un’analisi della campagna dal punto di vista sabaudo, si vedano le riflessioni di PEYRONEL, «Morire piuttosto che obbedire», cit., in particolare pp. 32-46.

⁵⁶ Emanuele Filiberto al negoziatore ducale, Filippo di Savoia, signore di Racconigi, Biella 26 aprile 1561, pubblicata in A. PASCAL, *Fonti e documenti per la storia della campagna militare contro i valdesi negli anni 1560-1561*, in BSSV, 110, 1961, pp. 51-125, ep. LXIII, pp. 109-111.

⁵⁷ Scalpore, nel febbraio del 1560, aveva destato la spedizione punitiva dai fedeli di Pragelato guidati dal ministro Tachard ai danni dei Trucchietti, feudatari di Riclaretto. Su questa spedizione, ben conosciuta, si vedano almeno le fonti raccolte da J. JALLA, *Le*

Francesco II, accolta come un segno divino dal fronte ugonotto, precipitò il regno in una nuova, più estrema, fase di agitazione politica. Di questa differente congiuntura fu frutto la «l'alliance [...] faite par tout le peuple Vadois demeurant aux vallées et montagnes de Piémont et Dauphiné», che rappresentò senza dubbio il risultato politico-militare più vistoso raggiunto dalla struttura ecclesiastica calvinista impiantatasi nelle valli sin dagli anni della dominazione francese. I contraenti si impegnarono dinanzi a Dio a mantenere «la pure prédication de l'Evangile», a soccorrersi vicendevolmente, a rispettare le autorità superiori, «selon que la Parole de Dieu commande», a «rien transiger, ni accorder sur le fait de la Religion, sans le consentement des autres vallées»⁵⁸. Tale accordo, raggiunto a Bobbio dai rappresentanti delle chiese della Val d'Angrogna, Lucerna, Chisone e Pragelato, fu successivamente ratificato in un sinodo tenutosi a febbraio anche dai deputati della val San Martino e del Saluzzese⁵⁹. Si venne così a creare una confederazione politica di natura confessionale che si sovrapponeva ai confini degli stati nel comune riconoscimento dell'appartenenza al «peuple vaudois», nella rinuncia alla «fausse religion du Pape», nell'impegno a «vivre et mourir selon la parole de Dieu».

Nell'immediato, il patto ebbe soprattutto effetti sul piano militare, riuscendo a garantire un afflusso notevole di uomini e materiali dai territori francesi che circondavano le valli. «I Delphinenghi», infatti, sembrano emergere dalla corrispondenza del Trinità come un vero flagello, che giustificava gli scacchi subiti e spiegava l'ostinazione dei resistenti⁶⁰.

4. «Le Seigneur des armées»

Gli eventi delle valli, la lotta delle loro popolazioni riformate ed il finale accordo con cui riuscirono a salvaguardare la libertà di coscienza fu oggetto di immediata pubblicità in tutto il mondo riformato⁶¹. Una consapevole campagna di propaganda fu orchestrata dalle autorità gi-

pasteur Martin Tachard a Riclaret (*Vallées Vaudoises du Piemont 1560*), in «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français», 41, 1892, pp. 272-274.

⁵⁸ *Histoire des persecutions*, cit., pp. 109-111.

⁵⁹ Sul trattato d'unione che si sarebbe poi mantenuto durante tutte le guerre di religione francese, e sui differenti momenti in cui fu discusso e ratificato dai vari territori delle valli, si veda la fine analisi di G. PEYROT, *Il Patto dell'unione del 1561*, in *I valdesi e l'Europa*, a cura di E. Balmas, Torino, Claudiiana, 1982, pp. 203-241

⁶⁰ Cfr. COMBA, *La campagna del Conte*, cit.

⁶¹ Su come Calvin e Bèze, non senza perplessità, provvidero a dar pubblicità alla vittoriosa ribellione valdese, si veda PEYRONEL, «Morire piuttosto che obbedire», cit., pp. 64-65.

nevrine mediante l'invio di scritti dai toni encomiastici verso il regno di Francia⁶².

In seguito, all'inizio dell'estate del 1562, quando oramai la Francia stava precipitando verso la guerra civile, presso le stamperie ginevrine di Artus Chauvin vedeva la luce un testo anonimo, molto dettagliato, *l'Histoire des persecutions et guerres [...] contre le peuple Vaudois*. Ne era l'autore, secondo Jean Gilmont, proprio Étienne Noël che, tra i pastori della comunità valdese, come si è visto, ricopriva un ruolo di assoluto prestigio⁶³.

Più che nella notevole ricchezza e minuzia del racconto, uno degli aspetti di maggiore interesse dell'*Histoire des persecutions* sembra risiedere nel suo palese intento pedagogico. Essa appare appositamente concepita per i lettori francesi e testimonia, più di altri lavori, il momento in cui la guerra dei valdesi è recepita all'interno della tradizione storica ugonotta. L'opera, infatti, fu largamente utilizzata da Jean Crespin, poi inserita da Simon Goulart quasi integralmente nelle versioni più tarde del *Livre de Martyrs*. È, dunque, conveniente tornare a soffermarsi sulla sua analisi per verificare in quale maniera si attuò l'individuazione dei valdesi nell'esempio del perfetto combattente riformato.

Al raggiungimento di un obiettivo educativo nei confronti dei fedeli ugonotti francesi, in effetti, sembrava essere orientata tutta la narrazione; lo stesso autore non ne faceva mistero e dichiarava di aver scritto l'opera «parqouy tous fideles, et singulierement ceux de France, qui verront ceste histoire, auront de quoy se consoler au milieu des fascheries et tourmens qu'ils endurent».

Rivolto alle comunità di «ce pauvre royaume de France» angariate da «les ennemis de Dieu qui [...] tuent et massacrent sans aucun scrupule les pauvres fideles à grand troupes, sans espargner ieunes ne vieux,

⁶² Già pochissimi mesi dopo la fine delle ostilità apparve una succinta *Histoire mémorable* che, in appendice al racconto, riportava anche il testo delle capitolazioni sottoscritto dal duca di Savoia con i delegati valdesi. Tale relazione, che ebbe almeno altre due edizioni nel giro di un anno e dovette godere di una discreta diffusione, è generalmente attribuita a Scipione Lentolo, il primo dei ministri delle valli ad aver fatto ritorno a Ginevra, autore di una primissima, celebre, *Narratio*, trasmessa a Béze e da questi diramata in area svizzera e tedesca. Cfr. *Histoire mémorable de la guerre faite par le Duc de Savoie, Emanuel Philibert, contre ses subjects des Vallées d'Angrogne, Perosse, S. Martin et autres vallées circonvoisines, pour compte de la religion. Ensemble*, testo originale con versione italiana a fronte, a cura di E. Balmas, V. Diena, Torino, Claudiana, 1972. La *narratio* è pubblicata in appendice, pp. 149-161. Sulla campagna propagandistica organizzata da Ginevra, cfr. J.F. GILMONT, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVI^e siècle: Jean Crespin, Etienne Noël et Scipione Lentolo*, in *I valdesi e l'Europa*, cit., pp. 165-202.

⁶³ Ibid. Enea Balmas, nella sua prefazione all'edizione moderna dell'*Histoire des persecutions*, attribuisce l'opera a Scipione Lentolo, ma i suoi argomenti paiono meno persuasivi di quelli di Gilmont.

hommes ne femmes, ne petis enfans», l'autore intendeva assicurare che «le Seigneur des armées, qui a toujours tendu la main aux siens, pour les delivrer par des moyens admirables, sçaura bien rebatre cest orgueil insuportable». Le persecuzioni sofferte dagli «enfans de Dieu» erano inserite in una prospettiva provvidenzialistica e financo di rivelazione profetica, laddove, ricordando la profezia sulla successione delle quattro monarchie nel libro di Daniele, invitava ad osservare la storia come «une peinture vive pour contempler la bonté infinie de Dieu envers les siens».

Nondimeno, il riferimento piuttosto palese al recentissimo massacro di Vassy, riportava la pubblicazione ad un'attualità di emergenza ricollocandola in quell'esplosione pubblicistica che accompagnò e preparò lo scoppio della prima guerra di religione. Gli ugonotti costretti a prendere le armi avrebbero potuto affrontare con fiducia le prove che li attendevano riguardando i successi ottenuti dai valdesi delle valli, poiché anche questi ultimi «n'estoient pas gens de guerre, ni accoustumez aux armes: leurs ennemis estoient braves et vaillans [...], ils estoient en bon équipage, et bien deliberez de ruiner tout. Mais Dieu a mantenu sous ces paoures gens, qui avoyent tout leur recours à lui, qui l'invoquoyent incessamment»⁶⁴.

Era in questa totale, inflessibile, confidenza nella provvidenza divina, espressa incessantemente attraverso la preghiera e gli esercizi religiosi, che si risolveva la lezione che i riformati francesi dovevano trarre dalle «persecutions et guerres» mosse contro i valdesi piemontesi. La loro storia era quella di una comunità di uomini pii in lotta per l'affermazione dell'evangelo, la loro perseveranza dinnanzi ai pericoli aveva tramutato la mansuetudine dei perseguitati nella modestia dei resistenti.

L'immagine esemplare del martire e quella del combattente per la fede, più che contrapporsi, si affiancavano e la seconda sembrava costituire un'integrazione ed un completamento della prima. Ma il passaggio era comunque delicato e la scelta della resistenza da parte dei valdesi, e soprattutto dei loro ministri, era presentata come graduale, sofferta e contrastata. La popolazione che pure, trovandosi in estrema necessità, era tentata di prendere le armi, aveva in un primo momento obbedito al consiglio dei ministri di rassegnarsi a patire o a fuggire sulle montagne. Alle prevaricazioni ed alle violenze dei soldati ducali, «ces paoures gens» avevano risposto mostrando

un courage merevilleux, se rejoussans en telle perplexité et si grand danger. Ils chantoyent des Pseaumes, et se confermoyent les uns les autres: brief ils se retiroyent en ces montagnes avec une telle joye [...] bien

⁶⁴ *Histoire des persecutions*, cit., «Aux Lecteurs», p. 6.

deliberez d'attendre la bonne volonté de Dieu, et mourir tous ensemble, si son bon plaisir estoit tel⁶⁵.

Malgrado l'intervento di ministri dall'altra parte del confine che criticarono queste disposizioni pacifiche, le popolazioni delle valli accettarono, come fedeli sudditi, perfino di allontanare i propri pastori a patto che venisse permesso di continuare a «prescher purement». Soltanto dopo l'abiura di Vercelli ed il disvelamento della malafede del duca, dietro il quale si muoveva il papa per imporre «l'idolatrie» romana, i valdesi avevano infine scelto di prendere le armi⁶⁶. La grave decisione, tuttavia, non era stata presa per la salvaguardia «des biens du monde, mais de l'honneur et gloire de Dieu».

Il Signore, come Dio delle armi, arbitro dei destini umani, infatti, si configurava come il vero protagonista di tutta la lotta dei valdesi, il reale dispensatore della violenza di cui i combattenti si rendevano semplice strumento⁶⁷. In questo schema, i ministri, rientrati dopo la presa d'armi, erano destinati ad assumere un ruolo direttivo anche nell'evolversi delle operazioni militari⁶⁸; in quanto dispensatori della parola di Dio, e dai sermoni, vero cibo spirituale indispensabile per la comunità cristiana, erano chiamati ad assolvere una necessaria funzione di incoraggiamento, in modo da garantire la benevolenza divina sulle azioni dei combattenti, e di moderazione dei comportamenti più efferati. A Bobbio, il segnale

⁶⁵ Ivi, p. 68.

⁶⁶ Nel testo, appare enfatizzato il ruolo essenziale dei sindaci riconosciuti dagli stessi agenti del duca come loro interlocutori. Essi vengono presentati come magistrati inferiori che per il bene della comunità devono opporsi ad un principe tiranno. Si adombra una teoria del diritto costituzionale della resistenza, una versione del tutto simile a quello che si stava affermando in Francia, sulla scia dell'opera e delle attività di Theodore de Bèze e di Pierre Viret; ma, soprattutto, era una sensibile evoluzione dai resoconti più immediati della rivolta che, piuttosto, sembravano orientarsi verso un'affermazione della formula privatistica della resistenza, in base al principio del *vim vi repellere licet*.

⁶⁷ Tutto il conflitto era scandito dai tempi delle orazioni: «les prières se faisoyent à tous les passages par les gardes» avvertiva l'autore «et quant et quant il y avoit exhortation de crier tous à Dieu, et luy demander secours» (ivi, p. 74). Gli esempi nel testo sono innumerevoli: prima di respingere un attacco, «ceux de Angrogne commencerent à prier Dieu», mentre gli empi assalitori si prendevano gioco delle loro orazioni, ma il Signore avrebbe guidati i colpi letali dei difensori facendo una tale strage tra i soldati che questi sospettarono che «les balottes des harquebouses estoient empoisonnes» (ivi, p. 76). Più tardi, al Villar, un piccolo pugno di armati, «apres avoir invoqué Dieu», si gettavano al contrattacco riuscendo a sbandare una truppa di soldati molto più numerosa (ivi, p. 80). Un altro episodio simile, sempre a Villar, è contemporaneo all'assedio di Pra del Torno. Ivi, p. 123.

⁶⁸ Esemplificativa si rivela la motivazione addotta per il loro ritorno: «La parole de Dieu ne leur estoit point preschée come de coutume. Et pour ce ayans pris tous courage deliberent de recommencer les sermons». Ivi, p. 108.

della ribellione era stata dato quando tutta la popolazione armata «de fondes, d'arbalestes et autres bastons» si era radunata «au temple, pour ouir la parole de Dieu». Radunatisi nella vecchia chiesa cattolica, ne avevano distrutto le immagini; una volta «le sermon parachevé», avevano attaccato Villar per fare altrettanto, disperdendo le truppe rimaste a difendere la località⁶⁹.

Ma la circostanza in cui più chiari emergevano i caratteri religiosi della guerra era durante la lunga descrizione dell'assalto al Pra del Torno, dove sia la popolazione sia gli uomini armati si radunavano ogni mattina per ascoltare un sermone e fare le preghiere e, mentre i combattimenti infuriavano, i ministri incitavano i civili «à prier a Dieu ardemment avec pleurs e genissement iusques au soir»⁷⁰. Ottenuta la vittoria, il pastore di Angroyna si era visto obbligato a frenare l'ardore dei combattenti e comandare loro «que c'estoit assez, et l'exhorta de rendre graces à Dieu»⁷¹.

Il combattente ideale riformato, infatti, rimaneva essenzialmente un difensore e doveva differire dal mercenario per l'autodisciplina e la mancanza di ferocia e avidità; il suo obiettivo non era la semplice vittoria militare ma la dimostrazione, mediante l'ausilio celeste, della giustezza della propria causa⁷². Gli stessi assalitori si erano dovuti arrendersi a quest'evidenza, quando, ormai in fuga, avevano gridato: «Dieu bataille pour eux, et nous leur faisons tort», una voce che, come veniva specificato, dal vallone di Angroyna si era sparsa per tutto il Piemonte⁷³.

Anche la guerra era uno strumento nelle mani dell'onnipotente per l'affermazione del suo regno: era questo l'insegnamento finale che i lettori dovevano trarre dalla storia edificante dei valdesi. Ma l'autore aveva voluto ribadire tale prechetto, riportando, nella conclusione moralizzante al suo testo, una sorta di compendio di condotta militare formulato sulla scorta dell'esempio donato da «le pauvre peuple».

⁶⁹ I militi della fortezza, arresisi, riuscirono ad aver salva la vita soltanto chiedendo misericordia ai ministri, che riuscirono a mitigare la furia della popolazione (ivi, pp. 112-113). A riprova del ruolo di legittimazione dei ministri nei confronti delle azioni violente, all'inizio della guerra, i combattenti valdesi avevano optato di non attaccare l'abbazia di Pinerolo, dove erano imprigionati dei loro corrispondenti, perché «n'avoient pas le conseil de ministres. Ivi, pp. 61-62.

⁷⁰ Ivi, pp. 123-127.

⁷¹ Ivi, p. 129. In seguito all'intervento del ministro, i valdesi avevano deciso di non inseguire le truppe ducali in ritirata «pour eviter toujours l'effusion de sang le plus que on pourroit: et qu'il suffiroit bien de se defendre quand on seroit assailli». Ivi, pp. 143-144.

⁷² Il carattere di lotta tra contrapposte visioni religiose era palesemente confermato dall'autore soprattutto in un passaggio, allorquando, riportando una conversazione tra un capitano sabaudo ed un'ostessa cattolica, faceva pronunciare a quest'ultima: «si nostre religion est meilleure que la leur, vous avrez la victoire: mais si la leur est meilleure que la nôtre, vous ne l'aurez pas». Ivi, p. 138.

⁷³ Ivi, p. 143.

Avvertiva, in primo luogo che le genti delle valli avevano «apprins à dominer les desirs et cupidités de leur chair, à retirer leurs coeurs de ce monde, pour les eslever au ciel». Tale attitudine era rifiuta durante la guerra, quando:

Incontinent qu'ils voyent approcher l'armée, ils croient tous ensemble, à l'aide et au secours du Seigneur: et puis avant que commencer à se defendre, ils se mettoient en prieres et oraisons: en combattant ils sous-piroyent apres le Seigneur. Tandis que les ennemis se reposoient, chacun de ces pouvres gens se iettoit à genoux, et invoquoit Dieu. Quand le combat estoit cessé, ils luy rendoyent graces de son assistance qu'ils avoyent sentie. Cependant le reste du peuple avec les ministres prioyent Dieu de bon cœur avec gemissemens et larmes, et ce depuis le matin iusqu'au soir. La nuict venue, ils se rassembloyent. Ceux qui avoyent combattu recitoient l'aide et secours admirable que Dieu leur avoit envoyé. Et ainsi tous ensemble le remercioyent de sa bonté plus que paternelle. Tous les jours il changeoit leur tristesse en joye⁷⁴.

L'invito che dalle valli doveva rivolgersi a tutti i combattenti riformati era quello di una sorta di “santificazione del quotidiano militare”, attraverso la quale si esprimeva la totale fiducia del fedele nella giustizia divina, poiché soltanto attraverso di essa si giustificava la violenza e lo spargimento di sangue. Nella guerra per l'affermazione dell'Evangelo, tuttavia, i guerrieri erano soltanto l'avanguardia di tutto un popolo in armi, un'immagine in cui si rifletteva l'attualità vigente dell'ammaestramento biblico.

Nella Francia delle prime guerre di religione, i tentativi di “moralizzazione” del mestiere delle armi, attuati dalle autorità ugonotte e da autorevoli ministri quali Béze e Viret, sembrano confermare la suggestione, o quantomeno il valore, che il modello di lotta delle valli ebbe nei successivi sviluppi delle pratiche di militanza armata. Come in Piemonte, i pastori svolsero un ruolo attivo nella direzione della guerra; la *Histoire ecclésiastique*, tradizionalmente attribuita a Bèze, riporta parecchi casi in cui i ministri cooperarono con i combattenti offrendo loro conforto spirituale ed esempi biblici ai quali ispirarsi. A Grenoble, la popolazione riformata trovò la forza per opporsi all'assedio, grazie agli accesi sermoni del pastore Etienne Nöel; a Montauban, invece, i ministri, tra i quali Martin Tachard (l'unico tra i pastori ad essere bandito in base agli accordi di Cavour), furono i principali fautori della linea di difesa ad oltranza, che alla fine si rivelò vincente⁷⁵.

⁷⁴ Ivi, pp. 171-172.

⁷⁵ *Histoire Ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France*, eds. G. Baum, E. Cunitz, Paris, Librairie Fischbacher, 1883-1889, t. III, pp. 342-349 sul ruolo di Étienne Nöel a Grenoble; pp. 114-135 sull'assedio di Montauban.

Più in generale, l'uso delle Scritture, principalmente dei libri veterotestamentari, come fonti dirette da cui trarre indicazioni per l'agire politico ha portato Philip Benedict a postulare una forma di "Prophetic Politics" per meglio comprendere le motivazioni e le scelte compiute dai riformati francesi⁷⁶.

D'altra parte, come è risaputo, per Antonio Possevino l'esperienza frustrante compiuta al seguito delle truppe sabaude si rivelò alla fine preziosa per la redazione, nel 1568, del *Soldato Christiano*, il primo catechismo appositamente concepito per i soldati⁷⁷. Anche nel campo cattolico, la "guerra delle valli" contro il duca di Savoia si configurò dunque come un laboratorio, in cui fu approntata la prima risposta religiosa al problema della disciplina e della moralità delle truppe.

In questo sforzo, nutrito dai contrapposti fronti, di porre l'osservanza religiosa alla base dell'ordine marziale, sembra ravvisarsi un tentativo di "confessionalizzazione" della professione militare. Si trattò di un impegno perlopiù vano, poiché il mondo militare si rivelò sovente impermeabile ad ogni sforzo di riforma dei costumi⁷⁸. Alle prese con l'implicita empietà e barbarie della guerra, furono molti a dover constatare la saggezza dell'adagio militare che recitava «de jeune hermite, vieux diable», ricordato, dinnanzi alle sue zelanti reclute, al La Noue da un esperto e disincantato veterano quale l'ammiraglio di Coligny⁷⁹. Proprio per questo, forse, l'esempio della guerra delle valli e delle sue popolazioni valdesi combattive e pie rimase, nell'immaginario riformato, un archetipo cui tendere.

⁷⁶ Cfr. P. BENEDICT, *Prophets in Arms? Ministers in War, Ministers on War: France 1562-74*, in *Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and Early Modern France*, eds. G. Murdock, P. Roberts, A. Spicer, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 163-196.

⁷⁷ Sul *Soldato Christiano*, cfr. V. LAVENIA, "Non arma tractare sed animas". *Cappellani cattolici, soldati e catechesi di guerra in età moderna*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 26, 2009, pp. 47-100; G. CIVALE, *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*, Milano, Unicopli, 2009, pp. 35-46.

⁷⁸ Tale tentativo di "confessionalizzazione" della professione militare, proposto sia dalle gerarchie religiose sia dai teorici della guerra, cronologicamente pare collocarsi tra il declino della cavalleria ed il profilarsi dell'archetipo neostoico delineato da Lipsio. Per approfondimenti, si vedano gli articoli dell'autore: G. CIVALE, *Religione e mestiere delle armi nella Francia dei primi torbidi religiosi. Il «Pedagogue d'armes» del gesuita Emond Auger (1568)*, in «Bibliotheque d'Humanisme et Renaissance: travaux et documents», 74, 2012, pp. 505-534; ID., «Non nobis Domine». *Religione, disciplina e violenza nel corpo di spedizione pontificio nella Francia della terza guerra di religione*, in *Battaglie. L'evento, l'individuo, la memoria*, a cura di A. Buono e G. Civale, Palermo, Mediterranea, 2014, pp. 141-183.

⁷⁹ F. DE LA NOUE, *Discours politiques et militaires du sieur de La Noue*, De l'Imprimerie Iacob Stoer, Genève, MDXCVI, Lib. I, cap. 6 «De la bonne discipline qui fut observee parmi les bandes tant de cheval que de pied, de Monsieur le Prince de Condé, seulement l'espace de deux mois. Puis de la naissance de la Picoree», pp. 818-824.

LES PASTEURS LANGUEDOCIENS DANS LA TOURMENTE DES GUERRES DE ROHAN (1622-1629)

PHILIPPE CHAREYRE

Les trois dernières guerres de religion, dites de Rohan, furent en Languedoc dans la décennie 1620, bien plus violentes que celles de la fin du siècle précédent, et marquèrent profondément l'identité protestante méridionale. Elles s'achevèrent par la paix d'Alès, dont les clauses furent restreintes par l'édit de Nîmes de juillet 1629, qui ôta définitivement aux huguenots toute capacité de résistance militaire¹. Cette période voit le retour des pasteurs sur le devant de la scène, bien plus souvent porteurs d'une «politique prophétique», que véritables «prophètes armés» selon les définitions récemment formulées par Philip Benedict². Ces temps d'extrêmes violences, de résistances désespérées sont particulièrement bien documentés, notamment par des chroniques qui furent rédigées pour la plupart par des protestants favorables à l'ordre royal qui livrant, chacun à partir de leur ville, leur version des événements.

Éditée en 1897, l'œuvre bien connue de Jean de Bouffard-Madiane, de Castres, s'étend sur l'ensemble de la période; celle plus confidentielle en son temps, de l'avocat, historien et antiquaire nîmois Anne de Rulman, récemment éditée pour la première fois, est consacrée à la seconde guerre des années 1625-1626³. La vision de ces deux notables, tous deux ralliés à l'ordre royal et au modus vivendi confessionnel instauré par l'édit de Nantes, est essentiellement politique, et permet ainsi de mesurer l'intervention des ministres dans des affaires que ces auteurs considèrent comme civiles, laissant souvent de côté le discours proprement religieux, sans parvenir toutefois à l'occulter totalement. La vision religieuse de

¹ PH. CHAREYRE, *Trente ans plus tard: de la paix à la grâce, l'édit de Nîmes, juillet 1629, Paix des armes et paix des âmes*, Actes du colloque international de Pau, 8-11 octobre 1998, dir. J. P. Babelon, Paris, Imprimerie Nationale, 2000, pp. 343-370.

² PH. BENEDICT, *Prophets in arms? ministers in war, ministers on war: France 1562-1574*, dans «Past and Present», 214, 2012, supplément n. 7, pp. 163-196.

³ CH. PRADEL, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane sur les guerres civiles du duc de Rohan 1610-1629*, Paris - Toulouse, Picard - Privat, 1897. A. DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps...,* éditée sous le titre, *Chronique secrète de Nîmes et du Languedoc*, par P. Chareyre, Lacour, Nîmes, 1990.

ces événements peut être complétée par les écrits du pasteur nîmois pacifique Philippe Codurc⁴, alors que ceux de Pierre Bérauld, de Montauban, illustrent le point de vue des ministres favorables à la prise d'armes, dont les textes plus courts, sont aussi les plus rares⁵.

Les plus fortes personnalités qui se dégagent parmi les ministres, seront prises en exemple dans le cadre de cette étude, en prenant soin cependant de se détacher du caractère parfois caricatural que leur prêtent les deux principaux auteurs utilisés ici. Leurs ouvrages ont en effet pour double but de justifier leur position auprès de leurs concitoyens qui, partisans de la guerre les ont contraints à l'exil, et de les placer favorablement auprès du roi et de son administration. Dès lors, principalement chez Rulman, chez qui l'écriture de soi est véritablement plus présente, le récit très construit de l'évènement prend les allures d'un théâtre obéissant aux normes de la Renaissance finissante, dans lequel les acteurs jouent des rôles stéréotypés, marqués par une grande cohérence de leur caractère qui détermine l'ensemble de leurs actes.

Comme au cours des guerres du siècle précédent, les pasteurs jouent un rôle actif, ne serait-ce que par les nécessités légales de représentation et de délégation auprès des différentes institutions, mais aussi principalement par leurs prédications écoutées, voire attendues par l'ensemble de la communauté huguenote. Cependant, la grande nouveauté en ces conflits réside dans une partition très forte du corps pastoral à l'image des divisions urbaines, au service soit des bellicistes partisans du duc de Rohan, soit des pacifistes favorables à la soumission au nouvel ordre royal. Il semble même qu'il y ait eu plus de pertes parmi les ministres du fait de leur propre parti que de celui des armées royales. Les quelques fragments de leurs sermons ou de leurs actions rapportés par les chroniqueurs, de même que des traités inégalement connus ou conservés, révèlent le contenu plus ou moins riche et parfois original de leurs argumentations respectives.

⁴ PH. CODURC, *Traicté de l'obéissance des chrestiens envers leurs magistrats et princes souverains*, Paris, Simon Piget, 1645.

⁵ P. BÉRAULD, *L'estat de Montauban depuis la descente de l'Anglois en Ré le XXII juillet 1627, jusques à la reddition de La Rochelle* (novembre 1628), dédicacé au duc de Rohan, Montauban, P. Coderc, 1628.

1. Les pasteurs, des acteurs du conflit convoités par les deux camps

«Le duc de Rohan avoit eu la plus part des ministres à sa poste».

Le partage du corps pastoral est une donnée que met immédiatement en avant Bouffard-Madiane lorsqu'il parcourt le panorama des principales Eglises qui l'environnent:

Entre les villes, Castres qui entraisoit le Haut-Languedoc, se maintint. Balaran, Josion et Du Pin ses trois ministres allèrent toujours droit.

Les pasteurs de Montauban estoient partagés: Chamier accrédité factieux, et Berauld qui ne pesoit pas estoit pire, les autres se comportoient assez modérément.

Pour le Haut-Languedoc.... Les autres Eglises estoient assez bien pourvues, à la réserve de celles qui avoient Voisins et Baux, fusils, allumettes de guerre, instruments très pernicieux de faction, auteurs de grands malheurs tombés sur les pauvres Eglises, principaux organes de leur ruine et désolation⁶.

La principale cause de la division est très clairement exprimée dès les premières lignes de ce même texte, balayant l'argumentation religieuse du conflit dont le cœur est pour lui désormais politique et porte sur le maintien des dispositions de l'édit de Nantes. Bouffard-Madiane déclare que «...les pacifiques, résistant aux factieux soustenoient que les remèdes violents seroient funestes au parti et qu'il se falloit contenir dans les négociations avec modération et respect pour obtenir quelque adoucissement»⁷.

En dehors des assemblées politiques réformées, l'influence du duc de Rohan a reposé en partie sur des réseaux de fidèles dont fait partie le corps pastoral qui semble lui être majoritairement acquis, comme le déclare très clairement Bouffard-Madiane: «Le duc de Rohan avoit eu la plus part des ministres à sa poste»⁸. Les pasteurs constituent pour lui d'excellents relais auprès des populations, notamment lorsque les élites urbaines, consuls et magistrats hésitent, voire s'opposent à ses positions. Il aurait d'ailleurs déclaré, selon des propos relatés par Anne de Rulman, «qu'il n'ignorait pas l'absolu pouvoir que les pasteurs avaient sur leurs troupeaux lorsqu'ils voulaient les entraîner à leur persuasion, et qu'il n'y

⁶ PRADEL, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane*, cit., p. 13. Pierre Bérauld, pasteur de Montauban, reçoit d'ailleurs les mêmes qualificatifs de la part de ses ennemis de «flambeau et trompette de guerre fusil, et flammesche de combustion».

⁷ Ivi, p. 13.

⁸ Ivi, p. 87.

avait rien ni de mal, ni de bien qu'ils ne fissent croire et faire quand il leur plaisait»⁹.

Le duc de Rohan a en effet auprès de lui, les pasteurs de sa maison qu'il utilise régulièrement comme intermédiaires auprès de leurs confrères, ou bien comme messagers dans des missions de confiance. Il s'agit en particulier d'Ezechiel Marmet (ou Mermet), ancien pasteur de Nérac, et de Josué Rossel qui le servira fidèlement jusqu'en 1629. Localement, il avait également des relais dans les villes comme Vigquier, pasteur de Réalmont, «lequel avait la tête chaude et l'esprit agité de violentes convulsions», que le duc avait employé à la fin de l'année 1625 pour «faire comprendre à tous que M. de Rohan était le pilier de la foi et la colonne des Eglises, et que tous ses ennemis devaient être rebutés»¹⁰.

En ce qui concerne Charles de Vellieux dont il sera très souvent question pour Nîmes, Rulman expose longuement que cet ancien conseiller au parlement de Grenoble appartenant alors à l'ordre des célestins, avait été convaincu par La Milletière de quitter son état, sa santé dépréssant, puis étant parti étudier à Genève et Bâle, ce dernier le persuada d'entrer dans le ministère. Il reçut l'imposition des mains à Nîmes le 31 mars 1624, de Jean Chauvé et Jean Faucher, qui deviendront par la suite ses principaux adversaires¹¹. Rulman considère donc Vellieux comme une créature de Rohan¹² qui aurait déclaré «que s'il y avait dans le corps des Eglises douze Vellieu, les affaires en iraient beaucoup mieux»¹³. Vellieux agit en temps qu'agent de renseignement et reçoit les ordres par correspondance cryptée; il intervient directement auprès de la population, «on le voyait trotter par la ville comme un procureur»¹⁴, ironise Rulman, mais il agit également auprès des plus puissants au moyen de réunions secrètes pour favoriser les entreprises du duc.

Ce pasteur est donc la cheville ouvrière du parti de Rohan dans Nîmes et s'oppose en cela à son confrère Faucher, tête de file des partisans de la soumission à l'autorité royale, qu'il n'hésite d'ailleurs pas à faire espionner pour «le rendre inutile ou suspect dans les affaires afin qu'il tînt les deux bouts du drap tout seul»¹⁵.

⁹ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., pp. 2-3.

¹⁰ Ivi, p. 41.

¹¹ Archives Departmentales du Gard, 42J 36, 31 mars 1624, f. 30.

¹² DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 164.

¹³ Ivi, p. 36.

¹⁴ Ivi, p. 115 vers le 15 août.

¹⁵ Ivi, p. 94.

Les «escambarlats»

Il est à remarquer que les principaux opposants à la guerre et au duc de Rohan sont des pasteurs de villes grandes ou moyennes, qui fréquentent quotidiennement les élites administratives et sont assez reconnus pour afficher publiquement leur opinion. Parmi eux, les professeurs des académies protestantes sont très présents, sans doute en raison du prestige intellectuel dont ils bénéficient auprès des populations comme de l'ensemble de leurs confrères, et du rôle qu'ils prétendent jouer auprès d'elles.

Bouffard-Madiane après avoir écrit que la plupart des pasteurs étaient acquis à la cause de Rohan, déclare que «plusieurs estoient forts déplaisants du désordre»¹⁶ et n'hésitaient pas à s'opposer frontalement à lui en public. Ces «pacifiques» sont qualifiés péjorativement dès 1617, de «scambarlats», «escambarlats», «escambats» ou parfois «cavallass» par leurs adversaires, dans toute la province. Ce terme languedocien, «aussi barbare qu'injurieux»¹⁷ selon Bouffard-Madiane, signifie à cheval, à califourchon et désigne ainsi le tiers parti des protestants favorables au maintien de la paix sous la protection du roi, qui vont s'opposer à la prise d'armes et seront chassés des villes en guerre.

C'est le cas de Jean Josion¹⁸ à Castres, mettant en doute une fausse lettre des ministres de La Rochelle qui avait été confectionnée par La Milletière pour entraîner la ville dans le parti de Rohan. S'adressant directement au duc de Rohan:

il luy en demanda hardiment communication et luy soustint qu'elle estoit fort suspecte; et sur ce que ses émissaires esmurent le peuple pour luy crier "escambarlat! pensionnaire!" et ne voulurent souffrir qu'il parlast debout, il se tourna des hauts sièges vers eux et leur dict, à un pas du duc de Rohan: – "je me tairais fous que vous estes, puisque vous ne voulez pas estre détrompés; mais vous serez un jour bien aise que je vous assiste de mes consolations, quand le roy vous fera prendre". Et il se rassit sans vouloir opiner puisqu'on ne voulut pas luy laisser vérifier les seings des ministres de La Rochelle¹⁹.

¹⁶ PRADEL, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane*, cit., p. 87.

¹⁷ Ivi, p. 30. Charles d'Aigrefeuille, *Histoire de la ville de Montpellier depuis son origine jusqu'à notre temps*, Montpellier, C. Coulet, 1875-1882, t. 3, p. 355: escambarlats dès 1617. Mercure de France, VIII, p. 831: Scamberlats.

¹⁸ A. BERNUS, *Un pasteur de Castres au XVII^e siècle, Jean Josion*, dans «Bulletin de la Société du Protestantisme Français» [BSHPF], 48, 1899, pp. 470-495.

¹⁹ PRADEL, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane*, cit., p. 87.

Ces interventions qui sont capables de faire basculer une situation contribuent à souligner le pouvoir des ministres dans ces instants cruciaux. Ainsi lorsque le pasteur écossais John Cameron, professeur de théologie à l'académie de Montauban, «ne pouvant gouter la prise d'armes, appuya les bons» si fort, qu'il fist que le duc de Rohan envoya Monsieur de St-André-Montbrun à la sollicitation des factieux, dont Du-pui estoit le chef, pour les fortifier par sa présence...»²⁰

Elles sont même capables de provoquer la colère du duc lui-même, ainsi lorsque Faucher, soutenu par vingt-cinq de ses confrères, refuse de soutenir le premier traité négocié par Rohan avec le roi jugé comme trop défavorable au parti huguenot: «Lors ce seigneur s'émouvant en chaleur et haussant le ton de sa voix, il leur dit qu'ils trancheraient tous des rois, qu'ils étaient des républicains et leurs peuples des séditieux et qu'il aimeraît mieux conduire une troupe de loups qu'une tourbe de ministres»²¹.

2. *Le pouvoir des pasteurs*

Les pasteurs sont donc des hommes influents, tout d'abord par les discours qu'ils tiennent en public, tantôt contre les institutions locales, tantôt contre le parti huguenot, mais aussi par leurs écrits et parfois par leurs interventions personnelles.

L'enjeu de la chaire

Il ne faut nullement s'étonner que la prise de parole en chaire, régulée dans les villes par une alternance des pasteurs selon les semaines, constitue un enjeu essentiel en temps de crise qui est source de rivalité entre les ministres de tendances divergentes.

La prédication a une fonction essentielle qui est d'éclairer l'ensemble de la population, y compris les élites urbaines sur la situation de la ville en s'appuyant sur les Ecritures. Elle est très attendue, comme en témoigne la grande affluence dans le temple lors de circonstances cruciales. Elle précède parfois les réunions des assemblées politiques générales, car le temple est le seul bâtiment capable d'accueillir plusieurs centaines de personnes: à Nîmes, «Le dimanche quatorzième, à l'issue de la prédication de Vellieu faite sur le soir dans le grand temple, le peuple fut prié

²⁰ Ivi, p. 88.

²¹ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 3. PH. CHAREYRE, *Les assemblées politiques à Nîmes et l'idée républicaine (XVI^e-XVII^e siècles)*, dans *Protestantisme et politique*, Actes du IX^{ème} colloque Jean Boisset, Montpellier, Service des publications de l'Université Paul-Valéry Montpellier III, 1997, pp. 103-120.

d'arrêter»²²; le 27 juillet 1628 à Montauban, le temple est le lieu «où toutes les affaires sont dévolues à la cognoissance des conseils de guerre cy-devant formés et de direction ce jour-là autorisés....»²³, et le 28 novembre où est juré l'union des Eglises: «...et pour plus de célébrité, le lendemain à l'issue du presche où assiste le gouverneur, les consuls, les officiers du séneschal, les pasteurs et anciens, le reste des habitans de tous ordres et les estrangers à milliers en la plus populeuse compagnie que nous ayons veue dans nostre ville, là d'un consentement unanime a été jurée l'union des Eglises et solennellement résolu de n'entendre à aucun traité particulier»²⁴.

La prédication permet donc d'influer sur les décisions qui vont être prises, voire de retourner une situation dans les périodes sensibles. Ainsi, le duc de Rohan s'apprêtant à entrer dans Nîmes au début de l'année 1625 alors qu'il n'y est pas souhaité, la ville étant à ce moment-là favorable à la paix avec le roi, les deux pasteurs sont sollicités pour prévenir cet événement, et doivent prêcher sur le premier verset du premier psaume dont les premiers mots «Qui au conseil du malin n'a été» sont sans équivoque sur les risques encourus, l'un au grand temple, l'autre au petit: «C'était afin que tous deux à l'envie déchiffrassent les funestes accidents de la venue de ce seigneur et les inévitables calamités qui auraient couvert la face de la ville s'il y fut entré», explique Anne de Rulman²⁵.

Ces prédications ne sont pas très originales et sont très directement liées à la situation de la ville et à celle du parti, et bien souvent pour les chroniqueurs du temps, le verset d'appui n'est pas cité. Rulman donne quelques aperçus du contenu des prédications très moralisatrices, favorables au maintien de la paix, prononcées par Faucher:

Le dimanche huitième et les deux jours suivants Faucher prêcha dans sa semaine fort rudement contre les fréquents et frénétiques tumultes des peuples. Il dit que leur facilité les rendait susceptibles de toutes sortes de bonnes ou mauvaises impressions, que leur légèreté les portait à idolâtrer les passants, et leur inconstance, à se dégoûter de leurs voisins. Il traita aussi des solides et légitimes moyens que les magistrats souverains et les subalternes prennent et doivent employer pour les contenir en gros et les châtier en détail²⁶.

²² DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 191.

²³ BÉRAULD, *L'estat de Montauban*, pp. 80-81.

²⁴ Ivi, p. 161.

²⁵ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 69.

²⁶ Ivi, p. 238.

Certains sermons ont cependant marqué particulièrement l'esprit de l'auditeur, au point que Rulman en retranscrit pour octobre 1625, ce long passage:

Faucher prêchant le dimanche douzième hors de sa semaine, dit sur l'application de son texte que les brouillons, les cabaretiers et les blasphémateurs qui courrent jours et nuits les rues et se cantonnent par les boutiques pour détracter leurs frères et calomnier les gens de bien, ne ressemblent pas à Notre Seigneur Jésus Christ qui marchait par les rues pour guérir les malades et s'arrêtait aux carrefours pour instruire les ignorants avec une grande mansuétude et douceur d'esprit, ains au diable qui est tumultueux, calomniateur et sanguinaire. Mais que la consolation des gens de bien, amateurs de la paix des familles, du repos des villes et de la tranquillité des provinces consistait en la perpétuelle élévation de leurs esprits, se guidant comme des aigles au dessus des plus hautes nuées où il ne se trouvait point de brouillards, de bourrasques ni de tempêtes, où étant profondément tranquilles, ils se moquent de haut en bas de ces petits esprits restreints et limités dans l'opiniâtreté de leurs folles humeurs, attachés sans connaissance à la passion ou intérêt d'autrui et mortels ennemis de tous ceux qui les veulent désabuser. Ce sont, disait-il, des petits vers de terre qui se laissent fouler sous les pieds aux bonnes occasions sans avoir l'adresse de se remuer, corbeaux qui croassent, geais qui criaillet, renards qui toujours fuient, chiens qui aboient sans pouvoir mordre. Ils sont tous semblables au *ferro rote* des Espagnols, fer rompu, fer rouillé et inutile; ils ne nous empêcheront plus de parler et, leur disant sans crainte et sans connivence leurs vérités, faire notre devoir puisqu'ils ne veulent pas faire le leur²⁷.

Les écrits

Les propos tenus par les pasteurs en chaire ou bien au cours des assemblées civiles peuvent être prolongés et argumentés par des traités publiés pour la circonstance, parfois sur le mode de la controverse, qui permettent d'approfondir leurs conceptions en les ancrant théologiquement, de toucher un public plus lettré et par conséquent, d'asseoir plus largement leur position.

C'est le cas pour les "royaux" comme Philippe Codurc, professeur en langue hébraïque à l'académie de Nîmes dont la maison est perquisitionnée lorsque l'on apprend qu'il «composait un livre de l'obéissance aveugle qu'il fallait rendre au roi, ... et qu'il en faisait voir des feuilles tout entières à ses amis pour les débaucher du service actuel qu'ils de-

²⁷ Ivi, p. 141.

vaient rendre au parti»²⁸. Il s'agit très vraisemblablement de la version initiale du *Traité de l'obéissance des chrétiens envers leurs magistrats et princes souverains* en 14 chapitres, connu par une édition parisienne de 1645, qui aurait été achevé à la fin de la troisième guerre²⁹. Son argumentation est relativement simple, exposant la double illégitimité de la prise d'arme envers Dieu et envers le souverain. Déclarant «que Dieu nous veuille apprendre à nous reposer purement sur sa providence», il présente dans l'adresse au lecteur la prise d'arme comme une maladie: «une passion furieuse et brutale, qui transporte ceux qui font profession de la religion chrestienne bien loin du devoir du chrestien. Mais le vulgaire l'appelle le zèle de la religion, ainsi se travestit et desguise le vice en prenant coutumièvement le manteau et le nom de la vertu.» Puis il en souligne le danger, à savoir la dérive vers une généralisation anarchique des conflits³⁰. Il tire un bilan négatif de l'engagement dans la défense armée, «Dieu n'a point pris plaisir à telles armes car elles nous ont esté que trop funestes et malencontreuses», et souligne son caractère non chrétien: «Nous avons mieux aimé imposer la croix à autrui que la recevoir nous mesmes et estre persecuteurs que persecutez»³¹.

Déclarant «d'où sont venus ces derniers troubles? sinon de ce que nos Eglises se sont voulu mesler trop avant du maniment des affaires séculières et ne se sont point contenues dans les limites de leur vocation»³², il insiste sur la légitimité des rois. S'appuyant notamment sur l'Ecclesiaste 2:12, il écrit «que la puissance des roys n'est pas limitée, mais qu'elle est absolue... le roy est le plus homme de bien de son royaume»³³. Puis il expose dans le titre du chapitre huit, que «Si les chrétiens doivent prendre

²⁸ Ivi, p. 194.

²⁹ En effet, l'imprimatur daté du 31 juillet 1629, signé Philippe Codurc, Pierre Petit, Daniel Peyrol, laisse entendre qu'il accompagne la publication de l'édit de Nîmes. [Anonyme], *Le livre de l'obéissance dont il est parlé dans un document inédit du milieu du XVII^e s.*, dans BSHPF, 1860, pp. 110-115.

³⁰ «S'il m'est permis de prendre les armes et de me défendre contre mon prince souverain qui me persécuté pour le nom de Jésus Christ, à plus forte raison le dois-je faire contre tout autre. Voila donc par ce moyen là le chrestien armé, sans discretion ny distinction aucune contre tous ceux qui le persécutent pour voir qui sera le plus fort. Voila les évesques obligez de prendre les armes pour deffendre leurs troupeaux persecutez pour le nom de Christ par qui que ce soit, semblablement les troupeaux sont obligez de faire le mesme pour les évesques ce qui est toutesfois contraire à la pratique de l'Eglise chrestienne et à la Parole de Dieu».

³¹ CODURC, *Traicté de l'obéissance des chrestiens*, cit., ch. 1, p. 2.

³² Ivi, p. 33.

³³ Cette argumentation s'appuie également sur Jean 18:36 «Mon royaume n'est pas de ce monde», Matthieu 22:21 «Rendez à César ce qui appartient à César...», 1 Pierre 2:17 «Craignez Dieu et honorez le roy». Elle est également historique dans le titre du chapitre onze «Que l'Eglise d'Israël n'a jamais pris les armes contre les roys ausquels Dieu les avoit assujétis...».

les armes pour la religion, il n'appartient qu'au souverain d'en disposer et qu'en ce cas là mesme le souverain ne doit employer le glaive temporel que Dieu luy a mis en main pour planter la foy, ains seulement pour la défendre». Il précise enfin que s'il advenait que les rois oppriment leurs peuples, qu'»il n'est pas loisible à leurs sujets de prendre les armes contre eux, ny de leur faire la guerre et que l'affirmative n'a aucun fondement en l'Ecriture».

Jean Faucher rédige au même moment un traité que ne cite pourtant pas Rulman, intitulé *Exorcismes divers, ou propositions chrestiennes pour chasser les démons et les esprits abuseurs qui troublent les royaumes*³⁴, probablement le texte de la controverse qu'il vient de soutenir contre le jésuite François Véron et que le consistoire est en train de faire vérifier³⁵. Les controverses de ce champion du protestantisme expliquent le prestige et l'influence qu'il pouvait avoir auprès des populations et aussi par conséquent, qu'il soit devenu un homme à neutraliser pour les partisans de la guerre. Il en va de même à Castres où Jean Josion publie plusieurs ouvrages contre le jésuite Pierre Sapetz³⁶.

Josué Rossel, pasteur de Sauve et fidèle serviteur de Rohan, représente la partie adverse, justifiant la prise d'armes par les pasteurs dans un ouvrage intitulé *Les ministres combatans pour la passion de Jésus Christ et l'efficace d'icelle*, imprimé à Nîmes chez la veuve Jean Vaguenar en août 1625. Cette édition lui valut un décret de prise de corps du parlement de Toulouse pour le motif d'avoir exalté le port des armes contre le roi «et critiqué avec passion l'armement fait pour combattre les rebelles, ce qui constitue un crime de lèse-majesté». L'ouvrage aurait été très précieux pour connaître l'argumentation théologique des partisans de la révolte, mais l'arrêt prévoyait malheureusement que les volumes devaient être lacérés, ce qui explique qu'aucun exemplaire original n'en soit actuellement conservé³⁷. Il est en revanche connu par la réponse que lui fit le

³⁴ Nîmes, 1626, in-8°, 42 p. L. DESGRAVES, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598-1685)*, Genève, Droz, 1984, tome 1, n. 3426.

³⁵ Archives Departmentales du Gard, 42J 37,15 janvier 1625, f. 128. Le texte de la dispute de Faucher contre Véron doit être vérifié et soumis au sieur de Peyremales, modérateur de la dispute, avant impression. Véron publie sa version sous le titre: *La Saincte Bible abandonnée par les Ministres du Languedoc et des Sevenes, ou Sommaire de quatre conférences tenues à Nismes, Beziers, Montpellier, et Aigues-mortes, entre M. François Veron et Faucher Croy, et Bansilion, Ministres desdites villes*, Paris, François Targa, 1625.

³⁶ BERNUS, *Un pasteur de Castres au XVII^e siècle, Jean Josion*, cit.

³⁷ Archives Departmentales de la Haute-Garonne, B 455. L'arrêt du parlement de Toulouse du 5 août 1625, est retracé intégralement dans l'ouvrage de Regourd, p. XI-XII (voir note suivante).

jésuite Alexandre Regourd l'année suivante à Béziers³⁸. L'argumentation de celui-ci s'organise en trois temps, dont seul le premier concerne la rébellion contre le roi³⁹. Il cite des passages sans équivoque de Rossel à ce sujet reposant sur un commentaire du chapitre 6 de Daniel:

Ils exercent une tyrannie à l'encontre de tous les fidèles, ils établissent par leur cruauté des superstitions pleines d'impiété. Il auroit dit sur le verset 3 du mesme chapitre: Ez cours des roys les plus bestes sont les premiers et les plus avancez... selon que les roys sont presques tous hebetez et brutaux aussi semblablement sont-ils comme les chevaux et les asnes, des bestes brutes. Sur le verset 22, les princes terriens se demettent et privent eux mesme de leur puissance quand ils s'eslèvent contre Dieu, voire ils ne sont dignes d'estre tenus au rang des hommes, il leur faut donc plutost cracher au visage que de leur obeir quand ils sont sy fiers et outrecuidez de vouloir mesme despouiller Dieu de son droict et quasi occuper son siège⁴⁰.

Cette contestation du pouvoir royal conduit à placer la conscience individuelle au-dessus des lois humaines: «les consciences des fidèles sont exemptes de la puissance de tous hommes... elles descherroient de la liberté que Christ leur a acquis si elles se pouvoient au plaisir des hommes lier de loix et constitutions»⁴¹. Mais la particularité de Rossel semble reposer sur la glorification du martyr, que souligne Regourd qui l'accuse de «loger les rebelles contre sa majesté au rang des vrays martyrs...»⁴². Reprenant ses propos au sujet du bailli de Sauve blessé dans les combats, il rapporte cette citation «les cendres des martyrs qui sont

³⁸ ALEXANDRE REGOURD, *Les ministres combatans la Passion de Jesus & l'efficace d'icelle. Edition seconde augmentée de la réplique au libelle de Josue Rossel, ministre de Sauve, condamné par arrest du parlement de Tolose avec l'esclaircissement de diverses controverses dont l'indice se voit en la page suivante*, Béziers, Jean Pech, 1626. Cet ouvrage a sans doute connu une réimpression la même année avec comme sous-titre, *Seconde partie contenant la response aux recriminations de Josue Rossel, ministre de Sauve, & la conformité de l'Eglise des apostres, & des quatre premiers siecles, avec l'église romaine d'aujourd'hui*, de 32 + 327 pages provenant de la bibliothèque des jésuites de Montauban. Le premier ouvrage de Regourd (*Les Ministres combatans la Passion de Jésus et l'efficace d'icelle, repoussez par l'Escriture*, Béziers, Jean Pech, 1626), volume de 38 pages, était beaucoup plus court que le suivant. C'est donc à cette première édition que s'en était pris Rossel qui avait dû produire une réponse relativement courte.

³⁹ REGOURD, *Les ministres combatans la Passion de Jesus*, cit., pp. 3, 10, 36. Les titres des trois sections sont: «Le ministre Rossel d'entrée est outrageux au roy..., Rossel est convaincu de sacrilège et d'impiété pour avoir logé la sainte croix au rang des idoles..., Rossel est convaincu d'hérésie et d'ignorance grossière s'en prenant à la version communie de l'Escriture et de plus, de calomnie».

⁴⁰ Ivi, p. 7.

⁴¹ Ivi, p. 8-9.

⁴² Ivi, p. 21.

encores tièdes des derniers combats rendus pour le soutien de la dignité et de l'efficace des souffrances du fils de Dieu»⁴³.

Pour Pierre Bérauld, pasteur de Montauban et professeur en théologie, le choix de la prise d'armes est tout à fait assumé dans l'avant-propos de son récit de la situation de Montauban durant la troisième guerre. Il se place en cela dans la droite ligne des pasteurs combattants des premières guerres de religion, et notamment de Jean de l'Espine⁴⁴. Evoquant la prise de son ancienne paroisse de Pamiers et celle de la petite ville de Réalmont, il s'écrie: «Ô Dieu! jusques à quand ne resveilleras-tu point ta jalouse contre ces infames»⁴⁵. Il est donc le chantre d'une guerre juste «pour la liberté des consciences?»⁴⁶, insistant sur sa confiance en la protection divine qui s'est manifestée par la peste arrivée aux portes de la ville, mais qui l'a épargnée ou par la poursuite ininterrompue de l'enseignement académique: «le soin particulier que Dieu a eu de nostre escole pépinière des Eglises a paru parmi tant de désordres en ce que ni les exercices ordinaires de l'académie, ni les solennités de la maitrise, baccalauréat et promotions n'ont pu estre interrompues»⁴⁷. Il écrit encore ailleurs: «L'œil que Dieu tient figé sur les siens a à bon escient veillé sur nous, faisant esvanouyr les entreprises contre ceste ville...»⁴⁸. A la fin de son ouvrage, alors que La Rochelle vient d'être soumise, Bérauld relate l'adoption par le conseil général assemblé dans le temple, de l'union des Eglises qui aura pour conséquence le siège de la ville par l'armée royale. Ses derniers mots, qui reprennent sans doute une prière prononcée à cette occasion, affirment sa confiance quasi mystique en la protection divine:

...là d'un consentement unanime a esté jurée l'union des Eglises et solennellement résolu de n'entendre à aucun traité particulier. Rien de plus vigoureux. Dieu qui nous a mis cette magnanime résolution au cœur nous y fortifiera, et nous ayant donné de croire, nous donnera de souffrir constamment pour son nom, qui ne lairrons de prier pour ceux qui nous courrent sus et nous persécutent et continuerons d'espandre nos vœux devant Dieu pour la prospérité du Roy et du royaume, et comme nous tenons de la largesse de Dieu des provisions pour plusieurs années, il nous fera grace de les employer avec nos vies pour sa cause; et après, quand

⁴³ Ivi, p. 6.

⁴⁴ H. BOST, *Une "place de sûreté" théologique: l'académie protestante de Montauban*, dans *L'édit de Nantes. Sûreté et éducation*, Montauban, SMERP, 1999, p. 25. L'orthographe de son nom telle qu'elle figure dans son ouvrage est bien Bérauld et non Béraud comme on peut la trouver parfois mentionnée.

⁴⁵ BÉRAULD, *L'estat de Montauban*, p. 30.

⁴⁶ Ivi, p. 144.

⁴⁷ Ivi, p. 153-154.

⁴⁸ Ivi, p. 69.

toutes choses nous defaudroyent, voici nostre devise qui est celle du Père des croyans: En la montagne de l'Eternel, il y sera pourveu. Amen⁴⁹.

Acteurs de la guerre

Les pasteurs sont donc des acteurs institutionnels de la guerre en tant qu'aumôniers naturels de leurs fidèles ayant pris les armes, notamment en allant faire les prières aux corps de gardes, sur les bastions de la ville. Ils peuvent enfin occasionnellement, intervenir personnellement dans les conflits.

Vellieux se fait remarquer à Nîmes par son zèle à vouloir élever des fortifications. Il convainc même Rohan, qui n'était initialement pas favorable à cette construction, de changer d'avis⁵⁰. Le pasteur Bastide, de Saint-Affrique, ira lui-même plus loin «pour la conservation des corps de son troupeau, comme il veilloit pour le salut des âmes», en dessinant bastions et demi-lunes pour protéger la ville; durant le siège, il ira même jusqu'à donner des conseils aux chefs de guerre présents⁵¹.

Pierre Bérauld assume tout à fait ce rôle: «de quel front ose-t-on tourner à blâme que je monte à cheval puisque par mes exhortations et encouragements je voy tous les jours le fruit de mes travaux»⁵². Son récit rédigé à la première personne du pluriel évoque sa participation effective à la défense de Montauban, et notamment à la guerre d'embuscade et aux coups de main dans les environs pour éviter le siège de la ville. Il se met directement en scène, évoquant les premières escarmouches avec les troupes royales approchant de la ville: «je me trouvay là seul à cheval travaillant à ranimer et désabuser ceux qui n'avoient pas bien pris le commandement de se retirer aux autres postes»⁵³, et plus loin: «Nous prenons la route de Canals environ les dix ou unze heures de nuict. Je fay la prière à Dieu d'escadron en escadron, représente en peu de mots

⁴⁹ Ivi, p. 161.

⁵⁰ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 164. Le vendredi 17 octobre 1626, il profite de l'absence de Faucher au consistoire pour faire adresser aux consuls de la part de cette assemblée, une exhortation de «pourvoir non seulement au labourage de Dieu comme ils devaient faire en mettant la ville en défense et son Eglise en sécurité, laquelle Dieu avait si soigneusement recueillie et miraculeusement conservée dans Nîmes». La métaphore faisait référence au labourage préparatoire au traçage de l'emplacement des fortifications de terre (ivi, p. 147).

⁵¹ *Relation du siège de Saint-Affrique fait en 1628 par le prince de Condé et le duc d'Epernon*, éd. par Alexandre Germain, Montpellier, 1898. Attribuée par A. Germain au pasteur Bastide, pp. 12-14, 24.

⁵² BÉRAULD, *L'estat de Montauban*, cit.

⁵³ Ivi, p. 66.

qu'il y allait de la cause de Dieu, de la liberté de nos consciences. Nous allons dans le bois de Canals en embuscade...»⁵⁴. Après la guerre, il sera d'ailleurs censuré par le synode national de Charenton de 1631 qui le trouvera «d'un esprit chaud et qui alloit vite», en raison de cet ouvrage «où non content de justifier la prise des armes, il s'étoit avisé de soutenir que les ministres même ont vocation de les porter et de repandre le sang»⁵⁵. Son cas n'est sans doute pas isolé puisqu'en mai 1622, le sire Gontard se plaint au consistoire que l'on ait fait venir dans Nîmes «des pasteurs qu'y ne preschoyent que le sang et le carnage, au grand escandale de plusieurs»⁵⁶.

Parmi les rares pasteurs morts au combat, il convient de citer Daniel Chamier, qui fut emporté le 17 octobre 1621 par un boulet de canon lors du siège de Montauban sur le bastion du Paillas, aux côtés de ceux qui s'apprétaient à repousser un assaut des troupes royales. Il est à remarquer qu'il déclara peu de temps avant de mourir à son confrère Josion, qu'il venait là car il était de repos, c'est-à-dire qu'il n'était pas en charge de prédication et par conséquent n'exerçait pas alors pleinement sa charge de ministre⁵⁷.

Quant à Jean de Voisins, les circonstances de son décès sont relatées par les deux chroniqueurs, Rulman étant le plus précis. Il appartenait à une famille ayant auparavant servi la cause protestante par les armes, et s'était lui-même fait remarquer durant la campagne de 1621 par la prise de l'église fortifiée de Fauch (Tarn) avec le canon de Réalmont, et Rulman affirme qu'il «avait été trompette dans le Haut-Languedoc»⁵⁸. Il accompagna par la suite Rohan dans ses déplacements jusqu'au siège infructueux de Sommières, où il fut tué «d'une mousquetade sur le pont auprès de la croix à mesure qu'il haussait la tête pour l'envisager»⁵⁹. «C'estoit un homme doué de belles qualités mais d'un zèle inconsidéré qui à la fin luy cousta la vie» écrit de lui Bouffart-Madiane⁶⁰. Et Rulman de rajouter, désapprouvant la confusion des offices et du ministère ecclésiastique, imitant en cela les propos de Luther envers Zwingli, «ceux qui l'avaient connu jugèrent sans passion cette sanglante mort digne des violences de sa vie»⁶¹.

⁵⁴ Ivi, p. 129.

⁵⁵ ELIE BENOIST, *Histoire de l'édit de Nantes*, Delft, 1693, tome 2, p. 519.

⁵⁶ Archives Departmentales du Gard, 42J 36, 28 mai 1622, f. 223.

⁵⁷ CH. READ, *Henri IV et le ministre Daniel Chamier*, Paris, 1854, pp. 29-30.

⁵⁸ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 75.

⁵⁹ Ivi, p. 75.

⁶⁰ PRADEL, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane*, cit., p. 31, 3 septembre 1621.

⁶¹ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 75.

Cet exemple quelque peu atypique semble relever des attitudes du passé. Charles Vellieux, avec intrigues particulièrement bien renseignées par Rulman, présente un nouveau modèle de pasteur intervenant à la fois dans le domaine du religieux et du civil, selon une voie ouverte sans succès à Nîmes, une décennie auparavant par le ministre Jérémie Ferrier⁶². La violence du pasteur semble dans ce cas beaucoup plus politique que militaire, et donc davantage menaçante pour l'ordre en place par le lien direct établi avec le «populas». Aux antipodes donc, aux yeux du chroniqueur nîmois, de la *personna* du pasteur savant de la Renaissance, maître de ses passions, ce pasteur brouillon qui s'appuie sur le peuple inconstant par nature, ne peut être que condamné à l'échec.

3. *Les pasteurs et le «populas»*

Anne de Rulman pose clairement les problèmes que suscite l'immixtion des pasteurs dans le domaine politique au temps des guerres de Rohan, idéalisant quelque peu la situation ancienne dans un très beau texte:

Chose étrange qu'en ce misérable siècle, l'égout des précédents, les conducteurs de l'Eglise qui, au temps de nos pères, était toute pacifique et débonnaire, souffrant le martyre et portant la croix pour le nom de Jésus Christ, ennemie à son imitation de l'effusion de sang et du renversement des ordres politiques, soit devenue impatiente et tumultueuse et que usurpant les puissances du bras séculier, ils osent parler les premiers de la guerre et les derniers de la paix.

Chose étrange qu'il faille toujours souffrir, après nous en être si mal trouvés, que les jeunes ministres sortant des écoles entrent dans les affaires lesquelles ils n'entendent pas, et veuillent avoir la direction de celles qui donnent la guerre ou la paix après les avoir gâtées, et que dans Nîmes, d'une aveugle passion ou d'une tolérance léthargique, toute sorte d'autorité publique soit ravalée, ..., avec cette impression que le conseil des vieux est trop rance, que celui des jeunes est plus vigoureux et que ceux-là ressuent et ceux-ci ratiocinent, que la vieillesse est susceptible de crainte et d'accommodements et la jeunesse de promptitude et de disposition à faire tout ce qu'on lui ordonne, et partant est seule capable d'une vigoureuse résistance et d'un perdurable affermissemement.

...que cette ville dis-je, aie tant dégénéré de la magnanimité de ses ancêtres qu'il ne se trouve point aujourd'hui entre dix mille, un seul arrière neveu soit magistrat, soit consul, soit consistorial, soit un autre de ces esprits à la vieille marque et de ces courages au vieux coin, qui veuille, qui

⁶² J. POIVRE, *Jérémie Ferrier (1576-1626). Du protestantisme à la raison d'État*, Droz, 1990.

ait, qui puisse réformer ce nouveau ministre, le coigner dans sa chaire, l'enfermer dans sa robe et le borner dans sa charge, et lui prenant en main par l'ordre des plus sages et la nécessité du temps, le timon des affaires d'Etat, faire en sorte sans blesser sa conscience, sans désoler l'Eglise et sans altérer l'état de la ville qu'elle rendit innocemment à Dieu ce qui est à Dieu et fidèlement au roi ce qui est au roi⁶³.

Rivalité avec les magistrats et les consuls

A Nîmes, les premiers rivaux de Vellieux, facilement éliminés sous l'accusation d'être des «escambarlats», furent ses collègues ministres. Il connaît cependant un succès plus mitigé avec Faucher, qui s'oppose à lui au sein du consistoire dont il tente vainement de prendre la direction au cours de la séance du vendredi 17 octobre 1625, après qu'il eut convoqué une réunion extraordinaire en son absence ainsi que de celle «de Rozel et quelqu'autre de cette trempe» pour faire exhorter les consuls de travailler diligemment aux fortifications⁶⁴.

Par ailleurs, à la fin de l'année 1625, Vellieux est à l'origine d'un coup de force municipal en s'appuyant sur les principaux barons qui, suivis par six à sept cents personnes, se saisissent de l'hôtel de ville. Vellieux préside alors l'assemblée dans la salle du conseil, dont les assistants lui déclarent: «Nous n'en voulons point d'autre ministre que vous, les autres ne sont pas gens de bien...»⁶⁵. Le fonctionnement du consulat est alors neutralisé par la mise en place d'un bureau de direction composé de seize membres »qu'il avait choisis à sa poste pour être les directeurs et les ordonnateurs des affaires de la paix et de la guerre. Tous seize étaient ses confidents...»⁶⁶. En 1626, Cheiron, «créature de Vellieu»⁶⁷, un des principaux directeurs est désigné premier consul et participe à la nomination d'un gouvernement local composé cette fois de douze personnes⁶⁸. Le pasteur se félicite alors de son action en déclarant à l'un de ses amis: «J'ai été sorcier ... ce petit doigt m'avait assuré il y a plus de huit jours que Cheiron serait consul; je suis parvenu au comble de mes désirs»⁶⁹.

Lorsque Dupuy prend la direction de Montauban pour Rohan, Bouffard-Madiane qualifie le régime mis en place du nom de «tyrannie

⁶³ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., pp. 147-148.

⁶⁴ Ivi, p. 147. Cette séance n'a pas fait l'objet d'une retranscription dans le registre du consistoire.

⁶⁵ Ivi, p. 101.

⁶⁶ Ivi, p. 171.

⁶⁷ Ivi, p. 178.

⁶⁸ Ivi, p. 105.

⁶⁹ Ivi, p. 191.

(comme ils avoient coutume de dire et de faire)»⁷⁰. Pour Nîmes, Rulman, s'inspirant également de l'Antiquité, emploie l'expression de «tribuns du peuple»⁷¹ pour qualifier cette forme de gouvernement insurrectionnel.

Après les pasteurs et les consuls, les troisièmes opposants et victimes de Vellieux sont les magistrats du présidial dont l'objectif, en tant que membres en général du parti des pacifiques, est de rendre, selon la formule de Rulman «innocemment à Dieu ce qui est à Dieu et fidèlement au roi ce qui est au roi»⁷². Ils sont donc en totale opposition avec leur ancien collègue du présidial de Grenoble, dont ils ne comprennent ni n'acceptent l'abandon de la fonction pour le ministère ecclésiastique. Vellieux n'a d'ailleurs que peu de prise sur eux, sinon celle de l'accusation de traîtrise, c'est-à-dire d'être des «escambarlats». Ils s'opposent à plusieurs reprises, les magistrats usant de remontrances et exhortations successives portées contre lui essentiellement par le conseiller au présidial Rostan Rozel, beau-père de Rulman; en vain car ils seront obligés de quitter la ville.

Vellieux contre Rohan

Après avoir affronté les consuls et les magistrats, Vellieux se détache également de son principal protecteur, le duc de Rohan. Déjà au cours des premières négociations défavorables que celui-ci avait tenté de faire accepter, avant d'apprendre que La Rochelle en était exclue et qu'il change de position, Vellieux avait fait partie des opposants à son entrée dans la cité nîmoise et, dans une prédication mémorable, il «prononça contre lui tout ce qui se pouvait dire sur la chaire de Vérité. Il le compara envers les Eglises à Achitophel envers David à la table duquel il mangeait, et levait son talon contre lui⁷³; et son ingratitudo le rendait odieux et étant son ennemi couvert, il était le plus dangereux de tous...»⁷⁴.

Plus tard, divergeant sur la question des fortifications et sur les termes de la paix, il s'opposa publiquement au duc en décembre 1625, dans une assemblée politique à propos de la députation à l'assemblée de Millau: «il usa de plaintes contre ce seigneur de ce qu'il s'amusait trop après la tenue des assemblées, parce qu'il n'était pas question de tant délibérer mais d'agir ... il dit que l'histoire lui avait appris et la tradition confirmé

⁷⁰ PRADEL, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane*, cit., p. 88.

⁷¹ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., pp. 167-168.

⁷² Ivi, p. 147.

⁷³ 2 Samuel 15-17.

⁷⁴ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 69.

que nos pères n'en usaient pas ainsi...»⁷⁵; de tels propos lui valurent de la part de Rohan une explication de trois heures en privé.

Vellieux joue ensuite la carte des barons nîmois, chefs militaires de la ville, surnommés pour l'occasion les «quatre Evangélistes», puis les «quatre fils Aymon», Saint-Cosme, La Cassagne, Lèques et Aubais. Puis il s'adresse au marquis Du Puy de Montbrun, à qui il laisse miroiter la charge de premier consul et de gouverneur, ainsi qu'à ses deux frères notamment Jean, comte de Ferrassière, et pour terminer, à la fin du mois de février 1626, il se brouille avec tous, niant les promesses qu'il avait écrites, d'où les accusations d'être un brouillon dont il est l'objet de la part de Rulman qui ne peut comprendre ni accepter sa stratégie, mais reconnaît qu'»il était toujours bien dans l'esprit du menu people»⁷⁶.

Rulman considère donc Vellieux comme un «brouillon», une «girouette à tous vents»⁷⁷, voire comme étant atteint de folie, rapportant qu'il «a l'esprit trépané comme sa tête et qu'il fait tous les jours quatre postures dignes de lui: il pleure, il rit, il siffle, il chante»⁷⁸. Il fait de ce personnage l'un des principaux responsables des troubles que traverse la ville à la fois par son manque de compétence, son caractère instable et son absence de véritable vocation: «c'est un roseau cassé qui blesse les mains de ceux qui s'y appuient. Il aura sujet de se repentir à son aise d'avoir quitté la douceur de l'étude et de la méditation, pour se mêler des affaires de la guerre, lesquelles il n'entend pas et les brouiller au lieu de les démêler»⁷⁹.

Cependant si dans son théâtre politique, Rulman ne cache pas sa haine de Vellieux comme du «populas», il ne s'étend pas sur une dimension particulière de la révolte de nîmoise qui pourrait être assimilée à une révolution urbaine soutenue par un discours religieux, dans une ville se préparant à être assiégée.

Un discours millénariste

Vellieux s'oppose non seulement au pouvoir civil, mais aussi à l'ecclésiastique, certains de ses propos pouvant laisser penser qu'il avait même été assez dédaigneux envers ses confrères: «C'est un corps lequel il a fort

⁷⁵ Ivi, p. 195.

⁷⁶ Ivi, p. 229.

⁷⁷ Ivi, p. 239.

⁷⁸ Ivi, p. 118. Il le décrit ailleurs (p. 105) dans ces termes: «il est mélancolique et prétiosumptueux, il abonde en son sens, il croit de léger, il dit tout ce qu'il pense, il se contredit en trop parlant, il communique ses secrets aux femmes et familiarise avec ses enfants, et le dernier qui lui parle le gagne».

⁷⁹ Ivi, p. 229.

méprisé en disant souvent que le moindre des écoliers qui passerait ministre auprès de lui en saurait plus que la moitié de tous ceux de la province»⁸⁰.

Un gentilhomme aurait dit à Rohan, selon des propos rapportés par Rulman «qu'il possédait un esprit angélique et qu'il était saisi d'un mouvement divin, parce que c'était lui qui devait débaucher Nîmes en sa faveur»⁸¹. Considéré par les pacifiques comme celui qui «seul présidait sur les eaux»⁸², surnommé Saint-Paul, il n'est peut-être pas exclu qu'il possédait, contrairement à ses confrères enseignants à l'académie, une vision moins intellectuelle et plus inspirée de sa charge. C'est pour cela qu'il a sans doute considéré qu'il n'avait de comptes à rendre qu'au «populas», tant méprisé par les élites urbaines. Est-ce la confiance en sa mission et l'exaltation de l'action qui l'amenaient à prendre cette posture raillée par Rulman? «Le rire lui a échappé bien souvent sur la chaire pendant le chant des psaumes dont plusieurs s'en sont scandalisés»⁸³.

Ses propos radicaux porteurs d'un message de purification lui ont assuré une grande popularité, «il disait au commun du peuple qu'il fallait faire maison neuve et que ce serait un coup du ciel de balayer les ordures qui la salissaient»⁸⁴. Il a soutenu les efforts de fortification comme Bastide à Saint-Affrique pour protéger ceux qui ne pouvaient s'enfuir de la ville, il réprouvait les rapines des gens de gens de guerre, et se méfiait des intérêts personnels de Rohan, et des «Evangélistes» qui trouvaient intérêt dans les conflits⁸⁵. Peu étonnant donc qu'il ait connu un si vif succès populaire comme en témoigne le soutien qu'il reçut à l'issue d'une assemblée: «Il demanda son sentiment au peuple, lequel en présence des consuls et du consistoire, cria amen durant un quart d'heure sans respirer»⁸⁶. Il était donc porteur de l'aspiration d'une partie des habitants de la ville de se replier derrière leurs murs de terre, pour assurer leur défense et installer un ordre urbain mystique, porteur d'un message social sous-jacent. Une situation sans doute proche de celle de Montauban, telle qu'elle est relatée par Pierre Bérauld à la fin de l'année 1628.

⁸⁰ Ivi, p. 105.

⁸¹ Ivi, p. 19.

⁸² Ivi, p. 105.

⁸³ Ivi, p. 118.

⁸⁴ Ivi, p. 190.

⁸⁵ Ivi, p. 237. Comme Rulman lui-même le constatait: «M. de Rohan était bien aise de déferler quelque chose à la rapine des gens de guerre, le marquis de Montbrun de chatouiller les esprits du peuple en les animant au travail assidu de leurs fortifications; Lèques, La Cassagne et les autres n'étaient pas marris de prolonger leur pouvoir jusqu'au dernier jour de la confusion, et étaient cependant bien aise de profiter de la prise de quelques troupeaux de brebis ou de quelques paires de bœufs».

⁸⁶ Ivi, p. 191.

Les conceptions théologiques de Vellieux qui avait suivi un parcours académique peu orthodoxe constituent finalement son point faible, celui que ses adversaires se préparent à utiliser à son encontre lorsque la paix est sur le point d'être signée: «on veut faire contredire sa doctrine et soutenir qu'il a prêché quelques hérésies afin de le faire suspendre à son collège... En tous cas on prétendait le faire reléguer en une Eglise de village pour le sevrer de la connaissance des affaires et réprimer sa curiosité. Cet esprit est universellement doté, il n'est pas orthodoxe théologien, l'ortie sent encore le froc...»⁸⁷.

Les propos de Vellieux en chaire qui ont fait scandale auprès de certains et ont été débattus à son désavantage en consistoire, ont été résumés par Rulman: «Vellieu avait prêché dans sa semaine sur la fin d'octobre que l'œuvre de notre rédemption en notre Seigneur Jésus Christ n'avait commencé que le jour que saint Jean l'eut baptisé.» En réponse à ses détracteurs qui lui répliquaient que l'œuvre de rédemption commence dès la naissance du Christ, il «s'échauffa et tança la pétulance de quelques uns qui, poussés disait-il, de l'esprit de Satan, faisaient quelques ramas de certaines hérésies, lesquelles ils croyaient ignoramment ou imprudemment qu'il avait prêchées. Il les renvoyait tous au temps qui découvrirait le cœur d'un chacun, et à Dieu qui punirait enfin tous les persécuteurs des ministres⁸⁸». Vellieux, insistant sur l'œuvre du baptême considère donc l'Eglise comme une Eglise militante, et non pas multitudiniste, ce qui correspond bien à l'ensemble de son action nîmoise, une Eglise dans laquelle le rang social importe peu pourvu que les fidèles agissent pour la seule gloire de Dieu. En intervenant dans le champ du politique, il ne faisait que suivre le message dont il était porteur, et dont il a pu percevoir un instant l'accomplissement.

On comprend d'autant mieux la fracture qui se développe entre les élites protestantes acquises à l'ordre royal, et des populations qui continuent à vivre dans ces temps de crise dans l'espérance des premiers temps de la Réforme. On comprend également la désaffection de l'Eglise en place, une fois les troubles passés et notamment l'objet de la délibération du consistoire d'octobre 1626 sur le «refroidissement» du zèle, qui sera à plusieurs reprises répétée et qui a souvent été interprétée comme une manifestation de l'indifférence religieuse⁸⁹.

⁸⁷ Ivi, p. 105.

⁸⁸ Ivi, p. 155. «Plusieurs avaient murmuré contre lui sur cette erreur. Ils faisaient des considérés entre leurs amis et conjointaient une liste de quelques autres créances lesquelles il avait prêchées. Peu de jours après il déféra au consistoire Puyredon et Gaissac comme détracteur de sa doctrine et requit qu'ils fussent cités en cette compagnie pour lui en faire satisfaction.» Registre du consistoire 29 octobre 1625, Archives Departmentales du Gard, 42J 37.

⁸⁹ Archives Departmentales du Gard, 42J 37, 17 octobre 1626, ff. 202-203.

Il n'est malheureusement pas possible, faute de sources aussi précises d'établir des comparaisons avec la situation d'autres villes protestantes, ou avec celle des années 1622 ou 1628-1629, ni même enfin avec les propos quelque peu optimistes et exaltés du pasteur Voisins qui, juste avant d'être tué d'un coup de mousquet sur le pont de Sommières, «avait charmé les mousquetaires»⁹⁰.

4. *Les pasteurs victimes du parti Huguenot*

Les pasteurs sont donc naturellement placés en première ligne, dans ces conflits qui divisent les populations. Porte-paroles d'un débat qui se déplace de plus en plus vers le champ politique et moins présents apparemment à la tête des armées, ils sont confrontés désormais à une violence civile, essentiellement dirigée contre les pacifiques, faite de menaces verbales, physiques et du bannissement de leurs Eglises. Les prédications sont au centre des menaces qui pèsent sur eux.

Affirmer sa différence

Face à une telle pression, il faut un certain courage aux ministres favorables à la soumission royale pour prendre la parole. Le pasteur Rosselet, en mai 1622, à l'issue de la première guerre, avait refusé de revenir prendre son ministère à Nîmes d'où il avait été chassé avec Faucher depuis le mois de novembre dernier, disant que «la chere de Nymes est sy penible qu'il n'y peult fornir de son ministère». Son confrère recommande d'ailleurs au consistoire de lui accorder un congé «affin qu'il vive en repos et tranquillité de sa personne» à cause de «l'aigreur que quelques habitants ont contre lui» et qu'il se sait «expozé à la rage d'iceulx»⁹¹.

C'est ce même Faucher qui expose en 1625 le devoir de sa conscience, n'hésitant pas à prendre l'assemblée à rebrousse poil:

Le dimanche vingt-quatrième, Faucher prêchant sur la venue de saint Jean qui rendait comme présente aux Israélites leur délivrance, laquelle n'arriva que quatre cents ans après, dit que les impatiences de nos peuples n'étaient pas semblables de ne pouvoir attendre six semaines, un mois, quinze jours, huit, pour apprendre des nouvelles certaines de la paix, et cependant se tenir humblement resserrés dans le devoir.

Il demanda pardon à Dieu de ce qu'il avait quitté ce texte durant six mois pour plaire aux hommes plutôt qu'obéir à Dieu, de peur de se rendre

⁹⁰ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 75.

⁹¹ Archives Departmentales du Gard, 42J 36, 29 juin 1622, f. 237.

haïssable en leur disant la vérité, mais que désormais, il était résolu de parler quoi qu'on lui sût dire ni faire⁹².

Il faut un certain courage aux pasteurs qui s'opposent ainsi publiquement aux avis de la majorité. Le danger n'est pas mince, la violence physique n'est pas loin de la menace, même si aucun de ceux qui prirent fait et cause pour la paix ne fut directement l'objet d'assassinat. Lorsque plusieurs amis de Faucher l'exhortèrent à ne point prêcher le dimanche 20 juillet 1625 selon l'ordre prévu par crainte de menaces sur sa vie, il leur répondit:

que la vie et la mort lui étaient indifférentes pourvu qu'il fit dignement sa charge. Il prêcha sa semaine paisiblement et judicieusement, il exhorta le peuple à la repentance et à l'humilité, il dit qu'il fallait prier Dieu qu'il touchât le cœur du roi et qu'il le remplît d'amour envers son peuple, et qu'en nos affaires il fallait implorer sa clémence, venir toujours en suppliant, ne se lasser jamais après les très humbles remontrances, fuir les occasions de se rendre haïssables, demeurer toujours sur la défensive et ne se fier pas trop au bras de la chair⁹³.

Six mois plus tard, le 18 janvier 1626 à l'occasion de la célébration du jeûne provincial: «Faucher dit qu'il en connaissait qui faisaient les grands et zélateurs de la foi pour s'ingérer aux charges publiques, et lorsqu'ils les possédaient, ils n'avaient autre soin que de picorer sur le peuple et d'en prendre là où il en trouvaient de toutes mains». A la fin de la prédication, le nouveau premier consul Cheiron, créature de Vellieux, se plaignit au consistoire et demanda que «Faucher s'expliquât et nommât ceux de qui il voulait parler» puis de colère, le menaça directement «en disant que s'il continuait de babiller à son accoutumée qu'ils y pourvoiraient et qu'ils savaient bien le moyen de l'empêcher de trop parler». Faucher s'en tira grâce au soutien du consistoire qui, défendant ses prérogatives, députa aux consuls pour leur rappeler que le ministre n'était redéuable que de lui, et que les consuls «pouvaient se plaindre, mais non pas le censurer, moins encore le menacer»⁹⁴.

L'impopularité des ministres du parti adverse est également soigneusement entretenue par des accusations et des calomnies. Ainsi, Rulman nous apprend que Saint-Cosme «travaillait sourdement au “désautorisement” de Faucher, imprimant dans l'esprit des plus crédules

⁹² DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 118.

⁹³ *Ibid.*, p. 94-95. Il fut soutenu par le consistoire qui invoqua pour cela la «liberté ecclésiastique».

⁹⁴ Ivi, p. 217.

que la bourse du roi pendait au bout de sa langue et de ses doigts»⁹⁵. A Castres, lorsque Rohan monte en chaire après la fin du prêche, il dit «que le ministre Josion était un traître qui voulait vendre la liberté de la ville et s’assujettir au roi. Et qu’il voulait les faire punir exemplairement»⁹⁶. Des menaces verbales aux menaces physiques, le pas est vite franchi.

Les menaces physiques

Lorsque Codurc est en train de rédiger son traité sur *l’obéissance des chrétiens*, «on envoya des commissaires chez lui et dans son cabinet pour en faire une exacte perquisition. Le tumulte de cette accusation lui fit tenir chambre durant quatre jours et souffrir tous les brocards des passants sous ses fenêtres en plein midi et les huées des batteurs de pavé dans la nuit»⁹⁷. Rulman relate également l’interpellation directe de Faucher par des membres de la population:

La mère de Riffard, insigne tumultueux, trouvant Faucher à la promenade lui dit ce vers d’un psaume: - Tout homme est faux et je le trouve ainsi, c'est de vous, lui dit-elle, de qui je parle. – Je suis homme de bien, répondit-il, selon les hommes. – Il n'y a, lui répliqua-t-elle, femme de bien qui le croie, ni qui le dise sans mentir... les pacifiques furent dès lors veillés comme des corps saints...⁹⁸.

Les menaces peuvent également être beaucoup plus directes. Au cours de la première guerre, en octobre 1621, ce même Faucher en avait fait l’objet de la part de Simon Lombard qui lui avait fait signifier par notaire, une ordonnance de l’assemblée de cercle favorable à la résistance armée qu’il devait publier en chaire le dimanche suivant. Faucher avait alors refusé, arrachant l’acte des mains de Lombard et l’avait foulé aux pieds. Celui-ci aurait déclaré par la suite «que si M Faucher qui avoit l’œil tenu fiché sur l’espee que ledit Lombard portoit eust entrepris de la luy seisir, il luy eust enfonssé les dentz avec le pommeau»⁹⁹.

L’entourage peut également être pris dans la tourmente. Jallier, l’un des écoliers de Faucher est directement menacé pour ses prises de position ouvertes en faveur des idées de son maître, «Le “populas” imbu de cette calomnie recherchait l’occasion d’assommer le disciple en haine du maître...»¹⁰⁰.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁹⁶ Ivi, p. 214.

⁹⁷ Ivi, p. 194-195.

⁹⁸ Ivi, p. 116.

⁹⁹ Archives Departmentales du Gard, 42J 36, 13 octobre 1621, ff. 112-113.

¹⁰⁰ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 116.

Le pasteur Paulet, de Vézenobres, chargé par le marquis de Portes d'aller à Anduze pour essayer de ramener la ville dans le camp du roi, fit les frais de cette démarche audacieuse: «Il fut fort maltraité par ses confrères, fait prisonnier très étroitement resserré et menacé de mourir sur un échafaud»¹⁰¹.

Certains n'échappent à la violence que grâce à la protection des chefs de la rébellion, comme Josion et son gendre Bouffard-Madiane à Castres «dont les factieux voulaient faire un exemple»¹⁰². Après avoir été emprisonnés en décembre 1625¹⁰³, ils sont sauvés en février 1626, par l'intervention de Rohan qui leur permet de quitter la ville sains et saufs, ou bien par des protections locales dont bénéficie exceptionnellement John Cameron, professeur de théologie à l'académie de Montauban: «Comme Cameron estoit intrépide à soustenir une bonne cause, bien qu'il fut d'ailleurs très faible et très fragile de complexion, ils résolurent de détruire ce bon homme en rue, dont il se sauva par le moyen d'une troupe de femmes qui le mirent à couvert de leurs mains»¹⁰⁴.

Lorsque le climat devient trop tendu, il ne reste plus aux pasteurs qu'à s'exiler soit d'eux-mêmes, soit forcés par des mesures générales de bannissement destinées à chasser les derniers catholiques et les «escambarlats» de la ville. C'est le cas de Codurc dont le départ mouvementé en compagnie d'un banni de la ville est relaté par Rulman:

passant à cheval dans la ville au-devant de la conciergerie (ils) furent salués en mille endroits d'autant d'injures de traîtres, de scambarlats et cavallas et qu'il fallait les descendre de cheval pour les baneter. Codur baissait la tête sans dire mot et Montolieu riait. En rechignant, le cheval de Codur fit deux ou trois ruades dans la presse. Quelqu'un dit qu'il faisait comme son maître qui baillait des coups de pied par derrière à son parti¹⁰⁵.

Les effets de la peur

De telles menaces ne sont pas sans laisser de trace, la frayeur peut nuire gravement à la santé des plus sensibles ou de ceux qui ont été les plus exposés. Rulman relate à plusieurs reprises les traumatismes qu'elles peuvent engendrer. «On dit à Faucher... qu'il fallait le traîner par les rues... Faucher se mit au lit où il demeura tout le jour sans manger

¹⁰¹ Ivi, p. 71.

¹⁰² PRADEL, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane*, cit., p. 127.

¹⁰³ BERNUS, *Un pasteur de Castres au XVII^e siècle, Jean Josion*, cit.

¹⁰⁴ PRADEL, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane*, cit., p. 87-88.

¹⁰⁵ DE RULMAN, *Histoire secrète des affaires du temps*, cit., p. 196. Baneter: donner des coups de corne.

et la nuit sans dormir»¹⁰⁶. Ce pasteur ne survécut pas à la dernière guerre, décédant le 29 mai 1628.

La frayeur peut donc provoquer la maladie, mais peut aussi parfois aller jusqu'à la mort comme en témoignent plusieurs exemples. Lorsque le ministre Raffin échoue à maintenir sa ville de Réalmont dans le camp royal et que le marquis de Malauze est obligé de sortir de la ville, «affligé de cet affront … il se mit au lit de tristesse et mourut trois jours après»¹⁰⁷. Quant à John Cameron ayant échappé de justesse au massacre, «il fut si troublé qu'une fièvre l'ayant pris, il en fut emporté à la longue sans en guérir»¹⁰⁸.

La peur peut enfin déboucher sur la folie comme ce fut le cas pour Pierre Viala, pasteur de Saverdun, dont le même auteur attribue la responsabilité au consul Jacques Dupuy, représentant de Rohan à Montauban, puis au duc lui-même: «Dupui et ses adhérents traitèrent si mal ce pauvre pasteur, que des peurs qu'ils luy firent de le faire prendre pour faire un exemple… il en devint fou furieux»¹⁰⁹. «Il (Rohan) traita si mal le ministre de Saverdun et luy fit tant de peur pour luy avoir résisté qu'il luy fit renverser le sens»¹¹⁰. L'affaire ne s'arrêta pas là car en décembre 1627, dans sa folie, Pierre Viala tua son propre père qui, «prenant soin de le restablir et le faisant coucher avec luy pour l'adoucir, ce pauvre forcené ayant caché un couteau dans sa paillasse, l'en tira pendant qu'il dormoit et, pensant tuer un loup qu'il croyoit voir le dévorer, tua son père misérablement et donna de l'exercice à la justice qui, enfin, luy fit grâce d'un parricide commis sans le savoir ni le cognoistre»¹¹¹.

Conclusion

Le modèle d'engagement pastoral qui résulte des conflits de la seconde moitié du XVI^e siècle ne se reproduit pas tout à fait de manière identique au début du siècle suivant. La figure du pasteur en politique se substitue progressivement à celle du pasteur en armes, les deux partis ne divergeant cependant que sur les conditions de la fidélité au roi.

Les récits des deux chroniqueurs, castrais et nîmois, donnent la part belle aux pasteurs pacifiques pour les uns, ou «escambarlats» pour les autres, c'est-à-dire ceux qui s'inscrivent de la manière la plus conforme

¹⁰⁶ Ivi, p.131.

¹⁰⁷ Ivi, p. 48.

¹⁰⁸ PRADEL, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane*, cit., pp. 87-88.

¹⁰⁹ Ivi, p. 88.

¹¹⁰ Ivi, p. 178.

¹¹¹ Ivi, p. 178. Déclaré déchu du ministère à cause de ses crimes par le synode de 1630.

selon eux à l'ordre royal. Elle ne doit toutefois pas masquer que la plupart d'entre eux ont pris part à la guerre à des degrés divers, dans le camp du parti huguenot. Ainsi le portrait décrié du pasteur tribun, porteur d'un ordre social et politique protestant permet de rehausser celui du pasteur théologien ou pédagogue qui poursuit le combat avec les armes de la controverse et, prenant acte de la biconfessionnalité du royaume, s'insère dans l'ordre politique établi par l'édit de Nantes, distinguant la fidélité rendue à Dieu de celle due au monarque.

Ces évènements amènent enfin à réfléchir sur la position du ministre dans l'ordre politique et social. En effet, si l'institution du consistoire est rentrée dans l'ordre public dans les années 1560 par la mise en place du système presbytéro-synodal, et par la séparation progressive des institutions ecclésiastiques et militaires huguenotes¹¹², ce n'est pas tout à fait le cas du pasteur. De par le pouvoir que lui confère le ministère de la Parole qui lui permet de s'adresser non seulement aux élites mais à l'ensemble de la population, malgré les recommandations et les censures que peuvent lui adresser les consistoires, il est détenteur d'une influence inégalée dans la société, dont il peut user et abuser. Enfin, ce système presbytéro-synodal accorde au corps pastoral une sur-représentation dans l'ensemble des échelons et contribue à sa puissance au sein de l'appareil ecclésiastique.

Au début du XVII^e siècle, la nouvelle génération pastorale bien formée dans les académies, et plus particulièrement l'élite de celle-ci qui exerce dans les principales villes protestantes, est consciente du rôle qui est le sien; héritiers des fonctions de conseillers du prince des évêques médiévaux et intermédiaires entre le roi et le peuple, ils sont en mesure de jouer un rôle bien plus ample que celui du simple ministère de la Parole. Benedict Turrettini, dans une lettre à Duplessis-Mornay datée du 30 septembre 1620 à Nîmes, constatait qu'*«Il y a plusieurs ministres, qui sont non pédagogues, comme Saint Paul disoit, mais conseillers d'estat, et gens d'affaires plutost que Pères et Pasteurs»*¹¹³.

Le jeune Louis XIII, prenant pour principal ministre un cardinal-évêque de leur génération, ne leur donnait-il pas d'une certaine façon raison?

¹¹² PH. BENEDICT, N. FORNEROD, *L'organisation et l'action des Eglises réformées en France (1557-1563)*, Genève, Droz, collection Archives des Eglises réformées de France III, 2012.

¹¹³ CH. DARDIER, *Séjour à Nîmes du pasteur et professeur genevois Benedict Turrettini 1620-1621*, dans «Mémoires de l'Académie de Nîmes», t. VII, 1884, pp. 387-388. Lettre datée de Nîmes du 30 septembre 1620.

ANNEXE

EXTRAIT DE LA DÉDICACE DE PIERRE BÉRAUD AU DUC DE ROHAN. 22 NOVEMBRE 1628

PIERRE BÉRAUD, *L'estat de Montauban depuis la descente de l'An-glois en Ré le XXII juillet 1627, jusques à la reddition de La Rochelle* (novembre 1628), P. Coderc, Montauban, 1628.

«...Si parfois vous m'y trouvez dans les plus importans conseils et dans les plus périlleuses exécutions, je scay qu'en l'un vous y verrez mon obéissance, puisque c'est par vostre ordre, et en tous les deux mon affection à servir mon Dieu et son Eglise. Tous avons vocation pour espandre le sang, s'il y eschet pour la cause de celuy qui a respandu le sien pour nostre salut. Qu'on cerche donc tant qu'on voudra sujet de reproche où je trouve matière de consolation, et les gens de bien de quoy prier Dieu pour ma conservation. Ces aristarques¹¹⁴ ont mal de cœur que je leur arrache de quoy m'opposer, que je lie ensemble les fardeaux pesans et importables pour les mettre sur les espaulles d'autrui sans les vouloir remuer du doigt. Loué soit Dieu à qui je sers en l'Evangile, que c'est sans préjudicier à ma tasche en l'Eglise, en l'Académie.

De quel front donc ose on tourner à blasme que je monte à cheval, puisque par mes prières à Dieu, par mes exhortations et encouragemens aux soldats à la teste des troupes, je voy tous les jours le fruit de mes travaux? Et quand et comment peuvent et doivent estre les blessez et ceux qui se meurent, plus opportunément secourus que par les célestes consolations qu'on leur dispense de par le Seigneur pour le nom duquel ils souffrent? Comment aussi inutile la présence d'un homme de nostre condition pour réprimer les scandales, les insolences ausquelles se licencient si volontiers ceux qui ceignent l'espée? Et quoy? dans le plus es-pais de la payennerie une seule bluette de lumière naturelle aura tiré des lèvres incircconcises des hommes sans Dieu et sans espérance au monde,

¹¹⁴ Aristarque de Samos, considéré comme le premier commentateur d'Aristote. Critique sévère.

que nous ne sommes pas nés pour nous mesmes mais pour nos parens et amis, mais pour nostre patrie. Et à la clarté de l’Evangile nous n’apprécierions pas que nous nous devons tous et du tout à Dieu, à son Eglise, lorsqu’il y va de la querelle de Dieu, de la cause de son espouse? Si celuy qui met la prudence es reins, l’intelligence au cœur, donne quelque adresse en conseil, quel conseil diabolique ne la consacrer à son service? Si quelque expérience par avoir leu et veu, si quelque courage et force par quelle jurisprudence, ains par quel sacrilège en ravir l’usufruit à l’Eglise? Ô que nos pères d’une si rare science, d’une si pure conscience, trouveroient estrange qu’on leur fist aujourd’hui si injustement le procéz en nos personnes, pour avoir esté tant de fois es termes où nous sommes, nécessitez d’avoir l’espée en la main, à mesme que la truelle au bastiment de l’Eglise? Il tiendroit à peu que ces gens ne querellassent au Dieu de paix le tiltre d’Eternel des armées, aux Anges de lumière le droit de porter l’epée flamboyante à l’entrée du paradis, aux anciens scarificateurs et lévites, l’obéissance au commandement de Moyse pour vengeance de l’idolâtrie du peuple adorant le veau d’or de mettre un chacun son espée sur sa cuisse, passer de porte en porte par le camp, tuer un chacun son frère, son amy, son voisin, dont il tomba en un jour environ trois mil hommes. Qu’ils ne leur reprochassent l’ordonnance de Moyse de s’avancer quand on approcheroit du combat, et parler au peuple¹¹⁵; l’ordre encor de sonner la trompette avec retentissement, quand on marcheroit en bataille¹¹⁶; Et qu’entre les plus vaillans pour donner secours en guerre qui vindrent vers David en Tiklaq lorsqu’il estoit encor enserré par Saül, les enfans de Lévi se trouvent du nombre jusqu’à quatre mille six cens¹¹⁷; Et Jehoiadah, conducteur de ceux d’Aaron avec trois mille sept cens, et que les Lévites aient assisté le souverain sacrificeur en armes pour restablir Joas contre les usurpations d’Athalia¹¹⁸? quand aux romanistes, quel autre jugement en pourraient-ils faire, puisque ni tiare, ni crosse, ni mitre, ni froc, ni surpelis(sic) ne les empeschent de faire gloire, quand à tout le moint le courage, va à l’esgal de la rage, de nous courir sus à main armée?

Ce sujet m’engage soubs vostre support, Monseigneur, à un autre discours. J’ay eu affaire à deux différentes sortes de gens qui selon la diversité et perversité de leur humeur m’ont diffamé, les uns comme flambeau et trompette de guerre, fusil et flammesche de combustion, et pis ne peut-on dire d’un homme non que d’un serviteur de Dieu. Les autres plus chauds de foy, comme trop artificieux pour avoir trop longtemps retenu

¹¹⁵ Exode 32.

¹¹⁶ Deutéronome 20.

¹¹⁷ Nombres 10.

¹¹⁸ 1 Chroniques 12. 2 Chroniques 23.

dans la patience et endormy le peuple qui sur coup se fust eschappé. Mais la démangeaison de la langue de ceux-cy ne venoit que de celle qu'ils sentoyent es mains. Or, puisque cela a passé jusqu'à vos oreilles, j'ose cy-dessous faire voir les raisons de ce retardement. Quant aux autres, ce m'est trop de gloire d'estre par ces rances et surannées accusations de la livrée des plus grands hommes de Dieu, la dent chancie de la calomnie ayant de tout temps tasché d'entamer par là leur réputation et noircir la candeur de leurs plus belles actions. Que l'envie en crève, je suis françois de naissance et d'affection, chrestien de conscience, pasteur de profession, filz et héritier de la fidélité de mon père au service de sa majesté, à la gloire de son sceptre, nourry dès le laict es Lettres es Sainctes Lettres par la libéralité du feu roy et de madame sa sœur. Et cela autant d'argumens pour me coller au bien de la France, attacher à l'obéissance de nostre souverain, m'arrester à la douceur du repos, chercher mon aliment dans l'estude, loin du tabut des affaires du monde, ce qui n'a pas esté le dernier motif de ma retraicte dans l'ombre de l'académie las d'avoir esté si longtemps et si avant dans la tourmente. Pour me sevrer de ces douceurs, qu'on me die quel honneur pour moy esarmes, quel profit, quel plaisir? les trois principaux ressorts de nos désirs? si je me laissois chatouiller à l'ambition tant esloignée et de mon humeur et de ma vocation, que puis-je ambitionner dadvantage que d'estre serviteur de Dieu en l'une des plus célèbres Eglises du royaume, et le plus ancien entre mes honnoréz symmystes et certs au-delà de mon mérite employé à la culture de la pépinière qui fournit annuellement tant de plantes qui fructifient dedans et dehors le royaume à la gloire de nostre maistre, et nostre consolation et cela dans le sein de ma patrie entre les bras de mes plus proches et parmy tant d'âmes ausquelles la mémoire de mon père est en singulière bénédiction. Folie me seroit-ce de m'imaginer durant le malheur de la guerre quelque chose de plus, de tant mesme honnable. Rebut plustost et mespris dans la licence effrenée dans l'insolence et fierté des simples stradiots et fantassins. Quant au profit, le moindre de mes soings, malheur à moy si je voulois profiter de la calamité publique, m'enrichir de la pauvreté des autres. Fi de ces âmes basses qui exposent leur vie pour le butin, ou tel autre gain sordide. Qui scait ma devise y verra mon naturel réglé par ceste propriété de la charité, qui ne cerche point son profit particulier, aussy n'entre-je jamais chez moy que je n'y voye celle de mon père un soleil d'utilité commune avec un NON SIBI au dessous. Et quand le désir d'en avoir me picqueroit, quelle bestise de me le promettre soubs le fléau de la guerre? entre les pertes générales, quelle plus certaine, plus inévitable que la mienne? puisqu'on croit servir Dieu en me desservant, gaigner le ciel en me ruinant en terre. D'ailleurs que de charges, que de dépences insupportables! quel moyen aussy de trouver mon entretien ou

dans la désolation de mon troupeau foulé au-dedans, ravagé au dehors, ou en l'injuste indignation du préjugé que je sois auteur ou fauteur de telles misères? Recourir à la bénéficience du roy où m'est assignée ma pension pendant la bonnace, c'est espérer la nourriture d'où je suis plus-tost menacé de supplice: mandier ou recevoir d'ailleurs gratifications, loin cela de mon humeur trop pour s'assujétir à tel esclavage.

Pour le contentement, quand et ou moindre que parmy les peurs, les pleurs de la guerre où les larmes sont perpétuelles compagnes des alarmes. Trouvez-moi un esprit serein parmy tant de brouillards, une méditation non interrompue parmy les mousquetades. Ô combien plus plaisant l'ombrage d'un verger pour une honneste recréation, que l'espesseur des bois et des halliers pour les embuscades! Ô combien plus agréable l'utile entretien d'une modérée promenade le livre à la main qu'une fascheuse cavalcade, qu'une importune courvée au hâle du jour, au sein de la nuict, l'espée au poing ou à la gorge! combien plus douce la musique des voix et des instrumens que le retentissement bruyant d'une alamente trompette, qu'un horrible tocsin, que le tintamarre des fifres et tambours! Mais combien plus encor de joye d'édifier les consciences que de détruire les maisons, d'allumer le feu de zèle, esteindre celuy des concupiscences, que d'embraser toute la contrée! fructifier en bonnes œuvres que de réduire en désert les plus fertiles campagnes! bref, faire la guerre au diable, aux vices, à l'hérésie pour avoir la paix avec Dieu.

Pardonnez, Monseigneur cet essor à ma plume qui n'a peu plus longuement trahir par silence le saint ministère qu'on veut transpercer à travers mes costez. Je sçay combien vous en estes jaloux, je l'ay aussy esté tousjours de vostre gloire puisque vous n'en cerchez de plus grande que d'avancer celle de Dieu...

De Montauban ce 22 novembre 1628».

UN ACTEUR INCONGRU? LA PRÉDICATION RÉFORMÉE DURANT LE SIÈGE DE LA ROCHELLE (1627-1628)

MARIE-CLARTÉ LAGRÉE

Lorsqu'on évoque le siège de La Rochelle qui débuta suite à l'expédition anglaise menée sur l'île de Ré en juillet 1627, l'image qui surgit est celle de la digue construite par Richelieu afin d'empêcher les assiégés de recevoir de l'aide extérieure, tant et si bien qu'ils durent capituler le 28 octobre 1628. On souligne également parfois que cet événement fut l'un des derniers soubresauts des guerres de Religion qui opposèrent catholiques et protestants, débutèrent en 1562 et prirent officiellement fin en 1598 avec l'édit de Nantes. On pense encore à des personnages hauts en couleur, telle la duchesse de Rohan, Catherine de Parthenay, ou encore le maire Jean Guiton. Mais on s'est peu intéressé au rôle des ministres, sans doute parce que les sources sont rares. Il n'en demeure pas moins qu'ils eurent une place non négligeable durant ces longs mois.

Ainsi qu'Yves Michaud l'a souligné, il n'est pas évident de définir la violence. Selon l'acceptation courante, ce terme «renvoie à des comportements et des actions physiques. [La violence] consiste dans l'emploi de la force contre quelqu'un avec les dommages physique que cela entraîne. Cette force prend le caractère de violence par rapport à des normes». Néanmoins, les normes changent en fonction des cultures et des époques, et il faut noter en outre que plusieurs formes de violence existent: elle peut-être physique ou psychologique et morale, évidente ou «insidieuse», instantanée ou graduelle¹. Dans cet article, afin de réfléchir sur le lien entre violence et prédication, nous nous centrerons sur la violence commise par la population présente dans La Rochelle durant le siège.

La violence qui secoua La Rochelle durant ces mois eut différents visages: elle fut parfois commanditée par les autorités municipales et parfois spontanée; elle fut individuelle et collective, physique et verbale ainsi qu'en témoigne le désordre provoqué par Jean de La Coste, lequel refusa de prêter serment au maire le 1^{er} janvier 1628 et l'insulta. Son

¹ Y. MICHAUD, *La violence*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 6-8.

frère intervint pour le défendre et tous deux furent placés en prison². La violence fut également militaire car exercée à l'encontre de l'armée du roi, contre des déserteurs³ ou encore contre des soldats qui malmenaient la population⁴. Elle fut encore utilisée contre ceux qui, à l'intérieur de La Rochelle, furent accusés d'être des traîtres et, pour cela, arrêtés, jugés et condamnés. Les sources mentionnent de nombreux exemples, dont certains impliquent des enfants⁵. Jean Dumont, dit La Rose, fut pendu en place publique à la fin juillet 1628 et sa tête exposée sur la porte principale de la cité, la porte de Cognes, pour avoir fait de faux rapports afin d'éviter que les villes du Languedoc ne viennent secourir La Rochelle⁶. Un autre exemple resté célèbre est celui de Raphaël Colin, assesseur et conseiller au présidial de La Rochelle, qui fut accusé de conspirer et emprisonné⁷. Lorsque des suspects étaient arrêtés, la violence qui s'abattait sur eux était une violence judiciaire orchestrée par les autorités, et l'action du Conseil de Guerre empiétait sur celle du présidial⁸.

Conséquence de l'état de siège et de la diminution des vivres qui se faisait de plus en plus cruellement sentir, La Rochelle connut des violences liées à la faim. Les sources mentionnent des cas de violence cannibale à la fin du siège: en octobre 1628, deux filles confessèrent avoir «ôté la tête» d'une femme et «coupé des pieces de chair en plusieurs endroits de son corps», pour les manger⁹. Le même mois, une femme qui venait d'être enterrée fut retrouvée sans bras¹⁰. Doivent encore être évoqués la force que les habitants et les soldats utilisèrent à l'encontre d'eux-mêmes et l'acharnement de nombre d'entre eux à ne pas céder

² Médiathèque Michel-Crépeau La Rochelle, ms. 768 (Registre du greffe des conseils tenus en la maison commune de l'eschevinage en la mairie de Jean Godefroy), fol. 137-139, cité par L. CRÉTÉ, *La vie quotidienne à La Rochelle au temps du Grand siège (1627-1628)*, Paris, Hachette, 1987, p. 176

³ Le 11 décembre 1627, deux soldats "transfuges" furent pendus sur la place du Château (P. MERVault, *Le journal des choses les plus memorables qui se sont passées au dernier siège de La Rochelle*, Rouen, Jacques Lucas, 1671, pp. 146-147).

⁴ L. CRÉTÉ, *La vie quotidienne à La Rochelle*, cit., pp. 173-176, qui mentionne le cas d'un soldat anglais condamné au supplice de l'estrapade.

⁵ P. MERVault, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., p. 314; L. CRÉTÉ, *La vie quotidienne à La Rochelle*, cit., p. 175.

⁶ *Siège de La Rochelle: journal contemporain (10 juillet 1627-4 juillet 1630)*, La Rochelle-Paris, A. Thoreux-J.-B. Dumoulin, 1872, p. 46; P. MERVault, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., pp. 413-414.

⁷ Voir L.-E. ARCÈRE, *Histoire de la ville de La Rochelle et du pays d'Aunis*, Marseille, Laffitte, v. II, 1975, p. 378; L. CRÉTÉ, *La vie quotidienne à La Rochelle*, cit., pp. 216-219; F. DE VAUX DE FOLETIER, *Le siège de La Rochelle*, La Rochelle, Éditions Quartier latin, 1978, p. 241

⁸ Voir L. CRÉTÉ, *La vie quotidienne à La Rochelle*, cit., pp. 173-176

⁹ P. MERVault, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., p. 559.

¹⁰ Ivi, p. 594.

malgré la faim. Cette auto-violence fut parfois extrême et se traduisit par des actes d’anthropophagie, à l’instar de cette femme qui se mangea elle-même les bras¹¹ ou encore de cet homme qui «pendant huit jours, s'estoit fait tirer de son sang & l'avoit fait fricasser pour en nourrir son enfant, s'ostant ainsi peu à peu la vie pour conserver celle de son fils»¹². Rappelons qu'avant le siège, la ville comptait environ 21 000 habitants et qu'il ne resta que 6 000 survivants¹³.

Nous nous interrogerons ici sur le lien entre ces actions violentes et la prédication entendue comme le discours public prononcé par les pasteurs, traditionnellement à l'occasion du prêche, afin d'expliquer la parole de Dieu. Les sources pour mener à bien notre réflexion sont peu nombreuses puisqu'il s'agit de réfléchir sur ce qui se passa à l'intérieur d'une cité qui se révolta et fut vaincue. Je m'appuierai essentiellement sur trois textes rédigés par des habitants de La Rochelle qui connurent les événements de 1627-1628 et y survécurent. Il s'agit du diaire de Joseph Guillaudeau¹⁴ – membre du conseil d'amirauté durant le siège et dont le récit couvre la période 1584-1643 –, du texte très dense et très détaillé de Pierre Mervault – qui n'avait que 20 ans lors du siège, mais qui s'est aidé du journal de son père, maître de l'artillerie, pour rédiger un texte publié une quinzaine d'années après l'événement¹⁵ – et d'un journal dont l'auteur, resté anonyme, relate ce qui s'est passé dans la cité du 10 juillet 1627 au 4 juillet 1630¹⁶. Doivent encore être mentionnés les *Annales* de Raphaël Colin qui portent sur les années 1560-1643¹⁷ ou encore différents textes du pasteur Philippe Vincent.

Cet article sera organisé en trois temps: après avoir présenté la place de la prédication et des pasteurs durant le siège, nous nous demanderons si la prédication réformée peut être considérée comme l'auteur ou l'un des auteurs des gestes de violence. Enfin, nous nous interrogerons sur la spécificité du lien entre violence et prédication réformée.

¹¹ *Ibid.*

¹² L. DE PONTIS, *Mémoires*, Amsterdam, ss. nom, v. I, 1749, p. 465.

¹³ N. LE ROUX, *Les guerres de Religion (1559-1629)*, Paris, Belin, 2009, p. 479.

¹⁴ J. GUILLAudeau, *Diaire*, éd. Louis Meschinot de Richemond, La Rochelle, Imprimerie Nouvelle Noël Texier et Fils, 1908.

¹⁵ P. MERVault, *Journal des choses plus Memorables, qui ce sont passées au dernier Siege de la Rochelle*, ss. n., ss. l., ss. d. [1644].

¹⁶ *Siege de La Rochelle: journal contemporain*, cit.

¹⁷ Médiathèque Michel-Crépeau La Rochelle, ms. 153 (mi. 108).

1. Les pasteurs et la prédication durant le siège

Les travaux d'Étienne Trocmé permettent d'établir que les pasteurs de La Rochelle étaient au nombre de cinq ou six: Louis Le Cercler, sieur de la Chappelière (qui mourut juste avant ou juste au début du siège), Pierre Bosquillon, Jérôme Colomiez, Samuel Loumeau, Jean-Pierre Salbert et Philippe Vincent¹⁸. D'après les informations fournies par les sources, il y a tout lieu de penser qu'en 1627-1628, les ministres prêchèrent comme leurs fonctions pastorales les invitaient à le faire. Rappelons que la prédication réformée constituait un élément essentiel de l'identité huguenote et qu'elle était une part importante de la formation et de la charge des pasteurs. Tandis que Calvin considérait qu'«il faut tenir absolument que toute leur fonction est limitée au ministère de la Parole de Dieu, toute leur sagesse à la connaissance de sa Parole, et toute leur éloquence à sa prédication»¹⁹, la *Discipline ecclésiastique* stipulait que «la charge des Ministres est principalement d'Evangeliser & annoncer la parole de Dieu à leurs peuples»²⁰. La prédication était un élément central du prêche et de la célébration de la Cène, et elle intervenait après la lecture d'un passage biblique²¹. Le pasteur prêchait également lorsque «les événements fl[aisaient] craindre le courroux de Dieu» et que des jeûnes étaient célébrés, afin d'«éteindre les feux de la colère de Dieu, retenir son bras et arrêter l'exécution de ses jugements»²²; ces jours chômés, les fidèles se rendaient au temple et assistaient à «deux ou trois prêches»²³.

¹⁸ E. TROCMÉ, *L'Eglise réformée de La Rochelle jusqu'en 1628*, dans «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français» (BSHPF), 1952, pp. 133-199, ici p. 151 et p. 154. Trocmé propose une notice biographique pour chacun de ces ministres (pp. 152-172). Voir également L. DELMAS, *L'Église réformée de La Rochelle. Etude historique*, Toulouse, Société des livres religieux, 1870, p. 203, L. CRÉTÉ, *La vie quotidienne à La Rochelle*, cit., pp. 71-74 ainsi que les travaux en ligne de J.-L. TULOT (<http://pagesperso-orange.fr/jeanluc.tulot/VincentPhilippe.pdf>).

¹⁹ J. CALVIN, *Christiana religionis institutio*, 1536, cap. VI, cité par A. GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, Paris, Cerf, 1964, p. 327.

²⁰ I. D'HUISSEAU, *La discipline des Églises prétendues réformées de France*, Paris, Louis Vendôme, 1663, XI, p. 24. Voir GANOCZY, *Calvin, théologien*, cit., pp. 327-337, P. DE FELICE, *Les protestants d'autrefois*, Paris, Librairie Fischacher, v. II, 1898, p. 33 et Th. WANEGFFELEN, *Le protestantisme en France aux XVI^e-XVII^e siècles. Sacerdoce universel et théologie de la vocation in Histoire des hommes de Dieu dans l'Islam et le christianisme*, Paris, Flammarion, 2003, pp. 111-144.

²¹ F. CHEVALLIER, *Précher sous l'édit de Nantes*, Genève, Labor et Fides, 1994, pp. 29-31.

²² Ivi, p. 27.

²³ E. TROCMÉ, *L'Eglise réformée de La Rochelle*, cit., p. 180. Voir également H. DAUSSY, D. BOISSON, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Belin, 2006, p. 190 qui donnent l'exemple de Charenton, le 19 avril 1658: 32 chapitres de la Bible sont lus, 3

Les mentions, parfois un peu éparses, trouvées dans les sources tendent à indiquer que les Rochelais reçurent quotidiennement la parole de leurs pasteurs, et que les prédications eurent lieu comme en temps “normal”, tel qu’il a été décrit par Étienne Trocmé²⁴. Ainsi, l’auteur anonyme du journal nous apprend que chaque jour, le prêche et les prières avaient lieu «sur les dix heures du matin et les quatre heures du soir»²⁵. De même, Mervault nous informe qu’en mai 1628, les assiégés tentèrent de faire passer des lettres grâce au sieur de La Leu – qui avait obtenu un passeport du roi – et qu’il fut prévu qu’il sortirait de la ville le mardi matin «pendant que l’on seroit au prêche, afin qu’il ne fut vu de personne»²⁶. Tout se déroula comme prévu et La Leu «ne fut apperceu que de bien peu de gens»²⁷, remarque intéressante qui nous renseigne sur la fréquentation du prêche par les fidèles. Le dimanche, plusieurs prêches semblent avoir été célébrés ainsi que le laisse supposer une précision donnée par Mervault: il rapporte qu’un discours prononcé par Jean Guittot le dimanche 3 septembre 1628, eut lieu «après le second Prêche», ce qui permet d’inférer qu’au moins deux prêches avaient lieu le dimanche, voire peut-être trois, comme cela se faisait habituellement²⁸. Quant au service de la sainte cène, les sources nous amènent également à avancer que les Rochelais mirent tout en œuvre pour qu’il fût célébré comme à l’accoutumée. Joseph Guillaudeau note que le dimanche 03 octobre 1627, le service eut lieu à Sainte Marguerite²⁹ et, pour l’année suivante, Mervault nous informe qu’il fut célébré le lundi 09 octobre 1628, alors que le siège touchait à sa fin³⁰. Ainsi que l’a rappelé Étienne Trocmé, la cène était célébrée quatre fois par an, et notamment en octobre, et il était en usage à La Rochelle de la célébrer deux jours de suite, le dimanche et le lundi. Cet usage, «contraire à l’habitude des Églises de France»³¹,

sermons sont prêchés et 19 psaumes chantés. Sur les jeûnes, voir également CHEVALIER, *Prêcher sous l’édit de Nantes*, cit., pp. 27-29.

²⁴ E. TROCMÉ, *L’Eglise réformée de La Rochelle*, cit., p. 175.

²⁵ *Siège de La Rochelle: journal contemporain*, cit., p. 73.

²⁶ P. MERVAUXT, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., p. 331. On trouve d’autres allusions au prêche, par exemple pour le mois de mai 1628 (p. 358) ou encore pour le mois de juin 1628 (p. 373).

²⁷ Ivi, p. 332.

²⁸ E. TROCMÉ, *L’Eglise réformée de La Rochelle*, cit., p. 175, mentionne trois prêches le dimanche: un prêche à 6 heures, un autre à 8 heures (le plus important) et un dernier vers 17 heures («le prosne du soir»). Voir également L. CRÉTÉ, *La vie quotidienne à La Rochelle*, cit., p. 73.

²⁹ Sur cette ancienne chapelle devenue un lieu de culte protestant, voir E. TROCMÉ, *L’Eglise réformée de La Rochelle*, cit., p. 173.

³⁰ P. MERVAUXT, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., p. 553.

³¹ E. TROCMÉ, *L’Eglise réformée de La Rochelle*, art. cit., p. 179. Voir également DE FELICE, *Les protestants d’autrefois*, cit., v. I, p. 97 et v. II, pp. 69-75.

semble s'être maintenu durant le siège. Plus généralement, les témoignages ici rassemblés indiquent que les Rochelais firent leur possible pour que la vie religieuse soit désorganisée aussi peu que possible par la situation de siège. Les pasteurs prêchèrent également à l'occasion de jeûnes et nous savons que le 21 juillet 1627, un jeûne fut célébré «pour tascher par ce moyen à appaiser l'ire de Dieu, et qu'il luy pleust de destourner l'orage que nous prévoyons debvoir tomber sur cette povre ville sans son adsistance»³².

D'autres célébrations religieuses eurent lieu durant le siège, mais elles ne donnèrent sans doute pas l'occasion aux pasteurs de prêcher. Par exemple, dans la nuit du dimanche 11 au lundi 12 mars 1628, suite à l'échec des ennemis qui tentèrent de prendre le fort de Tasdon,

à l'après disnée, les prières générales furent faites, tant en la ville que audit fort de Tardon, pour rendre grâces à Dieu de ce qu'il les avoit délivréz de toutes ses entreprises et attaques, et le prier de les conserver à l'advenir de leurs ennemis en de pareilles occasions³³.

De même, durant les premiers jours d'octobre 1628, tandis que les deux flottes se faisaient face, des «prières extraordinaires furent faites, où les femmes & les personnes foibles furent en oraison, pendant que le reste des Habitans & des Soldats étoient à leurs Enseignes & sous les armes»³⁴. Comme Étienne Trocmé le précise,

les “prières extraordinaires” étaient décidées par le Consistoire, soit spontanément, soit à la requête des autorités, à l'occasion d'un événement public, faste ou néfaste; elles avaient lieu le jour même où le Consistoire les décidait, à une ou deux heures de l'après-midi et comportaient le chant d'un psaume au début, d'un autre à la fin et une prière de supplication ou d'action de grâces dont le thème était l'événement qui avait causé la réunion et les répercussions qu'il aurait sur la vie de l'Église³⁵.

Les sermons que les Rochelais entendirent n'ont pas été publiés et ne nous sont pas parvenus. Rappelons que pour les années 1627-1628, on ne compte que cinq livres publiés à La Rochelle, essentiellement des textes

³² T. GUILLAudeau, *Diaire*, cit., p. 339. Voir également *Siège de La Rochelle: journal contemporain*, cit., p. 9; MERVault, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., 1671, p. 6 et p. 46, et Médiathèque Michel-Crépeau La Rochelle, ms. 153 (mi. 108), non fol.

³³ P. MERVault, *Saint Martin de Ré et La Rochelle*, éd. G. Musset, La Rochelle, Noël Texier imprimeur-éditeur, 1893, p. 35. Mervault en fait également mention dans son *Journal des choses les plus memorables*, cit., 1671, p. 228.

³⁴ ID., *Le journal des choses les plus memorable*, cit., 1671, p. 538.

³⁵ E. TROCMÉ, *L'Eglise réformée de La Rochelle*, art. cit., p. 179.

politiques, en lien direct avec la situation³⁶. Néanmoins, les directives de la *Discipline ecclésiastique* (article XI) ainsi que les recherches menées sur la prédication permettent de dresser un portrait-type de l’homilétique réformée dans le premier tiers du XVII^e siècle. Un sermon durait environ une heure vingt minutes (celui du dimanche étant un peu plus long que ceux prononcés durant la semaine)³⁷ et il «occup[ait] la plus grande partie de l’office»³⁸. Il consistait essentiellement en l’explication d’un verset biblique, le plus souvent analysé mot à mot³⁹; il comprenait également des allusions à l’actualité, «soit pour reprendre soit pour encourager leurs auditeurs»⁴⁰.

Le ministre Philippe Vincent se singularise en ce qu’il passa une grande partie du siège en dehors de la cité, à tenter de trouver de l’aide. Néanmoins, son action fut déterminante et il n’eut de cesse de soutenir et d’encourager la révolte par le biais de lettres qu’il envoya à ses coreligionnaires. Pasteur de la ville depuis 1626, il était à Londres à la mi-novembre 1627 avec les autres députés rochelais, «tant pour remercier le Roi que pour le prier de continuer son assistance et faveur envers ceux de cette ville»⁴¹. Vincent se rendit également aux Provinces-Unies et fut reçu par le prince d’Orange début 1628. Quelques mois plus tard, il tenta de négocier avec Richelieu, mais la cité n’avait pas les moyens de ses ambitions et elle dut se rendre⁴². Les lettres que Vincent et les autres députés envoyèrent depuis l’étranger ressemblent, par certains aspects, à un sermon et peuvent être considérées comme une forme de prédication indirecte. La réception de ces missives paraît avoir été relativement large et nous savons que le 29 mars 1628, «fut fait convocation générale de tous les bourgeois et habitants de cette ville à la maison de l’eschevinage, au son de la cloche, à une heure après-midi, où fut fait lecture des lettres escriptes par MM. David, eschevin, et Vincent, pasteur, et Jean de Hinze, bourgeois»⁴³. Ces missives se rapprochent de la prédication en ce que Vincent, à l’instar de ses collègues restés dans la ville, appela ses fidèles

³⁶ L. DESGRAVES, J. FLOURET, *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVII^e siècle*, Baden-Baden, Éditions Valentin Koerner, v. II, 1980, p. 166. Étienne Trocmé note: «Force nous est donc de nous imaginer ces prêches sur le modèle des prêches des autres Églises réformées de France» (*L’Eglise réformée de La Rochelle*, cit., p. 175-176).

³⁷ E. TROCMÉ, *L’Eglise réformée de La Rochelle*, cit., p. 175.

³⁸ F. CHEVALIER, *Prêcher sous l’édit de Nantes*, cit., chap. III.

³⁹ Ivi, p. 58; DE FELICE, *Les protestants d’autrefois*, cit., v. II, pp. 33-38. Voir également D’HUSSEAU, *La discipline*, cit., pp. 24-25.

⁴⁰ E. TROCMÉ, *L’Eglise réformée de La Rochelle*, cit., p. 177.

⁴¹ *Siège de La Rochelle: journal contemporain*, cit., p. 35.

⁴² R. VAREILLES, *Une certitude calviniste Philippe Vincent, Ministre du Saint Evangile à La Rochelle de 1625 à 1651*, La Rochelle, Rumeur des Âges, 2006, p. 33.

⁴³ *Siège de La Rochelle: journal contemporain*, cit., p. 40.

à tenir bon pour la vraie foi: «Nous esperons que cependant Dieu vous fortifera»⁴⁴; «il ne nous reste sinon de prier Dieu qu'il vous fortifie & vueille espandre sa Benediction sur la iuste defense de vos armes»⁴⁵; «nous unissons nos vœux pour demander à Dieu, qu'il vous soustiendra par sa vertu, selon que iusques ici il a fait»⁴⁶; «nous prions Dieu qu'il vous donne de continuer les miracles de vostre patience, iusques à ce qu'il luy ait pleu vous delivrer tout à fait»⁴⁷; «i'espere que la Divine Bon-té nous regardera en pitié»⁴⁸.

2. Prédication et violence

Deux questions peuvent être posées pour analyser les liens entre la prédication pastorale et la violence qui s'exerça dans la cité océane: par leurs sermons les ministres ont-ils poussé à la violence? et ont-ils poussé à toutes les formes de violence? Je répondrai à la première question par l'affirmative, notamment en raison de la personnalité et de l'engagement des pasteurs. Du fait de leurs fonctions, ils se devaient de défendre la Vérité et la Foi, même si cela impliquait prendre les armes contre la Couronne⁴⁹. Or, les sources nous indiquent qu'ils jouèrent un rôle-clé dès l'été 1627. Ainsi, en juillet 1627, ils firent partie du Conseil chargé de donner une réponse à Soubise⁵⁰ et furent membres de la délégation envoyée pour discuter avec les Anglais. En outre, en mai 1628, deux pasteurs se joignirent à l'assemblée qui réunit le grand Conseil et le Conseil de Guerre «pour aviser tous ensemble aux mauvaises affaires qui

⁴⁴ Lettre de Philippe Vincent du 25 novembre 1627 in MERVault, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., 1644, p. 103.

⁴⁵ Lettre de Philippe Vincent du 29 janvier 1628, ivi, p. 116.

⁴⁶ Lettre de Philippe Vincent du 14 juillet 1628, ivi, pp. 220-221.

⁴⁷ Lettre de Philippe Vincent du 13 octobre 1628, ivi, p. 276.

⁴⁸ Lettre de Philippe Vincent du 23 octobre 1628, ivi, p. 277.

⁴⁹ Sur les rapports entre les huguenots et le roi au XVII^e siècle: A. JAMES, *Huguenot militancy and the seventeenth-century Wars of Religion in Society and Culture in the Huguenot World (1559-1685)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 209-223; H. KRETZER, *Remarques sur le droit de résistance des calvinistes français au début du XVII^e siècle*, dans BSHPF, 1977, pp. 54-75; M. YARDENI, *French Calvinist political thought 1584-1715 in International Calvinism (1541-1715)*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 315-337; ID., *Traités monarchomiques et propagation de la Réforme* in *Les Deux Réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 262-272; H. DAUSSY, *Les Huguenots et le Roi: le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, Droz, 2002, pp. 96 sgg.; C. HUCHARD, *D'encre et de sang: Simon Goulart et la Saint-Barthélemy*, Paris, Honoré Champion, 2007, pp. 425-471; *Mémoires de Benjamin Aubery du Maurier (1566-1636)*, éd. C. Martin, Genève, Droz, 2010, p. 106 sgg. et p. 232 sgg.

⁵⁰ *Siège de La Rochelle: journal contemporain*, cit., p. 13.

se presentoient»⁵¹. Les indications nominales nous apprennent que Jean-Pierre Salbert – qualifié d'«homme très-séditieux»⁵² par Richelieu et de «principal arcboutant de la rebellion»⁵³ par Raphaël Colin – fit partie de la délégation envoyée pour discuter avec Buckingham en octobre 1627⁵⁴, et qu'il dut quitter la ville pour six mois, lorsque celle-ci fut reprise⁵⁵. Le sieur de Pontis, qui entra dans la ville fin octobre 1628 et dépeint les corps décharnés qu'il vit alors, a cette remarque:

L'éloquence du Ministre Salbert qui étoit un homme d'une grande considération parmi eux, servit beaucoup pour faire resoudre les Rochelois à souffrir de si grandes extrêmités. L'entêtement de leur nouvelle Religion les rendoit comme insensibles à tout⁵⁶.

Doivent encore être mentionnés Loumeau qui, en mars 1628, fut l'un de ceux qui signèrent l'acte par lequel La Rochelle ratifia le traité proposé par ses députés alors à Londres⁵⁷, ainsi que Colomiez, chargé avec d'autres de rédiger une lettre aux provinces en juillet 1627⁵⁸. Quant à Le Cercle – qui décéda peut-être au début du siège –, Trocmé le considère comme «l'un des entraîneurs du parti réformé durant le premier quart du XVII^e siècle» et comme un «chaud partisan du maintien de “l'Union des Églises” et de la résistance armée à l'empiètement du pouvoir royal»⁵⁹. Mervault fait également mention de Palinier – le pasteur de Soubise – qui eut la mission de rédiger une lettre à l'Angleterre pour lui demander de hâter son secours (février 1628)⁶⁰; tout comme Salbert, suite à la victoire du roi, il dut quitter la ville pour six mois⁶¹. Quant au rôle de Vincent, même s'il était à l'extérieur de la ville, les missives qu'il envoya à ses fidèles allaient dans le même sens que les discours de ses collègues⁶².

⁵¹ P. MERVault, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., p. 337.

⁵² RICHELIEU, *Mémoires du cardinal de Richelieu*, éd. Michaud et Poujoulat, Paris, nouvelle collection des mémoires pour service à l'histoire de France, v. VII, 1837, p. 538.

⁵³ Médiathèque Michel-Crépeau La Rochelle, ms. 153 (mi. 108), non fol.

⁵⁴ P. MERVault, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., p. 114.

⁵⁵ Ivi, p. 651 et Médiathèque Michel-Crépeau La Rochelle, ms. 153 (mi. 108), non fol. Salbert fut alors mis en résidence surveillée à La Mothe-Saint-Héraye; «il mena dès lors une existence assez peu active, toujours surveillée et ne revint plus à La Rochelle» (TROCMÉ, *L'Eglise réformée de La Rochelle*, cit., p. 170).

⁵⁶ DE PONTIS, *Mémoires*, cit., v. I, pp. 465-466.

⁵⁷ P. MERVault, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., p. 279.

⁵⁸ Ivi, p. 42.

⁵⁹ E. TROCMÉ, *L'Eglise réformée de La Rochelle*, cit., p. 159.

⁶⁰ P. MERVault, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., p. 179.

⁶¹ Ivi, p. 651.

⁶² M.-C. LAGRÉE, *Prêcher la révolte: le ministre Philippe Vincent durant le siège de La Rochelle (1627-1628) in Jouer, choisir, risquer. L'acteur face à l'événement (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, PUPS, à paraître (2014).

L’engagement de ces pasteurs est d’autant plus plausible que, par le passé, plusieurs d’entre eux avaient déjà fait montre de leur réactivité et de leur énergie⁶³. Ainsi, le 02 janvier 1615, à l’occasion d’un sermon sur un passage des Proverbes («Qui est simple qu’il se retire ici», IX, 4), Salbert n’hésita pas à faire de son prêche un discours dénonçant violemment les derniers événements survenus dans La Rochelle, suite à la révolte de l’été 1614 qui opposa les bourgeois au corps de ville et déboucha sur la création du conseil des Quarante Huit. Le ministre prit le parti des patriotes retenus prisonniers. Expliquant le verset «Qui est simple qu’il se retire ici», il opposa la simplicité à la fierté et à l’orgueil, et «entrant en plus ample déduction et en propos, dit que les simples et débonnaires ne doivent s’étonner, s’ils voient les meschants et arrogans marcher fièrement par les rues de la ville du monde, couverts d’un habit de violence»⁶⁴. Et pour les prières publiques, il prononça ces mots:

Seigneur, nous avons attendu justice, et voici injustice; nous avions espéré simplicité, et voici ruses et artifices par le moyen des conditions proposées impossibles et éloignées de raison. Nous avions attendu charité, et voicy qu’il convient avoir recours aux puissances qui sont assisées sur les throsnes de justice afin que l’équité nous soit rendue⁶⁵.

Des plaintes s’élèverent contre le pasteur: Jean Tharay – l’un des meuniers de la révolte de l’été 1614 – taxa les ministres de “calomniateurs” tandis que Simon Papin affirma «que nos presches finalement feroient couper la gorge les uns aux autres»⁶⁶. Le pasteur Jacques Merlin intervint pour leur répondre et ramener le calme.

Les thèmes habituellement mobilisés pour la prédication sont un autre argument qui permet d’avancer que les pasteurs incitèrent à la violence durant le siège de La Rochelle. En effet, il y a tout lieu de penser qu’ils trou-

⁶³ En 1614, les pasteurs Le Cercler, Colomiez, Loumeau et Salbert firent également preuve de leur engagement dans le cadre d’un conflit qui les opposa au maire Jean Tharay (K. C. ROBBINS, *City on the Ocean Sea. La Rochelle, 1530-1650: Urban Society, Religion and Politics on the French Atlantic Frontier*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 302). Sur les sermons incitant à la violence, voir L. TAYLOR, *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 194 et Ph. BENEDICT, *Prophets in Arms? Ministers in War, Ministers on War: France 1562-74 in Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and Early Modern France*, dans «Past & Present Supplement», 7, 2012, pp. 163-196. Voir également les articles de Philip Benedict, de Philippe Chareyre et de Nathalie Szczech dans cet ouvrage.

⁶⁴ J. MERLIN, *Diaire de Jacques Merlin, pasteur de La Rochelle (1589-1620)*, Saintes-Paris, Archives historiques de la Saintonge et de l’Aunis, 1878, p. 251. Sur cet épisode, voir K. ROBBINS, *City on the Ocean*, cit., p. 303 sgg.

⁶⁵ J. MERLIN, *Diaire*, cit., p. 251.

⁶⁶ Ivi, p. 252.

vèrent des éléments pour inciter leurs fidèles à ne pas faiblir, à tenir bon face à l'ennemi et à avoir, à l'égard d'eux-mêmes, une attitude refusant la facilité et le compromis. Si nous suivons les conclusions de Françoise Chevalier, parmi les thématiques les plus fréquemment utilisées dans les sermons, se trouve l'image d'un Dieu manifestant sa colère en accablant les fidèles de malheurs – guerre, famine –, mais en le faisant avec justice, à l'image d'un père punissant ses enfants⁶⁷. De surcroît, les pasteurs du XVII^e siècle rappelaient fréquemment que l'homme est mortel et soumis au péché, et qu'il est appelé à se convertir⁶⁸. Toujours selon Françoise Chevalier, les sermons du XVII^e siècle étaient prêchés à 69% sur un verset des épîtres de Paul⁶⁹ et, plus généralement, ces textes étaient fréquemment cités dans les sermons, ce que Larissa Taylor met en rapport avec le salut par la foi seule et une théologie qui insiste davantage sur la Résurrection que sur la vie du Christ⁷⁰. Or, il s'agit là de croyances qui ne pouvaient manquer de toucher tout particulièrement des Rochelais assiégés. Dès lors, comment ne pas supposer que, dans un tel contexte, les ministres utilisèrent ces thématiques pour encourager leurs fidèles et les exhorter à ne pas abandonner le combat? Va dans le sens d'une telle hypothèse le fait que, parmi les très rares ouvrages publiés au cours des années de siège, se trouvent les psaumes de David mis en français par Clément Marot et Théodore de Bèze. Les psaumes sont emblématiques de la foi réformée et constituent le premier des textes vétérotentamentaires que les pasteurs citaient dans leurs sermons⁷¹; il est donc probable que la publication de ce livre témoigne de la mobilisation des psaumes dans la prédication durant le siège⁷². S'il est «par excellence le livre de la prière et de la consolation»⁷³ et s'il met en scène la faiblesse de l'être humain, notamment dans le psaume 51, ce livre biblique contient également de véritables chants de guerre: «Eternel, accuse ceux qui m'accusent, combats ceux qui me combattent! Empare-toi du petit et du grand bouclier, et lève-toi pour me secourir!» (Ps., XXXV, 1-2). D'autres passages disent la confiance dans l'interven-

⁶⁷ F. CHEVALIER, *Prêcher sous l'édit de Nantes*, cit., p. 104.

⁶⁸ Ivi, pp. 137 sgg., pp. 162 sgg.

⁶⁹ Sur les 842 sermons du XVII^e siècle analysés par Françoise Chevalier, 69 % le sont sur les Epîtres, «les Romains, I et II Corinthiens et I et II Timothée étant le plus souvent retenues» (ivi, pp. 69-70). Voir également F. CHEVALIER, *Usages de l'Ancien Testament dans la prédication réformée au XVII^e siècle in Annoncer l'Évangile (XV-XVI^e siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006, pp. 113-128, ici p. 117.

⁷⁰ L. TAYLOR, *Soldiers of Christ*, cit., p. 196.

⁷¹ F. CHEVALIER, *Prêcher sous l'édit de Nantes*, cit., p. 70 et tableau 4 p. 232.

⁷² Dans les sermons de Calvin et Viret étudiés par Larissa Taylor, les psaumes représentent 25% des citations de l'Ancien Testament (TAYLOR, *Soldiers of Christ*, cit., p. 196). Voir également F. CHEVALIER, *Prêcher sous l'édit de Nantes*, cit., p. 69.

⁷³ Ivi, p. 70.

tion divine (Ps., XI, 1-7; XXXI, 1-25; LIV, 1-9), malgré l'oppression (Ps., III, 1-9; LXXI, 1-24). Or, la lecture des psaumes n'était pas neutre. Par exemple, à la fin du XVII^e siècle, un pasteur recommandait d'expliquer les versets des Psaumes «en deux parties»: «la première devait considérer le sens littéral et avoir rapport à David, la seconde devait donner le sens mystique et avoir rapport à Jésus-Christ. Les victoires et les batailles évoquées dans les Psaumes n'étaient pas seulement les victoires militaires du roi David, elles étaient comme une "prophétie magnifique des victoires et des triomphes du Messie"»⁷⁴. Comment ne pas supposer dès lors que les collègues de Vincent mobilisèrent le texte psalmique dans leurs prédications, qu'ils évoquèrent les victoires de David et celles du Christ, et firent du combat mené contre l'armée du Roi une étape de cette victoire finale?

Par leur parole, les ministres me paraissent avoir joué un rôle d'amorce de la violence. Pour autant, ils ne semblent pas avoir poussé à toutes les formes de violence. En effet, ils soutenaient la révolte sans être partisans d'une violence politique radicale. En témoignent très nettement les lettres que Vincent envoya aux assiégés, lesquelles démontrent que l'action qu'il préconisait n'était pas séditieuse, mais défensive face à un pouvoir royal devenu menaçant⁷⁵. Va également dans ce sens la réponse que Salbert fit à «un fanatique» qui proposait de tuer Richelieu: le ministre lui rétorqua que cela était «tres-injuste» et «odieux», et que Dieu ne délivrerait pas La Rochelle par de pareils moyens⁷⁶. Il semble d'autant plus nécessaire de porter un regard mesuré sur le rôle des ministres qu'ils n'incitèrent très certainement pas à une autre forme de violence radicale: la violence cannibale. Les sources nous informent en effet que les autorités religieuses furent acteurs de l'interdit qui entourait un tel acte et que fin octobre 1628, le Magistrat et le Consistoire firent des recherches pour savoir qui avait coupé les bras d'une femme tout récemment enterrée⁷⁷.

Les liens entre prédication réformée et violence furent ainsi complexes et, si les sermons des pasteurs ne furent pas à l'origine de toutes les fureurs qui se déchaînèrent dans La Rochelle assiégée, il n'en demeure pas moins que pour nombre d'actes, la parole eut très certainement un

⁷⁴ ID., *Usages de l'Ancien Testament dans la prédication réformée au XVII^e siècle*, cit., p. 121.

⁷⁵ A. JAMES, *Huguenot militancy and the seventeenth-century wars of religion*, cit.; LAGRÉE, *Prêcher la révolte*, cit.

⁷⁶ P. MERVault, *Le journal des choses les plus memorables*, cit., p. 422. Les harangues et sermons du pasteur Paul Ferry sont un autre exemple de loyalisme monarchique: J. LÉONARD, *Les harangues de Paul Ferry, ou la prise de parole politique d'un pasteur réformé à Metz sous le régime de l'édit de Nantes* in *La parole publique en ville, des Réformes à la Révolution*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2012, pp. 85-103, notamment p. 95 sq.

⁷⁷ Ivi, p. 594.

effet entraînant. Parce que la majorité des pasteurs rochelais étaient partisans de la révolte, ils ne devaient pas manquer dans les prêches d'appeler la population à ne pas se rendre, à poursuivre la lutte jusqu'au bout. Tout semble donc indiquer que leurs prédications amorcèrent de nombreux actes agressifs et favorisèrent la cohésion des assiégés, dans une geste collective de violence.

3. Un lien spécifique?

Avant de conclure, il est possible de s'interroger sur la particularité du lien entre prédication réformée et violence en comparant la situation de La Rochelle avec celle de Paris durant le siège mené par Henri IV en 1590-1591⁷⁸. Par les très dures conditions qui furent celles des assiégés (on pense qu'environ 30.000 personnes, soit 15 % de la population parisienne, ont péri de faim ou de fièvre durant le siège qui dura de mai 1590 à août 1590)⁷⁹, par l'adéquation entre un espace urbain et une confession, par la prédication qui fut quotidienne ou, encore, par l'attitude jusqu'au boutiste de nombre des acteurs, une mise en parallèle peut être faite, sans pour autant gommer les spécificités ni oublier que le siège de La Rochelle fut plus long que celui de Paris.

On constate que les actes observés durant le siège de La Rochelle se retrouvent: violence contre les soldats adverses, contre ceux qui furent accusés d'être des traîtres, violence physique et violence verbale, violence anthropophage. Toutefois, la situation parisienne paraît se singulariser sur deux points. En effet, si le régicide ne faisait très certainement pas partie du discours des pasteurs rochelais, plusieurs prédicateurs parisiens appellèrent de leurs vœux la mort du souverain, ce dernier n'étant qu'un hérétique⁸⁰. En outre, il semble que dans les sermons ligueurs, la violence exercée sur le corps – qu'il s'agisse du corps de l'autre ou de son corps propre – dépassa en intensité les paroles des pasteurs réformés. Nous sommes certes ici tributaires des sources et notamment du témoignage de Pierre de l'Estoile, très critique à l'égard de la Ligue; toutefois d'autres sources vont dans ce sens⁸¹. L'Estoile rapporte l'outrance des prédicateurs qui encouragèrent le peuple à lutter jusqu'au bout, «lui

⁷⁸ Voir notamment J.-M. CONSTANT, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996 et D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Paris, Champ Vallon, 1990, chap. XVIII et chap. XIX.

⁷⁹ N. LE ROUX, *Les guerres de Religion (1559-1629)*, cit., p. 286.

⁸⁰ C. HUCHARD, *Echos des prédicateurs parisiens dans le Journal du règne d'Henri IV de Pierre de l'Estoile* in *La parole publique en ville*, cit., pp. 181-195, ici p. 183.

⁸¹ Par exemple le témoigne d'Enrico Caterino Davila sur lequel s'appuie A. JOUANNA, *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 357.

donnant à entendre que c'estoit chose fort agreeable à Dieu de mourir de faim». Les prêtres allaient jusqu'à soutenir «qu'il valoit mieux tuer ses propres enfans, n'ayant de quoi leur donner à manger, que de recevoir et recognoistre pour roy un heretique»⁸². L'Estoile évoque encore un prêtre qui aurait approuvé l'opinion selon laquelle il y aurait moins de danger à «s'accommoder d'un enfant mort en ceste nécessité, que de recognoistre le Bearnois, estant heretique comme il estoit», et il rapporte que des lansquenets auraient exterminé des chiens et se seraient mis à chasser des enfants pour se nourrir⁸³. Il faut encore mentionner les processions qui eurent lieu dans le Paris assiégié et qui faisaient la part belle au corps souffrant, que ce soit celui des fidèles ou celui du Christ, par le biais de crucifix et d'exposition du Saint-Sacrement, alors que les Rochelais ne semblent pas avoir été plus loin que les traditionnels actes de dévotion (prêches, prières, jeûnes)⁸⁴. Cet écart s'explique par des facteurs théologiques – le Dieu des huguenots est un Dieu plus distant, transcendant, qui n'a que faire des violences que le fidèle inflige à son propre corps. Mais on peut peut-être aussi avancer l'hypothèse d'une vision différenciée du corps de l'homme selon l'appartenance confessionnelle.

Analysant les raisons du séparatisme rochelais, Étienne Trocmé a passé en revue les motifs politiques, religieux, culturels et économiques, et il a souligné la force probable de ce dernier facteur. Selon lui, les indices ne sont pas assez nombreux pour avancer que le séparatisme de la cité aurait des fondements religieux. L'étude qui a été ici menée va dans ce sens, même si elle complexifie un peu la donne. Certes, les pasteurs n'ont très certainement pas appelé à une violence religieuse à l'instar des prêtres ligueurs. Il n'en demeure pas moins qu'ils ont été des acteurs déterminants de la révolte et que leurs prédications ont été une arme contre laquelle l'armée royale dut lutter. Les raisons de leur engagement semblent avoir été d'ordre politique, mais également sans doute religieux, ainsi que le laisse supposer le cas de Philippe Vincent: quelque années après la reddition, ce dernier écrivit un ouvrage sur la naissance et la diffusion de la Réforme dans la cité océane et mit en scène le lien, pour lui indissoluble, entre une confession et un espace urbain⁸⁵.

⁸² P. DE L'ESTOILE, *Journal du règne de Henri IV*, v. I, 1589-1591, éd. G. Schrenck, Genève, Droz, 2011, p. 79, cité par HUCHARD, *Echos des prédicateurs parisiens*, cit., p. 185.

⁸³ DE L'ESTOILE, *Journal du règne de Henri IV*, cit., p. 79 et p. 95 cité par HUCHARD, *Echos des prédicateurs parisiens*, cit., pp. 185-186.

⁸⁴ D. RICHET, *Politique et religion: les processions à Paris en 1589* in *De la Réforme à la Révolution. Etudes sur la France moderne*, Paris, Aubier, 1991, pp. 69-82.

⁸⁵ Ph. VINCENT, *Recherches sur les commencemens et les premiers progres de la Reformation en la ville de La Rochelle*, Rotterdam, A. Acher, 1693.

TOLLERANZA E INTOLLERANZA, PREDICATORI E PROFETI NELL’ESILIO UGONOTTO

DINO CARPANETTO

1. *La revoca*

Gli orientamenti che la Francia di Luigi XIV stava praticando da un ventennio verso la minoranza protestante nel 1685 si saldarono tra loro così da portare a risoluzioni decisive che sfociarono nell’editto di Fontainebleau del 18 ottobre, un atto che portava a compimento 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»¹.

Tra i moderati delle due confessioni fu immediata la percezione che tornava di cruciale attualità la questione nodale con cui dalla Riforma protestante 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 suggerire 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 politica e difesa della fede, qualora questa fosse minacciata dal sovrano, e quale fosse il contenuto di legittimità teologica e politica della ribellione al re. In altre parole tornava in primo piano la consapevo-

¹ Il primo a ricorrere ai dragoni come milizia interna fu Richelieu, nel 1636, per sedare una ribellione fiscale a Rennes. Le *dragonnades* erano di due tipi. Il primo consisteva nel permettere ai dragoni tutte quelle libertà, di saccheggio, abuso e rapina, normalmente concesse nei territori conquistati; il secondo consisteva nel costringere le abitazioni dei riformati ad alloggiare le truppe. Sulla revoca: E. LABROUSSE, *Essai sur la révocation de l’édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi?*, Genève, Labor et fides, Paris, Payot, 1985; 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 ottobre 1985), Paris, Société de l’histoire du protestantisme français, 1986. In generale: D. LIGOU, *Le protestantisme en France de 1598 à 1715*, Paris, S.E.D.E.S., 1968.

lezza del legame tra religione e politica, un nodo fondamentale che assumeva risalto sia nella Francia di Luigi XIV, sia nell’Olanda riformata, sia nell’Inghilterra della gloriosa rivoluzione, sia negli stati tedeschi di fede calvinista, sia infine nell’Italia cattolica.

Nel fronte riformato urgeva l’interrogativo di se e come trovare una via intermedia che non seguisse lo zelo amaro e pugnace dei calvinisti ispirati da Pierre Jurieu, che dal *refuge* olandese contrastavano Luigi XIV inalberando il vessillo della intransigenza dottrinale. Nelle coscienze e nella cultura teologica e politica stava per esplodere una guerra di parole, di scritti, di gesti e di azioni che aggredivano sia il nemico cattolico sia il più subdolo avversario annidato tra le fila della comunità riformata, in chi aveva cercato di separare il calvinismo dalle proprie radici in nome della ragione, accusata dagli intransigenti di essere levatrice di indifferenza, di socinianesimo e financo d’incredulità e ateismo. Intanto nel mondo del *refuge* prendeva corpo la consapevolezza che occresse 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, se non persino contraproductivi. Si fece largo in molti *réfugiés* la convinzione che il sudito fedele di un sovrano tirannico dovesse trovare una via d’uscita tanto dal nicodemismo, opportunistica dissimulazione che cozzava contro il rigore confessionale, quanto dallo sterile ribellismo che avrebbe causato ulteriori difficoltà al protestantesimo. In tale contesto il tema del rispetto della coscienza fu coniugato con l’equità di una tolleranza ragionevole e cristiana². Proprio a motivo di questo atteggiamento che spostava l’opposizione al tiranno dal terreno del diritto alla ribellione e dall’ambito puramente teologico e morale a quello squisitamente politico, occorreva cogliere i cambiamenti della società, percepire gli umori del re e dei ministri, esprimere un’attenta considerazione del momento storico. L’appello alla tolleranza assumeva la discussione intellettuale come leva per mobilitare l’opinione colta, affinché questa venisse riconosciuta come forza in grado di modificare le strategie politiche.

In tale contesto Pierre Jurieu si inserisce da protagonista come una figura chiave del dibattito religioso e politico. Non mi riferisco solo alla

² L’avrebbe esemplarmente teorizzato Pierre Roques. Si veda *Essere minoranza. Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna*, a cura di M. Benedetti e S. Peyronel, Torino, Claudiana, 2004. Il testo di Roques è *Lettres écrites à un protestant de France au sujet des mariages des réformés et du baptême de leurs enfans dans l’Eglise Romaine par un pasteur de l’Eglise Réformée*, s.d., s.e., uscite nel 1730 e poi nel 1735 in un’edizione più ampia. Si feda C. HERMANIN, *Riflessioni su società e leggi di un esule ugonotto: Pierre Roques (1685-1748)*, in «Cromhos», 10, 2005, pp. 1-11. Sul tema dell’esilio *La vie intellectuelle aux refuges protestants. Huguenots traducteurs*, par J. Haseler et A. McKenna, Paris, Champion, 2002.

sua torrentizia attività di veemente polemista, erede della tradizione gomarista, pronto ad accendere gli animi di un furente sdegno sia contro Luigi XIV sia contro i calvinisti moderati, sia contro Pierre Bayle e l'idea di tolleranza, sia contro i *réfugiés* disposti al compromesso³. Nelle molte contraddizioni del suo pensiero è possibile riscontrare le diverse facce del mondo riformato, i suoi colori e le sue ombre, il suo passato ma anche il suo futuro. Jurieu, come è noto, divenne nel secolo dei Lumi l'incarnazione del calvinismo dogmatico e intollerante, tanto più detestabile quanto più la stessa intolleranza da lui predicata poggiava su argomentazioni teologiche e pastorali. L'aspra polemica che lo divise da Bayle divenne il paradigma di due opposte concezioni del rapporto tra fede e ragione, tra fede e politica. Nel dissidio tra i due *réfugiés* non mancarono ragioni personali. Come è noto, era stato Jurieu nel 1674, insieme con Jacques Basnage, ad avvertire Bayle 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 ammirava le posizioni dottrinali⁴.

Professore di teologia e di ebraico nell'accademia riformata di Sedan, tra i pochi teologi non legati alla scuola di Saumur e alla teologia liberale che la distingueva, dopo la chiusura di Sedan decretata da Luigi XIV nel 1681 Jurieu fu invitato all'École Illustre a Rotterdam. Divenne quindi pastore della chiesa vallone, carica da cui esercitò grande influenza sul mondo dei *réfugiés*. Non va dimenticato che la chiesa vallone era total-

³ Dalla bibliografia su Jurieu è possibile selezionare i seguenti lavori: F.R.J. KNETSCH, *Pierre Jurieu. Theoloog en politicus der Refuge*, Kampen, J. H. Kok, 1967; R.J. HOWELLS, *Pierre Jurieu, antinomian radical*, Durham, University of Durham, 1983; E. KAPPLER, *Bibliographie critique de l'œuvre critique imprimée de Pierre Jurieu*, Paris, Champion, 2001. In Italia tra gli studi recenti si segnalano: D. SPINI, *Diritti di Dio, diritti dei popoli. Pierre Jurieu e il problema della sovranità, 1681-1691*, Torino, Claudiana, 1997 (recensito da G. SILVESTRINI, in «Rivista storica italiana», CXI, fasc. III, 1999, pp. 1007-1015); A. MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento. Pierre Jurieu e dintorni*, Milano, Angeli, 2008.

⁴ Tra l'ampia bibliografia su Bayle non si possono trascurare gli studi realizzati e promossi da E. Labrousse, tra cui *Pierre Bayle. I: Du Pays de Foix à la cité d'Erasme; II: Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, Nijhoff, 1963-1964. 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; 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 [et alii], Brill, 2008. Un punto di vista originale mi pare 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.

mente francofona e che le sue strutture erano state forgiate dal primo rifugio ugonotto, negli anni settanta del XVI secolo. A ragione si vantava di essere «una nuova Francia protestante libera» e confermò tale prerogativa assicurandosi una quota raggardevole dei rifugiati della revoca. Esenzione fiscale, concessione del diritto di borghesia, ingresso nelle corporazioni, furono le offerte fatte ai corrispondenti in fuga⁵.

Jurieu è un punto di osservazione utile a capire i problemi in campo. Nell'*Histoire du calvinisme et celle du papisme mises en parallèle* (1683)⁶, scritta in contrasto all'*Histoire du calvinisme* del controversista e gesuita padre Maimbourg⁷, affrontò le questioni del rapporto tra fede e stato con l'intenzione 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 religione riformata 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. La separazione dal vescovo-conte e il conseguente passaggio alla Riforma erano stati atti di autonoma decisione del popolo intero rappresentato nel Consiglio Generale, che esprimeva la sovranità cittadina indistintamente composta 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.

L'opera *Les Lettres pastorales aux fidèles qui gémissent sous la captivité de Babylone* (1686-1689)⁸ fu divulgata lungo la rete di conoscenze che i pastori rifugiati a Rotterdam avevano mantenuto e, secondo gli osservatori cattolici, contribuirono a tenere accesa l'ostinata difesa della religione anche nei nuovi convertiti. Jurieu si rivolse ai corrispondenti che avevano optato per la conversione o che vi erano stati costretti di fronte

⁵ M. MAGDELAINE, R. VON THADDEN, *Le Refuge huguenot*, Paris, Colin, 1985, p. 66.

⁶ Rotterdam, Renier Leers, 1683, in 4 volumi.

⁷ 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.

⁸ L'editore era Abraham Acher. 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, édités 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, financo un attore dell'invenzione delle libertà.

alla furia delle *dragonnades*, allo scopo di rianimarli alla fede riformata. Le *Lettres pastorales* operarono una potente spinta alla ribellione grazie a una diffusione clandestina così ampia da allarmare la corte di Versailles⁹. Almeno questo fu il punto di vista dei cattolici come disse Fénélon, notando che quegli scritti che incitavano gli ugonotti a resistere rafforzavano «l'obstination incroyable des hérétiques»¹⁰. Le *Lettres pastorales* ponevano la questione su un piano non solo religioso ma anche politico, nella misura in cui contestavano la legittimità dell'editto di Fontainebleau sulla base di una teoria contrattuale del potere, ben lontana dagli sviluppi settecenteschi di questo principio in quanto ancorata alla teologia politica della Riforma calvinista.

Successo di vendite conobbe anche *L'accomplissement des prophéties* edito a Rotterdam nel 1686 e l'anno seguente tradotto in inglese¹¹. Era una potente batteria di letteratura escatologica e millenaristica, che si nutriva d'immagini dell'Apocalisse per profetizzare l'età della vendetta, di cui arrischiaava persino una precisa datazione interpretando i passi dell'Apocalisse e la profezia di Daniele. L'età della vendetta sarebbe iniziata nel 1690 e nel volgere di un secolo avrebbe portato alla riunione di tutti i cristiani e alla conversione di tutta la terra alla fede protestante, condizione per instaurare la pace mondiale.

⁹ Furono pubblicate a fascicoli in numero di 69, a cadenza quindicinale, dal 10 settembre 1686 al 10 luglio 1689, in 4° e il 12°. I tre tomi dell'edizione in 12° riportavano tutti lo stesso titolo: *Lettres pastorales addressées 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. Si veda la riedizione critica a cura di R. Howells, *Lettres pastorales aux fidèles de France de Pierre Jurieu*, Hildesheim, G. Olms, 1988, con ampia introduzione (pp. VII-LXXVII). Per le edizioni dei libri di Jurieu è fondamentale E. KAPPLER, *Bibliographie critique de l'œuvre imprimée de Pierre Jurieu (1637-1713)*, Paris, Champion, 2002. Presentato da Antony McKenna, il libro di Kappler, frutto di una meticolosa ricerca erudita, è indispensabile per l'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.

¹⁰ MAGDELAINE, VON THADDEN, *Le refuge*, cit., p. 72.

¹¹ *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 la 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 University Press, Oxford, 1979. In Francia era stato stampato il libro di John Napier, *Ouvertures de tous les secrets de l'apocalypse*, tradotto da George Thomson, il quale a sua volta fu autore de *La chasse de la beste romaine, où est refuté 23. chap. du Catechisme et abrégué des Controverses de nostre temps touchant la religion catholique*, Fontenay le Comte, La Rochelle, 1612.

Il ricorso alla cultura profetica e millenaristica presentava non pochi rischi perché esponeva Jurieu alle accuse di soggettivismo esaltato, 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, pacifico, contrario alla violenza e al sovvertimento radicale della società, come era stato 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 Cromwell, convinti che fosse necessario l'uso della forza per instaurare il regno di Dio in terra¹². L'*Accomplissement des prophéties* apparteneva a una cultura millenaristica che dal Quattrocento aveva accompagnato la Riforma e il Rinascimento 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 la cultura millenaristica 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 e marginali. 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. La profezia di Daniele veniva sciolta da Jurieu in chiave antiagostiniana, in quanto era certo (la certezza era in qualche modo una legge di genere in questo tipo di letteratura) che la quinta monarchia fosse all'orizzonte.

Le *Lettres pastorales* furono conosciute anche come *Gazette ecclésiastique* e *Gazette prophétique*, titolo che sottolineava il richiamo alla cultura profetica della Riforma, l'unica in grado di spingere all'azione gli ugonotti sopravvissuti in Francia. Che Jurieu si sentisse o meno un *Calvinus redivivus*, la sua battaglia era rivolta soprattutto contro il fronte interno di cui bisognava snidare il vero nemico, ossia la grande illusione dei libertini, i quali pretendono che la coscienza errante abbia gli stessi diritti della coscienza ortodossa. I tolleranti, alla Bayle,

¹² Sul millenarismo, J. DELUMEAU, *Mille ans de bonheur. Une histoire du Paradis*, Paris, Fayard, 1997. Per l'Inghilterra: BR. W. BALL, *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leyden, Brill, 1975.

voudraient établir les droits de la conscience erronée aux dépens de ceux du prince pour soulager le sort des persécutés protestants. Mais cet élargissement de la liberté de conscience représenterait un abus, parce que les juifs, les Turcs et les païens eux-mêmes pourraient en bénéficier. Sans compter que cela priverait les souverains de leur droit d'intervenir dans les affaires religieuses, c'est-à-dire ôter aux roys de France et d'Espagne l'autorité pour chasser le papisme de leurs États, comme l'ont fait les roys d'Angleterre et de Suède¹³.

Tali temi furono ripresi 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 francese¹⁴. 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 Etienne Rabaut-Saint-Etienne avrebbe considerato ancora così attuale l'opera da meritare una riedizione, che realizzò nel 1788 con il titolo *Les voeux d'un patriote* e il falso luogo di Amsterdam¹⁵. Jurieu non rivendicò la paternità di questo testo, anche se l'attribuzione fatta dai contemporanei fu accolta per lungo tempo e solo nel secondo dopoguerra gli storici del *refuge* (E. Labrousse, R. J. Howells, F. R. Knetsch), la misero in dubbio e Gotthold Riemann propose quale autore l'oratoriano, convertito all'anglicanesimo, Michel Le Vassor¹⁶.

L'opera che suscitò allarme nel mondo cattolico fu il *Vrai système de l'Eglise*, in cui Jurieu provava che le chiese protestanti di tutta Europa non erano che un'unica chiesa universale¹⁷. Era una tesi abnorme

¹³ *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Eglise et la société*, édités par Ph. Benedict, J. D. Bratt, E. Campi et alii, Genève, Labor et Fides, 2008, pp. 318-319 citazione da P. JURIEU, *Des Droits des deux souverains en matière de religion et de la tolérance universelle*, del 1687. Cfr. *Calvino e il calvinismo politico*, a cura di C. Malandrino e L. Savarino, Torino, Claudiana, 2011.

¹⁴ Ora in edizione anastatica Paris, EDHIS, 1976.

¹⁵ Del libro fu curata una parziale edizione in italiano dal titolo *Gli sospiri della Francia schiava, che aspira alla libertà. Divisi in dodici ragguagli. Parte prima che contiene ragguagli 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 di Jurieu ma solo i primi quattro ragguagli. Una copia si trova alla Biblioteca Civica Centrale Palazzo Sormani di Milano.

¹⁶ G. RIEMANN, *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.

¹⁷ *Le vray système de l'église et la véritable analyse de la foy*, Caspar et Goris, Dordrecht, 1686, scritto in risposta al libro di Pierre Nicole, *Les prétendus réformés con-*

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 forti 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 solo 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 indifferent; 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 Nicole¹⁸. Era era lettura polemica, *ad deterrendum*, che forzava il pensiero di Jurieu.

2. *La risposta del refuge*

Jacques Basnage de Beauval (1653-1723), già pastore a Rouen, rifiutato a Rotterdam e poi all'Aja, appartenente a una famiglia di calvinisti normanni e fratello dell'avvocato Henri¹⁹, fu protagonista della cultura europea di fine secolo. Favorevole alla conciliazione tra Luigi XIV e i calvinisti francesi, scese in polemica con *l'Histoire de la religion des églises réformées* (1690) e nell'*Histoire de l'église depuis Jésus-Christ jusqu'à présent* (1699). 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 trionfa-

vaincus de schisme. Ebbe una pronta segnalazione nelle *Nouvelles de la République des Lettres* (avrile 1686, pp. 525-529). 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.

¹⁸ L'approvazione è riprodotta in pagine non numerate prima della *Préface* dell'autore, all'edizione Luxembourg, André Chevalier, 1727. L'approvazione è datata 29 aprile 1687.

¹⁹ A. BORREL, *Biographie d'Antoine Court, auteur de la restauration du protestantisme en France ou épisode de L'histoire des églises du Désert Cévenol de 1713 à 1760*, Toulouse, Société des livres religieux, 1863. L'affare di Cellamare, ambasciatore del cardinale Alberoni, primo ministro del re di Spagna Filippo V, implicava la congiura contro il reggente che coinvolse le Cévennes. Il reggente si affidò a Jacques Basnage, rifugiato all'Aja, di cui stimava le sue qualità politiche (p. 44). Basnage fece da intermediario tra la Reggenza e gli ugonotti delle Cévennes, per garantire la fedeltà di questi alla corona e preservarli dagli intrighi stranieri.

to «au temps de la Reformation, où la vérité reparut dans un plus grand jour»²⁰.

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 persecuzioni. Jacques Basnage ribatteva i giudizi espressi da Bossuet che aveva imputato ai valdesi la colpa di essere stati i maestri della rivolta e della guerra contro il loro sovrano. Pastori armati si erano visti persino nelle valli del Piemonte. Basnage rispondeva che i valdesi alla guerra erano stati costretti, ma soprattutto cercava di separare la risposta armata del popolo dall'insegnamento dei ministri del culto che «les empêchèrent souvent de prendre les armes»²¹. La loro era stata una guerra difensiva e, anche quando avrebbero potuto inseguire i soldati del duca per sterminarli, si erano astenuti dal farlo, senza dimenticare, ripeteva Basnage, che la verità storica parlava inequivocabilmente di «un corps de paysans enfermez dans des rochers et qu'on a poussé à la dernière extrémité»²². La storia andava sempre rispettata: 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. I ministri e i capi

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 famille²³.

Jacques Basnage quindi confermava la distinzione tra pastori, disposti al martirio e contrari alla violenza, e i fedeli che li avevano soverchiati con la forza del numero imponendo la lotta armata difensiva.

Urgeva frenare il veemente ritorno del calvinismo intransigente, compito al quale si dedicò anche il fratello di Jacques, Henri Basnage, che nell'anno 1690 uscì con la *Réponse de l'auteur de l'Histoire des ouvrages des scavans à l'avis de Mr. Jurieu auteur des Lettres pastorales*²⁴, cui fece seguire *M. Jurieu coinvaincu de calomnie et d'imposture*

²⁰ Citazione dalla seconda edizione dell'*Histoire de la religion des églises réformées*, Rotterdam, Abraham Acher, L'Aia, Pierre Husson, 1725, II parte, p. 3.

²¹ Ivi, p. 168.

²² Ivi, p. 185

²³ Ivi, p. 189.

²⁴ Amsterdam, Reinier Leers, 1690.

(L'Aia, 1694). A fianco di Bayle nelle controversie contro Jurieu e fautore della tolleranza religiosa (*Tolérance des religions*, Rotterdam 1684), Henri Basnage de Beauval fu per molti anni redattore della gazzetta letteraria *Histoire des ouvrages des savans* (Rotterdam, 1687-1709)²⁵. Forti e dirette erano le critiche rivolte a Jurieu, colpevole di avere sparso su tutti l'anatema di socinianesimo. «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»²⁶. 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 coscienza. Era esplicita la volontà di disarmare la tradizione monarchica del protestantesimo, privandola di quei contenuti popolari che erano causa di gravi errori, e di riportare la questione al giudizio di una minoranza di saggi.

Je pourrois 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 sûreté des Etats, il nous ferme l'entrée de toutes les monarchies, où il nous rend suspects. On scait quelle est la délicatesse des princes sur les hérésies d'état et l'Avis aux refugiez nous a avertis malicieusement que nos persécuteurs sont ravis que nous prenions ce ton-là, afin de rendre notre réconciliation impossible²⁷.

Nelle accuse di eresia e di crimine contro lo stato bisognava sottemettere il proprio giudizio a persone deputate all'ordine pubblico. Cosa che Jurieu, libellista bilioso, non aveva fatto, finendo così con l'esporre all'infamia pubblica persone da lui accusate di eresia.

La voie des libellistes est bien plus sûre 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

²⁵ 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, Holland University Press, 1984.

²⁶ Ivi, p. 6.

²⁷ Ivi, p. 17.

des torrents de fiel et de bile et de noircir et déchirer ses ennemis avec toute la joie que donne la vengeance²⁸.

3. Profetismo e resistenza armata

Jurieu fu il punto di raccordo di esperienze e di angosciose domande che in quel fine secolo si ponevano alla comunità riformata. Egli, che pure fu bersaglio delle polemiche di Bayle e dei calvinisti moderati, divenne anche il capro espiatorio contro cui si scagliò un fronte di calvinisti ortodossi, antisociniani e antiarminiani, nel momento in cui questi ingaggiarono una durissima polemica contro il profetismo che aveva preso il sopravvento tra i correligionari rimasti in Francia, privati dei loro templi, dei loro pastori e dei loro riti, esposti alle inaudite violenze delle *dragonnades*.

Il profetismo, momento cruciale della storia religiosa e politica nel passaggio dei secoli, assume espressioni e significati differenti. Schema-tizzando si possono isolare tre fasi: quella anteriore alla guerra dei *Camisards*, quella dei *Camisards* (1702-1710) e infine ciò che del profetismo permane dopo il 1710 e con cui deve fare i conti la Chiesa del Deserto e il suo principale organizzatore, Antoine Court, l'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 prima del 1685. Libelli e sermoni che giustificavano i primi atti di protesta registrati nel Delfinato da gruppi di protestanti che sfidarono i divieti e si riunirono per il culto domenicale, circolavano già dal 1684²⁹.

Occorre anche ricordare che il profetismo nelle sue diverse declinazioni non fu in quel periodo un fenomeno manifestatosi esclusivamente in ambito riformato. È noto il profetismo ebraico, esploso dal 1666 in un grande sommovimento «che pervase gli animi e nascoste sorgenti cominciarono a fluire» a seguito della predicazione sabbatiana³⁰. Non più la dottrina dei rabbi, ma il carisma, la grazia del “risveglio” che coinvolse molti illetterati delle comunità ebraiche dell’Europa centro-orientale,

²⁸ HENRI BASNAGE, SIEUR DE BEAUVIAL, *Réponse à l’Apologie de Mr. Jurieu*, s.l., s.d., p. 15.

²⁹ L’esempio più noto è l’*Avertissement aux Protestants des Provinces*, Cologne, Marteau, 1684, ora in edizione curata da E. Labrousse, Paris, Presses Universitaires de France, 1986. La Labrousse cita oltre trenta libelli editi tra il 1678 e il 1701.

³⁰ G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 1965 p. 166 (I ed. 1941).

ebbe nella eccezionale esperienza di Shabbetà Tzevi il suo animatore e in Nathàn di Gaza, giovinetto del ghetto di Gerusalemme, autore di scritti profetici sul Redentore, il suo agente. Gershom Scholem nel suo fondamentale studio sulla mistica ebraica 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 e a un anarchismo religioso, favorito dalle circostanze. Messo sotto silenzio e derubricato dagli stesi storici dell'ebraismo perché macchia irrazionale ed eversiva da nascondere accuratamente, il sabbatismo come viene tratteggiato nelle pagine di Scholem, appare una forza carsica di lunga durata, in grado di insediarsi nelle cellule dell'ebraismo sino al punto di esercitare una parte notevole nella preparazione dell'Illuminismo ebraico del XVIII secolo.

Lo stesso mondo riformato aveva conosciuto la predicazione fanatica di Jean Labadie, un gesuita convertito al calvinismo, ministro protestante a Montauban e in Olanda, morto nell'Holstein nel 1674. Aveva insegnato che le Sacre Scritture non erano necessarie a condurre le anime alla salvezza e che l'illuminazione interiore dello spirito santo le avrebbe guidate nella strada della rettitudine. La predicazione di Labadie aveva un forte contenuto anti confessionale, là dove distingueva due chiese entro il cristianesimo: quelle ufficiali, corrotte e lontane dal vangelo, e quella dei fedeli rigenerati dall'illuminazione.

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, 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 delle tradizioni e alimentavano una carica eversiva d'impatto popolare. La natura illetterata delle diverse anime del profetismo è certamente un fattore comune che merita di essere valutato.

Se si leggono le testimonianze che aiutano a capire che cosa realmente fu il profetismo quale si produsse a ondate cicliche nell'area del calvinismo contadino, montanaro, illetterato, del centro e sud della Francia, appaiono alcuni tratti che spostano il fenomeno da mera esperienza peculiare 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 e delle chiese, agenti della normalizzazione della fede e di confessionalizzazione delle devozioni; quella politica, iscritta nelle regole dell'editto di Nantes.

I vincoli della tradizione e delle strutture confessionali erano stati recisi 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 protestante, per riconquistare gli animi alla purezza, sentimento questo che divenne patrimonio diffuso. Sentire la presenza divina nel profondo delle proprie fibre come una realtà trasformatrice che dall'intimo dell'anima saliva a materializzarsi in parossistici movimenti del corpo, divenne un'esperienza tanto coinvolgente quanto inattesa. Le fonti cui attinsero i piccoli profeti del mondo ugonotto sono certamente impastate di paradossi e di illusioni, di scombinate immagini tratte dalla memoria cristiana, intesa in senso lato, né cattolica né riformata, espresse in formule di vago riferimento apocalittico, ma concreteamente riempite di ingiurie verso la chiesa e i preti. Tutto ciò richiamava 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 rivelazioni profetiche lasciate alla libera interpretazione dei fedeli. La parola annunciata prima del suo compimento, come disse Jurieu, si univa all'altro aspetto costitutivo del profetismo: ossia la parola annunciata davanti al popolo, la parola che si rivolgeva indistintamente a una ampia comunità di seguaci. La parola usciva dalle labbra di persone speciali, rese tali dal dono misterioso che Dio aveva loro fatto comunicando verità e conoscenze che dovevano essere impiegate per guidare coloro che non erano illuminati da Dio. Donne e bambini erano 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 erano per ciò più credibili perché solo Dio poteva avere loro instillato il vero senso della Bibbia e rivelato il segreto dei cuori e della morale.

Le repressioni subite dopo il 1685 ebbero una parte di rilievo. Costretti a vivere in una dimensione religiosa ambigua, compresa tra i riti (la messa, la comunione) cui dovevano assoggettarsi, e il loro intimo sentimento, per le migliaia di contadini e montanari del Vivarais, dell'Ardèche, del Delfinato, gettarsi nelle braccia di bambini-profeti e di donne-profetesse significava cercare una giustificazione della fede co-

stretta a chiudersi 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 intermedio diretto con Dio, al di fuori della cultura biblica, della norma devozionale, delle regole confessionali.

La preparazione e la disposizione spirituale ad accogliere il profetismo era già insita nell'appello lanciato da Jurieu, che, trasferitosi attraverso mediatori locali nella coscienza dei corrispondenti rimasti in Francia, ne venne distorto e interpretato secondo schemi e procedure illetterate. I seguaci di Jurieu trovavano in lui una conferma testuale e colta allo spirito di ribellione che passò nell'animo dei profeti «primitivi», i mistici innocenti «invitati dallo spirito santo» a redimere i fedeli e a sobillarli alla ribellione. Il fondamento dell'appello di Jurieu stava nel libro dell'Apocalisse nel Vecchio Testamento. I predicatori profetici ci aggiunsero la preghiera mistica, nutrita di teatralità ispirata, che sfociava in un raccolgimento meditativo ed esplodeva nel momento clou della profezia in un'estasi parossistica e convulsionaria.

Recenti studi tendono a ridurre la distanza tra le regole del calvinismo istituzionale e le pratiche di culto dei profeti del *Midi* e a sostenerne che questi predicatori irregolari e improvvisati 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, un dialetto occitano del sud della Francia, in luogo del francese che usavano i pastori prima della revoca³¹. Lo stesso nome di “deserto” con cui saranno definite le chiese clandestine sorte durante il ristabilimento ufficiale del calvinismo, ricorre già nella memorialistica *camisarde* 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,

³¹ 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.

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 teologia dei dotti, come invece succedeva nella Francia urbana, così da 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 diposizione spirituale ad accogliere il profetismo, già insita nell'appello lanciato da Jurieu, venne distorto e interpretato secondo schemi e procedure illetterate. I suoi seguaci trovarono in lui una conferma testuale e colta che avvalorava la missione dei profeti "primitivi", 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 stava nel libro dell'Apocalisse nel Vecchio Testamento. I predicatori profetici ci aggiunsero la preghiera mistica, nutrita di teatralità ispirata, che sfociava in un raccoglimento meditativo ed esplodeva in estasi parossistiche e convulsioniarie.

Non è imboccando la scorciatoia della derubricazione a fenomeni da baraccone, atti a convincere menti sprovvvedute 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 prima alla ribellione armata e quindi 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 che non si spegne con la sua fine: tutt'altro. Riaffiora con una forza e una capillarità che prima non aveva, così da costituire il principale avversario del ristabilimento del calvinismo ortodosso cui si dedicherà Antoine Court per tutta la sua vita.

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 nel magazzino della predicazione calvinista. Quanto di più distante, anzi antinomico, rispetto alla preghiera ufficiale delle chiese ugonotte, fatta di silenzi interrotti da un ordinato salmodiare, in un meditativo raccoglimento sulla parola di Dio, letta e commentata dal pastore. Rigore, sobrietà dello spirito, rigidità dei corpi, fredda scenografia del rituale, ieraticità sacrale dei pastori, in una grande macchia di colore nero degli abiti, compone 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. Personalità magnetiche e dominatrici dotate di poteri misteriosi ma efficaci a esaltare gli animi soppiantano la rigida severità dei pastori.

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 ribellione. 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. Ma lascia anche un'esperienza che influirà sulla trasformazione del calvinismo settecentesco. Non dimentichiamo che lo stesso Antoine Court, eroe della restaurazione dell'ortodossia, si formò in intima comunione col profetismo che non rinnegò mai del tutto e che cercò di incanalare, più che di contrastare, favorendo il suo ritorno nell'alveo della tradizione e delle strutture ecclesiastiche, ma senza mai riuscire pienamente a espungerlo dalla pratica oltre che dalla coscienza dei fedeli.

4. Il profetismo a Londra

Il profetismo rilanciò in terra amica lo spirito combattente dei *Camisards*, sconfitti sul campo ma armati di un furore ideologico e pronti a riprendere la battaglia. La capitale inglese fu il luogo in cui la predicazione profetica riprese vigore, contando sulla rete dei *réfugiés*, articolata in circa trenta mila esuli organizzati in trenta chiese francesi, la più importante delle quali era detta la Savoye. Elie Marion lasciò Ginevra nel 1706 per recarsi a Londra dove c'era «de grand ouvrage à faire». Lo accompagnò il compagno di guerra David Flottard³². Nella capitale inglese partecipò a riunioni carismatiche organizzate da un certo Jean Cavalier de Sauve (da non confondersi con il colonnello 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 Elie Marion, Jean Cavalier e Durand Fage. Tra i loro discepoli appariva una pattuglia di uomini che costituivano l'opposto per formazione, cultura, appartenenza sociale al cliché classico del profeta bambino, della profetessa donna, dell'illetterato miserabile. Spicavano

³² G. COSMOS, *Huguenot Prophecy and Clandestine Worship in the Eighteenth Century. The Sacred Theatre of the Cévennes*, Aldershot, Burlington, Ashgate Publishing Company, 2005.

tra i profeti Maximilien Misson, autore del celebre *Voyage en Italie*³³, Charles Portalès, notabile del Vigan, Jean Daudé di Nîmes, uomo di lettere, sir John Lacy, giudice di pace³⁴. La gente prese a chiamarli i *French prophets* o anche i *Cévenols*. 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. Fatio divenne il segretario della setta incaricato di registrare e interpretare le ispirate manifestazioni dello spirito che animavano i convulsionari francesi. Fatio insieme a Newton 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, Newton e Fatio nell'inverno del 1707 sognavano che «il re Luigi cadrà prigioniero nell'attuale guerra e sarà arrostito su di una graticola»³⁵.

Sui profeti francesi si appuntò l'attenzione dei pastori della chiesa della Savoia, che iniziarono a invocare la repressione di quelle esagitate 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 questi 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*, che registrò la voce popolare dei *Cévenols* raccogliendo 126 profezie avvalorate. Tali testimonianze, tradotte in inglese dal cavaliere e giudice di pace John Lacy³⁶, 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 Cevennes, 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. Qualche anno dopo Marion pubblicò un altro testo che riprendeva la battaglia a difesa dei profeti francesi, dal titolo *Cri d'alarme*³⁷.

³³ 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.

³⁴ CRÉTÉ, *Les camisards*, cit., pp. 265 sgg.

³⁵ Da M. CANDEE JACOB, *Illuminismo radicale. Panteisti, massoni, repubblicani*, Bologna, Il Mulino, 1983 (I ed. 1981), p. 181 n.

³⁶ *The Prophetical Warning of John Lacy*, Londres, 1707.

³⁷ *Cri d'alarme ou avertissement aux Nations qu'ils [sic] sortent de Babylone des ténèbres pour entrer dans le repos de Christ*, Londres, 1712.

Le chiese protestanti 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*. Tale denominazione fu adottata nel testo *Enthusiastic Impostors, No Divinely Inspir'd Prophets. Where in 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*, di Richard Kingston (1707). Per inciso occorre rammentare che in inglese la parola *Enthusiasm* indica la convinzione che il fedele fosse illuminato da un raggio diretto dello spirito celeste e che di conseguenza non avesse più bisogno dei doni divini, la ragione, la coscienza, il discernimento, per trovare la verità e la rettitudine.

Nulla di più efficace del titolo del libro, *Teatro sacro*, per esprimere i due momenti di quelle riunioni. Sacre: perché presupponevano la discesa 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 accettavano un'intensa interazione tra l'attore-profeta e il pubblico dei fedeli. Quel drammatico accesso alla divinità che si apriva in situazioni ai confini della desertificazione della fede personale, si richiamava ai momenti di dramma del popolo ebraico, primo fra tutti la fuga dall'Egitto.

I *Cévenols* subirono anche un tentativo di linciaggio. Marion, Daudé, Fatio furono denunciati e condannati a una ammenda e alla gogna. Giornalisti e letterati si esposero pro e contro. Daniel De Foe compianse i poveri *Cévenols* attribuendo alle sofferenze patite gli eccessi di quel fanatismo che non condivideva. 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 represse con la forza.

La testimonianza di Edmund Calamy (1671-1732), storico e pastore anglicano *non conformist*, ricostruisce il clima di una Londra percorsa

³⁸ Fu curata un'edizione francese *Lettres sur l'enthousiasme*, 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 Scepticism 1680-1750*, South Carolina, University of South Carolina, 1997, pp. 53 sgg.

³⁹ F. PAKNADEL, *Liberté 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. Société d'études anglo-americaines des XVII^e et XVIII^e siècles, 1979, n. 9, pp. 57-67. La lettera venne inserita nella raccolta *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, pubblicata la prima volta nel 1711.

da tensioni religiose nelle quali i profeti francesi agirono coinvolgendo anche persone di rango⁴⁰.

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 Villars⁴¹.

Per il pastore Calamity 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 convulsionarie e alle predicationi profetiche. Cercò inutilmente di dissuaderlo e si interessò al caso, che sfociò in una fuga di Lacy dalla famiglia con l'ingresso in una comunità di profeti francesi⁴².

Nonostante fosse stata condannata dal ministro delle chiese francesi a Londra, tale culto conobbe negli anni successivi una grande circolazione attraverso una nutrita serie di pamphlet, cui si contrapposero scritti che intendevano smascherare l'impostura dei *Mock-prophets*⁴³. Strumento di espansione del profetismo al di fuori dei suoi confini storici fu il già citato libro *Le théâtre sacré des Cévennes*, pubblicato a Londra nel 1707 da François Maximilien Misson, frutto della testimonianza (giurata e come tale presentata come attendibile) di *réfugiés* delle Cévennes a Londra. *Le théâtre sacré* denunciava nell'avvertenza gli atti di intimazione compiuti contro quei coraggiosi soldati, 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 Cristo⁴⁴. Le proposizioni che il leader dei profeti Elie Marion pronunciava a nome dello spirito santo non contenevano esclusivamente appelli alla rigenerazione religiosa e morale e minacce al clero corrotto, ma lanciavano anche messaggi di palingenesi sociale, come quello che si poteva leggere in una pubblicazione di Misson:

⁴⁰ *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.

⁴¹ Ivi, II vol., p. 72.

⁴² Ivi, pp. 76 sgg.

⁴³ Così erano definite nel pamphlet *Clavis prophetica; or a key to the prophecies of Mons. Marion, and the other Camisards*, London, J. Morphew, 1707.

⁴⁴ M. MISSON, *Le théâtre sacré des Cévennes*, Marseille, Laffitte reprints, 1977.

The Chains are going to fall off within a fewdays, an universal liberty is coming in to my house; there shall be no more slaves, no more labourers at the oar, the shall be en entire liberty⁴⁵.

Nonostante che ai profeti si contrapponessero i pastori ortodossi i quali ottennero di vedere incarcerato Elie Marion, le sette continuaron a riunirsi per altre due decenni. Il profetismo a Londra uscì dai canoni delle dispute dottrinali e delle dissertazioni teologiche 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 anti 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 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. La sua meta era Roma, il papa, il centro della cattolicità⁴⁶.

Anche il giornale di Bayle se ne occupò in una relazione su quanto era accaduto a Londra dopo l'arrivo di Misson, Cavalier e Fage⁴⁷, seguita da una riposta di Misson⁴⁸. Scese in difesa di Misson lo stesso Pierre Bayle che avvertì 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 scandalo⁴⁹. Anche il profeta Gesù «étoit scandale et folie aux méchants et aux insensés»⁵⁰. Attraverso la discussione sul profetismo Bayle, al pari di Shaftesbury, traeva motivo per perorare la tolleranza della libertà di spirito. In Inghilterra il profetismo originario delle Cévennes influenzò il movimento radicale dei quaccheri e fu assunto come riferimento tra gli avversari della chiesa anglicana⁵¹.

⁴⁵ *The Prophetical Warning of Elias Marion*, London, Rogers, 1707, pp. 101-102.

⁴⁶ CHABRON, *Élie Marion, le vagabond de Dieu*, cit.

⁴⁷ «Nouvelles de la République des Lettres», février 1708, pp. 123 sgg.

⁴⁸ Ivi, avril 1708, pp. 399 sgg.

⁴⁹ Ivi, pp. 408 sgg.

⁵⁰ Ivi, p. 408.

⁵¹ C. GARRETT, *Spirit Possession and popular Religion. From the Camisards to the Shakers*, London, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998. J.A.L. CHAMPION, *The Pillars of Priest craft Shaked. The Church of England and its Enemies 1660-1730*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

5. Fanatismo e profetismo

All'altra realtà del protestantesimo francese, quella del Nord, estranea alla ribellione delle Cévennes, si rivolse in quegli anni David-Augustin De Bruyes quando interloquì con i nuovi convertiti, ben consci 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, De Brueys era stato convertito al cattolicesimo da Bossuet⁵². Si era quindi fatto prete e aveva avuto l'incarico di istruire i nuovi cattolici. La sua poderosa *Histoire du fanatisme*⁵³, suggerita da Charles-Antoine de la Garde de Chambonas, vescovo di Viviers (1682-1713), pubblicata in prima edizione nel 1692 e poi accresciuta nell'edizione del 1709, non fu che una delle tante opere da lui scritte in quegli anni a favore del cattolicesimo⁵⁴. Opere che affrontavano i temi dirimenti e le questioni politiche più attuali, in particolare quelle inerenti la questione dell'obbedienza dovuta al sovrano dai sudditi di qualunque fede. Incaricato dal re di organizzare la conversione degli ugonotti, De Bruyes s'impegnò con uno zelo non privo di accorta valutazione dei rischi che la conversione forzata comportava e della necessità di agire con tatto, sciorinando argomentazioni teologiche intercalate da consigli di prudenza politica verso i suoi ex corredigionari. Grande e duraturo fu l'odio che lo zelo del nuovo cattolico De Bruyes 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 abilità nel ribaltare la verità dei fatti di chi era portato a attribuire tutte le colpe al fanatismo sedizioso degli ugonotti rimasti ostinatamente fedeli alla loro chiesa.

Nelle aggiunte alla prima edizione De Bruyes entrava nel merito del profetismo coeve, tracciando una cronologia e una topografia del fenomeno, che si era annunciato nel Delfinato tra il 1688 e il 1689, si era quindi assopito per poi risorgere nella bassa Linguadoca e nelle Cévennes agli inizi del secolo, quando aveva fornito la spinta emotiva all'insurrezione dei *Camisards*. Il neo convertito di fatto proponeva una versione finalizzata a scavare una profonda trincea di separazione tra i visionari

⁵² Cfr. la voce *David-Augustine de Brueys*, In *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, Retrieved December 26, 2012.

⁵³ *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.

⁵⁴ Nel 1708 era stato pubblicato il breve testo di François Duval, *Mémoires historiques de la révolte des fanatiques*, Paris, Moreau, 1708, ben accolto dal giornale dei gesuiti, i *Mémoires de Trevoux*. Padre Duval ampliò e rivide il testo per una nuova edizione uscita nel 1713 col titolo *Histoire du soulèvement des fanatiques dans les Cévennes*.

della fede e i calvinisti autentici, che considerava invece una forza ragionevole e moderata.

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 utiles⁵⁵.

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 per la cultura e l'eloquenza, 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 Achille.

Laissé 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 gagnoit 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'église⁵⁶.

Lo associaava ai profeti come Müntzer e ai quaccheri, ma a differenza di questi aveva scelto, unico tra i profeti di tutti i tempi, di indicare con esattezza la data entro la quale le profezie si sarebbero avverate.

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

⁵⁵ Ivi, pagina non numerata dell'Avertissement au lecteur.

⁵⁶ Ivi, libro I, p. 18.

auquel il a été inspiré pour prédire l'avenir. L'esprit qui souffle où il veut, souffle aussi quand 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 voulu⁵⁷.

Il 1690 era l'anno in cui Jurieu collocò l'avveramento della sua profezia.

De Bruyes elaborava la tesi della cospirazione che altri avevano solo sbozzato. Una tesi che vedeva in Jurieu il falso profeta e in Guglielmo d'Orange il falso Messia. I tempi dei profeti e i tempi della politica coincidevano: 1688 iniziò in Francia la campagna dei piccoli profeti mentre Guglielmo d'Orange sbucava in Inghilterra, usurpando il trono. Il Delfinato e il Vivarais fornirono il materiale umano della cospirazione ribellistica perché zone abitate da molti scontenti, spiriti grossolani, creduloni 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 anti francese. Il trait d'unione operativo era Monsieur Du Serre in collegamento con i ministri fuggitivi di Francia e rifugiati a Ginevra, seguaci dell'oracolo di Rotterdam. A Ginevra operava a suo dire un'accademia che esaminava i fuggitivi di Francia e li allenava alla predicazione visionaria.

Gli infami seduttori facevano proseliti tra poveri ragazzi, con i quali usavano tecniche di costrizione fisica: li privavano 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 fasulle delle convulsioni⁵⁸. Accanto ai ragazzi si stagliavano le figure femminili, come una pastorella del villaggio di Cret, soprannominata la Belle Isabeau, protetta da madame de Bays, vedova di un consigliere del parlamento di Grenoble⁵⁹. Citava tra primi profeti anche un uomo colto, Claude Brusson di Nîmes, avvocato al parlamento di Tolosa, che difendeva le cause dei religionari e che, ritiratosi a Losanna,

⁵⁷ Ivi, libro I, pp. 49-50.

⁵⁸ Merita segnalare il lungo successo del libro di Bruyes che ancora nell'Ottocento forniva la trama di diverse storie dei Camisards e del profetismo, come quella pubblicata nel 1869 da Eugenè Bonnemère, che fu presidente della Società degli studi sullo spiritualismo fondata da Allan Kardec.

⁵⁹ *Suite d l'histoire du fanatisme de notre temps ou l'on voit les derniers troubles des Cévennes*, tome II, p. 109.

scrisse lettere sediziose fatte stampare a Ginevra e diffondere segretamente in Francia⁶⁰.

Al di là di queste più o meno fantasiose ricostruzioni, in ogni caso dotate di un qualche elemento di verità storica, il nodo della questione con cui si misurava De Bruyes era costituito dalla tradizione profetica del cristianesimo. Il cristianesimo delle origini pullulava di profeti martiri: allora come distinguere i veri dai falsi profeti? La soluzione proposta scartava le spiegazioni demonologiche cui le confessioni si rifugivano da secoli, per proporre invece una spiegazione razionale, che non faceva appello alle forze diaboliche, alle possessioni sataniche o alle artefatte finzioni inventate da abili mestatori dei sentimenti religiosi. I falsi profeti sono persone malate, atrabiliari, melanconiche, di sangue caldo, con deboli fibre nervose che li portano a sognare incessantemente. Il falso-profetismo era derubricato a malattia

de l'esprit, une espèce de mélancolie, et de manie. Les gens mélancoliques et atrabiliaries peuvent aisément tomber dans cette maladie, si, dans le temps que leur tempérament est dérangé par des jeunes, des ville 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 sang, lesquels, venant à tomber sur les fibres du cerveau, que la forte application a déjà ébranlez, sur le sujet des miracles et des prophéties, forcent ces insensés à y rêver incessamment⁶¹.

In 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, anche se può apparire insensato agli altri uomini. 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. Pur 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; 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 extravagantes⁶².

⁶⁰ Ivi, pp 10 sgg.

⁶¹ Ivi, in *Preface*, p. n.n.

⁶² Ivi.

Nell'opera di De Bruyes correva uno spirito conciliativo che in certi passi sfociava in un vero e proprio irenismo extra confessionale. Sopportiamoci gli uni gli altri, riconosciamo poche verità comuni. Allarghiamo le vie della salvezza. Abbiamo bisogno di una caritatevole tolleranza. Era questo l'appello da lui rivolto ai credenti di tutte le fedi, perché isolassero le manifestazioni irrazionali, esagitate e alla fine sediziose che erano deragliate dai binari dell'ortodossia. Solo con l'uso della ragione si può 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 possono avere le certezze della loro emozione e dei loro pensieri esagitati.

La *Suite dell'Histoire du fanatisme* di De Bruyes dedicata alla rivolta delle Cévennes aveva anche un altro scopo, quello di rispondere al libro di un buon curato che scrive con più zelo che capacità, come annotò lo stesso autore. Si trattava de *Le fanatisme renouvellé ou Histoire des sacrilèges, des incendies, des meurtres et des autres attentats que les calvinistes révoltez ont commis dans les Sévennes et des châtiments qu'on en a faits*, pubblicato nello stesso anno 1707 da Jean-Baptiste L'Ouvreleul, curato di Saint-Germain-de-Calberte e rettore del seminario di Mende⁶³. Era una cronachistica ricostruzione dei fatti d'arme, scritta con l'intento di comprovare non solo i misfatti compiuti dai *Camisards*, ma anche il pericolo e l'inutilità delle bande cattoliche, come quella dei Cadetti della croce, o quelle delle truppe arruolate dai signori delle Cévennes. Gli eserciti "privati" avevano prodotto risultati controproducenti attizzando l'ira dei protestanti. Solo l'intervento del re, per il tramite del maresciallo De Villars e dell'intendente Basville, era stato risolutore per sollevare le sorti del *Midi* della Francia e salvare la chiesa gallicana francese.

De Bruyes doveva confrontarsi anche con tesi oltranziste, come quelle contenute nelle Istruzioni pastorali scritte dal vescovo di Saint Pons e indirizzate ai nuovi convertiti della sua diocesi e ai curati che li dirigevano. Il vescovo trattava i ribelli delle Cévennes come una setta di esaltati, sintesi di tutti i mali del protestantesimo francese: il fanatismo, lo spirito di ribellione al re e persino il socinianesimo, questa idra pericolosa sempre evocata dagli ortodossi dell'uno e dell'altro fronte, a proposito e a sproposito.

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,

⁶³ 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, Presses du Languedoc, 2012.

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 nécessaire⁶⁴.

Calvinismo = socinianesimo = fanaticismo: un'equazione disinvolta che Jean Leclerc, se l'avesse letta, avrebbe probabilmente definito il partito della «populace théologique», ignorante e intestardita che grida al sociniano ogni volta che non ha ragioni da esporre⁶⁵. 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 cui esprimere obbedienza. Lo zelante vescovo di Saint Pons si spingeva persino ad affermare che era molto meglio avere a che fare con gli anabattisti che per lo meno erano pacifici.

6. 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 Court⁶⁶. Nato il 17 marzo 1695 a Villeneuve-de-Berg nel Vivarais, figlio di Jean, *négociant*, e di Marie Gébelin,

⁶⁴ Ivi, p. 2.

⁶⁵ Sull'arminianesimo di Le Clerc come traspare dalla corrispondenza con Ph. van Limborch, cfr. L. SIMONUTTI, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il carteggio Ph. Van Limborch J. Le Clerc*, Firenze, Olschki, 1984.

⁶⁶ A. BOREL, *Biographie d'Antoine Court, auteur de la restauration du protestantisme en France après la Révocation de l'Edit 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 P. Duley-Haour con una introduzione di P. 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 «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français», 157, 2011, 1, pp. 67-74. Sul seminario di Losanna fondato da Court: C. LASSEUR, *Le séminaire de Lausanne (1726-1812), instrument de la restauration du protestantisme français*, Lausanne, Bibliothèque historique 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 Otto Selles, Pauline Duley-Haour, Patrick Cabanel e prefazione di Philippe Joutard.

Court intraprese una 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 Bénédict 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 Ruchat⁶⁷.

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 matrimoni⁶⁸. 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)⁶⁹ 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 entusiastiche 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 profeti⁷⁰.

La stessa metafora del deserto era carica di significati. Luogo simbolico e reale dove gli ebrei si incamminarono dopo la schiavitù in Egitto

⁶⁷ I documenti della *Collection Antoine Court* conservati alla Bibliothèque de Genève (non inventariati) e solo parzialmente esplorati, 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.

⁶⁸ C. BOST, *La première vie de Pierre Corteiz, pasteur du Désert*, Imprimerie la Concorde Lausanne, Paris, Fischbacher, 1935.

⁶⁹ D. VIDAL, *La secte contre le prophétisme. Les multipliants de Montpellier (1719-1723)*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», 1982, 37, 4, pp. 801-825.

⁷⁰ BOST, *Les prédicants protestants des Cévennes et du bas Languedoc*, cit.

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 fondo 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 Drelincourt⁷¹ 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. 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 gioco-forza nella tempesta del calvinismo francese dopo il 1685, concorre a chiarire le difficili condizioni in cui dovette operare e le scelte dettate dalle situazioni impervie 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 scalrite 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 dei 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 Court⁷², solo perché hanno in pari misura contribuito a risvegliare e salvare il protestantesimo francese. L’interesse storico è capire

⁷¹ Che si trattasse di scarne 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.

⁷² *Mémoires pour servir à l’histoire et à la vie d’Antoine Court*, cit.

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 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 rintracciarsi 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 ecclesiiali, 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 ou Bannastière, 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»⁷³, che gli aveva fatto conoscere Abraham Mazel. Il passaggio in Linguadoca nel 1713 aveva significato per lui incontrare una figura diversa di profeta, maschio

⁷³ Ivi, pp. 37-38.

e non di giovine età, quel Jean Vesson che sarebbe stato interdetto nel primo sinodo delle chiese del Deserto, tenuto nel 1718, 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»⁷⁴. Iniziò allora il lungo lavoro di recupero della religione dei padri per il tramite di vere e proprie missioni condotte nel Delfinato, a Nîmes, fino a Marsiglia, con l'impegno di restaurare la disciplina e anche di ricalvinizzare le popolazioni costrette all'abjura.

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, per altro ostili a Court, Jean Vesson e Jean Hue, che moriranno giustiziati a Montpellier il 22 aprile 1723⁷⁵. Nuovamente posto di fronte al dilemma se violare l'obbedienza al re per salvare due corrispondenti, 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. Lì per la prima volta poté affinare la formazione intellettuale e religiosa, frequentando i corsi dell'Accademia e impadronendosi sia della cultura teologica sia della cultura storica⁷⁶. A Ginevra stilò il primo

⁷⁴ Ivi, p. 122.

⁷⁵ CABANEL, *Histoire des Cévennes*, cit., pp. 44 sgg.

⁷⁶ 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

lavoro di carattere storico, una *Relation historique des horribles cruautés qu'on a exercées envers quelques protestants en France*, in cui usò la sua competenza sull'affare dei *Camisards* 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 errabonda di pastore della fede nelle campagne della Linguadoca, fino al 1729, anno in cui si ritirò a Losanna.

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 lavoro⁷⁷, 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 riassorbimento 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. Era stato il *Grand dictionnaire historique* di Moreri a catalogare quella guerra associandola a crudeltà, fanaticismo, profetismo, e in tal modo istituendo una correlazione tra i diversi momenti e le diverse espressioni del moto, e tale rimase il giudizio fino alla voce *Camisards* dell'*Encyclopédie*, redatta da Mallet.

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

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 «*Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*», 158, 2012, pp. 542-562.

⁷⁷ 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.

facile⁷⁸. Fu guardata con ostilità nelle sue fasi, di redazione e di pubblicazione, da diversi ambienti del *refuge* e da esponenti del protestantesimo, in nome dell’insufficiente accreditamento del suo autore nella repubblica delle lettere, ma in realtà per il timore che tornare su quel doloroso capitolo significasse ridare fiato all’opinione 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 nelle valli delle Cévennes e 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.

⁷⁸ Sulla preparazione, gli ostacoli, la diffusione dell’opera si veda JOUTARD, *La Legende*, cit., pp. 141-162.

LA RIVOLTA DELLE PENTLAND,
JAMES STEWART DI GOODTREES
E I PRODROMI DELLA SECOLARIZZAZIONE
IN SCOZIA

PIETRO ADAMO

1. *Il Rising*

Il 13 novembre del 1666 quattro presbiteriani scozzesi, in fuga dalle truppe governative guidate da sir James Turner, incaricate di riscuotere le multe per le assenze dal servizio del culto tra la popolazione del Sud-Ovest, decidono di abbandonare il loro rifugio e recarsi nel paese più vicino, alla ricerca di cibo, bevande e calore. Lungo la strada fanno un incontro spiacevole, che li coinvolgerà in una rissa piuttosto violenta. James Kirkton, ministro del culto presbiteriano tra i più convinti, uno degli *ejected* del 1662, ci ha lasciato il seguente resoconto dell'episodio:

Quattro paesani, spostandosi nei loro vagabondaggi verso la vecchia città di Dalry in cerca di ristoro, incontrarono provvidenzialmente lungo la strada tre o quattro soldati che spingevano avanti un gruppo di poveracci del vicinato per costringerli a trebbiare il grano di un altro povero anziano del luogo (fuggito dalla sua stessa casa), così che dalla vendita di quel grano si potesse trarre il necessario per pagare le sue cosiddette multe. Ciò turbò molto i quattro paesani, che tuttavia passarono oltre i soldati in silenzio. Giunsero alla taverna dove si attendevano ristoro e là seppero che i soldati avevano catturato il vecchio e lo stavano legando, nudo, a una rete di ferro rovente, per torturarlo a casa sua. Alla notizia i quattro si lanciarono all'aiuto del vecchio e, giunti alla sua dimora, chiesero ai soldati di lasciarlo andare, cosa che questi rifiutarono. Finirono quindi a male parole. Al che due dei soldati, precipitatisi fuori casa con le spade sguainate, attaccarono i quattro paesani, quasi uccidendone due cogliendoli di sorpresa alle spalle. Ma poiché i quattro erano armati, uno di loro

sparò con la pistola, ferendo uno dei soldati con un pezzo di pipa da tabacco, con il quale aveva caricato la sua arma invece che con una palla¹.

Lo scontro si risolve con una piccola rivolta di piazza, diretta contro i militari incaricati di riscuotere le multe. Anche nei paesi vicini alcuno soldati vengono presi prigionieri. E, forse per evitare facili rappresaglie, due giorni dopo nella stessa Dumfries viene colto di sorpresa e arrestato lo stesso James Turner, al cui comando si trovano le truppe sparse per l'intero Galloway. Nello spazio di pochi giorni i rivoltosi si trovano a disporre di un certo numero di uomini armati, non del tutto organizzati ma certamente volenterosi, discretamente equipaggiati e pronti a combattere. Trovano anche un comandante con esperienza militare, l'ex colonnello James Wallace (anch'egli autore di una memoria riguardante la ribellione)².

Nelle settimane successive la colonna segue un tortuoso percorso verso Edimburgo (a causa sia di difficoltà logistiche sia di incertezza nella leadership), dove intende presentare una petizione al governo contro la condotta dei militari ma anche contro «l'intollerabile oppressione dei prelati»³. Mentre i partecipanti subiscono un ricambio continuo, con molti che abbandonano e molti che si uniscono (raggiungono probabilmente un numero massimo di circa 2000), tra di loro abbondano le discussioni sul da farsi, con un ruolo rilevante giocato dai più radicali ministri del culto (tra i quali ve ne sono alcuni provenienti dall'Irlanda), dai sostenitori della linea dura, dagli agenti degli esuli, speranzosi in un qualche episodio che metta in difficoltà il governo di Carlo II in Scozia⁴. L'epilogo si ha il 28 novembre quando gli uomini di Wallace (intorno al migliaio), minacciosamente stanziati nelle Pentland Hills, ad appena una decina di chilometri a sud di Edimburgo, in attesa di una qualche segno di rivolta entro la capitale, si trovano di fronte le truppe regolari del comandante in capo delle forze regie in Scozia, il veterano realista Thomas Dalziel, con un passato al servizio dello zar Alessio nelle guerre contro la Polonia. I rivoltosi indietreggiano (tra neve e pioggia) verso la località di Rullion Green, dove vengono sgominati, lasciando sul terreno decine di morti (John Blackader, uno dei ministri del culto del Galloway sospesi nel 1662, a

¹ J. KIRKTON, *The Secret and True History of the Church of Scotland from the Restoration to the Year 1678*, London-Edinburgh, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown-John Ballantyne, 1817, pp. 238-239.

² J. WALLACE, *Narrative of the Rising at Pentland*, in *Memoirs of mr. William Veitch and George Brysson*, Edinburgh-London, William Blackwood-T. Cadell, 1835, pp. 388-432.

³ Ivi, p. 426.

⁴ Il più completo resoconto della rivolta resta ancora il volume parecchio invecchiato di C.S. TERRY, *The Pentland Rising and Rullion Green*, Glasgow, James MacLehose and Sons, 1905. Le principali narrazioni e bilanci dei contemporanei sono citati nelle note precedenti e successive.

Edimburgo nei giorni della rivolta, molto attento ai numeri, sostiene che siano 45⁵. Nei giorni successivi i capi dei ribelli cercano di abbandonare il paese, mentre il *rank and file* tenta semplicemente di tornare a casa. Più di cento sono arrestati. Tra dicembre e gennaio trentasei di questi vengono giustiziati. Un'altra cinquantina finisce alle Barbados. Per assonanza con il *Whiggamore Raid* dell'agosto-settembre 1648, quando dopo la battaglia di Preston i presbiteriani dell'Ovest del paese marciarono su Edimburgo occupandola (pare che alcuni incoraggiassero i loro cavalli con il grido *whiggam!*), i ribelli vengono presto indicati con il termine *whigs*⁶.

La rivolta è prodotta dalla politica regia in materia di religione e fisco. Nel periodo compreso tra la Restaurazione e l'avvento di Giacomo (II d'Inghilterra e VII di Scozia), Carlo e il suo governo ondeggiando in Scozia tra accomodamento e repressione⁷. Gli uomini dello Stuart puntano a soluzioni assolutistiche, per quanto i contesti e le situazioni lo permettano; contano sull'entusiasmo sollevato dal ritorno della monarchia; profittono a piene mani del controllo che vantano sul Parlamento. Nei primi anni Sessanta, dopo qualche dubbio iniziale, i magnati che gestiscono il potere regio – i più importanti sono John Leslie conte di Rothes, James Sharp arcivescovo di Saint Andrews e la mente politica del governo, John Maitland duca di Lauderdale – optano per la repressione: nel 1660 sono annullati tutti i provvedimenti dei parlamenti controllati dai Covenanters; nel 1662 viene reintrodotto l'episcopato e abolito il presbiterianesimo; nello stesso anno sono espulsi i ministri del culto che non si conformano al ritorno dei vescovi (un terzo su un migliaio; nel Galloway, il luogo della ribellione di cui sopra, sono espulsi 34 ministri su 37 parrocchie); nel 1663 si decide di affidare, per la prima volta, la riscossione delle multe

⁵ *Memoirs of the Rev. John Blackader, compiled chiefly [...] by Andrew Chrichton*, second edition, Edinburgh-London, William Tait-Charles Tait, 1826, p. 125.

⁶ Vedi D. STEVENSON, *Revolution and Counter Revolution in Scotland 1644-51*, revised edition, Edinburgh, John Donald, 2003, pp. 95-102.

⁷ Sul periodo vedi G. DONALDSON, *Scotland. James V-James VII*, Edinburgh, Mercat Press, 1998, in particolare la parte III (1 ed. 1965); J. BUCKROYD, *Church and State in Scotland 1660-1681*, Edinburgh, John Donald, 1980; C. JACKSON, *Restoration Scotland, 1660-1690. Royalist Politics, Religion and Ideas*, Woodbridge, The Boydell Press, 2003; T. HARRIS, *Restoration. Charles II and his Kingdoms 1660-1685*, Harmondsworth, Penguin Books, 2006, in particolare i capp. 2 e 6; G.H. MACINTOSH, *The Scottish Parliament under Charles II 1660-1685*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007. Utili anche due biografie dei maggiori protagonisti: J. BUCKROYD, *The Life of James Sharp Archbishop of St. Andrews 1618-1679*, Edinburgh, John Donald, 1987; R.C. PATERSON, *King Lauderdale. The Corruption of Power*, Edinburgh, Birlinn, 2006 (1 ed. 2003). Gli ondeggiamenti in tema di religione del governo scozzese all'epoca di Carlo II sono il tema principale di R.L. GREAVES, *Conformity and Security in Scotland and Ireland, 1660-1685*, in *Enforcing Reformation in Ireland and Scotland, 1550-1700*, a cura di E. Boran, C. Gribben, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2006, pp. 228-250.

(e quindi il controllo del dissenso) direttamente ai militari, con le truppe di James Turner spedite nel sud-ovest; l'anno dopo viene restaurata anche la High Commission. Nel 1666, mentre la seconda guerra anglo-olandese diffonde il timore di insurrezioni e disordini sobillati dall'estero, un proclama richiede il disarmo della popolazione dell'Ovest, cui fa seguito una serie di arresti tra aristocratici e *lairds* sospettati di eccessive simpatie presbiteriane. Anche se l'episcopato scozzese è piuttosto *soft* rispetto alle varianti inglesi e irlandesi, nel senso di aver tradizionalmente accentuato i tratti calvinisti e sminuito la funzione di paramenti, riti e ceremoniali⁸, buona parte della popolazione, in particolare nelle zone in cui ha attecchito al meglio il presbyterianismo, reagisce con decisione: contesta i nuovi ministri del culto, frequenta clandestinamente le *conventicles* dove predicano i loro ex pastori, rifiuta di pagare multe e affini. Non è difficile registrare l'*escalation*; uno dei quasi *best seller* del 1665 è la *Apologeticall Narration of the Particular Sufferings of the Faithful Ministers & Professours of the Church of Scotland since 1660*, scritto e pubblicato nell'esilio olandese dal ministro del culto John Brown – il primo esempio nazionale di un genere, quello della martirologia, in cui gli scozzesi diverranno maestri nei lustri successivi – in cui le accuse ai governanti e allo stesso monarca si fanno roventi (il libro avrà il dubbio onore di essere compreso nella lista dei libri da bruciare pubblicata dall'università di Oxford appena dopo la fine della Exclusion Crisis, nel luglio del 1683); spesso ai raduni clandestini partecipano persone armate; alcuni degli stessi religiosi espulsi dimostrano a volte un ardore inusitato; per esempio Gabriel Semple, «che di frequente gira per il paese travestito, con spada e pistole, fermandosi di notte presso le case degli scontenti per vedere se ci sono bambini da battezzare», oppure il suo collega Alexander Peden, che amministra il culto di notte a Kilmarnruk e Craggie e «va cavalcando su e giù per quelle terre con spada e pistole, vestito di grigio»; o magari l'evidentemente più colto John Cruickshank,

⁸ George MacKenzie, Kings Advocate dal 1677 e fedele esecutore delle direttive del governo nella persecuzione dei presbiteriani, nonché sostenitore di Giacomo nel 1688-89, descrivendo nell'apologia del suo operato pubblicata nel 1691 l'azione dei più violenti dissidenti, trova modo di notare che «il lettore sarà sbalordito di fronte a queste informazioni: il modo del culto della nostra chiesa non differisce in nulla da quanto gli stessi presbiteriani praticano (eccetto che noi usiamo la dossologia, il Padre nostro e, nel battesimo, il Credo, cose che tutti loro rifiutano). Non abbiamo ceremonie, cotte, altari e segno della croce nel battesimo, e neanche la più meschina di quelle cose che i dissidenti d'Inghilterra accetterebbero in via compromissoria» (G. MACKENZIE, *A Vindication of the Government in Scotland, during the Reign of King Charles the II*, Edinburgh, James Watson, 1712, I. ed 1691, p. 9). In una lettera del 7 novembre 1675, l'episcopale irlandese John Hartstonge scrive a sir James Graham che «quelli che sono chiamati episcopali» in Scozia «a noi sembrerebbero puri fanatici», con il termine *fanatick* impiegato qui come settario, estremista (citato in HARRIS, *Restoration*, cit., p. 140).

che gira con un'arma diversa, ovvero il *De Iure Regni apud Scotos* di George Buchanan, da lui stesso tradotto in inglese, «intendendo infondere nel popolo, avvelenandolo, i principi di tradimento e sedizioni contenuti nel detto libro»⁹. È questo il quadro entro cui si situa la rivolta.

2. Le interpretazioni

Le interpretazioni dell'episodio ruotano intorno a un singolo tema, ovvero le ragioni, le motivazioni e gli obiettivi dei ribelli. E questo non riguarda solo il lavoro degli storici, ma anche le giustificazioni e le spiegazioni dei contemporanei, che si muovono tra la volontà di sminuire la progettualità rivoluzionaria e sovversiva dell'evento, puntando soprattutto alla prevalenza delle doglianze e della protesta fiscale, e quella di valorizzarla, situando l'evento entro la dinamica dello scontro religioso, sottolineandone quindi la continuità non solo con gli eventi traumatici della Restaurazione ma anche con la tradizione presbiteriana e *Covenanter* e con il suo ruolo storico nel modellamento dell'identità nazionale scozzese. Del resto, a dare anche una rapida scorsa alle fonti salta immediatamente agli occhi la presenza dei due elementi nelle giustificazioni offerte dai protagonisti stessi, nonché la gradazione tra i due. Il resoconto di Wallace inclina pesantemente verso le motivazioni specificamente religiose (il comandante dei ribelli, del resto, sarebbe divenuto anziano della chiesa scozzese di Rotterdam): le discussioni cruciali sul da farsi nella notte del 24 novembre sono imperniate sui doveri verso Dio («senza alcuna voce contraria tutti si dichiararono d'accordo sul fatto che il farsi avanti per difendere la gente del Galloway, si fu chiari sull'argomento, veniva da Dio e nel farlo non si era fatto altro che obbedire alla sua chiamata») e si concludono con la proposta di «rinnovare il Covenant domani, giorno di Dio, in una qualche chiesa sulla strada per Lanark»¹⁰. John Blackader registra che i suoi ex fedeli sarebbero probabilmente stati in grado «di liberarsi di questo gioco da tiranno di Turner» e che anzi «molti di loro erano pronti e risoluti a tentare di soccorrersi da soli», ma che sono stati tenuti a bada dai loro ministri del culto (intendendo i presbiteriani che predicavano illegalmente) sino all'evento «meraviglio-

⁹ R. WODROW, *A History of the Sufferings of the Church of Scotland from the Restoration to the Revolution*, Glasgow-Edinburgh, Blackie, Fullarton & Co.-A. Fullarton & Co., 1830, 4. voll., II, p. 5. Wodrow riproduce la lettera di citazione dei ministri del culto più pericolosi pubblicata il 25 gennaio del 1666 dal consiglio regio. Nel documento si ricorda ancora il provvedimento di Giacomo I che proibiva il *De Iure Regni* di Buchanan (ivi, p. 4).

¹⁰ WALLACE, *Narrative*, cit., pp. 401-402.

so e sorprendente» di Dalry¹¹. Uno dei ministri del culto presenti tra le forze dei ribelli, William Veitch, spiega che gli è stato chiesto di unirsi ai «membri di quel partito tanto oppresso dalle crudeltà inumane e dalle ruberie eccessive di sir James Turner e delle forze che comandava a Dumfries, a causa del rifiuto di accettare la già abiurata prelatura; così che essi furono costretti a sperare in un sollievo, se possibile, prendendo le armi e catturando sir James Turner, cosa che avrebbe potuto fermare gli usi crudeli in quel luogo; e poi decisero di marciare su Edimburgo per presentare le loro doglianze ma furono sconfitti alle Pentland Hills dalle forze prelatiche»¹². Anche in questa versione le lamentele sugli abusi e i provvedimenti fiscali ingiusti sono presenti, ma vengono comunque subordinate alla questione religiosa. Ancora più deciso Kirkton, per il quale le multe, le «violentе persecuzioni» e i sequestri dei soldati di Turner rispondono semplicemente alla strategia dei prelati e dell'arcivescovo Sharp (ben riassunta da una frase attribuita al giovane Gilbert Burnet, «l'unico modo per convertire un fanatico è di affamarlo»)¹³.

Anche da parte governativa per la rivolta si adducono ragioni religiose, sia pure con argomenti di segno contrario. Turner sostiene di esser stato mandato all'Ovest «per eseguire le leggi riguardanti le ordinanze ecclesiastiche, poiché il popolo era estremamente oltraggioso verso i suoi ministri del culto», intendendo i pastori subentrati a quelli *ejected* nel 1662, «e disobbediente a ogni disciplina»¹⁴. Alla fine di dicembre Rothes scrive a Lauderdale per spiegargli delle esecuzioni in corso, notando la scarsa *quvalitie* sociale dei condannati ma anche i loro «principi pericolosi» e quindi la loro propensione a mettere in atto *willanous designes*, soffermandosi poi sulla prova principale nei confronti di alcuni di loro, ovvero che «è stato provato che quando erano in armi sono entrati con fare maleducato in una chiesa dove un ministro del culto stava predicando, lo hanno ferito due volte alla testa e lo hanno trascinato per la talare lungo tutta la chiesa, trattando più o meno così anche i suoi lettori, costantemente imprecando contro il governo della chiesa così come è ora istituito per legge»¹⁵. Anche quando, nei decenni successivi, le interpretazioni si divaricano più nettamente in chiave politico-ideologica, adattandosi alle varie esigenze di *whigs* radicali e moderati, *tories* nostalgici o con ambizioni governative, realisti e repubblicani, e via dicendo,

¹¹ *Memoirs of the Rev. John Blackader*, cit., p. 120.

¹² *Memoirs of mr. William Veitch*, in *Memoirs of mr. William Veitch and George Bryson*, cit., pp. 23-24.

¹³ KIRKTON, *The Secret and True History*, cit., p. 218.

¹⁴ J. TURNER, *Memoirs of His Own Life and Times*, Edinburgh, s.e., 1829, p. 141.

¹⁵ Il conte di Rothes al conte di Lauderdale, 29 dicembre 1666, in *The Lauderdale Papers*, a cura di O. Airy, Westminster, Camden Society, 1884-1885, 3 voll., I, p. 267.

troviamo gli stessi elementi in gioco, filtrati soprattutto dal tema della spontaneità della rivolta o di una sua sapiente organizzazione occulta, magari guidata dagli esuli dall’Olanda. Burnet, per esempio, la cui *History of His Own Time* diventa un *best seller* dei *whigs* moderati quando il primo volume viene pubblicato postumo nel 1724, sostiene la tesi della cospirazione, con alcuni che si incontrano, «parlano con alcuni focosi ministri del culto» e organizzano la rivolta, mentre la *story* della scar-muccia di Dalry risulterebbe «inventata solo per suscitare compassione» (il vescovo di Salisbury afferma di essersi studiato tutte le deposizioni dell’epoca e l’episodio «non è menzionato in nessuna di esse»). Tuttavia, il suo resoconto della notte del 24 novembre rimette in gioco gli elementi usuali: là gli uomini del Galloway «hanno rinnovato il Covenant e scritto il loro manifesto, nel quale hanno negato di essersi ribellati al re; hanno lamentato l’oppressione sotto la quale avevano sofferto; hanno espresso il desiderio che l’episcopato potesse essere abolito, il presbiterio e il Covenant nuovamente istituiti e i loro ministri restituiti alle loro funzioni, promettendo che in tutte le altre cose sarebbero stati i più obbedienti tra i sudditi del sovrano»¹⁶. Quando nel 1823 la *History* viene ristampata in versione integrale Andrew Chrichton, ministro del culto presbiteriano attivissimo come pubblicista in favore della causa del presbyterianismo radicale, nella sua edizione delle memorie di John Blackader replica alla versione del vescovo di Salisbury sostenendo che tra le popolazioni coinvolte «non vi era spirito di ribellione ed essi non avevano concertato alcun piano tra di loro, e certo non con qualche corrispondente all’estero»; «è stato solo per autodifesa», conclude, «e per la pietà provata per i loro correligionari che sono stati spinti a scendere in campo armati»¹⁷.

Gli storici che nell’ultimo mezzo secolo hanno ripreso il tema hanno sostanzialmente accettato una versione del Rising basata su un inizio «fortuito»¹⁸, una congiuntura a breve termine (le persecuzioni della soldataglia di Turner) e una a lungo termine (lo scontro religioso tra Covenanters e sostenitori dell’episcopato). Qualcuno è tornato sulle tesi cospirative alla Burnet: Richard L. Greaves, per esempio, pur ammettendo che la rivolta è cominciata per caso, ha sostenuto che «una qualche forma di azione la si stava comunque pianificando», insistendo sul ruolo della rete di contatti e appoggi tessuta dai radicali sia in patria sia all’estero, sugli incontri che si susseguivano nel periodo, sulle significative dicerie e notizie che andavano diffondendosi (per esempio, qualche giorno prima lo scoppio della ribellione a Dalry un ministro del culto disse a uno dei

¹⁶ G. BURNET, *History of His Own Time*, Oxford, Clarendon Press, 1823, 6 voll., I, pp. 404, 406-407.

¹⁷ *Memoirs of the Rev. John Blackader*, cit., p. 120.

¹⁸ DONALDSON, *Scotland. James V-James VII*, cit., p. 368.

futuri whigs in armi che si stavano attendendo due navi dall’Olanda con almeno duemila esuli scozzesi e inglesi)¹⁹.

La tesi più originale sull’evento è stata però fornita dallo studioso tedesco Robert von Friedeburg. Secondo quest’ultimo, ciò che ha davvero caratterizzato il Pentland Rising è stato il rifiuto delle autorità di ricevere la petizione dei ribelli, i quali intendevano semplicemente richiedere «una qualche riparazione per le loro doglianze». La successiva guerra di pamphlets tra i presbiteriani e i loro avversari si è quindi focalizzata sulla questione della legittimità dell’autodifesa ed è sfociata in un’ampia discussione sullo stato di natura e sui diritti che in esso sono contemplati, andando a costituire «forse il primo fondamentale divario ideologico nel senso moderno in tema di fondazione dello stato civile e della legittimità del governo secolare». La prospettiva di von Friedeburg è complessa. Egli muove dalla convinzione che la storiografia fondata su un decisivo accostamento tra il calvinismo e i rivolgimenti rivoluzionari di Cinque-Seicento abbia fatto il suo tempo e che in molti abbiano dimostrato infondati i suoi assunti: «L’idea di una specifica affinità tra il pensiero riformato e le ribellioni della prima età moderna è stata di fatto demolita»²⁰. Ciò che indirizza e spiega quei rivolgimenti sono preoccupazioni relative a questioni di legalità (più o meno costituzionale), di retta procedura, di legittimità, che culminano nella valorizzazione del concetto di autodifesa più che nelle idee in genere associate a monarcomachi e rivoluzionari di orientamento riformato, che risultano poco originali e non dotate di forti specificità proprie. In generale, il peso accordato alle motivazioni di carattere religioso (di cui von Friedeburg tiene comunque conto) risulterebbe quindi eccessivo rispetto a temi di natura più secolare. Al di là della valutazione non del tutto centrata delle opinioni di Quentin Skinner (e di un uno specifico saggio)²¹, la prospettiva dello storico tedesco sem-

¹⁹ R.L. GREAVES, *Enemies under His Feet. Radicals and Nonconformists in Britain, 1664-1677*, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 65-66.

²⁰ R. VON FRIEDEBURG, *From Collective Representation to the Right to Individual Defence: James Steuart’s Ius Populi Vindicatum and the Use of Johannes Althusius’ Politica in Restoration Scotland*, in «History of European Ideas», vol. 24, n. 1, 1998, p. 20; Id., *Self-Defence and Religious Strife in Early Modern Europe*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2002, p. 2. Utile anche, per comprendere appieno le posizioni di von Friedeburg, la sua «Introduction» a *Murder and Monarchy: Regicide in European History, 1300-1800*, a cura di R. von Friedeburg, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2004, pp. 3-47.

²¹ Si tratta di *The Origins of the Calvinist Theory of Revolution*, in *After the Reformation*, a cura di B. Malament, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1980, pp. 309-330, cui von Friedburg sembra attribuire il merito di aver appunto «demolito» la visione più tradizionale del rapporto tra calvinismo e ribellione. Per una diversa interpretazione del peso degli scritti di Skinner relativi al tema sia concesso il rimando a P. ADAMO, *La città e gli idoli. Politica e religione in Inghilterra, 1524-1572*, Milano, Unicopli, 1998, pp. 17-22.

bra risentire di una prospettiva troppo testuale e libresca, ovvero da un lato di un'eccessiva fiducia concessa al testo, alle sue costruzioni interne, alla sua coerenza e soprattutto alle sue relazioni specifiche (in particolare giuridiche) con altri testi, e dall'altro a una sottovalutazione del rapporto tra testo e ambiente, della capacità di libri, scritti e affini, singolarmente o nel loro insieme, di fare cultura, costruire pratiche, dare vita a relazioni sociali, eccetera. Detto in breve, può anche darsi che i trattati dei monarcomachi calvinisti dovessero tutto o quasi tutto a precedenti conciliaristi, tomisti o costituzionalisti; e tuttavia, tra Francia e Fiandre, Sassonia e Scozia, Assia e Ungheria, Austria superiore e Inghilterra, Svizzera e Boemia, tra sedicesimo e diciassettesimo secolo quegli scritti sono entrati a far parte di un bagaglio culturale, di un sapere condiviso, di uno stile di vita politico e religioso poderosamente antagonistico nei confronti di istituzioni, stati e governi (per meglio dire, di *certe* istituzioni, *certi* stati, *certi* governi). È questo il motivo per cui John Cruickshank aveva tradotto il *De Iure Regni* e non il *Corpus Iuris Civilis* o il *De Tyranno*.

3. James Stewart e l'apologia del Rising

L'interpretazione di von Friedeburg si incentra su uno dei protagonisti minori della rivolta, l'avvocato di Edimburgo James Stewart²², appartenente a una famiglia di solidissime tradizioni presbiteriane, destinato a divenire Kings Advocate nella Scozia di Guglielmo e Maria (sorta di ministro della giustizia con compiti pratici di difesa degli interessi del re in tribunale)²³. Il nonno materno di James, Thomas Hope, anch'egli

²² La grafia del cognome è variabile: Stewart, Steuart, Stuart.

²³ Due fonti coeve sono rilevanti per la ricostruzione della vita e del percorso di Stewart: una sorta di biografia aneddottica compilata dal nipote Archibald Stewart Denham, figlio del fratello maggiore, che ha potuto contare anche su racconti e confidenze del padre (*Of Sir James Steuart of Goodtrees, Knight, Lord Advocate of Scotland, in The Coltness Collection 1608-1840*, a cura di J. Dennistoun, Edinburgh, The Maitland Club, 1842, pp. 359-374) e un ritratto di carattere, compilato a partire da suoi ricordi personali da Robert Wodrow, il grande storico del presbiterianesimo, appena dopo la morte di Stewart (in R. WODROW, *Analecta*, Edinburgh, The Maitland Club, 1842, 2 voll., II, pp. 202-207). Esiste una breve biografia ottocentesca, che mette almeno un po' d'ordine nelle fonti: G.W.T. OMOND, *The Lord Advocates of Scotland*, Edinburgh, David Douglas, 1883, 2 voll., I, pp. 243-280. Infine, la recente biografia intellettuale di E.C. BEISNER, *His Majesty's Advocate: Sir James Stewart of Goodtrees (1635-1713) and Covenanter Resistance Theory under the Restoration Monarchy*, PhD Thesis, University of St. Andrews, 2003, copre amplissima parte del territorio di ricerca disponibile, presentandosi come una sintesi destinata a durare (la tesi di Beisner ha raggiunto in teoria lo stadio della pubblicazione, con lo stesso titolo, Reformed Academic Press, 2010; non sono però stato in grado di reperire né il libro né la casa editrice).

Advocate, aveva collaborato strettamente con uno dei caporioni della ribellione a Carlo I del 1637, Archibald Johnston di Warriston, uno degli estensori (forse il principale) del National Covenant del 1638. Anche il padre di James, che porta lo stesso nome, era amico di Johnston. Attivo presbiteriano, prese in genere le parti dei Covenanters (non però nel caso del Whiggamore Raid), assunse importanti cariche pubbliche e per ben due volte fu eletto Lord Provost (sindaco con qualche onore in più) di Edimburgo. Dopo la Restaurazione la famiglia si fece notare per i toni prudenti, preferendo farsi da parte nella politica cittadina. Ma, all'epoca della marcia di Wallace e dei suoi, James figlio si schiera con decisione tra gli abitanti della capitale pronti ad appoggiare i ribelli. William Veitch ricorda che il 26 novembre, proprio quando i ribelli, presi dallo sconforto, discutono se avvicinarsi o no a Edimburgo, è proprio una lettera di Stewart («potrei dire infelice», afferma il religioso pensando all'epilogo di due giorni dopo) a rincuorarli: il giovane avvocato (è appena trentenne) consiglia di «venire il più vicino possibile alla città, dove si sarebbe ricevuta assistenza e altre cose necessarie»²⁴. Ma, al di là di questa sua partecipazione forse «infelice» (appunto a detta di Veitch), il contributo di Stewart alla mitologia e alla mitografia delle Pentland sta nell'aver scritto le prime, più dirette e più influenti apologie della ribellione. Nel 1667, in collaborazione con il ministro del culto James Stirling, è autore del celebre *Naphtali, or the Wrestlings of the Church of Scotland for the Kingdom of Christ*, che contiene i drammatici resoconti e ultimi discorsi dei «martiri» di fine 1666. Molto probabilmente Stewart fornisce la parte di mezzo del libro, intitolata *A True and Short Deduction of the Wrestlings of the Church of Scotland*, che dettaglia la crescita della persecuzione nei confronti dei presbiteriani e offre una piena apologia della rivolta. Al gran successo del libro replica Andrew Honeyman, vescovo di Orkney, che l'11 luglio del 1668 si prende nel braccio la pallottola che un *hitman* presbiteriano indirizza a Sharp mentre questi sale su una carrozza nel centro di Edimburgo, con un imponente *Survey of Naphtali*, pubblicato in due parti nello stesso 1668 e nel 1669. A Honeyman risponde ancora Stewart, con un altrettanto imponente *Jus Populi Vindictum, or the People's Right to Defend Themselves and their Covenanted Religion, Vindicated*, anche questo, ovviamente, non firmato. *Naphtali* e *Jus Populi* costituiscono, assieme alla già citata *Apologeticall Narration* di Brown, alle più celebri opere sul tirannicidio di John Knox, George Buchanan e Samuel Rutherford, nonché a un trattato antiepiscopale di

²⁴ *Memoirs of mr. William Veitch*, cit., p. 29. Wodrow racconta che, secondo il figlio di Stewart, in quella lettera (o forse in una successiva mai giunta a destinazione), il future Advocate aveva addirittura indicato ai ribelli la «Cougate-Port» di Edimburgo come «sicura» per la loro entrata (WODROW, *Analecta*, cit., II, p. 327).

David Calderwood e al *Solemn League and Covenant* del 1643, il contributo scozzese alla lista dei libri da bruciare compilata nel luglio del 1683 dai professori di Oxford.

La posizione di Stewart nella storia delle teorie della resistenza e della tradizione monarcomaca è abbastanza consolidata. L'avvocato scozzese scrive e riflette verso la fine di un lungo percorso, in cui tesi, argomenti, metafore e riferimenti biblici sono stati provati, riprovati, limati, perfezionati, adattati e via dicendo. Di fatto, le linee portanti dei due libri di Stewart sono abbastanza ovvie, financo risapute: da un lato una difesa a oltranza della legittimità del presbiterianesimo e della sua indipendenza dallo Stato; dall'altro la giustificazione della resistenza ai magistrati superiori che tradiscono il loro mandato. Non ho qui intenzione di ricostruire nel dettaglio l'organizzazione del materiale dei due testi, operazione portata a termine di recente in modo esaustivo da E. Calvin Beisner nella sua biografia intellettuale di Stewart²⁵. Intendo invece metterne in evidenza quei tratti che, legati alle esperienze concrete del futuro Kings Advocate nella Scozia della Restaurazione e più in generale al controverso rapporto tra Riforma e identità nazionale nel paese, costituiscono la parte più originale della sua opera. Nella sua ricostruzione del percorso di Stewart, von Friedeburg ha sottolineato lo slancio creativo conferito agli scritti dello scozzese, e in particolare a *Jus Populi Vindicatum*, da una rilettura di Altusio che, spostando le argomentazioni del giureconsulto di Emden dall'impero tedesco alla monarchia Stuart, ottiene una *frutiful distortion*²⁶, ovvero esiti che forse tradiscono il pensiero dell'autore della *Politica* ma che si rivelano particolarmente adeguati a sostenerle le usuali idee dei monarcomachi (la distinzione tra persona e carica, la totale reciprocità del patto sociale tra sudditi e sovrano, la responsabilità dell'individuo di fronte all'idolatria, la piena affermazione della sovranità popolare, eccetera). In questa sua rivendicazione di una tradizione e di una cultura, Stewart aggiunge comunque qualche elemento di rilievo. In primo luogo, una nuova enfasi sulla giustificazione della ribellione individuale in termini di diritto all'autodifesa; in secondo, una apologia del presbiterianesimo che sovrappone agli usuali argomenti scritturali e teologici motivazioni storico-culturali strettamente legate a una visione nazionale e identitaria.

In quanto al primo punto – ovviamente funzionale alla giustificazione del Pentland Rising – già nella parte storico-giuridica di Naphtali Stewart aveva spiegato che è impossibile negare

²⁵ Si vedano i capp. 3 e 5 di BEISNER, *His Majesty's Advocate*, cit., pp. 78-136, 155-235, dedicati rispettivamente a *Naphtali* e a *Jus Populi Vindicatum*.

²⁶ VON FRIEDEBURG, *From Collective Representation to the Right to Individual Defence*, cit., p. 20.

che il diritto all'autodifesa non solo sia fondato sulla pura natura, ma ne sia il primo istinto e la molla di ogni mossa e azione; che sia stato pertinente a ogni individuo, che lo esercitava prima che si conoscessero Società o Governo; che sia tanto lontano dall'esser stato ceduto o soppresso dall'avvento di questi, da esser stato e essere ancora oggi il grande fine e motivo per cui tutte le Società e le politiche volontarie sono state istituite e sono a tutt'oggi continuare; che sia la principale regola della virtù, in base alla quale quel grande comandamento che dice di amare il proprio vicino è risolto e interpretato dalla legge di Dio e da nostro Signore stesso; dal che segue infallibilmente che lo stesso diritto e privilegio sia pertinente a ogni uomo, separatamente o unito ad altri, e non necessiti di altro prerequisito che quello del danno intollerabile e inevitabile²⁷.

È evidente che l'insistenza di Stewart sull'autodifesa come diritto di natura non si limita a rafforzare l'usuale strategia monarchica relativa alla liceità dell'iniziativa individuale, ma è particolarmente utile in un contesto quale quello scozzese, in cui la Riforma si è affermata e ha fatto progressi all'ombra delle grandi famiglie aristocratiche, dei principi del sangue, dei Campbell, dei Morton, dei Douglas, degli Hamilton, eccetera, conformandosi quasi alla perfezione alla linee guida fornite da Calvino nel capitolo finale dell'ultima edizione dell'*Institutio*. E poiché l'esperienza del ventennio Covenanter, nonché quella della guerra civile e del Commonwealth al di sotto del Tweed, hanno ridotto le aristocrazie dei due paesi a più miti consigli per quanto riguarda il loro rapporto con la monarchia Stuart (la qual cosa è ben dimostrata dalla ribellione delle Pentland, dove la partecipazione delle aristocrazie del paese è stata minimale), tale insistenza si rivela utile a sminuire la funzione di nobili e principi del sangue, a renderla cioè ancora desiderabile, ma non imprescindibile, per la legittimazione della ribellione: poiché il diritto dell'autodifesa è fondato su principi universali, «la partecipazione dei nobili e dei *Primores Regni* non è in alcuna caso una *necessità assoluta*»²⁸, afferma Stewart, cominciando a percorrere un sentiero – quello dell'apologia della ribellione popolare senza guida aristocratica – sinora poco battuto dalla tradizione dell'antagonismo calvinista, ma con qualche antecedente significativo nella stessa vicenda scozzese (per esempio, in alcuni degli scritti del Knox esule a Ginevra prima del suo ritorno in Scozia e nel Buchanan del *De Iure Regni*) e soprattutto con rilevante futuro immediato nelle ribellioni del decennio successivo. In *Jus Populi*

²⁷ [J. STIRLING, J. STEWART], *Naphtali, or the Wrestlings of the Church of Scotland for the Kingdom of Christ*, s.l., s.e., 1667, p. 14 (la lunga parte introduttiva del testo non ha numerazione di pagina; la p. 1 è la prima pagina della *Deduction*).

²⁸ Ivi, p. 25.

Vindicatum esprimerà il principio in modo più polemico: «La legge di natura, permettendo l'autodifesa contro la violenza ingiusta, non ha aggiunto alcuna restrizione, come per esempio che ciò si può fare solo con la guida o la partecipazione dei *primores* o del Parlamento», aggiungendo una serie di esempi storici, tra cui «la costante pratica dei protestanti valdesi in Piemonte [...] che non hanno mai avuto un Rappresentante che facesse da schermo tra loro e il loro principe e ciò nonostante spesso si sono coraggiosamente opposti a coloro che sono venuti a opprimerli, sebbene questi si ammantassero dell'incarico avuto dal principe»²⁹. Di conseguenza, il tirannicidio per mano del privato diventa un'azione legittima in base al criterio *laico* dell'autodifesa piuttosto che in base a quello *religioso* dell'investitura divina: una volta affermato il principio che il sovrano che viola il patto decade dalla sua carica e rende legittima (anzi doverosa) la resistenza del popolo, «chi mai potrebbe condannare anche le persone private, se in questo caso esse si ergono a difesa» dei patti violati?³⁰

Il radicamento dei diritti nell'individuo porta così Stewart a valorizzare la razionalità e la facoltà di scelta dei singoli. Contro Honeyman, che tenta di equiparare il ricorso all'autodifesa tratta dal diritto di natura a un gesto asociale, brutale e irriflesso, che avvicina l'uomo alle bestie e ai loro istinti primari, l'avvocato argomenta che Dio ha concesso agli uomini la facoltà della ragione: «E quindi essi non devono difendersi *caeco impetu*, ma razionalmente; devono subordinare, così limitandola, la naturale propensione all'autodifesa alla ragione e alle leggi di Dio. [...] Crede forse [Honeyman] che coloro che fanno uso di questo argomento» – Stewart è qui impegnato nella difesa non solo di se stesso ma anche di Samuel Rutherford e del suo *Lex Rex* – «pensano che gli uomini debbano usare ed esercitare la naturale propensione all'autodifesa sempre e in ogni caso, come fanno le bestie?» Al contrario, gli uomini devono valutare, soppesare, usare sino in fondo le facoltà della ragione, anche perché se c'è «una posizione o massima» che si caratterizza per essere «irrazionale e più che da bruti», questa consiste «nell'assoluto, illimitato e indispensabile assoggettamento dei sudditi al sovrano»³¹. In questa convinta rivendicazione dell'autonomia della ragione umana contrapposta alla *brutish* accettazione della gerarchia, Stewart si allontana un po' dal suo idolo Rutherford, avvicinandosi piuttosto a quei congregazionalisti che, alleati dello scozzese contro la monarchia ai tempi di *Lex*

²⁹ [J. STEWART], *Jus Populi Vindicatum, or the People's Right to Defend Themselves and their Covenanted Religion*, Vindicated, s.l., s.e., 1669, pp. 40, 61.

³⁰ Ivi, p.140.

³¹ Ivi, p. 41.

Rex, sarebbero poi divenuti suoi implacabili nemici qualche anno dopo: John Milton, Jeremiah Burroughes, John Goodwin, e via dicendo³².

In questo quadro Stewart ha la possibilità di dare un contributo rilevante allo sviluppo del linguaggio giusnaturalista dei whigs e dei nemici dell'assolutismo, postulando la società civile come il frutto di un libero patto stretto in stato di natura dagli uomini per *proteggere e potenziare* i loro diritti, piuttosto che per cederli in base al timore del disordine e dell'anarchia. Un patto che concede al popolo dotato di razionalità la facoltà di alterare, correggere e porre fine ai governi e alla stesse forme di governo, a suo insindacabile giudizio (idea già espressa da Milton, e che sarebbe stata ripresa da uno dei compagni di Stewart nella cerchia di Shaftesbury nell'esilio olandese, l'altro inglese John Locke)³³: «Quando un popolo libero ha liberamente accondisceso alla forma [di governo], è sua facoltà condiscendere sul tempo, quanto a lungo quella forma dovrà durare e anche prefissare un certo momento in cui dovrà svanire, se non ritiene opportuno che continui, o anche riservarsi la libertà di alterarla quando vuole»³⁴.

Prima di passare a discutere l'altro tratto davvero originale del pensiero di Stewart, ovvero l'accenno a una possibile giustificazione del presbiterianesimo in chiave storico-culturale piuttosto che dottrinale-teologica, è però opportuno un ulteriore sguardo alla sua carriera di rivoluzionario.

4. Per Giacomo e la tolleranza

Dopo la pubblicazione di *Jus Populi Vindicatum, that damnable traitorous book*, come ha ad esprimersi il duca di Lauderdale³⁵, la situazione di Stewart in Scozia si fa pericolosa. L'avvocato, cui non mancano comunque le risorse economiche di famiglia, si dà quindi a un vita da fuggiasco, vivendo tra Londra, Rouen e varie città delle Province Unite,

³² Si conceda il rimando a P. ADAMO, *La libertà dei santi. Fallibilismo e tolleranza nella Rivoluzione inglese 1640-1649*, Milano, Franco Angeli, 1998.

³³ Sulle frequentazioni di Locke in esilio vedi R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

³⁴ [STEWART], *Jus Populi Vindicatum*, cit., p. 84. Il più recente storico del *Killing Time*, David Ross, ha riletto – in modo un po' sbrigativo – il libro di Stewart sottolineandone soltanto i tratti che lo collegano al presbiterianesimo ultrà, concludendo quindi che il libro richiede in sostanza «un'ecatombe» e che ciò resterà «l'ideale personale» del futuro Advocate (D.S. Ross, *The Killing Time. Fanaticism, Liberty and the Birth of Britain*, Edinburgh, Luath Press, 2010, p. 101). Decisamente più analitica l'impostazione di Clare Jackson, che distingue con attenzione la posizione di Stewart da quella dei più radicali Cameroniani, ovvero dei seguaci di Richard Cameron, l'uomo guida della ribellione che condurrà a Bothwell Bridge (JACKSON, *Restoration Scotland*, cit., pp. 64-72).

³⁵ Il conte di Lauderdale a James Sharp, 26 gennaio 1671, in *Miscellany of the Scottish History Society*, first volume, Edinburgh, University Press, 1893, p. 265.

passando a volte anche per il Lothian, spesso sotto i falsi nomi di Graham e Lawson. Nel 1674 scrive un furibondo pamphlet contro il governo di Lauderdale (forse in collaborazione con l'amico ministro del culto William Carstares, che certamente ne segue la stampa), pubblicandolo in Olanda, dove abbondano gli insulti al duca e i resoconti degli scandali in cui è coinvolto³⁶. Di conseguenza, il 27 febbraio 1675 viene emanato un ordine di arresto direttamente da Londra, un «ordine illegale e arbitrario», commenta scandalizzato Robert Wodrow³⁷. Negli anni successivi la persecuzione dei dissidenti presbiteriani di Scozia ai acuisce; nel giugno 1679 sono protagonisti di un'altra violenta ribellione, in cui occupano Glasgow e sono sconfitti a Bothwell Bridge; nel giugno del 1680 i seguaci di Richard Cameron nuovamente si ribellano e sono duramente battuti, ma prima della sconfitta emettono un documento in cui dichiarano decaduto Carlo II dalla corona di Scozia; l'anno successivo il Parlamento vota un Test Act che costringe molti ecclesiastici alle dimissioni e molti aristocratici e *lairds* alla fuga in Olanda; comincia così il *Killing Time*, il momento di massima persecuzione dei presbiteriani, soprattutto di quelli appartenenti ai ceti inferiori, che collezionano nel frangente i pezzi più significativi della loro martirologia. Stewart è in Scozia nei magmatici mesi finali del 1681; sembra sia lui a consigliare a uno dei maggiori aristocratici del paese, Archibald Campbell conte di Argyll (figlio del defunto marchese giustiziato alla Restaurazione), di giurare il Test con riserva (cosa esplicitamente proibita nel testo di legge); quando il conte fugge in Olanda e le sue carte sono sequestrate, emergono fogli compromettenti di mano di Stewart, nei cui confronti si spicca nuovamente mandato di arresto alla fine di gennaio del 1682. Anche l'avvocato raggiunge così l'ormai ampia cerchia di esuli scozzesi nelle Province Unite.

Negli anni successivi diventa, come quasi tutti gli esuli britannici in Olanda, un professionista della cospirazione: anni dopo Giacomo lo definirà, secondo il resoconto di Gilbert Burnet, «il principale organizzatore di tutte le ribellioni e i complotti degli ultimi vent'anni, in particolare di quello di Argyll»³⁸. Insiste con i suoi compagni d'esilio per una sollevazione armata in Scozia già nel corso del 1682; crea un codice cifrato per le comunicazioni; è tra gli organizzatori del Rye House Plot. Partecipa in primissima persona alla preparazione della ribellione di Monmouth ed è appunto tra i principali consiglieri del conte di Argyll (cui è demandato il compito di invadere la Scozia), cui consiglia disperatamente di non sbarcare nelle Highlands ma piuttosto nel Sud-Ovest pieno di *Covenant-*

³⁶ [J. STEWART], *An Accompt of Scotlands Grievances by Reason of the D. of Lauderdale Ministries*, s.l., s.e., s.d.

³⁷ WODROW, *A History of the Sufferings of the Church of Scotland*, cit., II, p. 293.

³⁸ BURNET, *History of His Own Time*, cit., III, p. 203.

ters. È lui a scrivere la *Declaration and Apology*, il programma del conte indirizzato agli scozzesi perché si uniscano alla rivolta contro Giacomo VII, appena salito al trono (in Scozia senza pronunciare il giuramento dell'incoronazione, nel quale si proibisce esplicitamente la legittimazione del cattolicesimo)³⁹. Nel documento si trova una giustificazione delle rivolte armate formulata con i più tipici argomenti di Stewart: in una lista degli eventi e dei metodi che hanno portato all'avanzamento della *antichristian inquiry* e della *arbitrary tyranny* della monarchia Stuart, troviamo «l'aver forzato la povera gente, con l'estremo rigore delle multe eccessive, degli imprigionamenti, dei pestaggi, della stigmatizzazione [sociale], dei sequestri, dei bandi, e di altre violenze, per la semplice ragioni del loro non conformarsi [alla religione di stato], a prendere le armi in loro propria difesa, come nelle Pentland e a Bothwell Bridge, per poi umiliarli e giustiziarli, chi sul campo, chi sulla forca, come fossero i più disperati traditori»⁴⁰.

Tuttavia, il fallimento della spedizione di Monmouth e Argyll sembra spiazzarlo e consegnarlo a momenti di incertezza, dai quali emerge con un sorprendente mutamento. Nella seconda metà del 1686 il progetto politico di Giacomo ha già preso una forma riconoscibile: il re guarda a un regime in sostanza assolutistico, in cui il sovrano esercita il potere in modo personale, all'infuori della tradizionale collaborazione con il Parlamento, ma fondato su un'ampia tolleranza religiosa per i protestanti e sulla legittimazione giuridica del cattolicesimo, soggetto principale delle sue celebri dichiarazioni di Indulgenza del 1687⁴¹. Il suo più celebre collaboratore tra i «settari» estremisti è il quacchero William Penn, che alla fine dell'anno si reca in Olanda per spiegare a Guglielmo le intenzioni del suocero. Il nipote di Stewart ci ha lasciato un lungo resoconto dell'episodio, fondato sulle memorie personali del padre Thomas Stewart di Coltness, fratello maggiore di James. Penn intendeva persuadere il principe di Orange

³⁹ Sul ruolo di Stewart nella comunità degli esuli vedi R. ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, cit.; R.L. GREAVES, *Secrets of the Kingdom. British Radicals from the Popish Plot to the Revolution of 1688-89*, Stanford, Stanford University Press, 1992; G. GARDNER, *A Haven for Intrigue: The Scottish Exile Community in the Netherlands, 1660-1690*, in *Scottish Communities Abroad in the Early Modern Period*, a cura di A. Grosjean e S. Murdoch, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 277-299.

⁴⁰ La *Declaration* è stampata in WODROW, *A History of the Sufferings of the Church of Scotland*, cit., IV, pp. 286-290 (la citazione è a p. 287).

⁴¹ Le controversie storiografiche su Giacomo II/VII, la natura del suo regime e l'orientamento del suo progetto politico sono ben riassunte in S. PINCUS, *1688 The First Modern Revolution*, New Haven-London, Yale University Press, 2009, pp. 118-122.

della grande santità del re nelle questioni di religione e della sua illimitata carità per i cristiani di ogni confessione. Il signor Penn, nel suo modo apertamente entusiastico, ebbe molte conversazioni con i rifugiati di ogni tipo, per dimostrar loro che il re era sincero, che desiderava che la Gran Bretagna si arricchisse con i traffici e che questo si poteva ottenere al meglio dando pieno riconoscimento a tutti, in modo che nessun uomo potesse esser disturbato per motivi di coscienza. Il re era interessato al commercio e aveva osservato che questo non potesse mai fiorire, né gli uomini vivere in pace, se si sentivano gli allarmi dell'inquisizione o erano vigenti rigidi statuti penali. L'Olanda, diceva, dove tutti avevano libertà di coscienza, era un paese felice. Ciò era plausibile e il signor Stewart, fratello di Coltness, sembrò approvare lo schema⁴².

Il dialogo con Penn sembra aprire nuove possibilità per Stewart. Di fatto, grazie al quacchero nella primavera del 1687 lo scozzese ottiene il perdono regio, si reca a Londra e qualche settimana dopo entra nel governo di Giacomo, come segretario del cattolico Lord Melfort, Secretary of State per la Scozia. Le reazioni tra i suoi amici e i commenti dei presbiteriani ultrà (anche nei decenni seguenti), nonché quelli di molti storici otto e novecenteschi, sono facilmente immaginabili⁴³. Stewart viene accusato di opportunismo e trasformismo e annoverato tra i «collaborazionisti» whig di Giacomo. E tuttavia le cose sono molto meno semplici. Nonostante la sua giravolta, lo scozzese sembra conservare ottimi rapporti con l'*entourage* dell'Orange; dopo la Gloriosa è tra i protagonisti della controrivoluzione calvinista in Scozia, conservando l'amicizia e la fiducia dei ministri del culto più influenti; è lui a scrivere l'Act che ristabilisce il presbiterianesimo come chiesa di Stato ed è suo fratello Thomas a presentarlo in Parlamento; viene eletto deputato al Parlamento per Edimburgo; e, soprattutto, nel novembre del 1692 viene nominato da Guglielmo e Maria Kings Advocate, la massima carica giuridica nel governo del paese. Negli anni Novanta resta un protagonista della vita politica, ambizioso e «machiavellico»⁴⁴. Nei suoi confronti sia le autorità ecclesiastiche sia i rappresentanti dell'autorità regia non solo non sembrano nutrire desideri di vendetta, ma neppure quei sospetti che il suo comportamento da *trimmer* del 1687-88 sembrerebbe garantirgli. Nell'opinione popolare permane invece qualche resto della memoria del «tradimento», come mostra il suo soprannome *Wily Jamie*. La spiegazione, secondo Beisner, è la seguente: Stewart è passato dalla parte di Giacomo da *double agent*, con la precisa intenzione di fare il doppio

⁴² Of Sir James Steuart of Goodtrees, Knight, Lord Advocate of Scotland, cit., p. 88.

⁴³ Vedine la maggior parte in BEISNER, His Majesty's Advocate, cit., pp. 270-276.

⁴⁴ M.F. GRAHAM, The Blasphemies of Thomas Aikenhead. Boundaries of Belief on the Eve of the Enlightenment, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, p. 45.

gioco, danneggiando quanto possibile il governo e il re Stuart e favorendo in ogni modo l'ascesa al trono di un protestante, in specifico lo stesso Guglielmo; nel contempo, si è ripromesso di operare per migliorare le condizioni dei suoi confratelli presbiteriani di Scozia, nel senso dell'applicazione del progetto di *repeal* degli statuti penali contro i dissidenti di cui gli aveva parlato a lungo Penn. È questo il senso in cui Beismer interpreta i due principali testi/eventi in cui è coinvolto Stewart nei suoi mesi di servizio nel governo di Giacomo⁴⁵.

L'avvocato forse dà qualche consiglio per la celebre Indulgenza dell'aprile 1687, ma quasi certamente presta la sua penna per quella del luglio successivo dedicata alla Scozia, che abolisce ogni pena per i dissidenti presbiteriani (proibisce loro solo i raduni all'aperto). Inoltre, è protagonista di una piccola ma non insignificante guerra di pamphlet con Gaspar Fagel, gran pensionario d'Olanda e della Frisia occidentale, uomo di fiducia di Guglielmo nonché amico dello stesso Stewart ai tempi della sua presenza nelle Province Unite («si era visto spesso con il pensionario, che aveva in lui grande fiducia», scrive Burnet)⁴⁶. Il dissidio tra i due nasce da alcune lettere di Stewart spedite da Londra all'amico Carstares in esilio in Olanda, altro professionista della cospirazione, cappellano dello Stadholder e suo agente (e in futuro rettore dell'università di Edimburgo), che le passa a Fagel (su istruzione segreta di Stewart stesso); in queste l'avvocato dichiara la sua fiducia nel progetto di *repeal* di Giacomo e sottolinea come esso porterà Inghilterra e Scozia sulla stessa linea delle Province Unite, dove non si pratica discriminazione religiosa e *ai cattolici è permesso assumere cariche pubbliche* (cosa garantita ai cattolici inglesi dalla Dichiarazione d'Indulgenza concessa da Giacomo nel febbraio 1687). Fagel ha quindi buon gioco nel replicare, nel successivo novembre (lo scritto è comunque pubblicato agli inizi del 1688), che lo scozzese è *much mistaken* e che nelle Province Unite «le nostre leggi sono esplicite ed escludono [i cattolici romani] da ogni presenza nel governo e da tutte le cariche sia politiche sia giudiziarie del paese. È vero, non so di leggi che esplicitamente impediscano loro la carriera militare ma ciò sarebbe stato davvero difficile, perché sin dalla prima formazione del nostro Stato essi si sono uniti a noi nel difendere la libertà pubblica». Il gran pensionario spiega quindi che Guglielmo e Maria sono assolutamente contrari all'abrogazione di tutte quelle leggi che permetterebbero ai cattolici d'Inghilterra di entrare in Parlamento e assumere cariche pubbliche: si tratta di leggi «che non tendono ad altro che alla sicurezza della religione protestante e a impedire ai cattolici romani di ottenere la facoltà di rovesciarla»; infatti, «da quel che vediamo tutti i giorni»,

⁴⁵ BEISNER *His Majesty's Advocate*, cit., pp. 276-286.

⁴⁶ BURNET, *History of His Own Time*, cit., III, p. 203.

scrive il funzionario di Guglielmo nell'immediato strascico della revoca dell'editto di Nantes e nei momenti di massimo impegno nella costruzione della Lega d'Augusta, «ciò sarebbe estremamente pericoloso per il protestantesimo»⁴⁷. La lettera di Fagel ebbe grande diffusione e rappresentò uno stadio importante nei movimenti di Guglielmo verso il trono inglese: si tratterebbe del «più importante pamphlet pubblicato in questi anni», secondo l'autorevole opinione di John Miller, che «chiaramente stabilì il quadro internazionale del dibattito sulla tolleranza», secondo l'altrettanto autorevole parere di Richard Ashcraft⁴⁸. Secondo Beisner l'intera faccenda fu architettata esattamente per ottenere tale risultato: Stewart aveva scritto che in Olanda ai cattolici era concesso di assumere cariche pubbliche (cosa che ben sapeva essere falsa) con lo scopo esplicito di permettere a Fagel di confutarlo, in modo da sottolineare senza ambiguità le differenze tra il regime olandese e quello che Giacomo stava tentando di erigere in Inghilterra e Scozia⁴⁹. L'«umiliazione pubblica» cui viene sottoposto (termine di Ginny Gardner) fu quindi calcolata⁵⁰. Anche alcuni dei successivi interventi di Stewart, e in particolare la sua replica della primavera 1688 a Fagel, risponderebbero, secondo Beisner, allo stesso genere di logica: le perorazioni dello scozzese in favore del potere monocratico di Giacomo sarebbero studiate appunto per mettere in evidenza i tratti dello stile politico del re meno accettabile per il pubblico costituzionalista delle sue tre nazioni. Almeno uno dei contemporanei scozzesi di Stewart, sir John Darlymple, che peraltro sembra condividesse la strategia doppiogiochista del suo compatriota con una decisione anche maggiore, la pensa nello stesso modo: a suo parere gli *state-papers* compilati da Stewart erano « pieni di alte sollecitazioni del potere assoluto del re » in base a un « raffinamento di vendetta, per diffondere odio sul sovrano a cui [Stewart] si era prima tanto opposto », mentre « i termini in cui era espressa la dichiarazione » di Indulgenza per gli scozzesi del febbraio 1687, con il riferimento in apertura al « potere assoluto » e alla « prerogativa » regia, « come tutti gli *state-papers* scritti da Stewart, erano pensati per offendere chi ci si proponeva di servire » (il testo non poteva esser stato scritto da Stewart, ma anche in caso di errore l'opinione di Darlymple resta davvero significativa)⁵¹.

⁴⁷ G. FAGEL, *A Letter Writ by Mijn Heer Fagel, Pensioner of Holland, to Mr. James Stewart, Advocate*, London, s.e., 1688, pp. 5, 7.

⁴⁸ J. MILLER, *Popery and Politics in England 1660-1688*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 253; ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, cit., p. 486.

⁴⁹ BEISNER, *His Majesty's Advocate*, cit., pp. 278-279.

⁵⁰ GARDNER, *A Haven for Intrigue*, cit., p. 292.

⁵¹ J. DARLYMPLE, *Memoirs of Great Britain and Ireland*, London-Edinburgh, A. Strahan, T. Cadell-J. Bell, W. Creech, E. Balfour, 1790, 3 voll., II, pp. 73, 83. Stewart era an-

La tesi è convincente, ma solo se corretta da un elemento decisivo: nel 1687-88 Stewart non sapeva che il regno di Giacomo stava per finire e che Guglielmo sarebbe divenuto re d'Inghilterra di lì a pochissimi mesi. La sua scelta per lo Stuart e per la strategia delineata da Penn non può quindi ridursi alla tattica a breve tempo di un *double agent*, ma deve rispondere a una logica possibilmente a lungo termine. E questa logica sembrerebbe stare nella sostanziale accettazione del *Repeal* come strumento di protezione dei dissidenti protestanti nelle due nazioni britanniche che sembravano muoversi, sotto la guida di Giacomo, verso un regime di pluralismo religioso in cui, però, i cattolici da un lato e la chiesa di stato episcopale dall'altro avrebbero giocato i ruoli maggiori. In un bel libro recente Scott Sowerby ha descritto le molte articolazioni del *Repeal* nei tre anni e più del regno di Giacomo II, sottolineando le sue connessioni con la crescita delle idee di tolleranza e libertà religiosa tipiche del periodo della cosiddetta «crisi della coscienza europea», con gli sviluppi di un'idea più secolare di società civile e con i primi vagiti dell'Illuminismo⁵². È probabile che Stewart abbia accettato il ruolo di segretario di Lord Mellfort con l'intenzione, ove possibile, di condurre un doppio gioco in favore di Guglielmo, ma anche con quella di ottenere il massimo fattibile per i suoi corrispondenti, in un contesto storico e istituzionale che andava mutando e che sembrava far preferire una soluzione politica e secolare dello scontro teologico. In altri termini, meglio libertà di culto in una società laicizzata, dove forse il presbiterianesimo poteva giocare altre carte che non l'investitura suprema di Dio, che la persecuzione gestita da una chiesa di stato episcopale, o, al peggio, da una chiesa di stato cattolica: «Credimi», scrive Stewart a Castares il 29 luglio 1687, «l'irritazione della Chiesa d'Inghilterra è oggi tale [...] che se i dissidenti protestanti non ottengono ora un'istituzione legale, quando questa precaria libertà scadrà saranno schiacciati come non mai»⁵³. Una scelta comunque molto difficile e traumatica per un presbiteriano sincero

cora in Olanda nel febbraio del 1687 e probabilmente non aveva ancora preso la decisione di accettare il perdono e tornare in patria; probabilmente Darlymple si confonde con la dichiarazione di indulgenza per la Scozia del successivo luglio. In quanto a Darlymple stesso, quando era ancora duca di York Giacomo aveva duramente perseguitato la sua famiglia, imprigionando lo stesso John per molti mesi. Nel 1687 quest'ultimo sembra riguadagnare il favore regio, per gli stessi motivi per cui viene perdonato Stewart, e diventa Kings Advocate: tuttavia, scrive, «favori a capriccio, dopo punizioni a capriccio, diventano insulti. Sir John Darlymple entrò al servizio del re deciso a vendicarsi, nel caso se ne fosse offerta l'occasione» (ivi, p. 72).

⁵² S. SOWERBY, *Making Toleration. The Repealers and the Glorious Revolution*, Cambridge (Mass)-London, Harvard University Press, 2013.

⁵³ La missiva è citata in R.H. STORY, *William Carstares*, London, Macmillan & Co., 1874, p. 152.

e convinto come Stewart e mi pare che anche la testimonianza del nipote vada in questa direzione:

Prima di partire si recò a baciare la mano dello Statholder. Si rifugiò all'Aia e promise piena fedeltà agli interessi del principe d'Orange, compatibilmente con la lealtà verso il suo sovrano, e di non acquiescere in alcun modo a misure di istituzione del papismo, ma di corrispondere con intelligenza con il pensionario Fagel se fosse venuto a conoscenza di qualsiasi cosa tendesse davvero a introdurre la religione romanista. Mi è stato detto da un testimone oculare che mai nessuno era sembrato più depresso e perplesso del signor Stewart al suo ritorno dall'incontro e udienza dell'Aia. Disse di non aver visto solo il Gran Pensionario ma anche sua altezza lo Statholder e che pensava che uno strappo, una rottura, tra il re e suo genero fosse inevitabile. Odiava il ruolo del voltagabbana e non sapeva come fare per districarsi dalle difficoltà che l'attendevano a Londra⁵⁴.

5. La tentazione del secolare

Che la prospettiva di Stewart concordasse in buona parte con quella di Penn (più che con quella di Giacomo, probabilmente orientata alla rilegittimazione del cattolicesimo romano in vista di una sua reistituzione come religione di stato) è testimoniato non solo dalla versione scozzese (in luglio) della dichiarazione di Indulgenza dell'aprile 1687 (dove Stewart mette la penna), ma anche dalla sua replica a Fagel della primavera 1688, in particolare da quelle sue parti in cui lo scozzese insiste sulla strategia del *Repeal*. Il grosso del pamphlet è occupato dal compito istituzionale che è stato evidentemente affidato al sottosegretario, ovvero difendere l'idea che la concessione della piena *civil liberty* ai cattolici romani non costituisca più un serio pericolo per i protestanti, di contro alla strategia argomentativa usata dal Gran Pensionario nel suo precedente pamphlet di risposta a Stewart. Lo scozzese, tuttavia, nella parte iniziale della sua *Answer* si allontana dal tema specifico per soffermarsi più in generale sulla questione dell'abrogazione delle leggi penali. Già sin dalla primissima pagina del testo a stampa il futuro Kings Advocate offre la sua interpretazione della situazione in termini chiari, dichiarando di esser rimasto molto soddisfatto, «dopo il mio ritorno in Inghilterra», «dall'osservazione della sincera intenzione e ferma risoluzione di sua Maestà di perfezionare lo stabilimento della nostra Libertà religiosa con un sistema [*Establishment*] legale e perpetuo». Il linguaggio e i termini

⁵⁴ Of Sir James Steuart of Goodtrees, Knight, Lord Advocate of Scotland, cit., pp. 89-90.

sono presi dal vocabolario whig e ricordano certamente più i polemisti di Shaftesbury che non gli apologeti dell'assolutismo Stuart. Stewart assume qui un atteggiamento decisamente distante dai canoni presbiteriani, quasi rinunciando agli argomenti fondati sulla verità teologica e dottrinale: «Quando all'inizio il vangelo guadagnò terreno nelle città e nei regni e i suoi discepoli si fecero avanti e vennero perseguitati dal governo e dal corpo del popolo, ancora pagano (poteva trattarsi del Test Act o qualsiasi altra legge penale), non posero il peso delle loro apologie sulla verità della loro confessione (che sapevano rifiutata dai loro persecutori), ma solo sui loro diritti e libertà civili». La questione non è più quella della superiorità dottrinale, ma quella della propensione umana alla persecuzione: i dissidenti protestanti non possono perdere l'occasione di abrogare tutte (o quasi) le leggi penali non collaborando con il sovrano, perché «sin dall'inizio della nostra Riforma tutti i partiti, i papisti, i protestanti, gli episcopali, i presbiteriani e gli indipendenti hanno tutti, giunto il loro turno, praticato la persecuzione per poi pentirsene». È evidente che Stewart, nel più puro stile che accomuna whigs e *repealers*, tiene al quadro generale, cioè all'idea di una società costruita su principi secolari in cui a ogni religione siano tolte le armi per perseguitarne un'altra. È appunto questo il succo del ragionamento che egli propone speranzoso a Fagel nella prima parte del pamphlet, credo, senza secondi fini «spionistici»:

Voglio nuovamente implorarla umilmente di osservare che sua Maestà non propone una semplice abrogazione [*repeal*] del Test Act e delle leggi penali, ma in realtà e principalmente una libertà giusta ed equa, che è l'unico vantaggio secolare, come ho già detto, richiesto dalla vera religione. Gli uomini parlano in genere dell'abrogazione del Test Act e delle leggi penali come se questa fosse l'unica cosa rilevante. E quindi le loro menti vengono subito oscurate dal seguente pregiudizio: che la religione protestante debba di conseguenza esser privata di ogni sicurezza legale. Se dall'altro canto volessero notare con quanta attenzione sua Maestà, nella sua prima dichiarazione e nelle sue risposte successive, si sia dichiarato per una libertà di coscienza giusta e sicura tale da liberarci per sempre della persecuzioni e delle imposizioni [...] potrebbero facilmente capire che, con tutto ciò che qui si intende, la religione protestante non perderà nessuna delle garanzie [legali] di cui gode oggi, salvo il potere di perseguitare e imporsi ad altri, cosa che lei stesso [Fagel] condanna⁵⁵.

Difficile dire sino a che punto Stewart si sia convinto della bontà dello schema di Penn e sino a che punto si sia trattato di una scelta obbligata, visto che «l'ultima scena», cioè il contesto del *Killing Time*, «era la più

⁵⁵ J. STEWART, *James Stewarts Answer to a Letter Writ by Mijn Heer Fagel*, London, John Reed, 1688, pp. 1, 14, 17-19.

buia»⁵⁶. D’altro canto, la Gloriosa rimette in sella i presbiteriani di Scozia e Stewart partecipa pienamente al ristabilimento della *true religion* come religione di stato nel suo paese natale. Come Kings Advocate è coinvolto in almeno quattro casi giudiziari significativi che toccano temi relativi alla libertà di coscienza e a questioni teologiche, due per ateismo e bestemmia, uno per violenza privata, uno per stregoneria. Il più odioso è certamente quello del giovanissimo (minorenne per la legge scozzese dell’epoca) Thomas Aikenhead, condannato a morte per bestemmia nel 1696, probabilmente per volontà politica dello stesso Stewart⁵⁷. Se da un lato è vero che il Kings Advocate non persegue altri protestanti (e neppure cattolici, apparentemente), è anche vero che questi casi sono condotti in nome della religione del paese, ovvero della *verità* del calvinismo presbiteriano. Sembra cioè che lo Stewart degli anni Novanta abbia completamente rinunciato alla premessa dei suoi appelli del 1687, ovvero che la vera religione non ha nulla da guadagnare dall’«imporsi ad altri».

Tuttavia, se anche la spinta verso una concezione almeno parzialmente secolarizzata della vita associata è per Stewart al massimo un *second best*, una scelta dettata dalle necessità dei tempi piuttosto che da credenze di base, è un elemento innegabile nell’intero corso della sua carriera. E ha una funzione retorica e argomentativa forse non centrale ma certamente rilevante anche nella sua seconda apologia della rivolta delle Pentland. In *Jus Populi Vindicatum*, infatti, Stewart torna ai due elementi chiave nelle spiegazioni e nei resoconti dell’evento, non con l’intenzione di distinguerli o graduarli, ma quasi di fonderli, ponendo il tema della costrizione delle coscienze ma anche quello del tradimento del Covenant e dei patti religiosi stretti in precedenza dal paese entro un più complesso discorso di violazione dei diritti. Stewart tende di fatto ad accostare le due sfere, considerandole sullo stesso piano, spesso quasi sovrapponendole: «In tutto questo», scrive riferendosi al tema del patto sociale,

si deve supporre che il popolo abbia in mente un qualche buon Fine: infatti un popolo razionale deve agire razionalmente e non lo può fare se non ha in mente qualche buon Fine. Ora, questo fine che essi [i membri del popolo] intendono come uomini deve essere la pace e tranquillità, la libertà dall’oppressione di stranieri, o l’uno dall’altro, e simili.

⁵⁶ Ivi, p. 17.

⁵⁷ GRAHAM, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, cit., *passim*. Beisner sorvola molto rapidamente sul caso (*His Majesty’s Advocate*, cit., p. 289), sostenendo che l’azione di Stewart fosse semplicemente «secondo statuto». Egli stesso presbiteriano militante, al punto da aver assunto in questi ultimi tempi quasi un ruolo di *spokesman* sui temi etici per certa destra religiosa statunitense e britannica, risulta evidentemente imbarazzato dal coinvolgimento del «suo» Advocate nella questione.

Come Cristiani, la gloria di Dio, il bene della religione e delle loro anime. Quindi il popolo mette i magistrati a governarlo per promuovere la gloria di Dio, il bene della religione e la sua felicità temporale⁵⁸.

I due fini non possono fare altro che convergere e Stewart tende a usare costruzioni discorsive che uniscono le due sfere in una sola: «Sarebbe illegittimo per un popolo di un paese, o per una sua considerevole parte», chiede discutendo del diritto di resistenza, «parare gli assalti folli, irrazionali, furiosi, illegali ed extragiudiziali dei sanguinari emissari del sovrano a difesa dei propri mezzi di sostentamento, e quindi delle proprie vite e delle vite della posterità, delle proprie coscienze, delle proprie libertà e religione, tutte assicurate loro da ogni impegno, giuramento, patto [*Covenant*], statuto e legge immaginabile?» Ancora più chiaro è il passo seguente: non si può condannare «il recente atto di difesa» (cioè la ribellione nel Galloway) perché si trattava «dell'unico mezzo rimasto per preservare ciò cui dovrebbe mirare ogni governo, ovvero *la salvezza del popolo, nell'anima come nel corpo*, la religione, le vite, le libertà, i privilegi, i possedimenti, i beni, e ciò che è loro [ai membri del popolo] più caro come uomini e come cristiani»⁵⁹. La sovrapposizione tra *uomini* (soggetti e fine del patto sociale) e *cristiani* (soggetti e fine del patto religioso) permette quindi di situare la religione stessa e i suoi corollari (culto, riti, organizzazione) *entro* i confini del più generale patto di associazione, rendendola, di fatto, assimilata agli altri diritti. Non che Stewart non insista sullo statuto peculiare del presbiterianesimo e sulla sua *verità*, ma nel contempo tende a considerare la religione come oggetto di godimento di diritti e a fonderla nel più generale quadro politico-istituzionale. Le due sfere restano quindi divise ma per certi versi si sovrappongono: discutendo dell'illegale imposizione dell'episcopato agli scozzesi, Stewart nota che così facendo si sono svendute «le loro libertà, come uomini scozzesi civili e come cristiani»⁶⁰. As *civil scotish men*: il futuro Kings Advocate sembra quindi pensare che il presbiterianesimo faccia parte del bagaglio «civile» della nazione, che sia parte integrante dell'identità nazionale. Nessuno statista si può arrogare il diritto di abolirlo, *so long as Scotland is Scotland*, precisa nelle prime pagine di *Jus Populi Vindicatum*⁶¹. È evidente che la vicenda della Riforma in Scozia, con i suoi molteplici patti proposti al paese, con i giuramenti nazionali, con la tradizione del Covenant, si presti in modo del tutto particolare a una considerazione del presbiterianesimo come tratto culturale caratterizzan-

⁵⁸ [STEWART], *Jus Populi Vindicatum*, cit., p. 87.

⁵⁹ Ivi, pp. 27-28, 160.

⁶⁰ Ivi, p. 345.

⁶¹ Ivi, p. 5.

te la nazione stessa: una strategia che ritroviamo delineata già nei padri fondatori del protestantesimo nel paese, in particolare nelle grandi opere storiche di Knox e Buchanan (due degli autori preferiti di Stewart)⁶². In questa prospettiva i richiami di Stewart al valore civile e formativo del presbiterianesimo gli permettono di impostare una difesa (appena accennata, occorre ammetterlo) del calvinismo scozzese in termini di scelta culturale nazionale e quindi di diritto «patrimoniale» acquisito, sottraendolo agli esiti del dibattito propriamente teologico-dottrinale e situandolo in un contesto decisamente più secolarizzato. Forse anche per questo motivo il Kings Advocate si ritrova tra i più decisi avversari dell'Atto di Unione del 1707⁶³.

In un certo senso questa lettura permetterebbe anche di comprendere perché negli anni al servizio di Giacomo Stewart sia tanto sicuro che una completa depenalizzazione non andrebbe a scapito del presbiterianesimo: non solo perché tale scelta sarebbe ovviamente meglio della persecuzione episcopale, ma anche perché i presbiteriani hanno in Scozia un ruolo storico, culturale e identitario che in un regime di libera scelta risulterebbe comunque valorizzato e influente. Resta da sottolineare un ultimo elemento nella strategia discorsiva dello scozzese: per quanto appena abbozzato, il suo schema di secolarizzazione e culturalizzazione dell'esperienza religiosa ci permette di situarlo nell'Europa di fine Seicento in un ruolo un po' diverso da quello che in genere gli viene assegnato. Non più, quindi, un attardato interprete del calvinismo ultrà, ma piuttosto un intellettuale capace di recepire suggerimenti, proposte e indicazioni dal mondo della «crisi della coscienza europea»: non al punto da avvicinarlo agli esponenti dei circoli libertini, *freethinker* o spinozisti, ma almeno da accostarlo a un Locke, a un Thomas, a un Linborch, ai rappresentanti di un protestantesimo che comincia a pensare il tema della religione e della sua presenza nella società nei termini secolari della convivenza e della mediazione politica.

⁶² Sia lecito il riferimento a P. Adamo, *I monarcomachi in Scozia: John Knox e George Buchanan sull'identità nazionale e l'obbedienza alle autorità superiori*, in *Obbedienza religiosa e resistenza politica*, a cura di L. Simonutti, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 101-182 (in corso di stampa).

⁶³ Vedi C.A. WHATELY, *The Scots and the Union*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, pp. 215-216, 258.

LA PREDICACIÓN ENTORNO A LA GUERRA EN LA MONARQUÍA CATÓLICA DE LOS AUSTRIA

ESTHER JIMÉNEZ PABLO

Desde mediados del siglo XVI y principios del XVII, la Casa de Austria se alzó como la dinastía más poderosa por encima del resto de potencias europeas, toda vez que su influencia y liderazgo afectaban más allá de los reinos hispanos y el Imperio que gobernaban. Su fuerza militar quedaba patente en los enfrentamientos con el Imperio otomano y con el resto de príncipes de confesiones no católicas, cuyas victorias derivaban del poderío económico que había generado la conquista y dominio de nuevos territorios. Además de este poder, la Casa de Austria se caracterizaba por estar dividida en dos ramas familiares separadas, que actuaban al unísono, tal y como el emperador Carlos V dejó perfilado cuando abdicó, no obstante, los acontecimientos e intereses de ambas ramas provocaron que, en muchos casos, el emperador y el monarca hispano actuaran de manera separada llegando incluso a vulnerar las relaciones de parentesco¹.

En este contexto cabe señalar que, durante el siglo XVI, la rama de la dinastía que se erigió en guía y responsable de la política que debía seguir toda la Casa fue la española, cuando la política ofensiva de Felipe II, justificada en la defensa de la fe católica, provocó la subordinación de los objetivos de la otra rama bajo sus intereses hispanos. Asimismo, esta justificación religiosa de su política aumentaba los recelos de un Papado que se sentía oprimido y controlado por el monarca hispano-tal y como refleja la documentación vaticana-, y que se quejaba a los ministros castellanos por las continuas intromisiones del monarca en cuestiones de jurisdicción eclesiástica. En este sentido, una de las cosas que más molestaba a Roma era que Felipe II había conseguido, mediante el proceso de confesionalización, quela ortodoxia católica implantada en sus reinos, estuviera directamente influida por los intereses particulares de las élites

¹ J. MARTÍNEZ MILLÁN y E. JIMÉNEZ PABLO, *La Casa de Austria: una justificación político-religiosa*, en *La dinastía de los Austria: las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio (ss. XVI-XVIII)*, coords. J. Martínez Millán y R. González Cuerva, Madrid, Polifemo, v. I, 2011, pp. 9-58.

castellanas que administraban su gobierno, cuya religiosidad difería del catolicismo universal que Roma pretendía extender por todo el mundo². Ciertamente para el monarca hispano era necesario justificar esta anómala situación por la que se arrogaba una supremacía sobre el Imperio y el resto de príncipes cristianos, además de una intervención directa sobre algunos asuntos de la Iglesia, como ocurrió durante el Concilio de Trento o en las elecciones pontificales. Para poder justificarse, la colaboración de los predicadores resultaba esencial, toda vez que la palabra divina servía al monarca para legitimar sus acciones, dada la posición privilegiada de los mismos, emanada de su condición de exégetas del mensaje divino y su teórica invulnerabilidad al hablar desde un lugar sacro e inviolable³. Desde los púlpitos, los predicadores se veían en la obligación de mostrar el poderío del monarca y la supremacía de sus reinos. De esta forma se enlazaba una práctica de gobierno con una ideología justificadora de la misma, a través, sobre todo, de un discurso que, por provenir de inspiración divina, debía ser aceptado por la comunidad de fieles.

La mayoría de los sermones y tratados teológicos de tiempos de Felipe II se caracterizaban por la glorificación del poder de la Monarquía Hispana, y por considerar al monarca como un instrumento en manos de la divina providencia que debía engrandecer el catolicismo, lo que justificaba la conquista de nuevos territorios⁴. Asimismo, producto de esta concepción, en estos sermones se identificaba a los enemigos de la Monarquía con los enemigos de la Iglesia. No es de extrañar, por tanto, que sea frecuente encontrar en los sermones y panegíricos del momento calificativos hacia el monarca como *brazo armado de Dios, o columna de la fe católica*⁵.

La guerra se entendía entonces como el medio de engrandecimiento de la Monarquía, que era lo mismo que decir de engrandecimiento divino, ya que la Monarquía Hispana, tal y como la identificaban los predicadores, era el reino elegido para defender los intereses divinos⁶. De forma

² A. BORROMEO, *Felipe II y la tradición regalista de la Monarquía española*, en J. Martínez Millán, *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, Madrid, Parte-luz, 1998, vol. III, pp. 111-130; R. de HINOJOSA, *Los despachos de la diplomacia pontificia en España*, Madrid, Imprenta de la Fuente, 1896, pp. 399-405.

³ F. NEGREDO DEL CERRO, *Las atalayas del mundo. Los púlpitos y la explicación eclesiástica de la decadencia de la Monarquía*, en F. J. ARANDA PÉREZ, *La declinación de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, Ciudad Real, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, p. 864.

⁴ Capítulo 2º titulado *El arte de la guerra en El Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneira*, en la obra de F. Castillo Cáceres, *Estudios sobre cultura, guerra y política en la corona de Castilla (siglos XIV-XVII)*, Madrid, CSIC, 2007, p. 313.

⁵ *Visiones de la Monarquía Hispánica*, ed. V. Mínguez, Castelló de la Plana, Publicaciones de la Universitat Jaume I, 2007, p. 311.

⁶ F. CASTILLO CÁCERES, *Estudios sobre cultura, guerra y política en la Corona de Castilla (siglos XIV-XVII)*, en «Monografías», 27, 2007, p. 310.

que, el Imperio Universal Cristiano que había gobernado el emperador Carlos V, no reconociendo la igualdad entre los estados soberanos, se transmitió a su hijo Felipe II, heredando su poderío, ya no en Imperio sino en Monarquía, y aumentándolo, siendo necesario justificarlo en los tratados y sermones a través de la concepción política y teológica de la *Monarchia Universalis*⁷. Esta idea servía como justificación de cara al resto de Europa, incluido el Papado, y se basaba en los principios de superioridad militar y económica de la Monarquía de Felipe II. Conviene recordar al respecto los tratados de juristas como Pedro de Medina⁸, Diego Pérez de Mesa⁹, o más tarde López Madera¹⁰, que ponían de relieve la universalidad de la Monarquía Hispana¹¹.

⁷ F. BOSBACH, *Monarchia Universalis. Storia di un concetto cardine della politica europea (secoli XVI-XVIII)*, Milán, Vita e pensiero, 1998, caps. 3º y 4º; R. MATTEI, *Il mito della monarchia universale nel pensiero politico italiano del Seicento*, en «Rivista di studi politici internazionali», 32, 1965, pp. 531-550; Id., *Polemiche secentesche italiane sulla Monarchia Universale*, en «Archivio Storico Italiano», 110, 1952, pp. 145-165.

⁸ Pedro de Medina escribió *Libro de grandes y cosas memorables de España. Agora nuevo fecho y recopilado por el Maestro Pedro de Medina vezino de Sevilla*, Sevilla, 1548 (edición facsímil en Madrid, Instituto de España y Biblioteca Nacional, 1994, con una introducción de M.ª del Pilar Cuesta Domingo. Sobre su obra P. SÁNCHEZ FERRO, *Contenidos mesiánicos en el libro de grandes y cosas memorables de España de Pedro de Medina*, en IX Congreso Internacional de Historia de América (coordinado por R. Sánchez Rubio, I. Testón Núñez, J. Álvaro Rubio, F. Serrano Mangas), Badajoz, Editora Regional de Extremadura, vol. II, 2002, pp. 125-132; J. FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, *La obra de Pedro de Medina (Ensayo bibliográfico)*, en «Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística», 59/180, 1976, pp. 113-128.

⁹ Pérez de Mesa amplió el libro *Libro de las grandes y cosas memorables de España* (Alcalá, 1590 y Madrid, 1595 y 1605), que el jurista Pedro de Medina había escrito en 1548. También destaca su obra *Política o Razón de Estado* (edición crítica de Luciano Pereña, Carlos Baciero, Vidal Abril, Antonio García y Francisco Maseda, Madrid, CSIC, 1980). Sobre su biografía en V. ABRIL CASTELLÓ, *Razón de estado y política de centro: Diego Pérez de Mesa, inventor del “Estado Mesocrático” en la crisis del barroco*, en «Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos» 15, 1986, pp. 235-252; S. RUS RUFINO, *La noción de ley en la Política o Razón de Estado de Diego Pérez de Mesa*, en «Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos» 20, 1989, pp. 239-281.

¹⁰ López Madera fue fiscal de la Chancillería de Granada y del Consejo de Hacienda, escribió *Excelencias de la Monarquía y Reyno de España*, publicada en Valladolid en 1597, su intención no era otra que mostrar al príncipe, futuro Felipe III, la supremacía de la Monarquía hispana sobre el resto de estados. Sobre la biografía de Gregorio López Madera en E. GARCÍA BALLESTEROS y J. A. MARTÍNEZ TORRES, *Gregorio López Madera (1562-1649): un jurista al servicio de la Corona*, en «Torre de los Lujanes» 37, 1998, pp. 163-178; M. AGULLÓ Y COBO, *Documentos sobre Gregorio López Madera*, en «Anales del Instituto de Estudios Madrileños» 6, 1970, pp. 170-173.

¹¹ F. CARPINTERO BENÍTEZ, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno. Fernando Vázquez de Menchaca*, Salamanca 1977, pp. 65-79; J. BENEYTO PÉREZ, *España y el problema de Europa. Contribución a la historia de la idea de Imperio*. Ma-

La siguiente cita del jurista castellano Vázquez Menchaca escrita en 1564, expresaba esta idea:

(...) siendo, pues, nuestro muy poderoso Señor y rey de las Españas, vicario, ministro y representante de Dios en la tierra, para gobierno de las regiones que por Él le han sido confiadas, y siendo éstas muchos más dilatadas y numerosas que las que el mismo Dios confió a todos los restantes príncipes, síguese que el mismo Dios y Rey de Reyes parece haberle favorecido y distinguido sobre todos los príncipes de la tierra, razón por la que se ha de anteponer a todos ellos¹².

Ciertamente, este universalismo justificó la actuación de una Monarquía beligerante capaz no sólo de vencer al hereje, sino de plantearse ocupar nuevos confines bajo la excusa de extender el catolicismo; así fue como el proyecto de conquistar China se articuló y concretó durante la primavera de 1583, aunque la oposición de Roma impidiera su consecución¹³. Lógicamente, Roma juzgaba que tales actuaciones, fundamentadas en el aumento de la fe y en el beneficio de la Iglesia, no eran sino un mecanismo utilizado por Felipe II para aumentar sus dominios. Por otra parte, en esta desconfianza de Roma a la política del monarca católico subyacía la preocupación, todavía latente, de una nueva invasión hispana sobre el territorio papal como ocurrió con Carlos V en 1527, y con el propio Felipe II en 1556. Estos traumáticos episodios sirvieron para que los Pontífices se plantearan emprender una renovación católica que permitiera a Roma librarse del control hispano y recobrar su supremacía espiritual, y también la política, sobre el resto de príncipes católicos, siendo los Pontífices los únicos capaces de definir la ortodoxia católica de los reinos. A nivel interno, esta renovación del Papado se tradujo en la creación de nuevas estructuras de gobierno –las más importantes las congregaciones– que permitieran un mayor dominio sobre la comunidad de fieles, al mismo tiempo que, exteriormente, buscaba la manera

drid 1942, pp. 269-284; L. DÍEZ DEL CORRAL, *La Monarquía hispana en el pensamiento político europeo*. Madrid 1976, pp. 307-322.

¹² Cita A. Milhou en su obra: *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVIe siècle* (Anejos de *Criticón* 13), Toulouse-Le Mirail, Presses Universitaires du Mirail, 1999, p. 93, extraído de la obra de FERNANDO VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversiarum Illustrum aliarumque usu frequentium*, Venecia, 1564, en la edición bilingüe de *Controversias fundamentales* editada por F. Rodríguez Alcalde, Valladolid, 1931, 4 vols, la cita es del I volumen, p. 92.

¹³ Sobre este tema, me remito al trabajo del Prof. Martínez Millán en esta misma obra. Asimismo, M. OLLÉ, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002, p. 124; J. MARTÍNEZ MILLÁN, *La crisis del "partido castellano" y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III*, en «Cuadernos de Historia Moderna» II, 2003, pp. 11-38.

de sacudirse del control hispano apoyando la unidad confesional de la Monarquía francesa y del Imperio, que fortaleciese a ambos estados. No obstante, para ver realizados sus propósitos, Roma no tuvo más remedio que esperar a los reinados de Felipe III, y sobre todo Felipe IV, cuando los Pontífices consiguieron imponer su ideología religiosa en los territorios del monarca católico¹⁴. Este proceso, lleno de matices, resultaría complejo y extenso de explicar, no obstante, se podría resumir en la actuación de los pontífices Clemente VIII, Paulo V, Gregorio XV y Urbano VIII, quienes impulsaron la expansión por el territorio hispano de nuevas corrientes espirituales y órdenes religiosas reformadas como el incipiente movimiento descalzo-recoleto o la todavía joven Compañía de Jesús. Estas órdenes, influyeron de manera directa en la religiosidad de la sociedad hispana, implantando una espiritualidad más radical, de tendencia mística, que la ortodoxia formal que Felipe II y sus ministros habían impuesto como resultado del proceso de confesionalización de sus territorios. El interés de Roma en estas órdenes de origen hispano era debido a la espiritualidad que profesaban, pues se adecuaba a los principios de la renovación católica que se estaba implantando en Roma, y en toda Italia, a través de reformadores tan influyentes como Filippo Neri. Asimismo, jesuitas y descalzos, procuraban la supeditación de los intereses políticos de la Monarquía a los de Roma y su máxima era el respeto absoluto a los postulados del Pontífice. Dicha espiritualidad radical acabó por imponerse en la corte madrileña, especialmente en los miembros de la familia real, consiguiendo supeditar, ya en el siglo XVII, la política de Felipe III y Felipe IV a los intereses de la Iglesia. Esta misma espiritualidad que Roma había aplicado en la corte hispana, fue acompañada de una actividad igualmente intensa en la corte imperial del emperador católico radical, Fernando II, también con la ayuda de las órdenes reformadas¹⁵.

Este proceso repercutió en el cambio que se produjo en la justificación de la Monarquía, pues a partir del siglo XVII, dejó de fundamentar sus actuaciones en la supremacía de la Monarquía Universal. Con Felipe III y, sobre todo, con Felipe IV, se basó en una nueva ideología que glorificaba la actuación de los monarcas hispanos como parte de la misión en

¹⁴ M. T. FATTORI, *Clemente VIII e il sacro collegio*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 2004, *passim*; A. BORROMEO, *Clemente VIII*, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982, vol. 26, pp. 259-283; Id., *Istruzioni generali e corrispondenza ordinari dei nunzi: obiettivi prioranti e risultati concreti della politica spagnola di Clemente VIII*, en H. Lutz, *Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592-1605*, Tübingen, Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 66, 1994, pp. 119-135.

¹⁵ R. BIRELEY S.I., *Fernando II: Founder of the Habsburg Monarchy*, en *Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth centuries*, eds. R. J. W. Evans y T. V. Thomas, Londres, MacMillan, 1991, pp. 226-244.

conjunto de la Casa de Austria, ligando a ambas ramas de la dinastía de los Habsburgo. La búsqueda de la alianza entre Madrid y Viena fue una constante del siglo XVII, y su defensa, la preferida por los predicadores en los púlpitos¹⁶. Según avanzaba el siglo, la ficción de presentar a la dinastía como un todo compacto llamado a combatir contra la herejía o el infiel fue una constante, a pesar de las profundas desavenencias entre las dos ramas. Panegiristas de la Casa de Austria y predicadores reales fueron los encargados de potenciar esta alianza dinástica entre el monarca español y el emperador a través del programa de devociones piadosas que estos príncipes debían realizar diariamente. Fue lo que se conocía como la Pietas Austriaca¹⁷. Este conjunto de virtudes piadosas que se consideraban innatas a la dinastía de los Habsburgo en su doble rama, servía para que la divina Providencia concediese el dominio político a los Austrias. Sin duda, el más interesado en potenciar esta exaltación de la piedad austriaca era Roma, pues la unión de la Casa de Austria significaba atenuar el poder de la Monarquía Hispana, al restar importancia a la actuación individual del monarca hispano. Al mismo tiempo, el Papado apoyaba en sus actuaciones al Imperio para devolverle así el liderazgo político de la Casa de Austria que el poderío de Felipe II había ensombrecido. Por otro lado, esta unión dinástica no se entendía sino era bajo el respeto y la obediencia al Pontífice, y para ello se utilizó la devoción por el Santísimo Sacramento. Como es bien sabido, la vinculación entre el Santísimo Sacramento y la Casa de Austria databa de los mismos inicios de ésta¹⁸. El mito de la reverencia del conde Rodolfo IV hacia la Sagrada Forma, cuando éste iba de caza y se cruzó con un clérigo que llevaba el viático, prestándole su caballo y acompañando al Santísimo hasta la casa del enfermo, lo que le valió para que la divinidad le premiase siendo elegido Emperador, se utilizó como origen de la peculiar alianza de Dios con la dinastía de los Habsburgo. Dicho origen fue recordado e incluso

¹⁶ Algunos ejemplos de tratados sobre la unión: FRANCISCO JARQUE, *Sacra consolatoria del tiempo, en las guerras, y otras calamidades públicas de la Casa de Austria, y Católica Monarquía. Pronostico de su restauración, y gloriosos adelantamientos*. Valencia, 1642 (BNE 3/41474); P. FRAY PABLO DE GRANADA, *Causa y origen de las felicidades de España y casa de Austria. O advertencias para conseguirlas dibujadas en el Salmo “Exaudiatur te Dominus in die tribulationis”. Que es el diez y nueve del profeta Rey*, Madrid, 1652 (BNE 2/55904)

¹⁷ A. ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, *Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria en coords. Política, religión e inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, P. Fernández Albadalejo, J. Martínez Millán, V. Pinto Crespo, Madrid, UAM, 1996, pp. 29-58; A. WANDRUSZKA, *Gli Asburgo* (traducido del alemán por Wanda Peroni Bauer), Milán, Tea, 1993, p. 117; R. BIRELEY S.I., *The Jesuits and the Thirty Years War. King, courts, and confessors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹⁸ Sobre los orígenes de la Casa de Austria en WANDRUSZKA, *Gli Asburgo*, cit., p. 37.

reinterpretado en las conductas de Felipe IV y del emperador Fernando II, quienes, al igual que el conde Rodolfo, tal y como señalaban los predicadores, cuando salían en sus carrozas o a caballo en medio de una procesión o a cazar, se cruzaban a menudo con clérigos que portaban viáticos, a los que acompañaban hasta la casa del enfermo, muchas veces diluviendo, mostrando así su devoción por la Sagrada Forma y su respeto por la Iglesia, representada en la figura del clérigo¹⁹. La importancia de la Eucaristía como protectora de la dinastía y por tanto de su política, era el tema central de los sermones barrocos pronunciados en las capillas reales de ambos príncipes católicos.

Este era el principal cambio en la predicación: en el siglo XVI, fruto del ánimo triunfalista de la época de Carlos V y Felipe II, la Monarquía se alzaba victoriosa, y aumentaba sus territorios manteniendo guerras en nombre del catolicismo, sin embargo, en el siglo XVII, Felipe IV debía merecer el triunfo en una batalla a través de su piedad y sus muestras de respeto al Pontífice²⁰. Así, la piedad, la oración y la conducta virtuosa de Felipe IV constituyan los medios adecuados para ganar una guerra, en la que era Dios el único que otorgaba la victoria. Al respecto, el escritor y teólogo más influyente en la corte madrileña durante el reinado de Felipe IV, el P. Juan Eusebio Nieremberg refería lo siguiente:

Es muy para considerar lo que en esta ocasión dixo al Rey un Profeta de parte de Dios: Si piensas que consiste la guerra en la fortaleza del exercito, hará Dios que te vengan tus enemigos²¹.

El 4 de mayo de 1621, el P. Jerónimo Florencia, predicador real y confesor de los infantes Carlos y Fernando, predicó un sermón en San Jerónimo el Real de Madrid dirigido al nuevo monarca Felipe IV, presente en aquella ocasión, en el que el jesuitaentroncaba al joven monarca con la piedad austriaca de su padre Felipe III y de su madre Margarita de Austria. Asimismo, recordaba al nuevo monarca la necesidad de respetar los intereses del Pontífice en las batallas, poniendo sus ejércitos a disposición de la Silla Apostólica, tal y como había hecho su padre:

¹⁹ A. CORETH, *Pietas Austriaca* (traducido por W. D. Bowman y A. M. Leitgeb), Purdue University Press, 2004, p. 83; S. GIORDANO, *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella Chiesa posttridentina*, Roma, Teresianum (Institutum Historicum Teresianum, Studia 6), 1991, pp. 179-187.

²⁰ MARTÍNEZ MILLÁN, JIMÉNEZ PABLO, *La Casa de Austria*, cit., pp. 9-58.

²¹ JUAN EUSEBIO NIEREMBERG, *Causa y remedio de los males publicos. Dedicado al Excelentissimo Señor don Gaspar de Guzman Conde-Duque*, Madrid, 1642, p. 49. Biblioteca Nacional de España (de ahora en adelante BNE), 3/67902.

Resplandecio este [Felipe III] en el socorro con que en medio de tanto empeño de su Real hacienda acudio a las guerras de Alemania, viendo quanto importava para la Christiandad su buen suceso: y otra vez puso en campo quarenta mil hombres y los sustentó hasta que nuestro muy S. P. Paulo V embiandole a agradecer su santo zelo, le dixo, q ya no los avia menester la Sede Apostolica, y con esto desarmò el exercito(...) La causa de averse conservado esta Monarquia tantos años en medio de tantos peligros, a vista de tantos enemigos, tan sin menoscabo en nada, ha sido esta singular devocion que tuvo su Magestad, y adelantò tanto en sus Reynos con su especialissimo exemplo, al Santissimo Sacramento²².

Toda esta ideología en torno a la unión de la Casa de Austria y a la Sagrada Forma se trasladó a los territorios que integraban la Monarquía, siendo los predicadores los encargados de implantar esta ideología. Este era el caso del virreinato de Perú, cuando el P. Cipriano de Medina, de la orden de Predicadores, calificador del Santo Oficio y catedrático de Prima de Teología Moral en la Real Universidad de Lima, durante las fiestas del Corpus, predico un sermón dedicado al Santísimo Sacramento del Altar. En él, el religioso daba gracias porque el Santísimo había conseguido salvar a los galeones españoles y a su tesoro llegado de Indias, del ataque de una gran flota anglo-holandesa en el cabo de San Vicente en Cádiz en el otoño de 1625. Cegada por una densa neblina, la flota enemiga no pudo asaltar a los barcos españoles que eran, según el predicador, guiados por Dios, sin ser vistos²³. En este sermón explicaba el religioso que Felipe IV había querido perpetuar la devoción por el Santísimo en todas las catedrales de sus reinos. Según la estructura del sermón predicado, el P. Medina primero alababa la devoción de la Casa de Austria

²² *Sermón que predicó a la Magestad Católica del Rey Don Felipe Quarto Nuestro Señor el Padre Geronimo de Florencia, religioso de la Compañía de Iesús, predicador de su Magestad, y confessor de sus altezas los serenissimos infantes don Carlos, y don Fernando Cardenal, y arçobispo de Toledo, en las Honras que su Magestad hizo al Rey Felipe III, su padre y Nuestro Señor; que Dios tiene, en San Geronimo el Real de Madrid, a quatro de mayo de 1621.* BNE, MSS. R/30881, ff. 10v-11r.

²³ «*Sermón a la fiesta Real del Santíssimo Sacramento del Altar, y segundo Corpus de España: que instituyo la Magestad Católica del Rey nuestro señor Filipo Quarto el grande, en hazimiento de gracias por aver librado Dios su Real Tesoro del enemigo que con una gruessa armada le esperaba en el Cabo de San Vicente, cegandole con la neblina grande, que les sobrevino, dando lugar a que passasen nuestros Galeones, sin ser vistos del, y llegasen en salvamento, vispera del Glorioso Apostol San Andrés. Predicado en la Iglesia Catedral de los Reyes en su propio dia a 29 de Noviembre. Por el P. M. Fr. Cipriano de Medina, del orden de Predicadores, calificador del Santo Oficio y catedrático de Prima de Teología Moral, en la Real Universidad de Lima. Dedicale al Licenciado don Juan Gonzalez de Asqueta y Valdes, caballero del orden de Santiago, del Consejo de su Magestad, y su Fiscal de la Carzel de Madrid. Impreso en Lima, año de 1641.* BNE, R/14210 (8).

por el Santísimo Sacramento, para continuar recordando la leyenda del conde Rodolfo y su encuentro con el Santísimo, que tantas glorias había concedido a la dinastía. A continuación, explicaba la importancia de esta devoción que había ayudado a monarcas anteriores a vencer en las batallas, sólo con el simple hecho de reverenciar el Santísimo y festejarlo. Para ello se remontaba al emperador Carlos V, quien debía sus victorias a esta santa devoción y no a la fuerza de sus ejércitos:

Y para confirmacion de lo dicho (...) quiero solo manifestar la de el invencible, y santo Emperador Carlos Quinto, que con prueva todo nuestro concepto. Cuentase pues de aqueste gran Monarca, que teniendo una vez dia de Corpus Christi, el enemigo a la vista, tan cercano ya a los suyos, y con tanta libertad, que comenzava a dispararle su artilleria, no haziendo caso de sus tiros, y valas hallandose en la procession solemne del Santissimo Sacramento con una hacha en la mano, mas encendido el coraçon que el fuego mesmo de el hacha que ardia, y mas tiernos, y derretidos los ojos que la misma cera, que derretida se le entrava por los dedos, prosiguió su procession hasta el fin, sin muestra de rezelo alguno a la ossadia del contrario...tenia muy conocido el favor que en este divinissimo sacramento, manifiesta Dios a los suyos, y por mas que apretase la imaginacion; al levantar los ojos, y fixarlos en aquel pan soberano era forçoso se quietasse, y desechase de si todo rezelo del contrario, por mas que amenazase su rigor; porque entre otros dones, que ofrece este soberano Señor a los fieles, no es el menor, serenar el animo, y quietar el coraçon en el mayor aprieto, aun mirado solamente...basta mirarlo para vencer enemigos. Que muchos pues, que devoto nuestro Rey [Felipe IV], al ver tanto, y tan portentosos casos en sus ascendientes, experimentando los propios, los manifieste con solemnidad tanta, atribuyendolos a este Señor Sacramentado, en quien, y por quien se ven en sus vasallos todos...²⁴.

Repitiendo a los oyentes de aquel sermón que el monarca hispano:

(...) Para rendir a los enemigos, y burlarlos en las mayores prevenciones, no necesita el Rey tanto de armas en las tribulaciones que ocasionan, quanto de celebrar con todo gozo, y devocion al Sanctissimo Sacramento, mostrando le tiene consigo, pues esto solo basta para triunfar de todos ellos.

Los acontecimientos durante las décadassiguientes sirvieron aún más, si cabe, para que los predicadores enfatizaran este discurso al compás de las dificultades políticas y económicas por las que atravesaba la Monar-

²⁴ *Ibid.*

quía²⁵. La crisis de la década de los 40 del siglo XVII, que desequilibró a la Monarquía Católica de Felipe IV, fue derivada del fracaso y la contestación al gobierno del Conde Duque de Olivares, junto a las rebeliones y a los conflictos internos que amenazaban la unidad de la Monarquía²⁶. A nivel internacional, la Monarquía Católica no era capaz de imponerse a una Monarquía francesa cada vez más poderosa, a lo que se sumaban las dificultades para mantener los ejércitos españoles en Italia y Flandes²⁷. La combinación de todos estos elementos, y una omnipresente guerra como telón de fondo, hacían cada vez más frecuentes las dificultades militares, que no tardaron en convertirse en derrotas. Aprovechando la debilidad de la Monarquía, el pontífice Urbano VIII escribía al nuncio en Madrid, monseñor Cesare Facchinetti, para que advirtiese a Felipe IV que el malestar por el que atravesaba su Monarquía era motivado por el “castigo divino” y la “ira de Dios” que debía sufrir por el mal gobierno que los monarcas hispanos habían llevado en agravio del Papado:

Il maggior disgusto ch'ella habbia è l'offesa che si fa a Dio e prevedere il grave castigo, che caderà sopra la serenissima Casa d'Austria non già per difetto della propria pietà ma per il mal consiglio dei suoi ministri, i quali non hanno altra mira, che di conservar quelle leggi ch'essi credono esser

²⁵ F. CASTILLO CÁCERES, *El providencialismo y el arte de la guerra en el siglo de Oro: la Política Española de Fray Juan de Salazar*, en «Revista de Historia Militar», 37/75, 1993, pp. 136-137; R. M. GONZÁLEZ PEIRÓ, *Los predicadores y la revuelta catalana de 1640. Estudio de dos sermones*, en *I Congrèsd'Història Moderna de Catalunya*, Barcelona, Facultat de Geografia e Historia, vol. II, 1984, pp. 435-443.

²⁶ J. H. ELLIOTT, *La rebelión de los catalanes (1598-1640)*, Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 193-221; S. J. WOLF, *La crisis della monarchia spagnola: le rivoluzioni degli anni 1640-1650*, en «Studi Storici», IV/3, 1963, pp. 433-448; E. SOLANO CAMÓN, *Respuesta de los aragoneses ante los acontecimientos del Principado catalán: Datos de una crisis (1640-1641)*, en «Estudios de Historia Moderna» 85-86, 1986, pp. 187-192; R. VALLADARES, *La rebelión de Portugal (1640-1680). Guerra, conflicto y poderes en la monarquía hispánica*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.

²⁷ Sobre Flandes: R. VERMEIR, *En estado de guerra: Felipe IV y Flandes, 1629-1648*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2006; H. DE SCHEPPER, *Los Países Bajos separados y la Corona de Castilla en la década de 1640*, en J. H. Elliott, R. Villari, A. M. Hespanha y otros, *1640: La monarquía hispánica en crisis*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 212-258; A. ESTEBAN ESTRÍNGANA, *Deslealtad prevenida, deslealtad contrariada: la obediencia de Flandes en la década de 1640*, en *La declinación de la monarquía hispánica. Séptima Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, coord. F. José Aranda Pérez, Cuenca, Ediciones de la universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 69-84; J. N. ALCALÁ-ZAMORA, *España, Flandes y el Mar del Norte (1618-1639): la última ofensiva europea de los Austrias madrileños*, Barcelona, Editorial Planeta, 1975, pp. 340-343; En el caso de Sicilia: M. RIVERO RODRÍGUEZ, *Técnica de un golpe de estado: el inquisidor García de Trasmiera en la revuelta siciliana de 1647*, en ARANDA PÉREZ, *La declinación*, cit., pp. 129-153. En el caso de Nápoles: G. GALASSO, *Alla periferia dell'impero. Il Regno di Napoli nel periodo spagnolo. Secoli XVI-XVII*, Turín, Einaudi, 1994, pp. 271-277.

di profitto a i soli Regni di Spagna, fra quali vorrebbono vedere ristretto il dominio di S. M., nè si curano de' pregiuditii, che possono nascere a gli altri dominii ch'ella possiede dalla disunione del Papa col Rè, per mantenimiento de' quali ha egli bisogno più d'ogni altro principe di star unito con questa Santa Sede, e i predecessori di S. M, che si sono avveduti dell'indiscriminato zelo de' suoi ministri hanno curate l'orecchie all'esorbitanti pretensioni della corte di Castiglia²⁸.

La única solución para atenuar el enfado de Dios era buscar la paz y recurrir a la oración continuada ante el Santísimo esperando que la divinidad obre a su favor. Y si bien éstos eran axiomas rastreables en toda la tratadística teológica y la oratoria sagrada de mediados del s. XVII, alcanzaban su máxima difusión a raíz del traslado del Santísimo Sacramento a la Real Capilla del Alcázar el primer jueves de la Cuaresma de 1639, como se encargarían de recordarlo una y otra vez los predicadores reales al propio monarca. Ya no era tan sólo que Felipe IV acompañase al cuerpo de Cristo bajo un fuerte diluvio en una muestra de respeto y sumisión, sino que lo trasladaba a su propia capilla, al corazón de su palacio, para vincular aún más los lazos entre las dos realidades: la Casa de Austria y la Providencia. Asimismo, la presencia del Santísimo en la capilla real sirvió a los predicadores para ver en ello la solución a los problemas por los que atravesaba la Monarquía. A partir de entonces, las festividades litúrgicas más importantes que se celebraban en la capilla, giraban en torno a la devoción del Santísimo Sacramento. En este sentido, hasta la música tuvo que adaptarse para servir a las fiestas en torno a la Sagrada Forma, y a la plegaria continuada que acompañaba a su exposición en el altar, denominada la Oración de las Cuarenta Horas, que se convirtió durante el reinado de Felipe IV, en el acto más importante y solemne de la Capilla Real²⁹.

La Oración de las Cuarenta Horas tenía su origen en la práctica de las *Quarantoreque* se impuso en las iglesias italianas en 1527, con motivo del saco de Roma. Al paso de las tropas de Carlos V, en varias ciudades lombardas, los clérigos predicaron en contra de las tropas, advirtiendo

²⁸ Archivio Segreto Vaticano (de ahora en adelante ASV), Segreteria di Stato Spagna 83, ff. 161v-162r. Carta de la Secretaría de Roma a Monseñor Facchinetti, nuncio en España. Roma, 31 de diciembre de 1639.

²⁹ L. RODRÍGUEZ PABLO, *Música, devoción y esparcimiento en la capilla real (siglo XVII): los villancicos y tonos al Santísimo Sacramento para las Cuarenta Horas*, en «Revista Portuguesa de Musicología», 7-8, 1997-1988, pp. 31-45; L. ROBLEDO ESIRE, *Tonos a lo divino y a lo Humano en el Madrid barroco*, Madrid, Patrimonio musical español, 2003, p. 16; N. ÁLVAREZ SOLAR-QUINTES, *Panorama musical desde Felipe III a Carlos II*, en «Anuario musical», 12, 1957, pp. 169-170; J. SUBIRÁ, *La música en la Real Capilla madrileña y en el colegio de Niños Cantorcitos*, en «Anuario musical», 14, 1959, pp. 209-213.

de la destrucción que llegaría con los españoles, infundiendo el pánico entre el pueblo³⁰. La única forma de paliar este miedo fue a través de la oración continuada. Se trataba de ir alternando de iglesia en iglesia la exposición del Santísimo, y rezarlo en cada una de ellas durante cuarenta horas ininterrumpidas, de día y de noche³¹. Las Cuarenta Horas era un número simbólico pues recordaba el tiempo que Cristo pasó muerto hasta que resucitó, lo que significaba un tiempo largo de abatimiento, previo a una gracia especial, el final de una calamidad, en este caso, el final del saco de Roma. De forma que, la práctica de las Cuarenta Horas, nacida del miedo a las tropas de Carlos V y en oposición a éstas, era recogida por los Pontífices que la hacían oficial en las iglesias italianas³². Asimismo, los Pontífices quisieron por todos los medios introducir este rechazo al poderío hispano, a través de la oración continuada, en el resto de monarquías, y con especial interés en la propia Monarquía Hispana, lógicamente sin advertir los monarcas hispanos el matiz antiespañol que guardaba el origen de esta oración. Fue tan buena la acogida de Felipe IV a este rito romano, que el propio monarca no dudaba en recurrir al rez de las Cuarenta Horas, impuesto en todas las iglesias de Madrid a partir de 1643, para tratar de conseguir la victoria en una batalla, paliar las revueltas internas o evitar la muerte anunciada del príncipe Baltasar Carlos³³.

El P. Francisco Aguado, predicador real y confesor del Conde Duque de Olivares, aprovechaba la entrada del Santísimo en la capilla real para sacar a la luz su obra *Sumo Sacramento de la Fe, Thesoro Christiano*, dedicada a Felipe IV, en la que declaraba la necesidad de adorar la Eu-

³⁰ *Cronica milanese di Gianmarco Burigozzo Merzaro, dal 1500 al 1544*, en «Archivio Storico Italiano», III, 1842, pp. 421 y sgg.

³¹ A. DI SANTI, *L'orazione delle Quarant'ore e i tempi di calamità e di guerra nel secolo XVI*, en «La civiltà cattolica», 68/2, 1917, pp. 476-478.

³² ID., *L'orazione delle Quarant'ore e i tempi di calamità e di guerra nel secolo XVI*, en «La civiltà cattolica», 68/3, 1917, pp. 34-44 y 222-237; J. L. IRABURU, *Oraciones de la Iglesia en tiempos de aflicción*, Fundación Gratis Date, 2003, capítulo 7 y 8.

³³ «A primero de este partió S. M. de Madrid para Tarazona, y las jornadas las hace mayores de lo que primero se entendió. Va á la ligera; créese hay alguna inteligencia secreta, si bien los enemigos obran lo que pueden. Deja órden para que el tiempo que estuviere ausente esté el Santísimo descubierto continuamente, haciendo Cuarenta Horas en todas las iglesias y conventos de Madrid, por su tumo, conforme al papel que va con esta. La diligencia en acudir á Dios siempre es útil, y la primera que se debe hacer, mas no deben omitirse las demás»; en *Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648*, ed. P. de Gayangos y Arce, en *Memorial Histórico Español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades, que publica La Real Academia de la Historia*, Madrid, Imprenta Nacional, vol. XVII, 1863, pp. 145-146. P. Sebastián González al P. Rafael Pereyra de la Compañía de Jesús en Sevilla. Madrid, 7 de julio de 1643.

caristía, y aconsejaba a Felipe IV que, en momentos de guerra como era éste, lo mejor era aliarse con Dios, entregarse a él, nada de confederarse con otro príncipe católico para que socorriese con su ejército en caso de peligro ante el enemigo. Y si faltaban recursos, lo único que se podía hacer era abandonarse a Dios, que era quien verdaderamente daba y quitaba los medios:

Y considerando, Señor, el aprieto en que V. M. de presente se halla combatido de tantas guerras, que le hazen enemigos de su Corona, no puedo dejar de admirarme de la grande conveniencia, que ha sido traer a su Palacio a quien puede acudirle con tantos socorros (...) Pues si es prudente consejo en un Príncipe, hacer paces, y confederarse en tiempo de guerra, con quien pueda ayudalle, juntando sus armas con él; quanto más lo será hacer liga, y confederación con Dios Emperador grande, y omnipotente, Dios de los exercitos, quebrantador de los mas sobervios poderes, y el que haze polvo las mas sangrientas guerras (...). Qualquier buen suceso es debido al Príncipe, que haze liga, y se confedera con Dios³⁴.

En 1666, con motivo de las honras fúnebres por el fallecimiento de Felipe IV que se celebraron en Roma, el P. Pedro Jerónimo de Córdoba, de la Compañía de Jesús, predicó un sermón en la Iglesia de Santiago de los Españoles, estando presentes el pontífice Alejandro VII y el embajador don Pedro Antonio de Aragón³⁵. En él, el jesuita ensalzaba la devoción a la Eucaristía que Felipe IV, fruto de la piedad de la Casa de Austria, había mostrado durante todo su reinado, imponiendo la festividad de las Cuarenta Horas en las Iglesias de sus reinos. Con respecto a la guerra, el predicador real glorificaba al monarca al manifestar su adoración al Cuerpo de Cristo como arma para vencer a sus enemigos, expresándolo de la siguiente forma:

¿Como promoviò Su Magestad este culto? ¿Como fomentò sus fiestas, ya con fundaciones, ya con largas rentas, siempre con el fervor, siempre con regaladissima devocion? En las injurias a que se permitio Dios sacramentado entre el furor de la guerra, ya de pérfidos Iudios disimulados en la

³⁴ P. FRANCISCO AGUADO S.I., *Sumo sacramento de la Fe. Tesoro del nombre christiano. A la S. C. R. Magestad del Rey N. S. D. Philipe IV el Grande.* Madrid, 1640, ff. 5v-6r.

³⁵ *Sermón en las honrras funerales, que celebrò en Roma en la Iglesia de Santiago de los Españoles, al señor Rey Catolico D. Felipe Quarto el grande nuestro Señor El Excelentissimo Señor Don Pedro Antonio de Aragón, caballero, y clavero del Orden de Alcántara, Gentilhombre de la Cámara de su Magestad, capitán de su Guardia Tudesca, de su Consejo de guerra, su embaxador ordinario en Roma a la Santidad de Alejandro VII y su Virrey y Capitan General al Reino de Nápoles. Predicole el Reverendissimo Padre Pedro Geronimo de Cordova de la Compañía de Iesu, predicador de su Magestad. En Roma, en la Imprenta de Iacomo Dragondelli 1666.* BNE, MSS. 2/23390.

paz, salio de sí con abrassada inquietud su religioso respeto, executando por sí, o mandandolo a todos sus Reynos, publicas demonstraciones para desagravios de Dios; oponiendo a su ofensa el culto, y la aclamacion de toda su Monarchia³⁶.

Con este conjunto de ejemplos de la oratoria sagrada del momento, se ha podido comprobar la importante función que cumplieron estos sermones al silenciar, ya en el siglo XVII, la imagen de una Monarquía poderosa y beligerante que había imperado en siglos anteriores, para dar paso a una Monarquía piadosa, devota y obediente al Papado, que debía forzosamente buscar la paz, tal y como aconsejaba poco después el diplomático Diego de Saavedra Fajardo, ante las continuas derrotas y la disgregación territorial que padecía³⁷.

³⁶ Ivi, p. 17 (la pagina si riferisce alla citazione precedente di un manoscritto?).

³⁷ Sobre la creencia de Saavedra Fajardo de que era necesario hacer paces por el bien de la Monarquía en A. ESPINO LÓPEZ, *El pensamiento hispano sobre la guerra defensiva y el declinar de la Monarquía hispánica en el siglo XVII*, en «Revista de Historia Militar», 95, 2004, p. 17.

GUERRA, ERETICI E AUTORITÀ DELLA CHIESA IN GASPARÉ RICCIULLO DEL FOSSO (1496-1592): LA VIA DI UNO “SPIRITUALE” NELL’ITALIA DELL’INQUISIZIONE

MICHELA CATTO

Disse l’autorità della Chiesa non esser minore di quella della parola di Dio; che la Chiesa ha mutato il sabbato, da Dio già ordinato, nella domenica e levata la circoncisione, già strettamente dalla Maestà divina commandata; che questi precetti, non per la predicazione di Cristo, ma per l’autorità della Chiesa sono mutati. Rivoltosi anco a’ padri, gli confortò ad adoperarsi costantemente contro i protestanti, con certezza che, sì come lo Spirito Santo non può errare, così eglino non possono ingannarsi¹.

Con queste parole dai toni piuttosto duri Paolo Sarpi, nella sua *Istoria del Concilio di Trento* (1619), riassumeva il discorso inaugurale del 18 gennaio 1562² con cui riprendevano i lavori conciliari a Trento. L’autore era il vescovo di Reggio Calabria, Gaspare Ricciullo Del Fosso, e la sua relazione era dedicata all’autorità della Chiesa, al primato del papa e alla potestà dei concili.

Chi era Gaspare Ricciullo che esortava «all’adoprarsi costantemente contro i protestanti» e quali erano gli argomenti a sostegno della sua tesi? Nel corso di queste pagine si metteranno in relazione due scritti dell’*enigmatico* Gaspare Ricciullo: la sua *Oratio* alla riapertura del Concilio (di cui parla Sarpi), data alle stampe a Brescia nel 1563³, e un altro

¹ P. SARPI, *Istoria del Concilio di Trento*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 2011 (ed. or. 1974), vol. II, p. 760.

² Cfr. H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1988 (ed. or. Freiburg im Breisgau, 1975), vol. IV/1, pp. 150-151.

³ *Oratio ad Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Tridentinum, qua de Ecclesiae auctoritate et imitandis apostolis disserritur, habita per R.P. Gasparem a Fosso Archiepiscopum Rheginum in eiusdem Concilii apertione die XVIII Ianuarii, Anni MDLXII sub Pio IIII Pont. Max. Brixiae, ad instantiam Ioan. Baptistae Bozolae, Anno MDLXIII.* È pubblicata anche in *Concili Tridentini Actorum* (d’ora in poi CT), collegit edidit illustravit S. Ehses, Friburgi Brisgoviae, B. Herder, 1919, VIII, pp. 293-298. Altro scritto,

suo scritto, rimasto manoscritto, intitolato *Discorso del Ricciuoli perché avanti la venuta di Christo non si guereggiasse per conto di religione, et altri particolari*⁴, sua partecipazione a una disputa proposta nel 1567 dal cardinal Marcantonio Da Mula (1506-1572)⁵, sul tema della guerra e delle sue cause. Alla disputa aderirono personaggi di diversa sensibilità religiosa, storici, giuristi, uomini a servizio dei potenti della Chiesa e degli Stati, entrati a vario titolo in contatto con l’ambiente curiale romano. Era un dibattito articolato in tre quesiti che dovevano parere particolarmente importanti per chi speranzoso aveva dapprima assistito al Concilio di Trento e successivamente aveva visto salire al soglio pontificio Pio V (1566-1572), il grande inquisitore Michele Ghislieri⁶, e all’affermarsi della Chiesa dell’Inquisizione. Il cardinale veneziano Da Mula, vicino agli ambienti degli “spirituali”⁷, invitava a riflettere e a dialogare sulla guerra: su perché il mondo greco-romano, prima della nascita di Cristo, non avesse mai combattuto per causa di religione; su perché la “toleranza” religiosa espressa dal mondo romano verso i culti religiosi ebbe l’unica eccezione nella religione cristiana, oggetto di crudele persecuzione; e infine, il terzo quesito, chiedeva perché il cristianesimo si era

il secondo e ultimo, attribuito a Del Fosso, in veste di consultore di Paolo III, è il parere all’*Iterim* emanato il 15 maggio 1548 da Carlo V durante la Dieta di Augusta nel quale sono trattate le verità fondamentali della fede (CT, XIII, pp. 103-104). Questi sono gli unici suoi scritti, pervenutici secondo le indicazioni di R. BENVENUTO, *Gaspare Del Fosso Frate Minimo*, in *Gaspare Del Fosso e Riforma Cattolica Tridentina in Calabria*, Atti del Convegno (Rogliano-Paola-Reggio Calabria, 5-7 dicembre 1992), Reggio Calabria, Laruffa, 1997, pp. 23-54, part. p. 28.

⁴ Questa la dicitura del manoscritto conservato in Biblioteca Ambrosiana di Milano (d’ora in poi BAMI), Miscellanea R 95 Sup., cc. 114r-116v. Dello stesso manoscritto, ma anonimo, una copia è conservata in Biblioteca Nazionale Firenze, Fondo Capponi XX, cc. 15r-24v. Il manoscritto dell’Ambrosiana viene attribuito nel catalogo all’urbinate Federico Ricciuoli. L’attribuzione a Gaspare Del Fosso è di TH. MAISSEN, «*Per qual cagione per la Religione non si sia fatta guerra fra’ Gentili, et perché si faccia tra Christiani*». *Eine Debatte an der Kurie im Jahre 1567*, in *Querdenken: Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburstag von Hans R. Guggisberg*, hrsg von V. M. Erbe, Palatium J. & J. Verlag, Mannheim, 1996, pp. 135-71, part. p. 137.

⁵ Si veda voce a cura di G. GULLINO in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d’ora in poi DBI), 32, Roma, Istituto dell’Enciclopedia italiana, 1986, pp. 383-387.

⁶ Cfr. *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di M. Guasco e A. Torre, Bologna, Il Mulino, 2005.

⁷ Ritroviamo il suo nome negli atti del processo di Pietro Carnesecchi; M. FIRPO, D. MARCATTO, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1566-1567)*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000, vol. II/1, p. 354. Ricordiamo inoltre che egli giocò un ruolo di primo piano nell’ottenimento del salvacondotto del nobile Bartolomeo Spadafora, vicino alla dottrina di Juan de Valdés (S. CAPONETTO, *Origini e caratteri della Riforma in Sicilia*, in *«Rinascimento»*, 2, 1956, pp. 219-230).

caratterizzato per il moltiplicarsi di sette al suo interno e per le continue guerre di religione⁸.

L'analisi dei due scritti di Del Fosso, la sua interpretazione del mondo protestante e dell'eresia, saranno messi in relazione con la sua condotta di vescovo, e dunque pastore di una diocesi – quella di Reggio Calabria – abitata dal movimento valdese e filoluterano, per mostrare, attraverso alcuni spunti offerti dalla sua biografia, le molteplici sfumature delle posizioni che potevano essere assunte da un uomo vissuto nel mondo degli “spirituali” italiani, che partecipò ai momenti salienti dell'ultima fase del Concilio di Trento e all'attuazione dei suoi decreti; un lento e drammatico passaggio in cui oltre a una lotta «dura e difficile contro un nemico esterno, contro le eresie dei riformatori e gli eserciti dei principi tedeschi», vi fu «una lunga lotta interna per la definizione dei presupposti, delle verità e degli strumenti con cui quei nemici avrebbero dovuto essere combattuti e vinti»⁹.

1. *Il frate Ricciullo: «lutherano» e «molto conosciuto dai virtuosi»*

L'8 giugno 1544 Vittore Soranzo¹⁰, pronto a partire per Bergamo e prendere possesso della sua diocesi, scriveva all'eterodosso bolognese Giovan Battista Scotti:

Qui in Bologna è un padre dell'ordine de' minimi, hora generale di quella congregazione, molto pio et buon religioso et da me amato: mi sarà caro, et a voi son certo di consolacione, ch'el visitiate a mio nome. Esso haverà caro di conoscervi et userà l'opera vostra. Il suo luoco è San Benedetto. Et con questo fo' fine, raccomandandomi alle vostre oracioni¹¹.

Il padre di cui si scrive è Gaspare Del Fosso, entrato a soli 13 anni nell'Ordine dei minimi di s. Francesco di Paola di cui divenne nel 1535, e poi ancora per un triennio nel 1541, generale avviando una intensa riforma interna, dal ripristino della disciplina al rinnovamento del *curriculum*

⁸ Sulla ricostruzione delle forme e dei contenuti di questa disputa si veda M. CATTO, *Cristiani senza pace. La Chiesa, gli eretici e la guerra nella Roma del Cinquecento*, Roma, Donzelli, 2012 e la bibliografia qui indicata.

⁹ M. FIRPO, *Inquisizione romana e controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo di eresia*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 23-24 [nuova ed. Brescia, Morcelliana, 2005].

¹⁰ M. FIRPO, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

¹¹ M. FIRPO, D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Nuova edizione critica*, Roma, Libreria editrice Vaticana, 2011, vol. I, pp. 1063-1064.

lum scolastico¹². Allo scadere del mandato fu eletto procuratore generale dell'Ordine riunitosi a Bologna. Negli anni Quaranta del Cinquecento ritroviamo il suo nome nella corrispondenza degli spirituali italiani che ne attesta i contatti e la stima di cui godeva all'interno di quel circolo di spirituali che nutriva simpatie valdesiane e la speranza di una riforma della Chiesa. Indicato come fautore di «conversation santa» e uomo di «ottime qualità» al cardinale Giovanni Morone; «riputato huomo litterato et buono» e «molto conosciuto dai virtuosi» in una lettera di Nino Sernini al cardinal Ercole Gonzaga nel 1542; sino a essere definito nelle denunce inquisitoriali del 1551 di Giovanni Battista Scotti, principale testimone a carico del Morone¹³, come amico di Soranzo: un'amicizia in forza del suo essere «lutherano, laudandolo per pio e religioso, cioè lutherano»¹⁴.

Sin qui un percorso che pare svoltare piuttosto bruscamente negli anni Cinquanta del Cinquecento quando il frate fu dapprima eletto vescovo di Scala (1548) e nel 1551 promosso da Giulio III alla diocesi di Calvi nel Casertano; lo stesso anno Diego Hurtado de Mendoza, ambasciatore imperiale a Roma, lo segnalò a Carlo V tra gli italiani degni del cardinalato¹⁵. Per i suoi legami con la politica spagnola avversata da Carafa, durante il pontificato di Paolo IV sembra che «si fosse trasferito a Siena con il cardinale di Burgos, Francisco Pacheco»¹⁶. Proposto da Filippo II per la sede vacante di Reggio Calabria, ne fu nominato vescovo solo tre anni dopo, nel 1560, da Pio IV.

Il vescovo Ricciullo giunse a Trento per partecipare all'ultima fase del Tridentino il 7 dicembre 1561 e vi rimase sino alla conclusione del concilio. A Trento collaborò con i gesuiti e in particolare con Giacomo Laínez¹⁷ con il quale aveva fatto parte della deputazione di otto padri incaricati di stendere i canoni e la dottrina sul Sacramento dell'Ordine¹⁸; lavorò sull'indice dei libri proibiti sostenendo che la sua riforma dovesse farsi in Concilio; intervenne più volte in aula sul problema dei sacramenti e particolarmente del matrimonio; si impegnò sul tema della residenza

¹² Si veda la già citata raccolta *Gaspare Del Fosso e Riforma Cattolica Tridentina in Calabria* e la voce a cura di M. SANFILIPPO, in DBI, 36, 1988, pp. 561-563.

¹³ Sullo Scotti cfr. FIRPO, MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, cit., vol. I, pp. 687-701.

¹⁴ Questi passi sono tratti da ivi, vol. I, pp. 1063-1064.

¹⁵ CT, XI, 1937, p. 988.

¹⁶ Si veda la voce a cura di SANFILIPPO, in DBI, cit., p. 562.

¹⁷ Sui gesuiti a Trento si veda S. PAVONE, *Preti riformati e riforma della Chiesa: i gesuiti al concilio di Trento*, in «Rivista Storica Italiana», 117, 1, 2005, pp. 110-134.

¹⁸ Cfr. F. IAPPELLI, *Gaspare Del Fosso e i Gesuiti*, in *Gaspare Del Fosso e Riforma Cattolica*, cit., pp. 277-289.

dei vescovi e dell'eucarestia sotto le due specie¹⁹. Lavorò infine attivamente al tema della riappacificazione interna proponendo salvacondotti sicuri e certi per coloro che sarebbero venuti a Trento a spiegare e chiarire le proprie posizioni, espressione di un partito più mite all'interno del consesso conciliare che fallì²⁰. Era un atto di apertura molto importante dopo il fuggi fuggi generale che si era creato all'indomani del ripristino del funzionamento del Sant'Uffizio e dell'uso politico dell'Inquisizione all'interno della Chiesa²¹: dalla fuga a Basilea del generale dei Cappuccini Bernardino Ochino nel 1545²² alle accuse mosse al cardinale d'Inghilterra Reginald Pole, la cui strada al pontificato fu sbarrata, durante il conclave del 1549, dall'accusa di eresia²³; dalla condanna all'abiura del vescovo di Bergamo Vittore Soranzo²⁴ alla carcerazione in Castel Sant'Angelo del potente cardinale Giovanni Morone²⁵. Forse nel contesto di questo suo personale impegno possiamo leggere la partecipazione ai lavori della commissione incaricata di esaminare il processo contro il patriarca di Aquileia Giovanni Grimani (1501-1593), della potente famiglia patrizia che dal 1495 aveva dato patriarchi al Friuli, che sin dal 1546 cominciò a essere accusato di luteranesimo e di dottrine eterodosse; una posizione che peggiorò nel 1549 a causa di una sua lettera in materia di predestinazione²⁶ indirizzata al proprio vicario di Udine Giovanni Batt-

¹⁹ Più in generale sul contributo del Ricciullo a Trento, cfr. S. PALESE, *Gaspare del Fosso al Concilio di Trento*, in *Gaspare Del Fosso e Riforma Cattolica*, cit., pp. 81-99.

²⁰ Cfr. H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, cit., vol. IV/1, p. 161.

²¹ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 117-118.

²² Sulla fuga dell'Ochino cfr. G. FRAGNITO, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, in «Rivista Storica Italiana», 84, 1972, pp. 777-813, anche in EAD., *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988, pp. 251-306.

²³ Sull'evangelismo cfr. P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, Roma, 1979; G. FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 25, 1989, pp. 20-47; M. FIRPO, *Tra alumbrados e spirituali. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1990; e ID., *Il «Beneficio di Cristo» e il concilio di Trento (1542-1546)*, in ID., *Dal sacco di Roma all'inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1989, pp. 119-146.

²⁴ M. FIRPO, S. PAGANO, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558)*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004.

²⁵ Sul contesto di conflitti e di strategie politiche in cui maturò, ai vertici del Sant'Uffizio, l'indagine su Giovanni Morone, cfr. M. FIRPO, *Da inquisitori a pontefici. Il Sant'Ufficio romano e la svolta del 1552*, in «Rivista Storica Italiana», 122, 2010, pp. 911-950.

²⁶ A. DEL COL *Le vicende inquisitoriali di Giovanni Grimani, patriarca di Aquileia*, in «Metodi e Ricerche», 2, 2008, pp. 81-100 e M. FIRPO *Le ambiguità della porpora e i «diavoli» del Sant'Ufficio. Identità e storia nei ritratti di Giovanni Grimani*, in «Rivista Storica Italiana», 117, 2005, pp. 825-871.

sta Liliano, in cui sosteneva la validità della predicazione secondo cui i predestinati da Dio alla salvezza non potevano in nessun modo dannarsi né potevano salvarsi coloro che invece Dio voleva dannati. Il processo fu evitato grazie a una complicata trattativa fra Venezia, il papa e l'inquisizione. La sua lettera fu giudicata da una commissione riunita a Trento che nel 1563 emise un parere favorevole non avendovi «trovato cosa alcuna che non fosse conforme alla verità cattolica».

Poco prima del suo viaggio a Trento Ricciullo si era occupato di eresia, ricevendo l'incarico di andare tra i valdesi della Calabria per valutare ed eventualmente intervenire per moderare l'azione repressiva dell'inquisizione guidata dal domenicano fra Valerio Malvicino e dagli inviati vicereali Marino Caracciolo, marchese di Buccianico e governatore della provincia, e Ascanio Caracciolo, nobile di fiducia del viceré con la carica di commissario speciale. Il 3 maggio 1561 Carlo Borromeo scriveva in un'istruzione diretta al Nunzio di Napoli:

N. Signore [Pio IV] ha voluto, per obviare quanto può dal canto suo al rumore degli eretici in Calabria, di mandar Mons. Rev.mo De Gaddi²⁷ et Arcivescovo di Reggio in quelle bande, sperando che il Sr. Viceré farà ancora dalla banda sua quel che conviene prima che il male faccia maggior radice. Et perché li detti due signori partiranno domani di qui, et vorrebbono poter venire a Gaeta per mare, S. Santità mi ha ordinato ch'io scriva a V.S. che debbia esse subito con S.E. et pregarla a voler mandare le sue galere sino a Gaeta per quest'effetto, acciò con minore incomodità e con maggiore freschezza li detti signori possano fare il loro viaggio. V.S. farà ancora officio con S. Excia acciò mandi sì buona provisone in Calabria, che del tutto si sradichi la mala semenza di quei tristi²⁸.

Il 21 giugno del 1561 il vescovo nel fornire i dettagli delle operazioni compiute in Calabria al *summus et perpetuus inquisitor* Michele Ghislieri, ricordava i combattimenti e le uccisioni, evocando la spettrale immagine di uomini «appiccati per tutta la strada da Murano insino a Cusentia, che dura quarantasei miglia, che fanno uno spaventoso spettacolo a tutti che passano»²⁹; immagini che dovevano essere ancora ben stampate nei suoi occhi quando, dopo qualche mese passato in quelle terre, Gaspare

²⁷ Si tratta dell'arcivescovo di Cosenza, Taddeo De Gaddi.

²⁸ U. PARENTE, “*Filijs etiam invitatis et rebellibus est beneficiendum*”: *Gaspare Del Fosso, arcivescovo di Reggio Calabria, tra Valdesi e Riformati*, in *Gaspare Del Fosso e Riforma Cattolica*, cit., pp. 61-80, part. p. 65.

²⁹ Su cui si veda P. SCARAMELLA, *L'Inquisizione romana e i Valdesi della Calabria (1554-1703)*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1999, p. 211. Cfr. Anche S. PEYRONEL RAMBALDI, M. FRATINI, *1561. I Valdesi tra Resistenza e sterminio in Piemonte e in Calabria*, Torino, Claudiana, 2011.

Del Fosso le lasciava, non senza prima aver cercato di evitarlo³⁰, per apprestarsi al lungo viaggio che lo avrebbe condotto a Trento per la ripresa e la conclusione dei lavori tridentini che seguì sino alla fine. La richiesta di tornare a Reggio avanzata nel 1563, alla notizia dello scoppio di nuovi disordini religiosi nella sua diocesi, fu infatti rifiutata dall'intervento di Carlo Borromeo che lo costrinse a fermarsi in Concilio consigliandogli di provvedere «tra tanto di buoni Vicarii e Ministri alla sua Chiesa, alla quale è dovere che preferisca il servizio dell'universale, e tanto più perché anche costà si attende all'estirpazione dell'heresie e di quelle che hanno più alte radici che non sono queste della sua Diocesi»³¹. Una frase che segnava il passaggio all'ortodossia: il primato dell'universale sul particolare, della Chiesa universale sulle coscenze individuali, sacrificabili al nuovo progetto di cattolicesimo romano, da lì a poco uscito dai dibattiti tridentini.

Tornato a Reggio, si dedicò con ogni energia alla riforma pastorale e disciplinare della diocesi, dove sarebbe morto nel 1592, in fama di prelato austero e zelante.

2. *Il vescovo Ricciullo al Concilio: l'autorità della Chiesa e gli eretici*

Il 4 dicembre 1563 si aprì, non senza problemi, l'ultima sessione di un Concilio riunito a Trento sin dal 1545. Il decreto di chiusura esprime con chiarezza le ragioni della sua convocazione e lo spirito con il quale i partecipanti lavorarono: «Poiché il sacro concilio – si legge – ha ritenuto proprio dovere di condannare e scomunicare i principali errori del nostro tempo, di esporre ed insegnare la dottrina cattolica, ed ha proceduto nel condannare e nello scomunicare i primi, e nell'insegnare la seconda»³². La frase esprime il tenore che aveva contraddistinto le fasi conciliari, e cioè definizione dottrinale e riforma disciplinare, stabilire la dottrina cattolica da contrapporre come un muro alle vecchie e soprattutto alle

³⁰ Sull'opposizione dei vescovi dell'Italia meridionale ad andare a Trento cfr. P. SOSPATO, *I Vescovi del Regno di Napoli e la Bolla «Ad Ecclesiae regimen» (29 novembre 1560) per la riapertura del Concilio di Trento*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 74, 1956, pp. 375-391, part. p. 379.

³¹ Citazione tratta da A. DENISI, *Due arcivescovi amici di San Carlo Borromeo in diocesi di Reggio Calabria*, in *San Carlo Borromeo in Italia. Studi offerti a Carlo Marcora dottore dell'Ambrosiana*, Brindisi, Edizioni Amici della “A. De Leo”, 1986, pp. 105-115, p. 110.

³² A. MICHEL, *Les décrets du concile de Trente*, in *Histoire des conciles*, Paris, Letouzey et Ané, vol. X/1, 1938, p. 630.

nuove eresie (considerate una somma delle antiche) sempre presenti nelle discussioni pubbliche e private conciliari³³.

Non pare strano, in quest'ottica, che nella solennità della riapertura del Concilio di Trento, il 18 gennaio 1562, Gaspare Del Fosso dedicasse l'*Oratio* inaugurale al tema *De auctoritate Ecclesiae in rebus fidei definiendis*, poi stampata – come già riferito – con il titolo *Oratio ad Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Tridentinum, qua de Ecclesiae auctoritate et imitandis apostolis disseritur*³⁴, in cui diventavano palesi, sin dal titolo, i legami tra la Chiesa e gli apostoli, a rimarcare come una sola fosse la vera erede di Cristo.

Perché gli eretici del suo tempo si erano allontanati dalla verità della Chiesa era il quesito della prima parte della sua *Oratio* e quali erano gli eretici che aveva dinanzi agli occhi³⁵? Il lungo intervento del vescovo Ricciullo era molto articolato e sviluppava verso gli eretici tre tipi di accuse. La prima riguarda la loro apostasia, il loro aver abbandonato la verità, ricorrendo alle classiche formule della dottrina tomista: tenebreluce, cecità, follia, errore o disarmonia o, ancora strabismo: «quam in orthodoxa didicerat ecclesia, post impias abiit opiniones, dicens capit is sui tenebras esse lucem, et ecclesiae catholicae lucem esse tenebras»³⁶.

Immagini classiche della dottrina tomista che venivano inserite in un contesto più specificamente tridentino: il principio luterano della *sola fide*³⁷. Alla base delle accuse mosse al mondo degli eretici protestanti vi è il loro allontanamento dalla pratica dei sacramenti, immutabili e definiti e ben diversi, nella loro natura, dalla pratica dei riti e dalla disciplina che invece può mutare nel corso del tempo e a seconda dei luoghi³⁸. Essi di-

³³ Sui dubbi circa lo scopo del Concilio che si profilaron sin dai primi momenti (riforma disciplinare o confronto dottrinale?) si veda A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 31-43.

³⁴ Per le citazioni si è usato CT, VIII, pp. 293-298 (vedi nota 3).

³⁵ Sulla rappresentazione dell'eretico in età moderna si veda la voce di L. SIMONUTTI, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. II, pp. 547-548.

³⁶ CT, VIII, p. 293, nn. 12-14.

³⁷ «Magna profecto circa religionem illorum insaniam est, qui cum Christum opera bona et praecipisse, et exemplo suo commendasse legerint, et tandem voluisse pati et sic intrare in gloriam suam; ipsi tamen sub tali capite, genio et delitiis indulgentes in otio, se vivere posse existimant. Et si qui eorum sint, qui haec ipsa opera verbo non negligant, ea tamen ad salutem minus necessaria esse dicunt, inanem reddentes illam fidei nostrae confessionem: Reddet Deus unicuique secundum opera sua; et: Qui bona egerunt ibunt in vitam aeteranam», CT, VIII, p. 293, nn. 16-22.

³⁸ «Ritus enim si qui aliquando immutati sunt, hoc ideo factum fuit, quia temporum et statuum conditiones illud expetebant; sed quantum ad substantiam attinet, in eorum integritate sine aliqua mutatione persistere [...]. Fatemur etiam, saepe contigisse, ut semel definita postea revocata fuerint: sed numquam in iis, quae ad dogmata fidei pertinent, factum fuisse legimus, sed ad mores, et ritus tantum, quippe qui pro temporum et loco-

sprezzano le opere buone, rifiutano i sacramenti (posti da Dio per rendere gli uomini buoni), disconoscono l'autorità di Pietro e dei suoi successori.

È il preambolo alla parte che più lo interessa, vale a dire la difesa dell'autorità della Chiesa e dei concili, l'opposizione a ogni forma di contrapposizione fra Scrittura e Chiesa. Quest'ultima, insieme dei fedeli, dei vescovi e del papa, non può sbagliare perché illuminata dallo Spirito Santo. Una frase che recide ogni possibilità di discussione di quanto deciso nei concili del passato³⁹, e che afferma l'autorità del Concilio ove, essendo lo Spirito Santo a parlare per bocca degli uomini⁴⁰, non vi è possibilità di menzogna. Nei momenti difficili per la cristianità, come quello in cui si trovava a vivere, vi erano i concili in cui Cristo è presente e «agisce lo Spirito Santo, sotto la cui direzione e volontà tutto il corpo della Chiesa è santificato e governato»⁴¹.

Ben più grave è l'accusa di aver abbandonato l'obbedienza all'autorità della Chiesa, e dunque di Pietro, dei Dottori e dei Padri della Chiesa: il mondo protestante si è volontariamente chiamato fuori dall'unica vera Chiesa, dalla sua autorità divina e dal suo ruolo di mediatrice della salvezza. La Chiesa riceve direttamente da Dio la propria autorità e, in forza di quest'autorità divina, chi rifiuta la Chiesa rifiuta Cristo⁴²; e chi rifiuta, agisce o parla contro la dottrina di Cristo, non potrà «portum quietis et veritatis numquam attingere»⁴³.

La Chiesa è l'erede di Pietro, «petrae primariae», l'unica a non aver mai compiuto errore. Essa è «visibile ministro sulla terra per governare invisibilmente attraverso di esso il suo visibile gregge e sostenere il grande edificio della Chiesa»⁴⁴; roccia su cui è stata edificata la Chiesa della cui autorità parlano le Scritture.

Queste affermazioni servono a definire la Chiesa, ma anche a spiegare la forza vincolante e “spirituale” dei Padri a Trento. La loro autorità è la

rum varietate mutari possunt et interdum debent, ut apostolos aliquando fecisse legimus [...]. Sed in iis, quae ad fidem pertinent, quod semel determinatum est, mutatum fuit numquam; nec aliquid erroris inventum ad haec usque infelicissima tempora (quod sine lacrymis commemorare non possumus)», CT, VIII, p. 293, nn. 23-25; p. 295, nn. 26-29, 33-35.

³⁹ «Qui superioribus conciliis non credunt, nec iis credent, quae futura sunt», CT, VIII, p. 295, nn. 5-6.

⁴⁰ «Sed Spiritus Sanctus qui loquitur in eis», CT, VIII, p. 295, n. 21.

⁴¹ «Ubi Christus assistit et Spiritus Sanctus operatur, cuius directione et nutu totum ecclesiae corpus sanctificatur et regitur», CT VIII, p. 294, nn. 23-24.

⁴² «Ei datum est, inter canonicum et apocryphum catholicum et haereticum discernere, scripturas fideliter interpretari, peregrina et noxia respuere et amplecti utilia», CT, VIII, p. 294, nn. 39-42.

⁴³ CT, VIII, p. 295, n. 1.

⁴⁴ «Visibilem in terris ministrum elegit, per quem ecclesiae molem hanc sustineret et gregem suum visibilem invisibilis ille gubernaret», CT, VIII, p. 296, nn. 9-11.

medesima di Cristo e dunque sempre riconosciuta, da Costantino sino agli attuali principi cristiani. Essi devono imitare gli apostoli e coltivare la loro vigna⁴⁵. La metafora non è solo quella di essere braccianti ma al tempo stesso anche la torre e la difesa, le siepi e i muri, i torchi che producono il buon vino nel «potare le cose superflue, dare alimento alle utili e strappare le nocive»⁴⁶.

Una descrizione che non significa totale chiusura verso il mondo protestante che si esprime nel desiderio di recuperare coloro che «in tenebris ambulant»⁴⁷ a causa della malizia e dell'ignoranza, come sta scritto nella Bibbia⁴⁸, e verso i quali il papa è descritto come misericordioso⁴⁹. Infine conclude con un appello ai Concili ecumenici, da sempre fonte di radicamento dell'eresia⁵⁰, epifania dello Spirito Santo⁵¹, per l'unità della Chiesa, indicata nel suo papato e nelle sue istituzioni ecclesiastiche, e con una esortazione finale alla speranza di un ritorno degli eretici nelle braccia della Chiesa⁵².

⁴⁵ Sul ruolo educativo e sull'autorità degli ecclesiastici si vedano i contenuti degli interventi liturgici al Concilio in H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, cit., vol. IV/2, pp. 311-320.

⁴⁶ «Est vineam Domini excolere, superflua amputare, utilia enutrire, nocua evellere et circumquaque omnia speculari», CT, VIII, p. 298, nn. 3-5.

⁴⁷ CT, VIII, p. 293, n. 35.

⁴⁸ «Omnis enim pravus ignarus est, et nemo amplectitur vitium nisi sub specie honesti: nec virtutem odisse poterit, nisi turpitudinis speciem p[ro]ae se tulerit», CT, p. 293, nn. 37-38.

⁴⁹ «Qui misericordia et miserationibus dives est, noluit hominem in tenebris et in umbra mortis sine remedio derelinquere, [...]: perspectis erroribus nostris ducem misit, qui viam nobis iustitiae panderet, quem audiremus, quem sequeremur, cuius monitis, et praecepsis devotissime pareremus», CT, VIII, p. 294, nn. 6-9, 11-13.

⁵⁰ «Quae ad evellendas haereses praecipua semper fuere medicamenta [...], ut, si quae inter Christianos de re fidei orta esset dissensio patribus in unum convenientibus, per invocationem nominis sui veritas appareat, errores, opiniones, et schismata [...] amputentur et penitus extinguantur», CT, VIII, p. 294, nn. 19, 29-32.

⁵¹ «Homines [...] cum in Christi nomine congregati sunt, de summa religionis et fidei tractaturi, licet in examinanda veritate interdum discrepent, in decretis tamen non ipsi sunt qui loquuntur, sed Spiritus Sanctus, qui loquitur in eis», CT, VIII, p. 295, nn. 18-21.

⁵² «Christiana enim et paterna caritas docet, filiis etiam invitis et rebellibus esse benefaciendum. Quod si (ut vultis) efficere non potestis, et haereticos, pro quorum salute tot incommoda et labores substinetis et periculis et peregrinationibus vos coniecastis, ad has nuptias trahere non valetis, pro quibus sternuntur mensae, dapes apponuntur et vos ad ministrandum accingitis [...], eadem monet charitas assidue Christum Dominum orare, ut qui lux est mundi, dignetur illorum tenebras excutere, ac eis lumen, et cognitionem catholicae veritatis imprimere», CT, VIII, p. 297, nn. 34-44.

3. La guerra e i cristiani: la religione come pretesto alla violenza

Coinvolto qualche anno dopo (1567), non si sa a quale titolo, nella disputa indetta dal cardinal Da Mula, Ricciullo mostrò una posizione defilata, esprimendo a più riprese il desiderio di non apparire⁵³ in un dibattito che in chiave moderna potrebbe essere definito una discussione sulla violenza e l'intolleranza delle religioni monoteistiche e sul pacifismo del paganesimo⁵⁴. Il suo scritto è indirizzato non al cardinal Marcantonio Da Mula, ma a Giovan Francesco Lottini (1512-1572/73)⁵⁵: è dunque all'invito del volterrano che si devono i suoi commenti al tema della guerra.

Nella sua risposta troviamo alcuni argomenti che il Ricciullo aveva direttamente affrontato nella *Oratio* tenuta a Trento, ma ora accanto alla questione dell'autorità della Chiesa, nel cercare di rispondere ai tre quesiti del Da Mula, esprime senza incertezze la consapevolezza che alla base di ogni guerra vi è il mondo, che la guerra è una realtà quasi inevitabile, che ha una necessità e una origine tutta mondana. In uno stile che sin dalle prime pagine si avverte come dubioso e incerto, flebile appare l'idea agostiniana della carità come "giustificazione" della guerra, se confrontata con l'argomentazione che lo porta a sostenere, attraverso un gioco retorico di dubbi e contrapposizioni, la negazione dell'esistenza delle guerre per motivi di fede: la religione è solo pretesto e finzione, simulazione e dissimulazione per dare inizio a guerre che celano ben altri motivi, quasi sempre racchiusi, e ineluttabili, nelle dinamiche sociali del genere umano⁵⁶.

⁵³ BAMI, Miscellanea R 95 Sup., *Discorso del Ricciuoli perché avanti la venuta di Christo non si guerreggiasse per conto di religione, et altri particolari*, c. 114r: «Se ben io conosco sig. Lottino mio, che dove hanno scritto tante persone di lettere, io non sia per ricordar cosa, che da loro non si trovi di già detta; anzi, che col dir forse meno, et peggio non mi metta più tosto a rischio di vergogna, che a speranza di honore, per sodisfar nondimeno più a voi, che tanto me n'avete pregato, che a me, che mi ci sento poco atto, ho resoluto (come direte siam facili a cangiar voglia) di far hoggi, quello che hieri havevo deliberato differire, con l'intentione ch'io dissi, infinchè io havessi veduto gli scritti di questi valenti huomini, et perchè intendo di parlar solamente a voi, et a simili a voi, che sapete, et per teorica, et per pratica, cio che siano huomini, stato, mondo, et che religione, tumulti, guerra, et quali le cause, et quale il fine loro».

⁵⁴ Su questi temi ampia è la bibliografia per cui rimando a J. ASSMANN, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna, Il Mulino, 2007.

⁵⁵ Sul volterrano Lottini, filoluterano, "domestico" della corte di Cosimo I dei Medici e più volte coinvolto nei processi eretici degli anni sessanta del Cinquecento, si veda la voce di S. TABACCHI in DBI, 66, 2006, pp. 195-200 e CATTO, *Cristiani senza pace*, cit., pp. 97-101.

⁵⁶ Sul principio di carità in Sant'Agostino e l'interpretazione tomistica si veda G. PIROLA, *La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino*, in *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Scattola, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 43-62.

Sin dalla risposta al primo quesito («perché nel mondo pagano non si è mai combattuto per motivi di religione») proposto dal veneziano Da Mula, il Ricciullo espone alcuni dubbi circa la veridicità della base del primo quesito, quasi in un tentativo di inficiare totalmente i quesiti della disputa. Davvero prima della venuta di Cristo non si era mai combattuto per motivi di religione? I molti esempi che egli trovava nella storia degli Ebrei contraddicevano tale assunto⁵⁷. A suo avviso Giosué aveva ucciso altri Re solo perché idolatri; Giuda Maccabeo aveva esortato gli Ebrei a combattere in nome della legge di Dio, per la fede e per le ceremonie; «et Jacob nel benedire i figliuoli disse il medesimo a Gad». Anche presso gli antichi Egizi la religione fu motivo di guerra. Ed ancora di più, «si potria dire che la prima guerra, et il primo sangue sparso fra gl’huomini fusse stato per conto di Religione perché Cain uccise Abel per conoscere i sacrificii del fratello più accetti a Dio de suoi». E a dirlo ancora più chiaramente una guerra ben prima si era combattuta in cielo tra gli angeli, tra l’arcangelo Michele, Lucifero e i suoi seguaci, «che non volsero adorare il figliolo di Dio mostrato loro in forma dell’huomo».

L’assenza di guerra di religione nel mondo de’ gentili trova la sua spiegazione nella conformità della “religione” – tutti adoravano i loro idoli e con i medesimi, o di poco differenti, riti – che genera l’obbedienza, alla base di ogni pace. Neppure gli Ebrei erano riusciti a scalfire il principio di obbedienza pur avendo una religione completamente diversa per divinità e riti. La ragione principale della tolleranza dei Romani è da ricercarsi nel significato eminentemente civile e politico da essi assegnato alla religione, il che permette a Ricciullo, vescovo di una zona soggetta a continui arrembaggi e saccheggi da parte dei musulmani, di accostare il loro atteggiamento a quello dei Turchi, a suo avviso interessati al solo dominio politico e territoriale e quindi disposti ad accettare nei territori conquistati la convivenza di diverse confessioni: «Et non essendo stati infestati mai gl’hebrei da’ romani per essa, si ha da credere che non fosse ne anco mai mutato, ne curato in essi altro che la fedeltà, et obbedienza sola, come veggiamo hoggi ne i christiani, et altri dominati dal Turco, il quale per altro lascia vivere ogn’uno, e nella propria legge, et come loro piace». L’obbedienza a una religione era considerata una condizione necessaria, per la pace così come per la guerra; poco importava, alla luce dei quesiti posti, che tale religione fosse vera o falsa, frutto di una sincera e profonda adesione o di un semplice uso politico della fede.

⁵⁷ Ricciullo esordisce avanzando una certa perplessità sul presupposto fondamentale dell’intero dibattito, e cioè l’assenza di guerre di religione tra gli antichi: «Venendo distesamente al fatto mi nasce non poco dubiosa la prima propositione, o quesito, sia vero o no, cioè, perché avanti Christo non si sia mai da nissuno guerreggiato per conto di religione, parendo che molti esempi dell’historia hebrea non pur d’altra la renda falsa».

Nello scritto di Ricciullo, la religione più che causa è ancora una volta pretesto alla guerra e tale pretesto può essere finto o vero ma sempre mascherato dalla parola religione: «Ne tornando a i primi esempi [tratti dalle Sacre Scritture] importarebbe che'l pretesto di quelle guerre havesse potuto esser finto, perché o finto o vero sarebbe pur stato di religione, sichè verrebbe non solo a recitar per questo argomento vano, ma deboli molto gl'altri due, perciochè veduto questo, et le conseguenze sue, chi è che non veggia anco facilmente la cagione del resto?»⁵⁸.

Per rispondere al secondo quesito (cioè, perché la «tolleranza» religiosa espressa dal mondo romano verso i culti religiosi avesse avuto l'unica eccezione nella religione cristiana, oggetto di crudele persecuzione) ricorre ancora una volta all'obbedienza. I motivi che indussero gli antichi Romani a muovere guerra ai cristiani non fu altro che il timore di perdere la loro obbedienza perché nel mondo romano, sostiene, tutto si fondava sull'obbedienza e quest'ultima sulla religione: «Ora veduto così che la Religione Christiana era drittamente et del tutto contraria alla loro et che ogni contrario è di sua natura non al nemico dell'altro come è detto conobbero anco che l'aumento della nostra sarebbe a poco a poco come fu la diminuzione et la totale distruttione della loro, et dell'obedienza insieme, et de soldati, et de soggetti».

Si tratta di un argomento di impronta machiavelliana, che individua nell'insorgere del cristianesimo una minaccia intollerabile per la stabilità di una società fondata su una obbedienza civile e militare, della quale la religione tradizionale ne era il presupposto. Nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, pubblicati a Roma nel 1531, il segretario fiorentino aveva indicato nel cristianesimo la causa della decadenza politica dell'Italia, ma anche il ruolo politico della religione, quanto essa fosse utile a «comandare gli eserciti, ad animire la plebe a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei»⁵⁹ e come fosse lo strumento necessario a chi volesse ridurre un popolo «nelle obbedienze civili con le arti della pace» o «mantenere una civiltà»⁶⁰. Una funzione della religione come strumento di governo che partiva dall'educazione dei sudditi. Per Machiavelli dirompente era stato l'effetto del cristianesimo che aveva sostituito ai riti feroci del paganesimo, all'esaltazione degli eroi mondani dei Romani, come i capitani di eserciti e principi di repubbliche, al culto della forza della religione antica, l'esaltazione dell'umiltà, con i suoi santi, il di-

⁵⁸ BAMI, Miscellanea R 95 Sup., *Discorso del Ricciuoli*, cc. 114r.-114v.

⁵⁹ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino, 1983, vol. I, 11,2. Si vedano M. VIROLI, *Il dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2005; C. VIVANTI, *Niccolò Machiavelli. I tempi della politica*, Donzelli, Roma, 2008.

⁶⁰ MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., vol. I, 11,1.

sprezzo delle cose del mondo tanto che, scriveva, «se la religion nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte»⁶¹. Era questo sistema di valori che aveva reso «il mondo debole e datolo in preda agli uomini scelerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini, per andare in paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle. E benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo, nasce più sanza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù».

Lo schema del «pretesto vero o falso» delle guerre di religione⁶² tornerà anche nelle riflessioni che Ricciullo dedicherà alle vicende più attuali dei conflitti. Da profondo conoscitore delle guerre di religione del suo presente egli non si limita a sottolineare come gli eretici («gl'inglesi, i germani et hora gl'ugonotti et i fiamenghi») nascondono sotto il «colorato pretesto della religione qualche lor particolar dissegno di tumultuare», ma estende l'argomento anche al campo cattolico: molti, ricorda l'autore, «si servirono et si servono del profitto della religione come, quando, et lor torni meglio, et sia esempio la guerra di Carlo Quinto contra i protestanti»⁶³, «et la prima degli ugonotti contro il Proprio Re», che non furono guerre di religione ma solo modo per «castigare sotto quel pretesto l'insolenza et inobbedienza de protestanti, et questa expressa ribellione come questi ultimi moti ne fanno hora fede chiara». La guerra tra cristiani si giustifica ai suoi occhi anche alla luce dell'immagine da lui dipinta di principi secolari interessati solo alle questioni secolari e disposti in quest'ottica a strumentalizzare la religione.

Pretesto, servirsi, vero, falso sono le espressioni che quasi fanno da preambolo all'introduzione del concetto di ragione di Stato, idea che al tempo di Ricciullo non era ancora di uso corrente nel gergo politico italiano. La persecuzione del cristianesimo trovava quindi la sua giustifi-

⁶¹ Ivi, vol. II, 2.2.

⁶² Si veda C. VIVANTI, *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

⁶³ Carlo V è più volte menzionato dal Ricciullo che si era occupato dell'*Interim* fatto emanare il 15 maggio 1548 proprio da Carlo V durante la dieta di Augusta. Vale la pena di ricordare almeno alcune delle osservazioni fatte dal vescovo. La prima concerneva la presenza nel prologo, a proposito delle riforme delle ceremonie, l'attribuzione all'imperatore di facoltà che erano proprie del papa e che ne pregiudicavano così l'autorità. Sullo stesso problema dell'autorità vertevano le osservazioni all'articolo 10 dedicato alle quattro note della Chiesa, che a suo avviso indeboliva il primato papale perché non menzionava mai né il sommo pontefice né la sede apostolica; e la seconda all'articolo 13 che restringeva la potestà del romano pontefice e, per contro estendeva quella dei vescovi. Altre osservazioni erano riservate alla comunione sotto le due specie ai fedeli essendo interdetta e non avendo alle spalle una lunga tradizione. Cfr. CT XIII, pp. 103-104.

cazione nella «ragion di stato»⁶⁴, perseguita, scrive, con ogni «ragione, sollicitudine et accerbità», e usata per indicare tanto l'intensa attività di confutazione, letteraria e dottrinale, della religione cristiana (alla quale Diocleziano consacrò «parecchi volumi») quanto una sorta di simulazione da parte dell'imperatore Costantino nella sua conversione avvenuta più per acquisire autorità che per vera conversione. Scrive il Ricciullo,

vogliono molti che Costantino l'abbracciasse, ma io credo dello Spirito Santo essi dicono dalla Certezza che egli haveva di recuperare in questo modo quella obbedienza che si vedeva venire ogni dì più perdendo ne Populi soggetti causa sola che dovette anco muovere Tiberio e proporre in senato [...] che Cristo fusse annoverato tra gl'altri Dei.

Posto che la religione è dunque, finto o vero presupposto di ogni guerra, perché i cristiani hanno guerreggiato per la religione «et fra gl'inferdi et fra loro medesimi»⁶⁵ L'origine è indicata nella natura della legge cristiana («essendo proprio et principale intento di questa legge e del legislatore et in generale et in particolare il bene della salvezza di tutte le creature») e dunque nel suo principio di carità universale; e secondariamente nell'autorità del sommo pontefice che, cosa non presente presso i gentili, si estende universalmente su tutti i cristiani e su tutti i principi, temporali e spirituali. La sua autorità è una novità poiché prima di Cristo non vi era nulla di simile, che avesse la funzione di far osservare l'uniformità della legge e delle ceremonie con l'uso delle «forze secolari». Il principio dell'autorità, il fine della salvezza universale perseguito da un capo universale, funziona secondo l'esempio di Cristo

il quale dato a dodici eletti con la gratia dello Spirito Santo l'intendere et l'esser intesi da tutte le nationi, diede anco loro mandato espresso d'andar predicando et insegnando per tutto il mondo la legge e la dottrina sua cercando di tirare a questa primo mezzo de predicatori et simili tutte le genti di diversa legge come hora i populi dell'Indie nuove; poi di correreggere et di punire con l'armi et con la forza i persecutori d'essa come saraceni et turchi, che hanno usurpato et rivolto tanti regni cristiani.

⁶⁴ Il termine, mutuato da quello più generico di «ragione ed uso degli stati» di Francesco Guicciardini, ha il suo primo riscontro nell'Orazione a Carlo V di Giovanni Della Casa del 1547 (A. E. BALDINI-A.M. BATTISTA, *Il dibattito politico nell'Italia della Controriforma: Ragion di Stato, tacitismo, machiavellismo, utopia*, in «Il Pensiero Politico», 30, 1997, p. 397).

⁶⁵ Sul tema della guerra tra cristiani si veda V. LAVENIA, *Se la guerra dei cristiani è più feroce. Il Democrates primus nel dibattito cinquecentesco sulla fede e le armi*, in *Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginés de Sepúlveda ed il dibattito sulla conquista*, a cura di M. Geuna, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2012, pp. 1-29.

La predicazione non è più lo strumento utilizzabile per la diffusione del cristianesimo perché i nemici sono forti e tanti. Nonostante, dunque, l'uso delle armi appaia «contra la natura et il principio d'essa legge la quale essendo tutta verità e carità», è giunto il momento della spada «per ripulzare la forza con la forza et castigare et estirpare i reprobi et malvaggi come per emendare i compatibili et confermare et recuperare i buoni che sono ancora in tanta copia fra loro».

L'eresia che ha infettato tutti i regni, ha origini diverse, come già scriveva nella sua *Oratio*: alcune nascono per debolezza o per malignità di spirito («ad imprimere nuove et falze credenze ne semplici et idioti quelli a riceverle et a disentire dell'antiche et vere»), altre per la licenza e la facilità con cui promettono la salvezza, per l'avarizia, l'ignoranza e il timore o semplicemente perché sotto il grande ombrello dell'eresia è più facile trovare pretesto alla guerra; altre volte ancora l'eresia nasce «per la licentiosa et poco honesta vita de Prelati et per la poca cura che mostrano i vescovi ne loro officii et nelle loro cariche le quali passando spesso per renuncia ne nipoti si possono poco meno che dire perpetue», fenomeno reso ancora più facile nel suo sviluppo dalla lontananza geografica degli ecclesiastici dal sommo pontefice e la loro prossimità con i principi.

Si combatte tra cristiani ma si è tolleranti verso gli Ebrei. L'invocazione finale di Ricciullo è infatti dedicata, pur rifiutando di entrare nel merito, al tema dei rapporti tra cristiani ed Ebrei: «Qui si potrebbe forse dire perché guerreggiendosi da noi tutte le sorti dell'i infideli, com'è detto, si siano tra noi tollerati gli Hebrei si perfidiosi, et si ostinati? Anzi perché combattendosi fra noi si spesso si combatta sempre più per ogn'altra cosa che per questa della Religione che ce ne fugge tanto et così degna causa et simili altre cose». Ultime battute di un parere che, chiede, di non mostrare «questa sciatteria o a tacere l'autore» ma «se verrà l'occasione che sapete, scrive in maniera enigmatica, forse vi potrò meglio soddisfare»⁶⁶.

Nella sua totale difesa dell'autorità della Chiesa, e nella sua giustificazione della guerra in nome del potere papale, Ricciullo mostrava in maniera emblematica la distanza tra le aspirazioni di riforma della Chiesa che aveva condiviso con l'ambiente degli spirituali italiani negli anni della prima convocazione conciliare, e gli esiti del suo pensiero durante la fase finale del Concilio e negli anni dell'intransigente papa Pio V.

⁶⁶ BAMI, Miscellanea R 95 Sup., *Discorso del Ricciulli*, c. 116v.

DA PANIGAROLA A BOTERO: «APPARECCHIARE
L'ARMI» DELLA RETORICA E DELLA SCRITTURA
PER «DIFENDERE» LA FEDE
E «MANTENERE» LO STATO

GUIDO LAURENTI

1. *Tra genus deliberativo e screziature epidittiche, la controversia teologica «persuade» i cattolici e «offende» gli eretici*

Lungo il periodo dei più accesi scontri religiosi tra protestanti e cattolici del secondo Cinquecento, e in modo ancora più evidente tra il 1572, anno della strage di san Bartolomeo, e il 1598, termine delle guerre di religione grazie all'editto di Nantes – per tentare di proporre un parallelismo tra diacronia evenemenziale e storia culturale – la predicazione cattolica, già rinnovata in profondità dall'incontro con le retoriche del classicismo umanistico-rinascimentale, con i Padri della Chiesa e l'*Eclesiastes* di Erasmo (fattori, tutti questi, che l'avevano ridisegnata secondo uno schema classicistico sotto il profilo della forma e sulla base di una impostazione teologica in sintonia con la *devotio moderna* per quanto concerne la materia), subisce una nuova metamorfosi per rispondere adeguatamente alle nuove urgenze che si profilano, ma anche per rimodellarsi in tal modo sulle istanze che di continuo la sollecitano. Alla predicazione controversistica viene assegnato non solamente il compito di insegnare le solide verità della fede (*docere*), respingendo in modo stringente e puntuale le obiezioni teologiche elaborate dai protestanti, ma le viene richiesto un maggiore impegno “militante”, che intrecci a doppio nodo confutazione dottrinale da un lato ed esortazione morale e impegno tangibile dall’altro (nel continuo proposito del *movere* e del *flectere*), per giungere a contemplare sia la giustificazione religiosa della guerra, sia l’incitamento della propria parte a una resistenza responsabile e attiva con la possibilità del ricorso alle armi, sia ancora la subordinazione della «ragione di Stato» alle necessità della religione, che obbliga il sovrano del territorio infetto dall’eresia ad agire prontamente così da difendere la fede cattolica.

E proprio quest'ultimo aspetto, vale a dire la relazione tra «ragione di Stato» e religione, è indagato con particolare impegno e acute osservazioni – oltremodo sintomatiche della sua teologia politica – dal vescovo di Asti Francesco Panigarola¹. Un richiamo preciso all’opportunità di osservare la «ragione di Stato» nell’esercizio del potere politico si riscontra, infatti, in vari passaggi delle sue lettere. In particolare, nella missiva indirizzata al signor Alfonso Capra, scritta da Asti il 6 gennaio 1589, è centrale la critica al re di Francia che finalmente «si è cavata la maschera: e dopo aver lasciata aggravare la infirmità del suo Regno fin vicino alla morte; si è, o mosso, o lasciato movere a procurare fuori di tempo, e inutilmente la sanità con il salasso, ove più opportunamente in altri tempi l’avrebbe conseguita senza dubbio con le semplici fregagioni»². In aggiunta al colpevole ritardo nell’azione di contrasto dell’eresia e all’incapacità di somministrare la giusta cura alla Francia ammalata («essendo il male diffuso per tutto il corpo, non ha aperta se non la vena del capo: anzi avendo l’inferno molti capi, dalla vena di pochi ha tratto il sangue, di modo che si vede, che non ha saputo essere né ben pio, né a bastanza crudele, e che tutta l’azione più tosto è stata governata da privato sdegno, che da publico zelo»)³, il sovrano, per di più, ha posto «la mano

¹ Com’è noto, Panigarola affiancò all’instancabile attività di predicatore e letterato un impegno altrettanto assiduo come vescovo, pensatore e politico di notevole importanza. Partecipe del dibattito culturale di fine Cinquecento, costantemente richiesto come predicatore dalla Curia romana e da molti vescovi, particolarmente apprezzato alla Corte di Torino dal duca letterato Carlo Emanuele I, fu più volte incaricato, proprio da questo principe oltreché dai papi Gregorio XIII, Sisto V e Gregorio XIV, di portare a termine impegnative missioni diplomatiche e politiche. Nacque a Milano nel 1548. Compiuti gli studi di giuridici a Pavia e a Bologna, nel 1567 entrò nell’ordine francescano a Firenze e studiò filosofia e teologia a Padova, a Pisa e a Parigi. Nel 1573 intraprese un’intensa attività di predicatore che lo portò a calcare non solo i pulpiti dell’intera Italia ma anche quelli di altri paesi: in Germania cercò di contrastare, in più di una città, il dilagare del protestantesimo; a Lione e ad Anversa polemizzò invece con i calvinisti. Nel 1582 predicò a Torino per bloccare la «peste eretica» e al tempo stesso unire, rafforzare e strutturare il Ducato: l’esito di questa monumentale predicazione dogmatica, controversistica e apologetica venne fissata dal Panigarola stesso nelle *Lezioni sopra i dogmi*, dette anche *Calviniche*, che rappresentano il suo capolavoro oratorio. Nel 1589 Sisto V lo creò vescovo di Cisopoli e, l’anno dopo, di Asti. Fu poi invitato in Francia a favorire la formazione della lega cattolica contro Enrico IV. Si spense ad Asti nel 1594. Un catalogo delle opere del Panigarola si trova già nella sua *Vita*, che ora è disponibile in F. PANIGAROLA, *Vita scritta da lui medesimo*, edizione critica a cura di F. Giunta, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 193-197. Un quadro più completo, che raccoglie anche le opere pubblicate postume, è offerto dalla *Vita* composta da Bonagrazia da Varenna, che è posta in appendice a F. PANIGAROLA, *Esposizione letterale e mistica della Cantica di Salomone, memoriale et oratorio di medicina spirituale (...)*, Milano, Gio. Battista Bidelli, 1621, pp. 204-327: pp. 323-327.

² F. PANIGAROLA, *Lettere*, Milano, Gio. Battista Bidelli, 1629, p. 105.

³ *Ibid.*

non solo nel sangue de laici, ma anche de' chierici, e cardinali istessi»⁴ provocando un grande danno alla religione cattolica e all'interesse dello Stato. Nel valutare le conseguenze di un simile *modus regnandi* in relazione alla politica religiosa, Panigarola passa in rassegna le alternative che a questo punto si prospettano al sovrano: la più deprecabile e radicale è «dichiararsi eretico totalmente»⁵, a cui fa *pendant* una soluzione di biasimevole compromesso, vale a dire «non cacciando il vero, introdurre il falso, e dar licenza, che per tutta la Francia, come in alcuni luoghi della Germania, ambidue le dottrine si insegnino, e ciascun viva a suo modo»⁶. In alternativa, è anche possibile «senza far dichiarazione di sorte alcuna, lasciar caminare le cose della religione, come gli eventi di quello Stato le porteranno»⁷ oppure – e questa è la strategia suggerita al sovrano da Panigarola – «seguitare lo stile passato: professare di essere cattolico; e con qualche scusa apparente procurare, e assoluzione, e compita reintegrazione nella grazia del Papa»⁸. In uno snodo legato alle considerazioni sul nesso potere-religione, Panigarola insegna che l'interesse dello Stato non deve mai prevalere su quello della religione, anzi la tutela della fede cattolica è garanzia della legittimità dell'autorità del sovrano. La stessa «ragione di Stato» viene quindi subordinata alle necessità della confessione cattolica. Scrive infatti: «non bisogna che il re per ragione di Stato faccia pur una minima dichiarazione, con la quale mostri di favorire l'eresia. Può ben mostrare di favorire la fazione eretica per sicurezza propria, e come quello, che ha per nemici i principi dell'altra fazione, ma l'eresia in sé non bisogna in alcun modo ch'egli si scuopra di volerla aiutare, perché se bene può troppo il titolo di re naturale, e innumerabili si trovano in Francia, che anche affezzionatissimi alla parte ghisana, da questa sola naturale onestà vengono rattenuti a devozione regia, di non volere che si dica mai che abbiano volte l'armi contra il naturale loro re»⁹.

Nel momento più violento delle guerre di religione, il progressivo passaggio della predica di controversia da una preferenza accordata ad elementi propri del genere «dimostrativo» – luogo «ove si loda o si vituperà», improntato al «passato» e all'«onorato» – verso una più spiccata predilezione connessa al carattere «deliberativo», che è il territorio «ove si persuade e si offende» trova ragione nell'opportunità di guardare al «futuro» e all'«utile»¹⁰ per riconquistare alla fede le «province infette»

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Ivi, pp. 105-106.

⁹ Ivi, pp. 106-107.

¹⁰ F. PANIGAROLA, *Modo di comporre una predica*, Cremona, C. Draconi, 1584, p. 568.

e i fedeli colpiti dalla «cruda peste» eretica¹¹. Nelle prediche contro gli eterodossi rilevante è anche la componente epidittica, e prova ne sono le accuse ingiuriose e i diffusi epiteti che Panigarola indirizza a Calvin e ai diversi contestatori della fede cattolica nelle diciotto prediche pronunciate a Torino per la Quaresima del 1582, successivamente raccolte a formare le *Lezioni sopra i dogmi o Calviniche*¹². A caratterizzare il tessuto della predica sono poi gli stralci oratori dove emergono echi e riprese del genere «giudiziale», proprio perché la disputa teologica, alla stessa stregua di una causa giudiziaria, si configura come spazio «ove si accusa e si difende» e che ha tra i suoi fini «il presente e giusto»¹³. Infatti, seppure nel periodo di maggior recrudescenza del conflitto religioso si possa osservare sul versante retorico-letterario un incremento della componente deliberativa, la predicazione controversistica – non solo nella prassi ma ancor più sotto un profilo di enunciazione teorica – resta saldamente ancorata alle forme del genere giudiziario, tanto che in un luogo del *Modo di comporre una predica*, trattatello dedicato a *inventio* e *dispositio*, è lo stesso Panigarola a far rientrare l’orazione di controversia in tale ambito¹⁴. Nelle orazioni di tipo controversistico si rintraccia, dunque, una molteplicità di fini retorici, registri stilistici, argomenti e temi desunti ora dal genere «dimostrativo», ora da quello «giudiziale» e «deliberativo», ora infine – secondo la dilatazione della tassonomia omiletica operata dal Panigarola che contempla l’introduzione di un’inedita forma oratoria – dalla tipologia «didascalica»¹⁵. Va tenuto presente però che l’orazio-

¹¹ F. PANIGAROLA, *Lezioni sopra i dogmi fatte da Panigarola alla presenza del sermo Carlo Emanuele, duca di Savoia, l’anno MDLXXXII in Torino. Nelle quali da lui dette Calviniche si mostra come si confonda la maggior parte della dottrina di Giovanni Calvin (...)*, Venezia, P. Dusinelli, 1584. In questo studio cito dall’edizione fiorentina del 1714, Stamperia di S. A. R., Iacopo Guiducci e Santi Franchi, p. 3 e p. 682. Ma in aggiunta a questi luoghi testuali, le metafore mediche, che descrivono l’eterodossia come «peste», «morbo» e «infezione», e di converso il predicatore cattolico quale medico capace di estirpare questa malattia e donare nuovamente la «salute», sono disseminate in numerosi gangli delle *Calviniche* – ciclo predicatorio apologetico, controversistico e protettivo – e, specificamente, nella diciottesima «lezione»: in particolare alle pp. 674-675.

¹² Quanto alla retorica epidittica di carattere ingiurioso presente nelle *Calviniche* rimando ancora alla diciottesima «lezione», in modo specifico alle pp. 683-684. Per uno studio complessivo di questo capolavoro oratorio mi permetto di rinviare a G. LAURENTI, *Tra retorica e letteratura: l’oratoria dell’«argomentare ornato» nelle Calviniche di Francesco Panigarola*, Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2012.

¹³ PANIGAROLA, *Modo di comporre una predica*, cit., p. 568.

¹⁴ A livello di *rhetorica docens* Panigarola ascrive l’oratoria di controversia teologica al genere giudiziale; scrive infatti: «E qui si vede che ad ogni modo vi è la proposizione. Perché la materia semplice è in genere deliberativo, come quando persuadiamo il digiuno. La laude del santo, dimostrativo; e la confutazione dell’eresia, giudiziale» (ivi, p. 569).

¹⁵ In aggiunta ai *tria genera* canonici teorizzati dalla retorica classica, Panigarola individua un nuovo genere oratorio – da lui stesso definito «didascalico» – adatto so-

ne – nota ancora Panigarola – ricava la propria denominazione specifica sulla base di una *ratio* classificatoria tesa a indagarne il fine principale perseguito¹⁶.

All'interno di ogni orazione sacra, Panigarola rintraccia pertanto una presenza di finalità retoriche differenti, che ne spiegano al tempo stesso la complessa architettura tematica e stilistica, e ribadisce come la predica contro l'eretico abbia l'obbligo di puntare sempre al suo fine principale, ossia la confutazione, da cui assume una peculiare definizione di genere: precisa, infatti, che nella predica contro l'eretico «tutto lo scopo nostro è il dimostrare che le ragioni, le quali egli ha adoperato a fortificare la sua e abbattere la nostra opinione, sono lontane o dal vero, o dal verisimile. Di modo che la predica contro l'eretico è tutta quasi confutativa, e ha pochissimo della confirmazione»¹⁷. È invece per evidenti ragioni di opportunità che non viene esplicitato apertamente il nuovo legame della predica con il genere deliberativo, connesso com'è alle necessità politiche e religiose e alle ormai impellenti e irrinunciabili esigenze d'azione. Il connubio tra urgenze politiche e religiose da una parte, e «armi» allestite dalla retorica dall'altra, che motiva per l'appunto la crescita della componente deliberativa all'interno delle orazioni di controversia (come già ricordato, tradizionalmente ascrivibili al genere giudiziario) e, più in generale, nel complesso delle tipologie oratorie, si pone – a mio avviso – quale nodo fondamentale della predicazione postridentina.

Per cogliere pienamente questo progressivo scivolamento dell'orazione di controversia nel solco del *genus* deliberativo, sarebbe necessario setacciare il consistente *corpus* oratorio di Panigarola, senza arrestarsi soltanto alle prediche dichiaratamente eresiologiche, ma cercando di allargare ancor più l'indagine, in modo da rinvenire sicure tracce di questo indirizzo impregnato di rimandi all'obbligo ad agire, anche nei quare-

prattutto ai testi che si propongono di insegnare, esporre o commentare una materia. Pertanto si sofferma a precisare: «si trova un genere di orazione, che domanderemo alla greca, didascalica, nella quale né si loda, né si difende, né si persuade; ma s'insegna, ovvero insegnando si espone o arte, o scienza, o testi, o commento, o altro». E puntualizza ulteriormente che «noi in materia di prediche, a pena è possibile che ci conteniamo entro i termini delle cose sopradette; perché in tante maniere si ordiscono, e si fanno le prediche, che pare che richieggano molto maggior numero di generi, che i sopradetti non sono» (ivi, p. 568).

¹⁶ In proposito, scrive Panigarola: «Tuttavia presupponiamo una cosa; cioè, che anco i retori nelle orazioni deliberative lodano, difendono, e insegnano: e nelle altre parimente mischiano gli affetti degli altri generi. Ma in tanto un'orazione si chiama tale, in quanto il suo principale scopo è tale; non avendo perciò rispetto a quello, che occasionalmente vi s'inserisce» (*ibid.*).

¹⁷ Ivi, p. 572.

simili e nelle prediche d'occasione¹⁸. Sul piano letterario, tali istanze deliberative contro gli eretici si manifestano per un verso in uno studiato uso dell'armamentario retorico classico e per l'altro in una precisa morfologia della presenza della Scrittura. Va detto che di Panigarola anche il ricco epistolario e il *Predicatore*, ossia il trattato sull'*elocutio* che puntualmente parafrasa, commenta e attualizza i precetti del *Perì ermeneias* attribuito a Demetrio Falereo, consentono di rintracciare uno scrupoloso impegno sul versante apologetico-controversistico, ora nella più concreta dimensione protrettico-esortativo-deliberativa, ora nella forma pedagogica dell'*institutio*¹⁹. Allo stesso modo, lo *Specchio di guerra*, mirabile centone di episodi e citazioni bibliche volto a legittimare l'uso delle armi da parte dei cattolici e scritto proprio «per comodità di quei nostri soldati italiani che non intendono latino»²⁰, rivela ancora una volta l'impegno militante del Panigarola. Attraverso il sostegno delle *auctoritates* della Scrittura, il predicatore francescano dimostra la validità della guerra per la giusta causa, giungendo a motivare sotto un profilo religioso la reazione con le armi²¹.

Ma qui intendo concentrare l'analisi sulle *Calviniche*, che del Panigarola sono l'opera controversistica per eccellenza, prestando attenzione ad alcune dichiarazioni di ermeneutica biblica, speculazione teologica e uso

¹⁸ Tre sono i suoi quaresimali: F. PANIGAROLA, *Prediche quadragesimali* (...) 1577, Venezia, Marchiò Sessa, 1605; *Prediche quadragesimali* (...) 1588, Venezia, Gio. Battista Ciotti, 1599; *Nuove prediche quadragesimali*, Milano, Agostino Tradate, 1608. Le prediche d'occasione sono invece raccolte in F. PANIGAROLA, *Prediche fatte da lui spezzatamente, e fuor de' tempi quadragesimali, in vari luoghi, e a varie occasioni più illustri*, Genova, Gerolamo Bartoli, 1592.

¹⁹ F. PANIGAROLA, *Il predicatore ovvero parafrase, commento e discorsi intorno al libro dell'Elocuzione di Demetrio Falereo. Ove vengono i precetti, e gli esempi del dire, che già furono dati a' Greci ridotti chiaramente alla pratica del ben parlare in prose italiane. E la vana elocuzione de gli autori profani accomodata alla sacra eloquenza de' nostri dicitori e scrittori ecclesiastici*, Venezia, Bernardo Giunti, Giovanni Battista Ciotti e compagni, 1609. Per una prima analisi tesa a rilevare la struttura, le scelte ideologiche e retoriche e le «questioni linguistiche» affrontate in questo trattato di eloquenza sacra, mi permetto di rimandare a G. LAURENTI, *Il Predicatore di Francesco Panigarola, tra letteratura e retorica sacra del tardo Cinquecento*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CLXXXV, 2008, pp. 399-434.

²⁰ F. PANIGAROLA, *Specchio di guerra*, Bergamo, P. M. Locarno, 1595, prefazione dell'autore *Al serenissimo Carlo Emanuelle duca di Savoia*, p. 2.

²¹ In merito ai legami tra Bibbia ed esortazione alla guerra rinvio ad A. BENISCELLI, *Il Predicatore e le armi: lo «Specchio di guerra» di Francesco Panigarola, in Letteratura di guerra. Testi, eventi, protagonisti dell'arte della guerra dall'Umanesimo al Risorgimento*, a cura di G. M. Anselmi e G. Ruozzi, Bologna, Archetipolibri, 2010, pp. 105-145. Per un'indagine sul tema della guerra giusta e sui rapporti tra spiritualità e guerra rimando ad A. PROSPERI, *«Guerra giusta» e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento, in Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, a cura di M. Franzinelli e R. Bottoni, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 29-90.

della citazione scritturale, così da rintracciare forme e motivi del genere giudiziario e deliberativo innervati da una retorica dell'esortazione alla resistenza morale, e imperniati sullo scontro teologico e sul combattimento di tipo confessionale. Le *Calviniche* sono infatti un libro di aperta polemica contro l'eresia, il cui schema compositivo si struttura come un piano strategico tripartito per un assalto di guerra. Delle tre parti, la prima «apparecchia l'armi» ed è un trattato *De Ecclesia et Romano Pontifice* che «mostra la verità e l'autorità della Chiesa romana, della Scrittura, delle Tradizioni, dei concilii e del pontefice romano»²²; la seconda «offende» e «con questi fondamenti insegna quanto sia falsa la dottrina di G. Calvino, ovunque ha ragionato dell'uomo, cominciando dal nascere sino al morir di lui»²³: rappresenta pertanto la sezione maggiormente segnata dalla disputa teologica; infine, la terza è il luogo in cui «si difendono i cattolici dalle ingiuste calunnie che ha dato lor Calvino»²⁴. Tale precisione geometrica, che si riscontra appunto nell'intelaiatura dell'opera, prosegue nello svolgimento ordinato e metodico dei singoli punti di dottrina, tra loro interdipendenti e strettamente funzionali come i pezzi di un ingranaggio. Si tratta di un'esposizione prevalentemente dogmatica, basata sul principio d'autorità della Tradizione cattolica, che rileva le incongruenze e gli errori del pensiero eterodosso per poi confutare queste contraddizioni con stringente dialettica, attraverso un continuo ricorso alle armi della retorica e della Scrittura.

2. *Ermeneutica biblica e meditazione dottrinale: le fonti dell'esortazione alla resistenza morale e alla controversia teologica*

Quanto all'interpretazione della Bibbia, Panigarola teorizza e impiega due approcci fondamentali, desunti dal *De doctrina christiana* di Agostino, che si risolvono nell'analisi alla «lettera» dei testi o nella ricerca del significato ermetico racchiuso nelle «figure» e nei «figurati». Due criteri esegetici, questi, legittimati in pieno sotto un aspetto teorico, anche se i contesti d'uso, le norme di applicazione e le modalità per la loro attuazione rivelano da subito forti tratti di criticità perché non si configurano come prescrizioni certe. Rappresentano piuttosto norme puramente indicative che possono venire applicate alla Scrittura con ampia libertà e, di conseguenza, interpretate in modo autonomo e divergente dai cattolici e dai protestanti. Si comprende in tal modo perché sul terreno della disputa teologica e del conflitto confessionale le parti in guerra si

²² PANIGAROLA, *Lezioni sopra i dogmi*, cit., p. 11.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

siano servite delle stesse regole di interpretazione del testo biblico per giungere a conclusioni che invece presuppongono già una scelta ideologica opposta. E proprio nella quindicesima «lezione» delle *Calviniche*, tanto più impegnativa in quanto «mostra la presenza reale del corpo e sangue preziosissimo del Signore nel Sacramento dell'altare»²⁵, il Panigarola illustra, sempre in linea con il magistero di Agostino, quattro regole per rintracciare nella Bibbia la presenza di «figure», ossia di verità e messaggi spirituali racchiusi in immagini o in narrazioni che devono essere decifrate con attento discernimento. La prima norma per comprendere se il testo sacro vada letto alla «lettera» o se piuttosto nasconde un messaggio in «figura» si concentra su una valutazione del contesto, vale a dire della «circostanza delle parole»²⁶ dell'episodio in esame. Una seconda disposizione è fondata su un paradigma di teologia della storia, che interpreta la Scrittura in modo unitario e teleologico: risulta allora necessario capire se «il tempo del quale si tratta era da far figure»²⁷, alla luce di un presupposto ermeneutico che concepisce l'Antico Testamento quale figura del Nuovo e rintraccia in Cristo il culmine della storia della salvezza. Quanto più, andando a ritroso nel tempo, ci si allontana dall'evento fondante della storia – passione, morte e resurrezione di Cristo – tanto più la Scrittura avrà fatto uso di «figure» per preparare tale avvenimento: all'esegeta tocca rintracciarle, appoggiandosi alla sicura autorità del Magistero e dei Padri della Chiesa. Tutto ciò ha come diretta conseguenza che la comprensione dei passi evangelici dedicati all'epilogo della parola terrena di Cristo sia data attraverso la «lettera» perché «egli di mano in mano andò adempiendo le figure in modo che giunto alla morte, puoté gridare e dire, *consummatum est*»²⁸. Ma se Cristo «quanto più si approssimava alla morte, tanto più era tempo di disfare adempiendo, e non di far figure»²⁹, allora Panigarola può concludere che le parole pronunciate per l'istituzione dell'Eucarestia, avvenuta proprio a ridosso della morte in croce, non abbiano altra chiave di lettura se non quella che aderisce al dettato del testo. Tuttavia, se una pericope biblica spiegata alla «lettera» producesse un *adýnaton*, vale a dire un'iperbole in forma di paradosso, bisognerà rintracciare in essa il «figurato». Questo è dunque il terzo criterio ermeneutico, che mira a evitare l'aporia logica senza pregiudicare la natura dell'onnipotenza divina. Tale legge consente non solo di provare ma anche di difendere gli aspetti più dibattuti dei dogmi da attacchi mossi ora per mezzo di argomenti biblici ora me-

²⁵ Ivi, p. 531.

²⁶ Ivi, p. 549.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ivi, pp. 551-552.

²⁹ Ivi, p. 552.

diante prove logico-filosofiche volte a metterne in luce le contraddizioni interne o che ne derivano. Le *lecturae* in «figura» si rivelano necessarie anche allorché «se non nascendo cosa impossibile, alcuna cosa almeno ne uscisse sconvenevole, ed assurda»³⁰. Nel riportare le prescrizioni del concilio di Trento in materia di lingua dal pulpito e di indagine teologica nel solco della tradizione umanistico-rinascimentale, Panigarola riesce, di converso, a congiungere l'osservanza del criterio retorico dell'*aptum* a una regola di ermeneutica biblica, che si manifesta a livello stilistico in una studiata ricerca di «parole giudiziose»³¹ e, sul piano ideologico, in una condanna dell'elemento «assurdo» e nell'approfondimento di quanto risulta «convenevolissimo»³². Al di là di queste enunciazioni, che restano confinate su un piano tutto teorico, la possibilità di una lettura alla «lettera» o attraverso «figure» della Bibbia si risolve in un continuo scambio di accuse tra il fronte cattolico e quello protestante. Le parti in causa si appigliano ora a un criterio esegetico ora a un altro di segno opposto, e si accusano al tempo stesso, in una interrotta catena di incriminazioni ed errori del tutto divergenti. Secondo Panigarola i protestanti «ci astringono alla lettera della Scrittura Santa»³³ ma poi si prestano a «stiracchiare la lettera»³⁴ proprio quando dovrebbero comprendere il senso delle parole eucaristiche di Cristo attenendosi alla dettato testuale: «Hoc est corpus meum» andrebbe quindi interpretato «realmente, veramente, presenzialmente, essenzialmente, senza tipo, senza figura, senza metafora, senza translazione, senza immagine»³⁵. E secondo modalità analoghe, gli eterodossi imputano ai cattolici di abbandonare «la nuda lettera»³⁶ della Scrittura, e di appoggiarsi al magistero del papa, dei concili e dei Padri della Chiesa, anche se poi ricorrono anch'essi a letture fondate sull'*amplificatio*. E tutto ciò accade perché il genere controversistico è appunto il luogo della polemica, della difesa e dell'attacco, dove «appa-

³⁰ Ivi, p. 549

³¹ Per un approfondito scandaglio dell'esercizio del «giudizio» (e della connessa lessicografia della critica) applicato alla letteratura e alla trattatistica sulle arti visive, sul doppio versante latino e volgare, si veda *Le parole "giudiziose". Indagini sul lessico della critica umanistico-rinascimentale*, Atti del Seminario di Studi (Roma, 16-17 giugno 2006), a cura di R. Alhaique Pettinelli, S. Benedetti e P. Petteruti Pellegrino, Roma, Bulzoni, 2008.

³² PANIGAROLA, *Lezioni sopra i dogmi*, cit., p. 556. Per le «questioni linguistiche» e le «forme» della prosa in relazione al criterio retorico del «conveniente», mi permetto di rinviare a LAURENTI, Il Predicatore di Francesco Panigarola, cit., pp. 413-434.

³³ PANIGAROLA, *Lezioni sopra i dogmi*, cit., p. 534.

³⁴ Ivi, p. 536.

³⁵ Ivi, pp. 536-537.

³⁶ Ivi, pp. 534.

recchiare l’armi»³⁷ della retorica e della Scrittura per «difendere» la fede e «mantenere» lo Stato³⁸. Non a caso nella prefazione alle *Calviniche*, Panigarola afferma che un principe sovrintende alla salute dello Stato non solo con le «armi» ma anche con le «lettere», riproponendo dunque un tradizionale legame armi-retorica, che viene qui opportunamente ampliato nel trittico armi-retorica-Scrittura, a cui anche il vescovo è chiamato a contribuire. Un’efficace metafora guerresca sintetizza un simile progetto, assegnando a ognuna delle tre parti delle *Calviniche* – come già accennato – un preciso compito strategico: «la prima [parte] apparecchia l’armi con che dee combattersi; la seconda offende; la terza difende»³⁹. Così, alla prima sezione, di carattere dogmatico, è assegnato il compito di affilare le armi della retorica; alla seconda, di natura controversistica ed eresiologica, il dovere di utilizzare tali armi per combattere l’ecclesiologia, l’antropologia e la teologia dei sacramenti di Calvino; alla terza, infine, di ambito apologetico e protettivo, l’incombenza di difendere i cattolici dalle accuse degli eretici ed esortarli alla vera fede.

Per seguire le precise posizioni dottrinali delle diverse confessioni religiose, è necessario invece attingere al genere letterario del trattato teologico, dove l’argomentazione si snoda con rigore, sostenuta da un’esi-gesi attenta e lucida delle fonti della Scrittura, dei Padri o del Magistero ecclesiastico, ed è tanto più lontana dagli eccessi polemici della disputa teologica. Al contrario, nella diatriba ogni speculazione teologica è curvata alle esigenze della persuasione, e la stessa morfologia della presenza biblica presenta caratteristiche proprie.

3. La «dichiarazione» letterale e mistica della Scrittura: l’uso «ingegnoso» della citazione biblica

In ognuna delle diciotto prediche delle *Calviniche*, la Bibbia non compare come una fonte sminuzzata, «ruminata» e riproposta in un tessuto retorico dove non si distingue più la parola umana da quella divina, ma piuttosto viene citata rigorosamente in latino, la sola veste in grado di imprimerle un sigillo di autorità e distanziarla segnatamente dalla lingua italiana del predicatore. La Scrittura viene così invocata come *auctoritas* per confermare i ragionamenti sui dogmi che le «lezioni» affrontano. Se

³⁷ Ivi, p. 11 (Prefazione *Ai popoli vassalli del sereniss. Carlo Emanuelle duca di Savoia*).

³⁸ Ivi, p. 4.

³⁹ Ivi, p. 11. In merito al *topos* armi-retorica-Scrittura e alla traduzione nella metafora guerresca dello schema tripartito del *liber* teologico mi permetto di rinviare a LAURENTI, *Tra retorica e letteratura*, cit., pp. 19-21.

la parola biblica non si trasconde nella lingua della predica, è vero invece che la Scrittura diviene parte fondamentale dell'intelaiatura argomentativa delle «lezioni» dogmatiche. Pertanto, la Bibbia viene setacciata minutamente dal Panigarola alla ricerca di frustoli di testo, versetti o pericopi adatti ad essere utilizzati per completare un periodo grammaticale. In tal modo, però, il *testo* biblico diviene spesso *pretesto*, perché il suo significato è oggetto di una precomprensione che depaupera la citazione scritturale, isolandola dal contesto d'origine per renderla quindi funzionale alle volute oratorie e alle studiate argomentazioni della predica stessa. Intrecciata nell'ordito dei periodi, e messa ancor più in rilievo dalla sacralità del latino, inteso in prima istanza come strumento principe della liturgia, la Bibbia rappresenta la trama che percorre il tessuto logico delle «lezioni», a cui conferisce un suggello di verità in virtù della sua semplice presenza e prima ancora di operare sul piano del significato.

Tralasciando ogni indagine sulle singole citazioni bibliche, peraltro assai diffuse e che rispondono ai criteri ora accennati, tanto da divenire parte della grammatica della lingua di Panigarola, risulta invece più utile soffermarsi sui luoghi della Scrittura non solo citati, ma opportunamente «esposti»⁴⁰ all'interno delle prediche. Un esame quantitativo dei libri sacri consente di stabilire un indice delle occorrenze, da cui emerge che fra i testi dell'Antico Testamento la predilezione è accordata, procedendo in ordine decrescente, al *Deuteronomio*, ai *Salmi*, al *Genesi*, all'*Esodo*, all'*Ecclesiaste*, a *Ezechiele* e a *Daniele*. Quanto invece al Nuovo Testamento, si nota la frequenza di *Matteo*, *Giovanni* e *Luca*, cui seguono, all'incirca con uguale attestazione, *Marco*, *Prima Corinti*, *Romani*, *Colossei*, *Prima Timoteo*, *Ebrei*, *Filippi* e gli *Atti degli apostoli*. Talvolta questi testi vengono «dichiarati» letteralmente, ma più spesso il loro senso viene esplicato da un'esegesi figurale, che si appunta di volta in volta su chiavi di lettura morali, allegoriche oppure anagogiche. Dunque, quando all'interno delle «prediche di materia» si tratta di dover esporre «letteralmente o misticamente»⁴¹ una parte della Scrittura, Panigarola la illustra facendo ricorso ad altre parti del testo biblico, che diventano a propria volta prove e sostegni del passo da analizzare. Delle tre modalità di citazione biblica teorizzate per le «prediche di vangelo»⁴², nelle

⁴⁰ PANIGAROLA, *Lezioni sopra i dogmi*, cit., p. 711.

⁴¹ PANIGAROLA, *Modo di comporre una predica*, cit., p. 569.

⁴² A tre diversi utilizzi del testo biblico corrispondono altrettante forme di «prediche di vangelo»: la prima tipologia oratoria è di fatto un commento letterale, spirituale, mistico e morale del testo sacro; la seconda, invece, assume l'aspetto di una predicazione evangelica orchestrata su una precisa teologia biblica; la terza, infine, è caratterizzata da un'interpretazione liturgica della Scrittura ed è quindi sensibile alle particolari esigenze del rito. In proposito, scrive Panigarola: «perché, overamente pigliamo ad esporre con molte opinioni, e con vari sensi od una particella, o tutto il vangelo; ovvero (quel che è

Calviniche Panigarola si serve di quella più «ingegnosa»: «ovvero (quel che è ingegnosa cosa) facciamo che tutte l’altre clausole del vangelo concorran ad esporné una sola principale»⁴³. È, questo, un metodo di impronta teologica, che si fonda infatti su un principio di senso e finalismo, il quale conferisce compattezza e unitarietà alla Bibbia, ma tende tuttavia ad appiattire la prospettiva diacronica e la dimensione letteraria di testi concepiti in modo autonomo e solo in seguito riuniti in uno stesso *corpus*. In questo contesto controversistico, Panigarola utilizza con minore frequenza la tipologia prevalentemente filologica, attenta alla storia dell’interpretazione del testo, che meglio si presta al genere del commentario biblico, alle «prediche di vangelo» o alla trattatistica teologica. In modo analogo, il predicatore e vescovo di Asti non ricorre qui all’esegesi liturgica, che interpreta congiuntamente i testi che il rito feriale o festivo propone all’ascolto dei fedeli.

Nelle *Calviniche* le modalità ermeneutiche e di citazione della Scrittura danno dunque vita a un arsenale retorico-argomentativo che viene prontamente impiegato per predisporre un piano strategico in grado di difendere e offendere, come in un assalto di guerra, il *depositum fidei*, nel solco di una tradizione già rinnovata da Alfonso De Castro e Tommaso Stapleton e ormai pronta a recepire la risultanza estrema della controversia teologica elaborata da Roberto Bellarmino⁴⁴. A servizio di questo complesso legame tra ideologia, teologia, retorica e presenza della Scrittura, si dispone quindi una retorica scandita da interrogative, inserti esclamativi, apostrofi reali o fintizie, ripetizioni ribadite con enfasi, chiamati, ingiurie, risate beffarde e sarcastiche, citazioni del pensiero o delle parole dell’avversario in maniera scientemente distorta e vocaboli traslati riconducibili al mondo delle armi.

ingegnosa cosa) facciamo che tutte l’altre clausule del vangelo concorran ad esporné una sola principale; ovvero, correndo due vangeli, come di feria e di festa, o vangelo e epistola, come corre ogni giorno, facciamo che uno di questi testi ci serva ad spiegare o parte, o tutto l’altro» (*ibid.*).

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Tra le opere di controversia divenute emblematiche, segnalo A. DE CASTRO, *Adversus omnes haereses* (Parigi, 1534); Id., *De iusta haereticorum punitione* (Salamanca, 1547); T. STAPLETON, *Speculum pravitatis haereticae* (Douai, 1580); Id., *Antidota apostolica contra nostri temporis haereses* (Antwerp, 1595); R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis hereticos* (Venezia, 1596). In merito alla teologia politica e alla concezione eresiologica di Bellarmino mi limito a rinviare a *Bellarmino e la Controriforma*, Atti del Simposio Internazionale di Studi (Sora, 15-18 ottobre 1986), a cura di R. De Maio, A. Borromeo, L. Gulia, G. Lutz, A. Mazzacane, Sora, Centro di Studi Sorani “Vincenzo Patriarca”, 1990; F. Motta, *Bellarmino: una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005; E. FABBRI, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes: teologie politiche a confronto*, Roma, Aracne, 2009.

È forse utile soffermarsi in questa sede su alcuni luoghi del ciclo predicatorio che richiamano il tema della guerra per la fede sino a spronare ad abbracciare le armi, perché l'eresia, male che inquina l'anima e ne minaccia la stessa possibilità di salvezza, è più perniciosa della guerra. Non a caso, oltre a servirsi in modo frequente di una semantica legata alla tematica bellica, Panigarola ripropone il *topos* della predicazione e della disputa teologica quale lotta in armi: «Che ridete calvinisti? Che dite? Che questa è una mia stiracchiatura? Me lo sapevo che averesti detto così: e però non son venuto disarmato»⁴⁵, tanto da poter affermare subito dopo: «eccomi armato»⁴⁶. Un segno dell'antico legame teologia-guerra si rintraccia già nell'ecclesiologia del Panigarola, che individua la presenza di due Chiese, una trionfante e l'altra militante, «una tutta in patria, l'altra tutta in via; una tutta in trionfo, l'altra tutta in guerra; una tutta impeccabile, l'altra tutta peccabile; una tutta stabile, l'altra tutta debole; una tutta gaudente, l'altra tutta anelante; e per finirla, una tutta in Cielo, l'altra tutta in terra»⁴⁷, a differenza di quanto sostiene Calvin nel *Istituzione della religione cristiana*, dove si teorizza l'esistenza di due Chiese, ma «di modo tale (o oscurezza) che egli invece di distinguere fa un miscuglio, ed una confusione orribile di vivi, e di morti; di trionfo, e di guerra; di milizia e di pace; di terra e di Cielo»⁴⁸.

Anche l'antropologia di Panigarola, che non si limita alla dicotomia platonica e poi cristiana tra anima e corpo, è caratterizzata da una «perpetua guerra» tra le «contrarietà» che compongono l'uomo. La dimensione del conflitto è dunque interna alla dimensione corporea e a quella psichica dell'essere umano, cosicché i mali dell'uomo, vale a dire la malattia, la morte e il peccato, sono gli esiti di una continua «guerra» tra le «contrarietà» che lo abitano. A partire dall'enunciazione della «maravigliosa struttura dell'uomo, nella quale non solamente sono unite insieme due cose tanto contrarie, quanto sono anima e corpo, ma in ognuna di esse vi sono di più le sue contrarietà, e le fazioni sue, per dir così, che tengono viva una perpetua guerra, cioè gl'umori nel corpo e le potenze nell'anima»⁴⁹, Panigarola nota come, dopo il peccato di Adamo, la volontà umana risulti immersa in una perpetua lotta a cui è chiamata a par-

⁴⁵ PANIGAROLA, *Lezioni sopra i dogmi*, cit., p. 20.

⁴⁶ Ivi, p. 21. Per l'uso della retorica e delle armi, rispettivamente, nella diatriba religiosa e nel conflitto armato a sfondo confessionale, e in merito alle implicazioni reciproche tra potere della parola e azione politico-militare si veda *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna*, Atti del XLVII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 8-9 settembre 2007), a cura di P. Gajewski e S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2008.

⁴⁷ PANIGAROLA, *Lezioni sopra i dogmi*, cit., p. 11.

⁴⁸ Ivi, p. 16.

⁴⁹ Ivi, pp. 217-218.

tecipare attivamente, ma dalla quale può uscire vincitrice solo attraverso l'aiuto della grazia divina. Tale visione svela come la conflittualità sia una componente antropologica che si riflette sulla dottrina soteriologica: la lotta è una realtà insita nella natura umana, e rappresenta un momento necessario per riportare in uno stato di perfetto equilibrio – come era Adamo prima del peccato – i quattro elementi (fuoco, aria, acqua e terra) e i quattro umori (malinconia, flemma, bile e sangue) tra loro in perenne disaccordo.

Ma è nella diciottesima «lezione», quella che suggella l'intero ciclo predicatorio, il luogo in cui Panigarola, attraverso un'accurata *institution*, dopo aver dipinto «sull'orlo del visibile parlare» – per usare una formula dantesca cara a Giovanni Pozzi⁵⁰ – i danni provocati in Europa dagli eretici, fornisce ai fedeli gli strumenti necessari per «conoscergli» insieme al metodo con cui «fuggirli e schifarli»⁵¹. Per centrare tale scopo la predica registra una crescita della componente esortativa e protettiva, e si tinge anche di sfumature drammatiche e lascia trasparire in contolute gli aspetti e i presupposti morali, sociali e politici ormai assentiti nei paesi protestanti da quando «vi pose dentro il piede l'eresia»⁵². Così le armi della Francia che un tempo «ricuperavano il sepolcro di Cristo» ora invece servono «a far piaghe mortali entro al suo proprio corpo, e far entro ai suoi campi, fiumi di sangue de' suoi propri figli»⁵³. Allo stesso modo la «Fiandra, che impazzita in tutto» è diventata iconoclasta, distrugge le chiese, ostacola i commerci, è in preda a un assoluto disordine politico, «chiede pace e vuol guerra; non sa quel che desideri»⁵⁴. Ma fra tutti i ritratti delle «misere e infelicissime provincie» svetta quello della Germania, che «ora un disperato fraticello, e quattro pedantelli, l'hanno tutta commossa: in cento sette e più l'hanno divisa. Ogni giorno una fede le vanno accomodando: l'armi ancora le posero già in mano, e poi che crude guerre fecero far fra loro peggiorе d'ogni guerra hanno data ora una pace, entro alla quale quasi concordi tutti a volersi dannare, niuno cura più quello che l'altro creda, pur ch'egli creda il falso»⁵⁵. Il timore che questa rappresentazione in immagini non sia sufficiente a proteggere l'«edifizio cristiano»⁵⁶ dal pericolo dell'eresia conduce Panigarola a schierare ancora una volta una galleria di citazioni scritturali in lingua latina, seguite da una parafrasi esegetica sempre inaugurata dal vocabo-

⁵⁰ In merito alle importanti osservazioni di carattere retorico sul nesso letteratura-pittura rimando a G. POZZI, *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano, Adelphi, 1993.

⁵¹ PANIGAROLA, *Lezioni sopra i dogmi*, cit., p. 672.

⁵² Ivi, p. 673.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ivi, pp. 674-675.

⁵⁶ Ivi, p. 676.

lo «eresia». Tale studiata *repetitio* orienta la lettura delle estrapolazioni bibliche in chiave antiereticale tanto da giungere a dimostrare che una fede eterodossa sia la minaccia più grave alla *salus animarum*. E proprio in questo snodo, Panigarola dispone nello spazio del genere controversistico una riflessione modulata secondo la trattistica *de institutione principis* mediante la quale mostrare al suo «Serenissimo Signore» Carlo Emanuele I che l'eresia «disordina e corrompe tutta la vita e la bontà morale»⁵⁷ e gli eretici «poiché non temon Dio, manco temon il principe, ed ognun cerca di smembrare il regno e di pigliar per sé»⁵⁸ o comunque «cominciano a patteggiare con quello a chi doverebbero obbidire, e con un titolo di libertà evangelica sottraggono anco il collo al vassallaggio civile»⁵⁹. La dimensione del governo civile, l'osservanza della religione e la condotta individuale conoscono una reciproca implicazione in un progetto di alleanza trono-altare che si traduce in una rosa di norme morali comprese tra «obbedienza» e «devozione» nella consapevolezza che «chi leva la religione leva il reggimento»⁶⁰. Ecco allora una serie di precetti per riconoscere gli eretici e per frenare in tal modo la loro capacità di nuocere: la prima disposizione fondamentale è valutarne le affermazioni sugli insegnamenti della Chiesa romana. In ogni credente – prosegue Panigarola – è bene poi ravvisare la presenza di indizi sospetti, quali un'apassionata adesione alla fede che può mascherare un approccio soggettivo alle verità cristiane, un assenso ai piaceri della carne, una predilezione per l'eloquenza, ossia per le disquisizioni dottrinali, un rifiuto di alcuni libri canonici, un'aperta contrarietà alle ricchezze e ai possedimenti della Chiesa, un *ethos* eroico da testimoni della fede, non garantito però dal dono dei miracoli, una *vis* argomentativa raffinata e oscura, un frequente ricorso all'autorità della Scrittura, una vita apparentemente buona che tuttavia può nascondere in realtà ipocrisia e superbia: indicatori, tutti questi, che segnalano da subito una religiosità eterodossa. Vanno guardati con sospetto anche la presunzione di sviluppare ragionamenti da teologo senza un'adeguata preparazione nella filosofia scolastica, un fastidio dimostrato per la grandezza della Chiesa romana apostolica, un continuo anelito alla riforma della Chiesa, un atteggiamento sacrilego e irriverente verso tradizioni e riti, un disprezzo e una denigrazione pubblica del clero, un rispetto e un onore accordati agli eresiarchi. Ai precetti fa poi seguito un prontuario di sette insegnamenti per combattere l'eretico, di cui tre si concentrano a proibire condotte ritenute lontane dall'ortodossia: «non

⁵⁷ Ivi, p. 678.

⁵⁸ Ivi, p. 679.

⁵⁹ Ivi, p. 680.

⁶⁰ Ivi, p. 679.

difenderlo, non favorirlo, non riceverlo»⁶¹, mentre i restanti quattro propongono apertamente azioni di attacco nei suoi confronti: «accusarlo, testificargli contro, e se tu hai potestà dei fare che s'abbrucino i suoi libri e s'abbruci egli stesso»⁶².

4. Deve «ogni principe con ogni suo potere tener lontana questa peste» dell'eresia: la religione, le armi e il «dettame della coscienza» di Botero

Su una linea di evidente continuità con la teologia politica di Panigarella, la riflessione sulla liceità della guerra, e sulle condizioni politiche ed etiche a cui va assoggettata, è al centro anche della speculazione di Giovanni Botero, che concepisce la pratica del governo nei termini di un'assiologia ricalcata sul compito di «mantenere» lo Stato e sull'impegno a «difendere» la vera fede. In tale prospettiva, il connubio tra religione e potere politico, un connubio che imbriglia in un duplice nodo le *auctoritates* della Scrittura con le armi proprie della retorica e le urgenze della contingenza politica, rappresenta infatti un asse tematico fondamentale della *Ragion di Stato* di Botero⁶³. Un trattato, questo, che continua il genere letterario dello *speculum principis*, ossia la tradizione dei manuali di virtù a uso del principe che scandagliavano soprattutto la componente etico-politica in relazione all'idea del perfetto governo e proprio grazie a tale interesse conobbero un'ampia diffusione durante il Medioevo. Ma tale trattazione si lega ancor più al *De vero principe* di Battista Platina e al *De principe* di Giovanni Pontano, dove è visibile una significativa metamorfosi del trattato etico-politico in un modello che ingloba progressivamente l'*institutio principis* nell'idea del perfetto prin-

⁶¹ Ivi, p. 693.

⁶² *Ibid.* In merito alle indicazioni per riconoscere gli eretici e agli insegnamenti per combatterli, mi permetto di rinviare ancora a LAURENTI, *Tra retorica e letteratura*, cit., pp. 165-172.

⁶³ Per la vita di Giovanni Botero e le circostanze della composizione della *Ragion di Stato* rinvio a F. CHABOD, Giovanni Botero, in ID., *Studi sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 269-458; preziosa è anche la voce *Botero, Giovanni*, curata da L. Firpo per il *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1971, XIII, pp. 352-362. Si vedano poi A. E. BALDINI, *Botero e la Francia* ed E. STUMPO, *La formazione economica di Botero e i suoi rapporti con il Piemonte e la Corte Sabauda in Botero e la "Ragion di Stato"*, Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino, 8-10 marzo 1990), a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki, 1992, rispettivamente pp. 335-359, 361-370. Sul contesto e i caratteri specifici della riflessione politica di Botero insiste invece C. CONTINISIO nell'*Introduzione* a G. BOTERO, *La ragion di Stato*, Roma, Donzelli, 1997, pp. XI-XXXVIII.

cipe⁶⁴. A stabilirne poi la stretta vicinanza con il *Principe* di Machiavelli è in primo luogo una ragione di natura linguistica, anche se la preferenza accordata da entrambi alla lingua italiana non deve lasciare in ombra l’altro legame che unisce, per via oppositiva, Botero a Machiavelli: la *Ragion di Stato* propone infatti una nuova *de institutione principis* che congiunge le ragioni della religione a quelle del potere, la coscienza del principe alla cognizione del governare, il dovere morale all’incombenza politica, in un orizzonte culturale di riferimento incentrato sui valori della Controriforma e dell’assolutismo monarchico⁶⁵.

Nella dedicatoria a Wolf Dietrich von Raitenau, arcivescovo e principe di Salisburgo, che introduce anche la *Ragion di Stato* uscita a Venezia presso i Gioliti nel 1598 e da cui qui cito nell’edizione critica curata da Luigi Firpo, il Botero nota da subito come in tutte le corti d’Europa sia inammissibile trattare della «ragion di Stato»⁶⁶ senza chiamare in causa, di continuo, Machiavelli e Tacito: «quello, perché dà precetti appartenenti al governo, e al reggimento de’ popoli; questo, perché esprime vivamente l’arti usate da Tiberio Cesare, e per conseguire, e per conservarsi nell’Imperio di Roma»⁶⁷. L’ascesa del segretario fiorentino e dello storico romano ad *auctoritates supreme* della «ragion di Stato» muove il Botero «non tanto a meraviglia, quanto a sdegno»⁶⁸ perché entrambi separano nettamente la sfera di giurisdizione della politica da quella propria della morale, giungendo a sostenere che «alcune cose sono lecite per ragione di Stato, altre per coscienza»⁶⁹, e a offrire così una cifra di lettura «irrazionale» ed «empia»⁷⁰ delle modalità dell’arte di governo.

Botero intende invece rileggere ogni azione di governo alla luce del criterio della «giurisdizione universale»⁷¹ della coscienza, la quale estende il proprio dominio all’interno di ogni attività e rapporto umano, sia di natura pubblica sia privata, prendendo in tal modo le distanze tanto

⁶⁴ Per un’analisi delle fonti attenta alle strategie e al contesto di riutilizzo mi limito a rinviare ad A. STEGMANN, *Modules antiques et modernes dans la “Ragion di Stato” et leur fonctionnement*, in *Botero e la “Ragion di Stato”*, cit., pp. 23-40: in particolare pp. 37-40.

⁶⁵ In merito alla trasformazione del concetto di «ragion di Stato» da Machiavelli a Botero si veda A. TENENTI, *Dalla «ragion di Stato» di Machiavelli a quella di Botero*, in *Botero e la “Ragion di Stato”*, cit., pp. 11-21.

⁶⁶ G. BOTERO, *Ragion di Stato*, in *Della ragion di Stato* [1598], con tre libri *Delle cause della grandezza delle città*, due *Aggiunte* e un *Discorso sulla popolazione di Roma*, a cura di L. Firpo, Torino, Utet, 1948, p. 51.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Ivi, p. 52.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

da Machiavelli, che fonda «la ragion di Stato nella poca coscienza»⁷², quanto da Tiberio, che basava la sua azione di governo sul binomio tirannia-crudeltà attraverso una «barbarissima legge di maestà, e con altre maniere, che non sarebbono state tollerate dalle più vili femine del mondo, non che da' Romani, se C. Cassio non fosse stato l'ultimo de' Romani»⁷³. Per giustificare il primato della «giurisdizione universale» della coscienza, Botero richiama un armamentario filosofico-teologico che si fonda sui concetti di «istinto naturale», «lume della ragione» e «dettame della coscienza»⁷⁴. Annotare la necessità di «poca coscienza» nell'esercizio dell'azione politica rende Machiavelli un autore particolarmente «empio» agli occhi di Botero. Allo stesso modo gli risulta inviso Tiberio per le sue maniere «malvagie» associate per di più a una forma di governo tirannico. Tali sono dunque le ragioni che dovrebbero impedire a questa gamma di autori di divenire «norma» e «idea» da seguire «nell'amministrazione e nel governo degli Stati»⁷⁵. E proprio in virtù di simili presupposti, Botero intende partecipare alla riflessione politica per «scrivere delle corruzioni introdotte da costoro ne' governi e ne' consigli de' principi», da cui avrebbero origine «tutti gli scandali nati nella Chiesa di Dio e tutti i disturbi della Cristianità»⁷⁶.

Come è d'obbligo per ogni trattato, anche la *Ragion di Stato* si apre con la definizione del suo oggetto: «Stato è un dominio fermo sopra popoli e Ragione di Stato è notizia di mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare un dominio così fatto»⁷⁷, a cui si aggiunge la constatazione che l'arte del governo è azione principalmente finalizzata al «conservare», perché «la Ragione di Stato suppone il prencipe e lo Stato (quello quasi come artefice, questo come materia)»⁷⁸, mentre «non suppone, anzi, la fondazione affatto, l'ampliazione in parte, precede»⁷⁹.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Ivi, p. 55.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.* Nel seguito della trattazione Botero ricorda come sia più impegnativo «conservare» uno Stato piuttosto che accrescerlo. Nota poi che i regni più facili da conservare sono quelli di medie dimensioni. La conservazione di uno Stato – sempre a suo avviso – consiste nella «quiete e pace de' sudditi» (ivi, p. 67). Al contrario, mette in guardia dalla guerra e dai disordini di popolo che possono essere provocati ora da fattori interni (è questo il caso delle guerre civili o dei sollevamenti popolari o ancora delle ribellioni contro il sovrano) ora invece da motivi esterni (quali sono gli attacchi mossi da nemici stranieri). A mantenere gli uomini in pace – conclude Botero – sono l'«affezione» e la «stima» (denominata anche «riputazione») per il sovrano, che rappresentano dunque una coppia di virtù da perseguitare con massima cura (*ibid.*). Tra le virtù adatte a partorire

Va subito rilevato come in più giunture del trattato Botero si soffermi a indagare il legame tra religione e politica, mettendo in evidenza l'utilità che essa può ricavare dalla vera fede, senza per questo giungere a suggerire un atteggiamento di «simulazione» della pietà religiosa e neppure ad ammettere, in ultima istanza, la possibilità di ricorrere a una «dissimulazione onesta», per recuperare una formula coniata dall'Accetto. Botero ammette che la religione sia *instrumentum regni* e fonda tale opinione sull'autorità di Aristotele, laddove «consegla anco il tiranno a fare ogni cosa per esser stimato religioso e pio»⁸⁰, e sulla tradizione politica di Roma, dove i *cives* «tenevano finalmente la religione per un capo principale del lor governo, né comportavano che in modo alcuno fosse alterata, nonché violata»⁸¹. Ma Botero al contempo fa osservare come sia «difficile che chi non è veramente religioso sia stimato tale, poiché non è cosa che manco duri, che la simulazione»⁸² e pertanto deve «il prencipe di tutto cuore umiliarsi innanzi la Divina Maestà e da Lei riconoscere il regno e l'obbedienza de' popoli»⁸³. Secondo *Deuteronomio* XVII, 18-20, ogni sovrano deve ricopiare in un volume per suo uso i comandamenti e le osservanze bibliche e tenerlo sempre accanto, perché il regnare deve «esser conforme alla legge di Dio»⁸⁴. E prima di effettuare una deliberazione in «conseglio di Stato», il principe deve vagliare il provvedimento in un «conseglio di coscienza»⁸⁵ per evitare di dannare la propria anima e di conseguenza anche quella dei suoi successori.

amore e «riputazione», Botero pone sia quelle indirizzate a «beneficare» (come sono: umanità, cortesia, clemenza e, più in generale, giustizia e liberalità), sia quelle che recano «una certa grandezza e forza d'animo e d'ingegno» (vale a dire: fortezza, costanza, arte militare e politica, vigore d'animo e prontezza d'ingegno, che si ricapitolano nelle virtù somme di prudenza e valore) all'uomo politico chiamato al comando (ivi, p. 71). Sulle virtù che creano un vincolo d'obbligazione e di disciplina sociale rimando a G. BORRELLI, *Sapienza, prudenza ed obbedienza nel paradigma conservativo di Botero*, in *Botero e la "Ragion di Stato"*, cit., pp. 91-103.

⁸⁰ BOTERO, *Ragion di Stato*, in *Della ragion di Stato*, cit., p. 133.

⁸¹ *Ibid.* Sull'importanza dell'elemento religioso per corroborare l'assetto politico dei regni, così si esprime Botero: «è di tanta forza la religione ne' governi, che senza essa ogni altro fondamento di Stato vacilla; così tutti quelli quasi, che hanno voluto fondare nuovi imperi, hanno anco introdotto nuove sette o innovato le vecchie, come ne fan fede Ismaelle, re di Persia, e 'l Seriffo, re di Marocco [rispettivamente Isma'il e Sciariffo o sceriffo, discendente di Ali]» (ivi, p. 137). Interessante è notare che le edizioni della *Ragion di Stato* uscite nel 1589 e 1590, ai due sovrani menzionati, aggiungono: «Luigi, prencipe di Condé, Gaspar da Colligni, ammiraglio di Francia, e Guglielmo di Nassau, che per via d'eresie hanno messo scandalo nella Fede e perturbato la Cristianità» (cit. *ibid.*).

⁸² Ivi, p. 133.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Ivi, p. 134.

A partire da queste considerazioni sul legame religione-potere, Botero sviluppa in più punti una riflessione sulla legittimità della guerra, che incrocia inevitabilmente il problema del contrasto all'eresia. Sia sotto un profilo dottrinale-teologico, sia in una prospettiva esclusivamente pratico-politica, la condanna di Botero al conflitto in armi non è assoluta: egli sostiene infatti la liceità delle azioni di difesa, e di converso assoggetta la possibilità di attaccare alla sola urgenza di difendersi, teorizzando che: «È tanto giusta la guerra difensiva, che l'offensiva non può aver altra giustizia, che quella che riceve dalla difensiva, né può esser caso nel quale sia lecito offendere, per altro che per difendere»⁸⁶. La guerra, quindi, non deve mai essere ricercata quale strumento «per dilatar lo Stato»⁸⁷: tale finalità viene invece raggiunta con «la difesa del ben publico»⁸⁸, di natura spirituale e temporale.

In questo passaggio decisivo del trattato, Botero prefigura non solo la duplice dimensione del «ben publico», ma ne individua i perturbatori negli eretici e negli infedeli: più «perniziosi» i primi, perché mirano ad attaccare la fede sino a minacciare di conseguenza lo stesso potere temporale; mossi invece dall'obiettivo di un dominio secolare i secondi, anche se poi finiscono per danneggiare ugualmente la sfera spirituale. Con considerazioni affini all'analisi del Panigarola, anche per Botero deve «ogni principe con ogni suo potere tener lontana questa peste» dell'eresia, perché gli uomini che si sottraggono all'obbedienza della Chiesa rifiuteranno molto più facilmente le leggi e l'autorità del sovrano. Ma a questa ammonizione condivisa, l'*institutio principis* del Botero, attraverso il consueto procedimento argomentativo a grappolo – ribadito a livello retorico dalla tecnica della *divisio* –, aggiunge ulteriori sviluppi tematici. In questo modo, la guerra nei confronti degli infedeli – i pericolosi nemici «esterni» allo Stato, qui stigmatizzati nella figura del turco – risulta del tutto ammessa e viene caldeghiata con la forza di un'interrogativa retorica: «Noi abbiamo il Turco alla porta, l'abbiamo ai fianchi, e cerchiamo materia di guerra o più giusta o più onorata?»⁸⁹. Più complessa, invece, risulta la posizione di Botero nei confronti degli eterodossi: infatti, proprio «perché la guerra è l'ultimo rimedio che si deve usare contra l'eretico, non è così universalmente a tutti lecito il guerreggiare contra eretici»⁹⁰. All'immediato ricorso al conflitto bisogna preferire, dunque, il buon governo, vale a dire la saggezza di quell'autorità che nel suo esercizio – e su questo aspetto la riflessione politica di Botero è in accordo con

⁸⁶ Ivi, p. 336.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Ivi, p. 337.

⁹⁰ Ivi, p. 336.

quella di Panigarola – presta adeguata attenzione al potere della religione e a quello della retorica⁹¹.

Nel secondo libro delle *Cause della grandezza e magnificenza delle città*, più di preciso nella sezione dedicata alla religione, la citazione della Scrittura riveste, ancora una volta, la funzione di *exemplum perfectio-nis*, che assomma finalità di natura deliberativa, parentetica e protrettica. Significativa, in questo senso, è l'identificazione – ricavata da *III Reg. XII, 28* – tra i cattivi principi che «van dietro a questa ragion di Stato conculcatrice della legge di Dio»⁹² e l'empio re Geroboamo che antepose l'utilità politica al rispetto della religione e diffuse quindi culti idolatrati invece di rispettare il tempio di Gerusalemme. Da questo paragone Botero può concludere che ogni decadenza politica è motivata dal fatto che «noi ci siamo disarmati e privati della protezione e del favor di Dio ed abbiamo messo in mano a' Turchi ed a' Calviniani l'arme ed i flagelli della

⁹¹ Quanto alle risorse insite nella religione, Botero mette in luce come il culto cristiano sia il più adatto a garantire la *stabilitas regni*: esso infatti sottomette non solo «i corpi e le facoltà de' sudditi», ma «gli animi ancora e le coscienze, e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora ed i pensieri, e vuole che si obbedisca a' prencipi discoli, nonché a moderati, e che si patisca ogni cosa per non perturbar la pace» (ivi, p. 137). Prosegue facendo notare, ancora una volta, l'obbedienza totale dei cattolici al sovrano regnante, anche qualora professi una fede eterodossa: «E ne' tempi nostri noi veggiamo che i cattolici sono stati per tutto oppressi dagli eretici in Scozia, in Inghilterra, in Francia, in Fiandra ed in molte parti d'Alemagna, il che è indizio della verità della fede cattolica, che rende i sudditi obedienti al prencipe, e lega loro la coscienza, e li fa desiderosi di pace e nemici di romore e di scandali. Ma Lutero e Calvinò e gli altri, allontanandosi dalla verità evangelica, seminano per tutto zizzanie e revoluzioni di Stati e rovine di regni» (ivi, p. 138). Posta la necessità della religione per «lo felice governo» e per «la quiete degli Stati» (*ibid.*), Botero invita il principe a prestare «il debito onore al Vicario di Cristo ed a' ministri delle cose sacre, e ne dia esempio agli altri, persuadendosi che non è cosa più sciocca che né che arguisca maggior viltà d'animo, che l'attaccarsi co' pontefici e con le persone religiose» (*ibid.*). Esorta poi il sovrano a circondarsi di uomini di grande cultura e degni di massimo rispetto, e in particolare lo sprona a servirsi di buoni predicatori: «E perché grandissima parte dell'aiuto spirituale de' popoli depende da' predicatori, procuri sollecitamente d'averne copia e di mettere in credito non quei, che con una certa forma di parlar fiorita e vaga, ma infruttuosa e vana, fanno ufficio di trattenitori, anziché di predicatori, ma quelli che, spazzando cotale maniera di dire pomposa e quasi sfacciata, spirano nelle loro predicazioni e quasi infondono negli animi degli uditori spirto e verità, riprendono i vizi, detestano i peccati, infiammano gli animi d'amor di Dio, predicano finalmente non se stessi, ma Giesù Cristo et *hunc crucifixum*» (ivi, pp. 139-140). Infine precisa come costruire chiese in tempo di guerra sia utile a rinforzare la fede del popolo: Davide stesso, infatti, pur in una situazione di continui conflitti, «apparecchiò tutto il necessario per la fabrica di un tempio magnificentissimo, procurò che si riducesse a miglior forma il servizio del tabernacolo, migliorò ed accrebbe di istruimenti e di numero di voci l'ufficio divino» (ivi, p. 140).

⁹² G. BOTERO, *Cause della grandezza e magnificenza delle città*, in *Della ragion di Stato*, cit., p. 370.

divina giustizia contro di noi»⁹³. Si tratta di un risvolto da cui emerge un sintomatico accostamento tra Turchi e calvinisti, che sembra accomunare questi ultimi non tanto ai gruppi ereticali quanto piuttosto ai più pericolosi infedeli. Una dura condanna, quella rivolta ai seguaci di Calvino, confermata in un successivo parallelismo che si ricorda «del demonio e degli Ugonotti suoi partegiani»⁹⁴.

Altro fattore fondamentale per la difesa della fede e la conservazione dello Stato è un accorto uso delle risorse retoriche: quanto all'*elocutio*, nelle *Aggiunte alla Ragion di Stato*, Botero prescrive di astenersi dal ricorso alle amplificazioni e alle iperboli perché «tolgono il credito a quello che si dice e arguiscono poca sperienza delle cose, onde le usano naturalmente le donne e i fanciulli»⁹⁵, mentre è consigliato di prestare massima attenzione all'*ethos*. Infatti «reca riputazione l'uniformità della vita e delle azioni ed una certa invariabilità di maniere e di governo»⁹⁶. Ed è infine la sorvegliata *dispositio* di annotazioni, ammonizioni, prescrizioni a combinare mediante «la sottigliezza del disputare» – per usare una formula di Tasso desunta dai *Discorsi del poema eroico* – indicazioni sui soldati, strategia militare, fortuna delle città, catalogo delle armi, retorica, religione e morale in una struttura compatta in cui un antimachiavellismo dichiarato si accompagna a un inedito nesso fra utile e coscienza, nella forma di «una distinzione meramente verbale, e perciò equivoca e fittizia, tra “prudenza” onesta e “astuzia” spregiudicata»⁹⁷. E qui, per richiamare ancora le parole di Luigi Firpo, «riserbando all’“astuzia” tutti i più accesi anatemi, si può così accogliere a braccia aperte la “prudenza”»⁹⁸: una prudenza che si esplica in prima istanza nel ricorso alla Scrittura e alle «parole giudiziose» della retorica, nel duplice progetto di custodire la fede e conservare lo Stato⁹⁹.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Ivi, p. 371.

⁹⁵ BOTERO, *Aggiunte alla Ragion di Stato*, in *Della ragion di Stato*, cit., p. 432.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Così scrive L. Firpo nell'*Introduzione* al volume *Della ragion di Stato*, cit., p. 23.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ In merito alle virtù politiche fondamentali del sovrano, scrive Botero: «la prudenza e 'l valore; questi sono due pilastri sui quali si deve fondare ogni governo. La prudenza serve al principe d'occhio e 'l valore di mano; senza quella egli sarebbe come cieco e, senza questo, impotente; la prudenza somministra il consiglio e 'l valore le forze; quella comanda, questo eseguisce; quella scorge le difficoltà dell'impresa, questo le rompe; quella disegna, questo incarna gli affari; quella affina il giudizio, questo corroborà il cuore de' gran personaggi» (BOTERO, *Ragion di Stato*, in *Della ragion di Stato*, cit., p. 95). Nota ancora Botero che per conferire perfezione alla prudenza e per il buon andamento della repubblica spetta al principe basare le proprie azioni ora sull'«esperienza» personale (ristretta però alla contingenza dei tempi e dei luoghi) ora invece sull'«esperienza» acquisita (attraverso gli *exempla* degli uomini del presente e del passato).

«CASUS MILITARES». COSCIENZA E GUERRA IN ALCUNI TESTI MINORI DEL SEICENTO

VINCENZO LAVENIA

1. Se vi è un terreno su cui si può misurare la trasformazione del linguaggio della guerra in rapporto alla religione nella prima età moderna questo è forse il campo della disciplina dei soldati. Parlare di disciplina non significa ovviamente occultare che la violenza e l'anarchia continuaron a caratterizzare la vita degli eserciti dopo il XVI secolo¹; né che i conflitti confessionali abbiano contribuito ad alimentare e a legittimare stragi e distruzioni che sono ben evidenti, se solo si pensi alla Guerra dei Trent'Anni², e prima ancora ai massacri francesi³ o a quelli perpe-

¹ Hanno posto l'accento sull'indisciplina religiosa degli eserciti "cattolici" attraverso le carte dell'Inquisizione S. PEYRONEL RAMBALDI, *Frontiere religiose e soldati in antico regime: il caso di Crema nel Seicento*, in *Alle frontiere della Lombardia. Politica, guerra e religione nell'età moderna*, a cura di C. Donati, Milano, FrancoAngeli, 2006, pp. 19-40; M. VALENTE, *Cambattere per un altro Dio: soldati davanti al Sant'Uffizio*, in *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna*, a cura di S. Peyronel Rambaldi e P. Gajewski, Torino, Claudiana, 2008, pp. 207-223; W. DE BOER, *Soldati in terra straniera: la fede tra Inquisizione e ragion di Stato*, in *L'Inquisizione in età moderna e il caso milanese*, a cura di C. Di Filippo Baretti e G. Signorotto, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2009, pp. 403-427; G. MINCHELLA, "Porre un soldato all'Inquisizione". *I processi del Sant'Ufficio nella fortezza di Palmanova, 1595-1669*, Trieste, EUT, 2010. Per gli effetti della guerra sulla popolazione civile in età moderna cfr. ora *Civilians and War in Europe, 1618-1815*, eds. E. Charters et. al., Liverpool, Liverpool University Press, 2012.

² Cfr. O. CHALINE, *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620): un mystique chez les guerriers*, Paris, Noesis, 1999; *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, hgs. A. Schindling und M. Asche, Münster, Aschendorff, 2001; H. BERG, *Military Occupation under the Eyes of the Lord. Studies in Erfurt during the Thirty Years War*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

³ Cfr. D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 - vers 1610)*, 2 vols., Seyssel, Champ Vallon, 1990; PH. BENEDICT, *Prophets in Arms? Ministers in War, Ministers on War: France 1562-74*, in *Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and Early Modern France*, eds. G. Murdock, P. Roberts, A. Spicer, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 163-196 («Past & Present», suppl. 7, 2012).

trati nelle Fiandre⁴ e contro i valdesi⁵. Tuttavia la dottrina che era alla base dell'idea di guerra giusta e di guerra santa non subì radicali metamorfosi⁶. Certo, il problema di come giustificare la fine delle civiltà del Mondo Nuovo costrinse i teologi e i giuristi cattolici ad aggiornare l'idea di guerra giusta piegandola a scopi coloniali⁷; e l'idea di guerra santa divenne un lessico adatto a fondare il diritto di ricorrere alle armi anche per eliminare i cristiani di confessioni diverse, e non solo l'*hostis perpetuus* islamico. Tuttavia il bagaglio teologico con cui si predicava la violenza per scopi religiosi traeva ancora fondamento dalle pagine di Cicerone e di Agostino, di Bernardo e di Tommaso. Dopo la Riforma si fece solo più frequente il ricorso all'Antico Testamento e alle sue pagine sulla guerra.

Più complesso fu invece il processo disciplinare a cui si allude, che portò alla fondazione delle cappellanie e riguardò non tanto il diritto di fare guerra ma il modo con cui si doveva condurla (o concluderla)⁸ cristianamente. In questo senso non mancano, negli ultimi anni, diversi contributi di rilievo: basti citare i volumi di Donagan, di Marschke e di

⁴ Cfr. *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555-1585*, ed. Ph. Benedict *et al.*, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1999.

⁵ Rinvio alla bibliografia riportata in S. PEYRONEL RAMBALDI, M. FRATINI, *1561. I valdesi tra resistenza e sterminio in Piemonte e in Calabria*, Torino, Claudiana, 2011.

⁶ Nonostante la moltiplicazione di ricerche sul tema della guerra giusta nel corso dei conflitti degli ultimi due decenni (spesso in chiave più politologica e giusinternazionalistica che storica), resta insuperato F. H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1975. Sulla guerra santa cfr. almeno C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, trad. it. *Alle origini dell'idea di crociata*, Spoleto, CISAM, 1996; J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Seuil, 2002, trad. it. *La guerra santa. La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, Bologna, Il Mulino, 2003; CH. TYERMAN, *Fighting for Christendom: Holy War and the Crusades*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004; *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, ed. S. H. Hashmi, Oxford-New York, Oxford University Press, 2012.

⁷ La letteratura sull'argomento è davvero sterminata; mi limito a rinviare a J. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, Liverpool, Liverpool University Press, 1979; A. PAGDEN, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500 - c. 1800*, New Haven-London, Yale University Press, 1995, trad. it. *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia*, Bologna, Il Mulino, 2005; R. TUCK, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999. P. Provost-Smith promette adesso di concludere un voluminoso libro sull'argomento con approccio globale.

⁸ Un originale punto di vista sul tema in J. Q. WHITMAN, *The Verdict of Battle. The Law of Victory and the Making of Modern War*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2012.

Griffin⁹; le ricerche di García Hernan e di Civale¹⁰ o le raccolte di saggi curate da Kaiser e Kroll, da Donati e Kroener e da Onnekink¹¹. Combattere per la fede significò imporsi una disciplina interiore capace di incanalare la violenza e di moderare l'inclinazione ai peccati per i quali i soldati erano famigerati: la rapina, l'ubriachezza, il duello, il gioco, lo stupro, la lussuria, la bestemmia, la poligamia, la superstizione, il sacrilegio, l'eresia, la miscredenza, le cattive letture, la sedizione. Si trattò cioè di delineare un modello astratto, che faceva a pugni, come si è detto, con una realtà in cui la violenza bellica fu sempre meno capace di distinguere tra le popolazioni civili e i corpi armati e in cui il soldato restò a lungo una figura anarcoide e poco zelante.

Ma per altro verso, il modello disciplinare del “soldato cristiano” – che creò la letteratura catechetica alla quale appartiene il *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien* di Thomas Sailly e di cui mi sono occupato in altra sede¹² – ebbe effetti pratici e contribuì alla fondazione di istituzioni come le caserme e all'introduzione di arruolamenti più regolari¹³. La formazione del modello del “soldato cristiano”, inoltre, ebbe

⁹ Cfr. A. LAURENCE, *Parliamentary Army Chaplains: 1642-1651*, Woodbridge, The Boydell Press, 1990; M. GRIFFIN, *Regulating Religion and Morality in the King's Armies 1639-1646*, Leiden-Boston, Brill, 2004; B. MARSCHKE, *Absolutely Pietist. Patronage, Fictionalism, and State-Building in the Early Eighteenth-Century Prussian Army Chaplaincy*, Tübingen, Niemeyer, 2005; B. DONAGAN, *War in England, 1642-1649*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

¹⁰ Cfr. E. GARCÍA HERNÁN, *La asistencia religiosa en la Armada de Lepanto*, in «Anthologica Annua», 43, 1996, pp. 213-263; Id., *Capellanes militares y Reforma Católica*, in *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, eds. E. García Hernán y D. Maffi, Madrid, Mapfre, 2006, vol. II, pp. 709-742; G. CIVALE, *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*, Milano, Unicopli, 2009. Cfr. anche F. DE BORJA DE MEDINA, *Jesuitas en la armada contra Inglaterra (1588). Notas para un centenario*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 58, 1989, pp. 3-41.

¹¹ Cfr. *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*, hgs. M. Kaiser & S. Kroll, Münster, LIT, 2004; *Militari e società civile nell'Europa dell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, a cura di C. Donati e B. R. Kroener, Bologna, Il Mulino, 2007; *War and Religion after Westphalia, 1648-1713*, ed. D. Onnekink, Farnham, Ashgate, 2009.

¹² Cfr. V. LAVENIA, “Non arma tractare sed animas”. *Cappellani cattolici, soldati e catechesi di guerra in età moderna*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 26, 2009, pp. 47-100.

¹³ Stilando un'opera destinata ai soldati del papa, Cesare Palazzolo all'inizio del Seicento tracciò una storia delle missioni religiose tra i soldati e scrisse che Alessandro Farnese, chiamato nelle Fiandre, si era rammaricato «che gli esserciti erano grandemente guasti dalla licentiosa vita di alcuni sacerdoti». A soccorrere il generale erano giunti però «dodici religiosi della Compagnia di Gesù, i quali soggetti all'uno di essi [...] suo confessore, nominato Tomasso Sallio, vivessero religiosamente». I dodici apostoli-cappellani erano stati distribuiti «per quartieri del campo per aiutare i feriti, amministrare i sacramenti et la parola di Dio, procurare che i medici et chirurgici dessero prontamente

un'evoluzione che rinvia alla rinascita dello stoicismo (il *miles perpetuus* delineato da Lipsius)¹⁴ e alla fondazione di stabili cappellanie nelle Fiandre, dove i gesuiti operarono fra i *tercios* e furono i primi a scrivere catechismi per soldati¹⁵ non diversi dai libelli stilati poi dagli svedesi, dai puritani e persino dai giacobini¹⁶. Tale processo fu accompagnato da una

soccorso». E i risultati non si erano fatti attendere con «tanto miglioramento dell'anime et delle vittorie nell'esercito, quanto suole da chi si regola secondo il voler di Dio». Si doveva dunque a Sailly se Palazzolo poteva immaginare di reclutare le truppe papali tenendo conto della professione di fede. Infatti, prendendo esempio da lui, gli appariva necessario «fare un esame agli arruolati a cui assistano anche i sacerdoti. Percioché prima interrogati, se sanno le cose necessarie alla salute, et l'obligo che hanno per ragione del battesimo et del giuramento che debbono fare, si conoscerà quale cura havranno poi di vincere se stessi et di impugnare l'armi contra gli offensori della Chiesa». E «perché [...] potrebbe avenire che i futuri soldati restassero con troppo rosso [...] in cospetto di altri, si potrà prendere il [...] partito di fargli separatamente interrogare prima dal sacerdote, da cui (se si troveranno idonei in questo) ricevano una fede in scritto, overo qualche segno pe'l quale i capitani procedano oltre al carico et ufficio loro. Non trovati idonei, potranno o all' hora [...] o in [...] pochi giorni istruirsi». *Il soldato di Santa Chiesa per l'institutione alla pietà de i cento mila fanti & de i diece mila soldati a cavallo delle Milicie dello Stato Ecclesiastico (...)* co'l regolamento di dette milicie, in Roma, appresso Luigi Zanetti, MDCVI, pp. 25-29. Sull'opera di Palazzolo cfr. G. BRUNELLI, *Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello Stato della Chiesa (1560-1644)*, Roma, Carocci, 2003, *ad indicem*.

¹⁴ Cfr. le classiche e discusse tesi di G. OESTREICH, *Neostoicism & the Early Modern State*, eds. B. Oestreich & H. Koenigsberger, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1982, pp. 50-55.

¹⁵ Cfr. J. SCHOONJANS, «*Castra Dei*. L'organisation religieuse des armées d'Alexandre Farnèse

, in *Miscellanea Historica in honorem Leonis van der Essen*, Bruxelles-Paris, Éditions Universitaires, 1947, pp. 523-540; E. HAMBYE, *L'aumônerie de la flotte de Flandre au XVII^e siècle, 1623-1662*, Louvain-Namur-Paris, Nauwelaerts-Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, 1967; G. PARKER, *The Army of Flanders and the Spanish Road 1567-1659. The Logistic of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries* War, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1972, pp. 178-179; L. BROUWERS, L'«*Elogium*» du père Thomas Sailly S. I. (1553-1623) composé par le père Charles Scribani S. I., in «*Archivum Historicum Societatis Iesu*», 48, 1979, pp. 87-124; Id., *Misión Castrense*, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, eds. Ch. E. O'Neill-J. M. Domínguez, Roma-Madrid, 2001, IHSI-Universidad Comillas, vol. III, pp. 2687-2688. Ma i gesuiti non furono i soli a tentare una catechesi per i soldati: cfr. W. THOMAS, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la corte de Bruselas y la política religiosa en los Países Bajos meridionales, 1607-1614*, in *Agentes e identidades en movimiento. España y los Países bajos, siglos XVI-XVII*, eds. R. Vermeir *et al.*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 289-313.

¹⁶ Sulla catechesi religiosa e civica dei soldati nei contesti ai quali si accenna cfr. J.-P. BERTAUD, *La Révolution armée: les soldats-citoyen et la Révolution française*, Paris, Laffont, 1979; M. ROBERTS, *The Swedish Imperial Experience 1560-1718*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1979, pp. 69-70; B. DONAGAN, «*Did Ministers Matter*». *War and Religion in England, 1642-1649*, in «*Journal of British Studies*», 33, 1994, pp. 119-156; J. LYNN, *The Bayonets of the Republic. Motivation and*

riflessione sulla guerra nella quale la teologia morale operò un progressivo spostamento di linguaggio. Di questo vorrei trattare, limitandomi a pochi esempi di area cattolica e a un arco di tempo ristretto. Ma occorre una breve premessa.

Come si è accennato, fino al XVI secolo per i canonisti e i teologi parlare di guerra significava soprattutto riflettere sul *ius ad bellum*: cioè sulle cause, sulle intenzioni e sui limiti formali in forza dei quali era legittimo intraprendere una guerra (purché difensiva e riparativa e non aggressiva). Invece lo sforzo per disciplinare la coscienza dei capitani¹⁷ e dei soldati inventò un lessico capace di classificare i peccati e i delitti commessi dai militari in pace e, soprattutto, sui campi di battaglia. Insomma, l'attenzione si spostò sul *ius in bello* e sui caratteri della giustizia militare intrecciando diritto canonico, criminalistica e scienza dei casi. Basti pensare a Francisco de Vitoria per capire tale evoluzione: la *Relectio de Indiis* (1538) fu accompagnata da una *Relectio de iure belli* (1539) in cui il teologo di Salamanca scrisse che la religione non era motivo di guerra lecita. Quella lezione, insieme agli scritti del cardinale Gaetano (il frate predicatore Tommaso De Vio), fu uno dei più importanti contributi cattolici all'elaborazione delle teorie della guerra giusta nel XVI secolo. E tuttavia la *quaestio IV* si spinse oltre per formulare una complessa dottrina del *ius in bello*, quasi assente in Agostino, in Tommaso e nella tradizione canonistica. Vitoria, insomma, non intese ragionare solo del *ius ad bellum*, ma anche di come bisognasse condurre i conflitti senza eccedere nella violenza¹⁸. Si prendano poi le pagine che all'inizio del Seicento il gesuita Juan Azor dedicò alla guerra nelle *Institutiones morales* (testo importante per gli insegnamenti di casistica nei collegi della Compagnia). Da un lato egli ha in mente il modello iberico dei *consejos* e invita i re a seguire il parere dei teologi in materia di guerra, dall'altro dedica ampie pagine ai peccati e ai delitti dei soldati, ai loro testamenti, ai confini della giurisdizione militare in rapporto a quella ordinaria e alla protezione di "innocenti" o civili assediati¹⁹.

La casistica cattolica, in sostanza, reagì a suo modo alla corrosiva critica erasmiana contro la guerra della *Querela pacis* e del *Dulce bellum*

Tactics in the Army of Revolutionary France, 1791-94, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1996, pp. 136 sgg.

¹⁷ Cfr. in proposito *Il perfetto capitano. Immagini e realtà, secoli XV-XVII*, a cura di M. Fantoni, Roma, Bulzoni, 2001.

¹⁸ Per le edizioni moderne del testo cfr. F. DE VITORIA, *Political Writings*, eds. A. Pagden & J. Lawrence, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1992; Id., *De iure belli*, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 34-63, «quantum liceat in bello iusto».

¹⁹ Cfr. IOANNES AZORIUS, *Institutionum Moralium tomus tertius*, Coloniae Agrippinae, ex officina Antonij Hierati, ad insigne Gryphi, MDCXII, libro II, cap. VII, coll. 144-153.

inexpertis. La guerra dei cristiani, aveva scritto Erasmo, veniva condotta «con una ferocia che supera quella dei pagani, con una crudeltà che supera quella dei barbari». I romani sapevano come trattare i nemici; la guerra dei cristiani non rispettava più né la fratellanza spirituale fra i battezzati né quella universale fra gli uomini al di là dei confini di religione²⁰. Le sue parole, come ha osservato Michela Catto²¹, risuonarono ancora nella Roma di un pontefice crociato come Pio V. Il modello del “soldato cristiano” pertanto fu la risposta (non pacifista) del mondo cattolico all’irenismo evangelico²² e intervenne, come fu suggerito da Lipsius, sul terreno non di ciò che occorreva sapere «ad suscipiendum bellum», ma di ciò che era utile fare apprendere al soldato «ad gerendum bellum»²³. Fu in quel contesto che nacquero non solo i catechismi per soldati, ma anche le ordinanze penali militari che in parte ne ripresero i contenuti. Sono note quelle di Gustavo Adolfo (1621), ma nel mondo iberico così come nell’Impero lo sforzo di codificare e sanzionare peccati e reati dei soldati si impose prima, fin da alcune ordinanze di Carlo V (1536-1548), poi riprese nei Paesi Bassi dal generale Alessandro Farnese (1587) e ri-formulate nel 1594 da Filippo II, che, dopo avere legiferato per le flotte, sancì una volta per tutte la presenza di *auditores generales* e *particulares* nei *tercios* e del *superintendente de la justicia militar* destinato a punire i casi di indisciplina come giudice superiore negli eserciti delle Fiandre. Tale sforzo, nel corso del tempo, avrebbe tratto gioamento dalla presenza dei cappellani e dei predicatori ma anche dalla stesura di testi catechetici e di casistica. Si guardi per esempio alle *Ordenanzas eclesiásticas militares de la Armada del Océano* fatte stampare nel Seicento dal generale Fernando de la Riva Herrera y Acevedo e commentate da

²⁰ Cito dalla trad. del *Dulce bellum inexpertis* in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1980, pp. 196-285.

²¹ Cfr. M. CATTO, *Cristiani senza pace. La Chiesa, gli eretici e la guerra nella Roma del Cinquecento*, Roma, Donzelli, 2012. Ma si veda anche il suo contributo in questo volume.

²² Sulla storia del rapporto tra cristianesimo e guerra e sull’irenismo erasmiano mi limito a rinviare a R. BAINTON, *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, New York, Abingdon, 1960 (rist. 2008), trad. it. *Il cristiano, la guerra e la pace. Rassegna storica e valutazione critica*, Torino, Gribaudo, 1966; G. MINOIS, *L’Eglise et la guerre. De la Bible à l’ère atomique*, Paris, Fayard, 1994, trad. it. *La Chiesa e la guerra dalla Bibbia all’èra atomica*, Bari, Dedalo, 2003; A. PROSPERI, *I cristiani e la guerra: una controversia fra ’500 e ’700*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 30, 1994, pp. 57-83.

²³ Cfr. IUSTUS LIPSIUS, *Politiorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex*, Antverpiae, ex officina Plantiniana, MDCLXXXIX, libri V e VI. Cfr. la recente ed. it.: *La politica*, 2 voll., a cura di T. Providera, Torino, Aragno, 2012.

un sacerdote²⁴, o alle disposizioni riportate nel 1621 in appendice a uno dei più noti trattati di diritto penale castigliano (quello di Francisco de la Pradilla Barnuevo)²⁵. Per non dire che il problema della punizione dei delitti dei soldati ebbe immediati riflessi nella trattatistica e criminalistica fiamminga o concepita nel corso della guerra con le Province Unite²⁶. Insomma, la giustizia militare – un tema sul quale si segnala anche una recente raccolta di saggi²⁷ – elaborò una prima normazione al crocevia tra etica, casistica e diritto penale, e non si limitò ad applicare castighi, ma suggerì l’adozione di precisi comportamenti religiosi regolando gli spazi di intervento dei cappellani che operavano con gli eserciti.

2. Anche in quest’ambito la stampa registra lenti cambiamenti, e vorrei dimostrarlo analizzando alcuni testi poco noti destinati, in tutto o in parte, all’esercizio della giustizia marziale. Il primo è una raccolta di

²⁴ Il testo fu chiosato in un trattato nel 1665, ripubblicato pochi anni fa, su cui si tornerà più avanti: BENITO R. NOYDENS: *Decisiones prácticas y morales para curas, confesores y capellanes de los ejércitos y armadas*, ed. E. del Río Parra, Madrid, Ministerio de Defensa, 2006, pp. 169-179. Su Acevedo cfr. D. GOODMAN, *Spanish Naval Power, 1589-1665: Reconstruction and Defeat*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1997, *ad indicem*.

²⁵ Cfr. FRANCISCO DE LA PRADILLA BARNUEVO, *Suma de todas las leyes penales, canónicas, civiles, y destos Reynos [...]. Y el licenciado D. Francisco de la Barreda [...] adicionó las nuevas premáticas, leyes y penas militares*, en Madrid, por la viuda de Cosme Delgado, 1621, ff. 123r sgg., che riporta le ordinanze di Farnese (1587) e ampi riferimenti al trattato di Ayala rubricando una trentina di delitti con le relative pene.

²⁶ Si pensi al *Discurso sobre la forma de reducir la disciplina militar a mejor y antiguo estado* del maestro di campo Sancho de Londoño, che nel 1568, poco prima di morire agli ordini del duca d’Alba, scrive un testo (pubblicato solo nel 1589) in cui il problema della punizione dei peccati e reati dei soldati riveste un ruolo centrale ben prima che della materia tratti estesamente Lipsius (e Londoño auspica anche il rafforzamento della presenza dei cappellani). O al *De jure et officiis bellicis* di Balthasar de Ayala (1582), che dedica alcuni capitoli del III libro alla giustizia militare (il § IX alle pene da comminare ai soldati delinquenti). Interessante – e poco noto – è poi il caso del grande giurista fiammingo Josse de Damhouder. Se nella prima edizione della sua celebre *Praxis criminalis* (1554) i temi della guerra e della giustizia militare sono quasi assenti, tali argomenti occuperanno uno spazio rilevante nell’edizione del 1572, dove però manca ancora una lunga e importante sezione dedicata alla disciplina religiosa e penale dei soldati che Damhouder avrebbe lasciata inedita nell’anno della morte (1577) e che sarà pubblicata postuma (è lecito sospettare che qualcuno l’abbia rimaneggiata). *Praxis Rerum Criminalium*, Neudruck der Ausgabe Antwerpen 1601, Aleen, Scientia, 1978, pp. 205-330 (in part. cap. LXXXIII, «De armigeris, militibus, ac stipendiariis», pp. 238-325, dove si cita anche il nome di Machiavelli).

²⁷ Cfr. *Tra Marte e Astrea. Giustizia e giurisdizione militare nell’Europa della prima età moderna (secc. XVI-XVIII)*, a cura di D. Maffi, Milano, Franco Angeli, 2012 (le notizie sulle ordinanze sono riprese dai contributi di Ch. Storrs, P. H. Wilson, A. Esteban Estríngana, M. Lomas Cortés e D. Maffi). Rimando a questa raccolta per una più estesa bibliografia.

Casus militares del giurista di Rieti Tullio Crispolti²⁸. Dedicati a Taddeo Barberini, nipote di Urbano VIII e dal 1630 generale delle milizie pontificie, i dubbi di Crispolti – cinquanta, raccolti in un volume pensato come una “centuria” che prevedeva un secondo tomo forse mai completato, concepiti a Ferrara e poi apparsi a Roma nel 1635 dopo il vaglio da parte dell’assessore del Sant’Uffizio – nascevano non in un cruento teatro di guerra, o dall’attività di un confessore o cappellano come fu Sailly, ma dall’esperienza quotidiana (e forse ordinaria) di un consultore del condottiero che esercitava la funzione di giudice militare («generalis auditor exercitus») in quelle truppe pontificie a cui ha dedicato i suoi studi Brunelli²⁹. Crispolti anzitutto delinea i confini della giurisdizione civile e penale del foro militare (dubbio XXIX, «de iurisdictione officialium militiae in criminibus militum coercendis»; XXX, «iudex militum an & in quibus casibus sit iudex competens inter militem & paganum»; XXXI, «si de re bellica quaestio contingat, quis sit iudex competens»)³⁰, spiega in quali casi la giustizia o la difesa possano essere esercite dal semplice soldato³¹ e tratta lungamente delle ultime volontà della gente di guerra³², della fuga di imputati in carcere (dubbio X) e del problema generato dagli abusi commessi dalle milizie quando la paga mancasse o fosse in ritardo³³. Inoltre, si occupa dei delitti più frequenti tra le file dell’esercito: se un soldato possa vendere le proprie armi (dubbio XVIII)³⁴; se possa dormire nelle ore di guardia senza meritare la pena capitale (dubbio V) e quale castigo spetti al capitano che rubi la paga dei sottoposti (dubbio VIII)³⁵. Crispolti riporta poi alcuni casi da lui realmente affrontati in giu-

²⁸ Si trattava forse di un discendente del più noto omonimo teologo vissuto nel Cinquecento.

²⁹ Cfr. BRUNELLI, *Soldati del papa*, cit. Sul testo di Crispolti ha richiamato l’attenzione A. PROSPERI, “Guerra giusta” e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento, in *Chiesa e guerra. Dalla “benedizione delle armi” alla “Pacem in terris”*, a cura di M. Franzinelli e R. Bottone, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 29-90.

³⁰ Cfr. TULLIUS CRISPOLTUS, *Casus militares discussi ac resoluti [...] in quibus tota materia delictorum, contractuum ac ultimarum voluntatum militum continetur [...]. Opus omnibus, praesertim vero militibus militiarum ecclesiasticae ditionis summe utile & necessarium*, Romae, ex typographia Andreae Phaei, MDCXXXV, pp. 169-180. Ma vedi pure i dubbi XXXIV («Miles delinquens extra Castra a quo Iudice sit puniendus»), XXXV (chi debba punire il disertore), pp. 194 sgg.

³¹ Cfr. il dubbio XVII, ivi, pp. 107 sgg.

³² Cfr. il dubbio XLV, che riguarda il caso dei soldati che dettano le loro ultime volontà in favore di meretrici, ivi, pp. 242 sgg.

³³ Cfr. soprattutto il dubbio I, ivi, pp. 1 sgg.: trattando del contratto di milizia, l’autore afferma che solo in casi estremi il soldato senza paga potrà rifarsi sulla gente comune, ma poi il superiore appena possibile dovrà risarcire la popolazione civile.

³⁴ «Milites alienantes arma, qua poena plectendi sint», ivi, pp. 111-114. E cfr. il dubbio VI, che tratta della punizione del soldato che non porta una spada.

³⁵ «Centurio militum stipendia fraudans, qua poena plectendus sit», ivi, pp. 52 sgg.

dizio, come quello di un soldato di Perugia che aveva disertato il campo a Ferrara per prendersi cura dei genitori, punito con la galera ma non con la morte pur avendo anteposto il bene familiare a quello pubblico («amori parentum est anteponenda utilitas publica, et honor Principis»³⁶; quello di una rissa non sedata da un capitano negligente (dubbio XV); quello di un omicidio compiuto in stato di ubriachezza ai danni di un commilitone³⁷; quello di un progettato beneficio a cui non aveva fatto seguito la morte della vittima designata³⁸; quello di alcuni soldati sorpresi a rubare frutti dai campi recintati di un contadino³⁹ e quello di un ufficiale colpevole di avere travestito delle prostitute da maschi per introdurle di nascondere in un campo. Del resto, scrive Crispolti, la lussuria e il concubinaggio generano la macchia dell'infamia⁴⁰ e indeboliscono il vigore fisico dei soldati («maior enim castitas requiritur in militibus, quam in paganis, ut sint audaciores et fortiores»); e per questo i comandi avevano emanato un editto che puniva non solo le donne, ma quanti avessero a che fare con i traffici carnali: «ad servandos ineffeminatos milites aedicto sancitum fuit ne dum luxuriosas foeminas esse a Castris expellendas, verum arbitrio puniendos illos, qui eas vel in eisdem retinerent, vel ducerent»⁴¹. Di particolare interesse appare il dubbio IV sulla bestemmia, un peccato che secondo il comune sentire della trattatistica militare venata di religione attira la sconfitta e il castigo celesti e può mascherare l'eresia. Meglio che se ne occupi sempre il Sant'Uffizio, scrive con umiltà Crispolti, anche se come giudice civile egli dubita che tutte le bestemmie possano ritenersi di pari gravità, e lo spiega con una casistica che fa un uso colorito ma controllato del volgare. Dire «Dio traditore» giocando a dadi, per esempio, merita una pena maggiore che esclamare «ho vinto sette

³⁶ Dubbio IX, ivi, pp. 56 sgg.

³⁷ Dubbio XIX, ivi, pp. 114 sgg. Per rendere i soldati «ferociores», osserva Crispolti, occorre vietare l'uso dell'alcol nei campi.

³⁸ Dubbio XXVI, ivi, pp. 152 sgg.: «Miles rogatus, ut suo cuidam commilitoni venenum propinaret, motus a pecuniae promissione hoc pacto concepta: Se tu l'avvelenerai, ti voglio dare tanti denari, che te ne potrai contentare. Mandatum exequi constituit. Habito igitur antimonio, quod venenum credidit, illud commilitoni potandum dedit, haesitabatur qua poena plectendus esset».

³⁹ Dubbio XXIV, «An & quando liceat militibus alienas uvas & poma decerpere & comoedere», ivi, pp. 144 sgg. Si tratta del caso di due soldati di ritorno da Bologna per ragioni di servizio che per la strada gustano dei frutti di un contadino che li denuncia. Non si tratta di una cosa di tale gravità da richiedere una pena, osserva con buon senso Crispolti.

⁴⁰ Di infamia Crispolti si occupa nel dubbio XXI, ivi, pp. 130 sgg., laddove trattando di un caso di furto, scrive che il soldato colpito da quella pena deve essere licenziato e lasciare il servizio, perdendo lo stipendio. Sul furto cfr. anche il successivo dubbio XXII.

⁴¹ Dubbio XIII, «Milites luxuriose viventes, ignominiose mittendos esse, & exemplis & auctoritatibus comprobatur», ivi, pp. 87-90.

scudi al dispetto di Dio»⁴². Non mancano infine questioni di procedura che investono il problema della menzogna⁴³ e l'uso della confessione auricolare, come nel dubbio XXXIII: se sia lecito emanare un editto o ordinanza che imponga di rivelare un delitto il cui colpevole sia occulto agli occhi del magistrato violando il sigillo sacramentale⁴⁴. Crispolti si dimostra un giurista scrupoloso e si rivela poco tenero con i tanti religiosi apostati che cercavano di arruolarsi e sfuggire così ai propri doveri o alla giustizia. Bisogna cacciarli, scrive, soprattutto quando si presti servizio in un esercito come quello papale, che, si legge, ha per missione «tueri Christi Ecclesiam, ac libertatem Italiae contra impios et haereticos caeterosque Catholicae fidei hostes». La professione delle armi, dunque, è indegna dell'abito clericale, a meno che non si partecipi alla vita militare come cappellani. Nemmeno Giovanni da Capestrano, osserva Crispolti, aveva agito come «bellator et miles», ma solo come «sacerdos, et monachus ex superiorum consensu»: ovvero «spiritualiter». E, tenendo conto di diverse cronache e resoconti, lo stesso, secondo l'autore, poteva dirsi del clero che aveva partecipato alle guerre civili francesi e al conflitto nei Paesi Bassi⁴⁵.

3. Qualche anno dopo la stampa del testo di Crispolti la casistica bellica cattolica poté avvalersi anche della pubblicazione di un'opera scritta da un padre teatino spagnolo. Rivolti ai cappellani, e stilati anch'essi in latino (un dato che segnala la destinazione di questi testi a magistrati e a religiosi, e non a capitani e a comuni soldati), i *Dubia conscientiae*

⁴² Dubbio IV, ivi, pp. 24 sgg. «Blaspemia in exercitu quomodo vindicanda et de quibusdam Blasphemiae speciebus et quando miles ob blasphemiam sit ad inquisitorum remittendus, et ludus in exercitu, quomodo permittatur». Per le bestemmie ereticali Crispolti si rimette anche alle pagine dell'inquisitore ARNAU ALBERT, *Tractatus de agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis* (1554).

⁴³ Cfr. dubbio XI, ivi, pp. 74 sgg.

⁴⁴ Dubbio XXIII, «An sub edicto quod omnes teneatur revelare delictum, comprehendantur ii, qui sub secreto sigilli confessionem delicti a reo habuentur», ivi, pp. 136-144. Il caso è quello di un omicidio senza prove rivelato dall'uccisore a un amico sotto promessa di non parlarne ad altri. L'obbligo di denuncia in violazione del sigillo, scrive Crispolti, non vale per i reati comuni, ma solo per delitti di lesa maestà secondo una letteratura che annovera Domingo de Soto e il dottor Navarro.

⁴⁵ Dubbio II, ivi, pp. 10-16: «Sacerdotes, sive saeculares, sive regulares, an milites esse possint; et si militiae fuerint adscripti, num sint delendi». Oltre a quello di Capestrano, altri esempi evocati nel testo sono quello di Pietro l'Eremita al tempo delle crociate («qui dicto bello interfuit, non quidem, ut propria manu pugnaret, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subveniret») e quello del frate mendicante Pál Tomory, poi arcivescovo di Kalocsa, che, stando al *Commentario delle cose de' Turchi* di Paolo Giovio (1532), partecipò alla guerra antiturca lottando a Mohács (1526). Non mancano riferimenti all'assedio ugnotto di Parigi e alle Fiandre.

militaria (1643) di Francisco Cespedes⁴⁶ (poi rielaborati in forma di catechismo e tradotti in volgare senza gran fortuna)⁴⁷ furono approvati dal Sant’Uffizio e apparvero a Milano con l’intento di coprire un presunto vuoto editoriale. Le fattispecie trattate (alcune realistiche, ma altre inventate e astratte come solevano essere i casi di coscienza affrontati nelle congregazioni diocesane del clero) erano cento, e spaziavano dalle tradizionali alle meno ovvie e più concrete. Ci si chiedeva per esempio, come in tutti i testi di teologia morale, se il soldato potesse andare in guerra dubitando della sua legittimità (caso VI)⁴⁸; se si potesse, e in che circostanza, fare uso di stratagemmi e di inganni in battaglia (caso XI)⁴⁹; se fosse lecito reagire a un’offesa o sfida con il duello condannato dal Tridentino (caso XXXIV)⁵⁰; se fosse lecito al soldato di darsi alle armi senza il permesso della moglie (caso XXX)⁵¹ e se si dovessero tollerare le meretrici nei campi o nelle retroguardie, o se invece i comandi avessero l’obbligo di cacciarle pena il peccato (caso LIII: la risposta è scontata: «minus malum est permettere meretrices, quam adulteria, incestus, sacrilegia, stupra, nefandum crimen»)⁵². Non mancava poi, come in Crispolti, un dubbio (il XC) sul clero in guerra, che non doveva macchiarsi di sangue perché dovere del sacerdote è «subveniendi militibus spiritualiter, et excitandi & hortandi ad bene vivendum, tum etiam ad strenue dimicandum, & victoriam comparandam»⁵³.

Ma ci si chiedeva anche come comportarsi con le popolazioni civili nei casi di assedio (dubbio VIII). Se il diritto e la religione prevedevano

⁴⁶ Nulla è noto della biografia, se non che visse a lungo nel ducato di Milano e fu autore di un *Tractatus de exemptione regularium* pubblicato a Venezia nel 1647. Cfr. A. F. VEZZOSI, *I scrittori de’ Chierici Regolari detti Teatini*, in Roma, nella Stamperia della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, 1780, vol. I, pp. 262-263.

⁴⁷ Cfr. *El soldado católico que mueve dudas a su confessor. Obra sacada por un capellán militar de lo que dice el P.D. Francisco de Céspedes*, Mediolani, ex typographia Georgy Rollae, MDCXLIII.

⁴⁸ FRANCISCUS CESPEDES, *Dubia conscientiae militaria a diversa proposita & resoluta, opus confessoribus militum necessarium*, Mediolani, ex typographia Georgy Rollae, MDCXXXIII, p. 17: «superior non potest praecipere subdito aliquod, quod in conscientia subditus tenetur evitare. Sed dubitans, an aliquod sit licitum vel non, non potest illud subditus facere; ergo nec superior praecipere». Tuttavia «subditus dubitans de iustitia belli stante praecepto Principis, etiam si non teneatur ire ad bellum, attamen poterit sine peccato ire».

⁴⁹ «An in bello liceat militibus per insidias, & stratagemmata victoriam comparare», ivi, pp. 26 sgg.

⁵⁰ Ivi, pp. 66-67. In un passo, pare di capire, l’autore annuncia anche l’intenzione di stilare un’opera specifica per i soldati: «hic enim nos pro confessoribus militum Enchiridion studemus».

⁵¹ Ivi, pp. 58-62.

⁵² Ivi, pp. 105-107.

⁵³ Ivi, pp. 164-165.

– anche in caso di guerra con gli infedeli – la tutela di vecchi e *innocentes* («mulieres & pueros [...], presbyteri, monachi, conversi, peregrini, mercatores, rustici euntes et redeuntes»), Cespedes, sulla scia di una distinzione operata da Vitoria, sostenne che si poteva depredare e uccidere gli innocenti quando ciò avvenisse per via indiretta (come “danno collaterale”, diremmo oggi), giustificando così gli aspetti più efferati della guerra di quel tempo («si aliquod oppidum seu arx non potest expugnari, nisi diruatur, aut incendatur; & ibi sint plures innocentes, potest dirui, & incendi, & consequenter per accidens occidi innocentes, non autem directe»). Trattando di quella, materia per nulla ipotetica, l'autore raccontò pure il caso di un generale che egli aveva confessato e assolto (forse durante la guerra del Monferrato) e che aveva dovuto ricorrere alla violenza dopo avere tentato ogni via alternativa. In un primo tempo, infatti, l'uomo aveva chiesto ai nemici un tributo forse dovuto, ma gli assediati, opponendo un diniego, avevano colpito i soldati dalle torri della città servendosi anche dell'aiuto dei bambini; e così i suoi soldati avevano appiccato fuoco alla torre. Il «pius» generale aveva tentato per ben due volte di spegnere il fuoco con i piedi; ma non c'era stato nulla da fare: «ob duritiem incolarum incensa est turris, pluresque simul cum nocentibus innocentes perierunt»⁵⁴. Non mancavano, tuttavia, episodi più curiosi o meno terribili (come nel dubbio XVIII: se fosse lecito usare i propri denti come arma in caso di necessità; o nel XVI: «an milites, qui in excubis dormiunt, peccant lethaliter»)⁵⁵; e altri casi ipotetici: se fosse lecito nutrirsi di cadaveri nei momenti di estremo bisogno, oppure durante un assedio (dubbio LXIV)⁵⁶; e se in caso di pericolo un soldato dovesse preferire la salvezza di un proprio commilitone o quella del proprio padre che combattesse per il campo avverso (dubbio LIX)⁵⁷.

Cespedes trattava poi di materie spirituali e religiose, come della liceità di ricevere i sacramenti armati di spada (dubbio XLV)⁵⁸; dei limiti imposti dal calendario liturgico alle azioni di guerra e della liceità di eseguire una condanna a morte inflitta dalla corte marziale in un giorno di festa (dubbio XLVIII)⁵⁹; della natura ereticale delle superstizioni più

⁵⁴ Ivi, pp. 20-23.

⁵⁵ Ivi, pp. 33-38.

⁵⁶ Ivi, pp. 126-128. Cespedes ricordava che nel trattamento dei cadaveri i cristiani mancavano di pietà anche in altre circostanze, ed evocava a tal proposito gli usi anatomici del corpo umano: «videmus cadavera tractari aliquantulum crudeliter, licet pijssime debeant tractari, ut patet quando exercetur sectio anathomica».

⁵⁷ Ivi, pp. 115-118.

⁵⁸ Ivi, pp. 86-87.

⁵⁹ Ivi, pp. 91-93. La guerra, in alcuni casi, non poteva essere differita, ma l'esecuzione capitale sì: «maior est necessitas belli, quam privati supplicij, quod bene differri potest sine ullo detrimento; bellum autem saepe non potest».

diffuse tra i soldati (dubbio XLIX)⁶⁰ e del comportamento da tenere con chi abbandonava l'abito clericale e si arruolava (dubbio LII)⁶¹. E nel dubbio XLI condannava la pratica di confessare i peccati a un compagno in caso di estremo pericolo di vita e in assenza di un cappellano. Ritenere tale pietosa abitudine come un pieno soddisfacimento del sacramento della penitenza appariva a Cespedes un'opinione assurda e pericolosa che poteva minare il monopolio del clero sui riti della salvezza⁶². Chiudeva il volume la stampa in castigliano di una lettera di istruzioni del conte Martín Manrique de Padilla (1540-1602), capo delle galere di Spagna e dell'armata di Portogallo, stilata per il figlio Juan il 1 maggio del 1596, l'anno in cui il generale domandò l'aiuto di quindici gesuiti per l'assistenza religiosa dei soldati arruolati nella flotta radunata a Lisbona in soccorso dell'Irlanda e in cerca di una rivincita dopo l'esito catastrofico della spedizione antinglese del 1588. «Si mostrares esta carta non faltará quien te diga que te doi reglas de religioso y no de soldado», scrisse Padilla; ma un buon soldato deve superare in virtù persino un frate, rispettando la popolazione civile «en tierra de enemigos» e proteggendo «monasterios y iglesias». Pertanto il giovane, come vero milite cristiano, udirà la messa tutte le volte che potrà, reciterà il rosario, si confesserà almeno nei tempi di prechetto, scannerà il vino, il gioco, la bestemmia e i giuramenti, curerà il proprio corpo e il proprio abito e si limiterà a leggere «libros devotos», esercitando la giustizia in modo misericordioso e licenziando senza indulgìo dalle truppe tutti gli «hombres viciosos y carnales, si non quieres che Dios te dexे y el Demonio te govierne»⁶³.

4. Tra i testi più citati da Cespedes compare la precedente raccolta di *Casus di Crispolti*, che conobbe una discreta circolazione anche nel mondo

⁶⁰ Ivi, pp. 94-96. La questione era affrontata estesamente anche in molti catechismi militari, in particolare in quello di Saily: «miles quidam equestris applicans quandam herbam, & certa scripturae verba proferens equos sanabat. Quaeritur an peccatum superstitionis committeret».

⁶¹ Ivi, pp. 102-104: «an duces teneatur ab exercitibus expellere milites, qui sunt regulares apostatae, dubium quinquagesimumsecundum». Cespedes sostiene che non spetta ai comandi militari cacciare chi abbandona l'abito religioso.

⁶² Ivi, pp. 79-80. «Ridiculum est id, de quo aliquos milites saepe me interrogantes audivi; an confessio illa facta laico sit vera et sacramentalis confessio. Et miror, nec scio qua via haec ignorantia in multos irreperserit; nam & nobiles viros hoc audivi quaerentes. Certum enim et indubitatum est, ministrum huius sacramenti solum sacerdotem esse». Ma l'autore concede che ci sono opinioni probabili in senso contrario, come quella della *Summa* di Philippe de Gamaches.

⁶³ Ivi, pp. 185-192. Ma non mancano consigli di disciplina militare: «no pongas à tu gente en peligros manifestos, y lo que pudieres acavar con dinero, y trabajo y industria, no lo hagas con perdida de un soldato». Per l'autore cfr. ancora GOODMAN, *Spanish Naval Power*, cit., p. 242.

iberico. Ma le due sillogi non furono le uniche nel loro genere; al contrario, ebbero imitatori che nel Seicento arricchirono la casistica morale e penale bellica in ambito cattolico, mischiando materie di giustizia e questioni canonistiche e teologiche. Senza contare un testo poco diffuso destinato a regolare le cappellanie belghe⁶⁴, vent'anni dopo Cespedes un religioso spagnolo di adozione, ma figlio di un militare fiammingo, il chierico regolare minore Benito Remigio Noydens, editore del *Tesoro de la lengua castellana*, polemista antiebraico, autore di testi per i confessori e di manuali per gli esorcisti, dedicava al Consejo de Estado y Guerra di Filippo IV una silloge di *Decisiones prácticas y morales para curas, confessores y cappellanes de los ejércitos y armadas* stampate a Madrid per i tipi di Andrés García de la Iglesia nel 1665 che hanno avuto un'edizione piuttosto recente. In quel complesso repertorio in castigliano, che alternava pagine per i cappellani e minute istruzioni per i capitani, il capitolo XIII – «De los castigos ordenados en el derecho contra los desórdenes de los soldados» – era costituito da un breve codice di procedura militare con tanto di citazioni da Crispolti, Ayala e altri autori. I peccati e i reati dei soldati, osserva l'autore, sono spesso gravi: diserzione, sedizione, finzione di malattia, corruzione negli arruolamenti, commercio di armi e di divise, furto; ma altrettanto gravi sono gli abusi da parte dei comandi. Alessandro Farnese, si ricorda nel testo, aveva emanato nel 1587 un'ordinanza per moderare l'arbitrio dei capi che agivano come magistrati troppo severi. Ma i soldati dovevano osservare la disciplina e tenere presente che, nonostante il rigore delle corti marziali, era un privilegio non essere citati in giudizio «ante otro tribunal que el de la milicia». Il *fuerro speciale*, insomma, bilanciava la durezza del sistema penale in vigore negli eserciti della Spagna⁶⁵.

Ma non di sola giustizia militare trattava l'opera di Noydens. Una sezione era costituita da una vera e propria arte della guerra⁶⁶. La Ragion di Stato non poteva essere ignorata e perciò, contemplando realtà effettuale e pietà, come si legge, la *Monarchia Universalis* spagnola era solita decidere, in materia di guerra e di pace, con l'aiuto di consigli e di *juntas* e con il parere di teologi e giuristi attenti alle leggi e alla coscienza, ai reati e ai peccati («excelentes doctores teólogos, y en el derecho canónico

⁶⁴ Cf. CAROLUS A MANSFELT, *Castra Dei, sive Parochia, Religio et Disciplina Militum*, Bruxellis, apud Martinum de Bossuyt, MDCXLII.

⁶⁵ B. R. NOYDENS, *Decisiones prácticas y morales*, cit., pp. 159-168, e capitolo XI, pp. 95-125. Per un profilo dell'autore cfr. l'introduzione di Elena del Río Parra all'edizione da cui si cita.

⁶⁶ Capitolo XII, «De los medios para alcanzar la victoria», ivi, pp. 127-157. Ma si veda anche il capitolo finale, «Reglas y aforismos que nadie se atreviera a decirlos a un gran soldado, mas se escriben y se hallan en los libros para que, aunque los sepan, no les pasen en olvido», pp. 180-188.

y civil my versados»)⁶⁷. Pertanto la politica di potenza poteva accordarsi con le leggi della Chiesa, senza dare ascolto a quanti, sulla scia di Machiavelli, criticavano il clero cattolico accusandolo di indebolire la virtù militare di un civile impero. I religiosi, faceva notare Noydens, non si oppongono alla guerra; anzi esortano a combatterla in nome della vera fede, che rende lecito, al contrario di quanto pensava Vitoria, il conflitto con eretici e infedeli⁶⁸. E infatti la prima parte del testo è dedicata alla legittimità e all'analisi della liceità di alcuni atti crudeli dell'esperienza bellica. Noydens trattava così del bottino, scrivendo che «si el general ha concedido saco franco no hay pecado en tomar cada uno lo que pudiere», a patto tuttavia di evitare gli stupri e di rispettare «templos, conventos y cosas sagradas»⁶⁹. L'autore inoltre affrontava il nodo di come trattare gli sconfitti, osservando che è lecito uccide i civili assediati se non si può ottenere la vittoria in altro modo, così come è lecito passare a fil di spada il nemico se non si arrenda (ma è peccato agire così in caso contrario)⁷⁰. Riguardo poi alla schiavitù, che giudicava legittima secondo il diritto di guerra, Noydens senza eccessivi turbamenti morali condannava con qualche ambiguità la tratta e riconosceva che la cattura degli africani era il risultato di conflitti spesso suscitati ad arte dai trafficanti europei. Chi dunque cooperava a quell'attività non peccava; ma il confessore non doveva mostrarsi troppo indulgente con i mercanti che operavano in Guinea, probabili responsabili di «radical injusticia»⁷¹. La volontà di disciplinare la violenza bellica, insomma, si estendeva a un tema delicato, ma con una soluzione di compromesso timida.

Noydens, d'altra parte, accentuando il carattere casistico di questo genere di testi, si rivolgeva soprattutto ai cappellani degli eserciti, raccomandando loro scrupolo e severità anche verso i comandi. Così parte dell'opera (il capitolo XI) è dedicata ai peccati commessi dai capitani e dai soldati. E tra i dubbi affrontati alcuni sono molto concreti: si poteva gonfiare il numero dei soldati arruolati per intascare una parte del denaro destinato alla paga? poteva un capitano obbligare dei civili a servire e a nutrire un esercito di passaggio? poteva appropriarsi del cavallo e delle armi di soldati morti in servizio? e fino a che punto si doveva osservare

⁶⁷ Ivi, p. 68.

⁶⁸ «Puede el príncipe católico intentar la guerra contra los herejes, viendo que perturban la paz de la Iglesia y del Reino, que ordinariamente no se puede atajar semejante peste si non es con la espada», ivi, pp. 61-62.

⁶⁹ Ivi, pp. 86, 110.

⁷⁰ Cuando los enemigos se rindieron y sujetaron de su voluntad al vencedor y debajo de palabra que les haría gracia de la vida, no es lícito pasarlos a cuchillo», pp. 91-92.

⁷¹ Ivi, p. 97.

il digiuno imposto dalla Chiesa?⁷² Sempre rivolto ai cappellani di terra e di mare (quel mare che gli appariva la base della forza bellica e commerciale del tempo), Noydens chiudeva il testo raccomandando di tenere comportamenti degni del clero senza inclinare ai vizi diffusi tra i soldati. Il cappellano doveva guardarsi dal giurare, controllare che non ci fossero apostati celebranti, mostrare amore per la lettura, evitare giochi e banchetti della truppa, curare la cappella e l'altare, tenere la veste linda e radersi capelli e barba: «mal parece un sacerdote en el altar con el cabello largo y muy peinado, etc., que cuanto a un seglar es de galán aseo es a un clérigo de escandalosa descompostura, y muchas veces ocasión de menosprecio y poca estima que tienen algunos del estado eclesiástico». La presenza del cappellano serviva poi ad assistere gli infermi e a gestire gli ospedali, affiancando i cerusici e i medici «en lo que fuere lícito a un sacerdote», ma solo dopo avere confessato chi fosse a rischio della vita magari accompagnando il conforto con la lettura di qualche «arte de aydar a bien morir». Nei casi di pericolo estremo si poteva impartire l'assoluzione collettiva *sub condicione* ma con l'obbligo per chi sopravvivesse di ripetere la confessione individuale cessata l'emergenza. Inoltre Noydens prestava attenzione al preceppo pasquale, suggerendo ai comandi e ai cappellani di castigare chi si rifiutasse di confessarsi e di comunicarsi⁷³. Restava però controversa l'amministrazione del matrimonio, anche per evitare il peccato di poligamia. A chi spettava celebrarlo, vista la mobilità degli eserciti e l'obbligo sancito dal concilio di Trento di rispettare la giurisdizione del *sacerdos proprius* sui battezzati di una determinata parrocchia? E che dire dei peccati riservati come l'eresia occulta? a chi spettava assolverli? A tal proposito Noydens ricordava che alcuni dubbi erano stati risolti nel 1644 dal breve di Innocenzo X *Cum sicut Maiestatis Tuae*. In virtù di quel documento il semplice cappellano, con la licenza del superiore, poteva assolvere da una serie di colpe (esclusa l'eresia salvo *in articulo mortis*); ma a patto che superato il pericolo il penitente si recasse a confessare le colpe in foro esterno⁷⁴.

⁷² «¿Qué pecado cometan los capitanes que presentan más soldados que los que hay en su compañía para que queden con sus sueldos?»; «¿podrá el capitán, cuando pasa con su gente, obligar a los labradores a que le den por algún accidente lo que juzga ser necesario para la marcha?»; «¿tiene el soldado obligación de ayunar en los días que lo manda la Iglesia?»; «muérese un soldado de la compañía, ¿podrá el capitán tomar para sí sus armas y caballo?», ivi, pp. 101-117.

⁷³ Ivi, pp. 169-178 (capitolo XIV, «de las obligaciones de los Capellanes»).

⁷⁴ Ivi, p. 177. L'importanza del breve è stata richiamata in un vecchio studio: F. A. PUGLIESE, *Storia e legislazione sulla cura pastorale alle forze armate*, Torino, Marietti, 1956, p. 18.

5. Sorveglianza dei comportamenti e delle coscienze, materie pertinenti al *ius canonicum* ed esercizio della giustizia militare divengono così, nel corso del Seicento, tre campi contigui in uno stesso sforzo di disciplina in cui il clero cattolico si schiera in prima linea a fianco dei vertici militari non solo con la predicazione e con la presenza sul campo, ma con l’elaborazione di catechismi e di trattati di tipo nuovo. Non deve stupire, pertanto, che cinquant’anni dopo Westphalia⁷⁵, in quella che Carl Schmitt ha definito l’epoca del *Ius Publicum Europaeum* e nel corso della Guerra di Successione Spagnola⁷⁶, apparve a Roma una fluviale *Theologia Bellica* (prima e unica opera con un titolo simile) stilata da Antonio Tommaso Schiara: un teatino piemontese, consigliere di Clemente XI, consultore della Congregazione dell’Indice e *qualificatore* del Sant’Uffizio⁷⁷. Al di là del suo significato politico⁷⁸, su cui mi sono soffermato in altra sede⁷⁹, l’opera è interessante perché mirava a rivitalizzare la teoria della guerra giusta messa in soffitta nella seconda metà del XVII secolo e perché la materia bellica è esposta, per dirla con le parole di Schiara, «canonice, juridice, moraliter et historice». Servendosi di molti esempi tratti dalla Scrittura, dagli autori classici e dalla teologia, Schiara divise il trattato in otto parti ripartite a loro volta in decine di *difficultates*. Il genere, dunque, era quello della scolastica, ma con alcune peculiarità. Più che di *ius ad bellum* infatti l’autore si occupava di *ius in bello* nel tentativo di moderare (sul piano teorico) la violenza di un conflitto che

⁷⁵ Per la regolazione della guerra nella seconda metà del secolo XVII cfr. almeno E. DI RIENZO, *Il diritto delle armi. Guerra e politica nell’Europa moderna*, Milano, Franco Angeli, 2005; *War and Religion after Westphalia*, cit.; *War, the State and International Law in Seventeenth-Century Europe*, eds. O. Asbach & P. Schroeder, Farnham, Ashgate, 2010.

⁷⁶ Sui caratteri di quel conflitto cfr. *La pérdida de Europa. La Guerra de Sucesión por la Monarquía de España*, eds. A. Álvarez-Ossorio Alvariño, B. J. García García, V. León Sanz, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2007; J. ALBAREDA SALVADÓ, *La Guerra de Sucesión de España (1700-1714)*, Barcelona, Crítica, 2010.

⁷⁷ Per la biografia dell’autore cfr. A. F. VEZZOSI, *I scrittori de’ Chierici Regolari detti Teatini*, cit., vol. II, pp. 262-267; E. REDAELLI, “*Theologia Bellica*”. Un trattato su guerra e religione agli inizi del XVIII secolo, in «Nuova Rivista Storica», 93, 2009, pp. 477-504.

⁷⁸ Sulla difficile posizione politica della Curia romana nel corso del conflitto tra gli Asburgo d’Austria e Luigi XIV cfr. S. TABACCHI, *L’impossibile neutralità. Il papato, Roma e lo Stato della Chiesa durante la Guerra di Successione Spagnola*, in *Famiglie, nazioni e monarchia. Il sistema europeo durante la Guerra di Successione Spagnola*, ed. A. Álvarez-Ossorio Alvariño, Roma, Bulzoni, 2003, pp. 223-243.

⁷⁹ Cfr. V. LAVENIA, *The Catholic Theology of War: Law and Religion in a Eighteenth – Century Text*, in corso di stampa in *Law and Religion. The Legal Teachings of the Protestant and Catholic Reformations*, ed. W. Decock, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

vedeva schierate le une contro le altre le massime potenze cattoliche, agitando il papato.

Così nei libri successivi al primo Schiara tratta della condotta di guerra, dei peccati di generali, capitani e soldati; del ruolo che il clero può ritagliarsi per moderare abusi e soprusi. Opera di casistica e di teologia, lo scritto è una silloge di diritto canonico e un codice di giustizia militare utile per conoscere non tanto se la guerra fosse giusta, ma «quid in bello licet [...], quae toleranda [...], quae praecipienda, quae praemienda, quae punienda»⁸⁰. Prima che di *ius indicendi bellum*, Schiara si occupa di *ius militare*, alla luce del *Decretum* ma anche della recente letteratura teologico-giuridica. La minuta casistica affrontava questioni di *restitutio* e problemi generati dalle proibizioni papali contro il commercio di armi e di beni con gli infedeli e gli eretici. Negli assedi era vietato lo sterminio immotivato dei civili; e la stessa pietà valeva nelle guerre contro i turchi nei riguardi dei bambini. I cappellani, da parte loro, dovevano esortare alla guerra in modo generico, senza invocare né sangue né stragi. I precetti dettati per i soldati non differivano da quelli dei catechismi bellici: mai apostatare se si finiva in mano di eretici o infedeli; mai bestemmiare; mai bivaccare in luoghi sacri; mai duellare; mai sequestrare per esigere riscatti; mai commettere torti contro la gente comune o vessare gli innocenti (le donne, i vecchi, i fanciulli). Duro con la sodomia e la prostituzione maschile nei campi⁸¹, Schiara, che non conosceva il testo di Noydens, fece tesoro dei *Casus* di Crispolti e dei *Dubia* di Cespedes e arricchì la casistica seicentesca aggiornandola (basti citare le pagine che dedica alla venalità degli uffici)⁸². La Chiesa romana prendeva atto di non poter fermare o promuovere i conflitti, ma sceglieva di regolarne la disciplina etica e religiosa. Come scrisse Schiara citando Justus Lipsius, la gestione della guerra richiedeva ottimi magistrati ma anche valenti cappellani⁸³. E così nel 1715 l'opera venne completata con un *Additamentum* dedicato ai nodi di natura canonistica generati dall'istituzione delle cappellanie stabili: come conciliare la giurisdizione del parroco e del vescovo con quella dei cappellani? A chi spettava celebrare le nozze, a chi assolvere dai casi riservati? Schiara pubblicò anche una raccolta di disposizioni della Curia, emanate a partire dal papato di Innocenzo X; e riportò i brevi pontifici, le decisioni della Sacra Rota e i decreti delle Congregazioni del

⁸⁰ Cfr. ANTONIUS THOMA SCHIARA, *Theologia Bellica, omnes fere difficultates ad militiam tum terrestrem, tum maritimam pertinentes complectens; atque canonice, iuridice, moraliter, nec non historice dilucidans*, 2 voll., Augustae Vindel. & Dilingae, apud Joannem Casparum Bencard, MDCCVII, vol. I, «Legere volentibus».

⁸¹ Cfr. ivi, libro IV, XIV-XV, pp. 268-272.

⁸² Cfr. ivi, libro III, vol. II, pp. 173-175.

⁸³ Cfr. ivi, vol. II, libro IX, p. 187.

Concilio, dei Vescovi e del Sant’Uffizio⁸⁴. L’istituzione di cappellanie, infatti, aveva prodotto una nuova normativa canonistica; e l’esercizio del foro militare si consolidava fornendo al clero cattolico un nuovo campo di riflessione morale e giuridica e di regolazione della violenza. Che tale riflessione fosse lontana dal desiderio di pace che era stato proprio di Erasmo, mi pare inutile sottolinearlo. La guerra, agli occhi di Roma, restava in molti casi giusta, e in altri ancora santa.

⁸⁴ Cfr. ID., *Additamentum ad Theologiam Bellicam, discussionis theologicō-juridicāe controversiae circa administrationem ecclesiasticorum Sacramentorum inter locorum ordinarios, & capellanos majores exercituum belli ac paci tempore crebro excitatae, cum varjis, novis difficultatibus resolutis, aliisque scitu necessariis; una cum octo brevibus Pontificiis, necnon pluribus decretis et declarationibus Sacrarum Congregationum eamdem materiam concernentibus*, Romae, typys Rocchi Bernabò, MDCCXV.

INDICE DEI NOMI

- A**bril, V., 287
Acher, Abraham, 230-231, 234-235
Acquaviva, Claudio, 45, 47
Adamo, Pietro, 9, 266, 272, 283
Aeschimann, A., 140-141
Agostino, Aurelio, santo, 38, 309, 321-322, 338, 341
Agreda, Maria de, 51
Agrefeuille, Charles d', 187
Agrippa d'Aubigné, Théodore, 157-161
Aguado, Francisco, 296-297
Aikenhead, Thomas, 281
Airy, O., 264
Albareda Salvadó, J., 353
Albert, Arnau, 346
Alberto d'Asburgo, arciduca d'Austria, 40
Albon, Antoine de, 141
Albon, Jacques d', maresciallo di Saint-André, 141
Albret, Jeanne de, regina di Navarra, 119
Alcalá-Zamora, N., 294
Alessandro VI, papa, 30, 297
Alfonso VII, re di Castiglia, 34, 44
Alonso de Cartagena, 34
Alhaique Pettinelli, R., 323
Allut, Jean, 242
Alosiano, Girolamo Raffaele, 63
Álvarez de Toledo Fernando, duca d'Alba, 37, 40, 343
Álvarez-Ossorio, Alvaríño Antonio, 43, 290, 353
Álvarez Santaló, C., 50
Amyraut, Moïse, 254
Anna di Montmorency, 70-71
Anderson, M., 55
Andrade, Alonso de, 49
Andretta, S., 55
Anselmi, G. M., 320
Antonio di Borbone, re di Navarra, 77-78
Aranda Perez, F. J., 286
Arcère, L. E., 214
Aristarco di Samo, 209
Aristotele, 48, 209
Armand Hugon, A., 162, 171, 174
Arnold, M., 69
Asbach, O, 353
Asche, M., 337
Ashcraft, R., 272, 274, 277
Aubery de Maurier, Benjamin, 220
Aubespine, Claude de, 72, 101
Audisio, G., 59, 165
Auger, Edmond, 8, 18, 182
Ayala, Balthasar de, 343, 350
Azor, Juan, 341
Azpilcueta, Martín de (*doctor Navarro*), 346
- B**abelon, J. P., 183
Bacier, C., 287
Badius, Conrad, 123, 126, 128, 144-145
Bainton, Roland, 21-22, 24, 342
Balastière (o Banastiére), Jeanne, 255
Baldini, A. E., 313, 330
Ball, Br. W., 232
Ballesio, Gabriella, 9
Balmas, E., 78, 169, 176-177
Balserak, J., 122
Baltasar Carlos, principe, 43-44, 48, 296
Bar, Louis, de, 78
Barberini, Taddeo, 344
Barry, Jean de, signore di La Renaudie, 136
Basnage de Beauval, Jacques, 229, 234-237
Bataillon, M., 36
Battista, A. M., 313
Battles, F. L., 24
Baudouin, François, 123-124, 134-135, 143-150, 153, 155
Baum, G., 121, 167, 181
Baumgarten, H., 64
Baxter, Richard, 16
Bayle, Pierre, 229-230, 232, 236-237, 246, 254

- Beda, il Venerabile, 38
 Beisner, E. C., 267, 269, 275-277, 281
 Bellarmino, Roberto, 43, 326
 Bély, L., 55
 Benedetti, M., 228
 Benedetti, S., 323
 Benedict, Philip, 8-9, 14, 17-18, 22, 25, 55, 58, 120, 125, 137, 147, 164, 171, 173-174, 182-183, 208, 222, 233, 337-338
 Benert, R., 57
 Beneyto Pérez, J., 32, 287
 Beniscelli, A., 320
 Benítez Montero, Juan, 53, 54
 Benoit, D., 169
 Benvenuto, R., 300
 Beranuy, J. J., 51
 Bérauld, P., 184-185, 189, 194-195, 201
 Berchtold, J., 161
 Bérenger, J., 52
 Berg, H., 337
 Bermejo, J. L. 48
 Bernardo di Chiaravalle, santo, 338
 Bernus, A., 187, 192, 206
 Béraud, Pierre, 14, 194, 209
 Bertaud, J. P., 340
 Berthoud, G., 146
 Beurlin, Jakob, 77
 Beuther, Pedro Antonio, 35
 Bèze, Théodore de, 22, 25, 61-62, 67-68, 72, 77-78, 87, 123, 131-135-136, 141-146, 149, 150-151, 165, 170, 176-177, 179, 181, 223
 Biandrata, Giorgio, 149
 Biber, Philipp, 7-71, 75-77, 88, 99-100, 114
 Biloghi, D., 120
 Bireley, R., 22, 289, 291
 Bizer, E., 117
 Blackader, John, 260, 261, 263-265
 Boccassini, D., 64-65
 Bodin, Jean, 60
 Boisset, Jean, 188
 Boisson, D., m 216
 Boleyn, Anne, 147
 Boltanski, A., 8
 Bonar, A., 25
 Bonnemère, Eugène, 249
 Bonnet, Jeann, 257
 Boran, E., 261
 Borbone, Antonio di, re di Navarra, 77, 132, 135, 148-149
 Borbone, Luigi di, principe di Condé, 15, 77-78, 136, 141, 143, 160, 182, 195, 333
 Borja de Medina, Francisco, 38, 339
 Borrel, A., 234
 Borrelli, G., 333
 Borromeo, A., 286, 289, 326
 Borromeo, Carlo, santo, 304-305
 Bosbach, F., 31, 287
 Bost, C., 253
 Bost, H., 14, 194, 229, 252
 Bots, H., 229, 235
 Botero, Giovanni, 315-336
 Bottoni, R., 320, 344
 Bouffard-Madiane, Jean de, 183, 185, 187, 196, 198-199, 206-207
 Böttcher, D., 57
 Bouchardy, J.-J., 229
 Boucher, J., 120
 Bourjac, F., 17
 Bosquillon, Pierre, 216
 Bowman, W. D., 291
 Bratt, J. D., 233
 Braudel, F., 39
 Braun, G., 55
 Bravi, G. O., 80
 Brenz, Johannes, 68, 78-82, 87, 115, 117
 Brightman, Thomas, 232
 Broggio, P., 46
 Brouwers, L., 340
 Bruening, W., 165
 Brunelli, G., 30, 37-38, 340, 344
 Brusson, Claude, 249
 Brysson, George, 260
 Bucero, Martin, 61, 63-64, 82
 Buchanan, George, 263, 268, 270, 283
 Buckroyd, J., 261
 Budé, Guillaume, 77
 Bugenhagen, Johann, 116
 Bullinger, Heinrich, 16-17, 23-24, 61, 78, 117, 142, 154, 166
 Buono, A., 8, 182
 Burigozzo Merzaro, Gianmarco, 296
 Burnet, Gilbert, 264, 265, 273, 276
 Burroughes, Jeremiah, 272
 Buttay, F., 56
- C**abanel, P., 252, 254, 256
 Calamy, Edmund, 244
 Calderwood, David, 269

- Calvino, Giovanni, 5, 13, 23-24, 58, 61-63, 65, 67, 119-156, 158, 162-166, 168, 170, 176, 216, 223, 232-233, 243, 270, 318, 321, 324, 327, 335-336
 Camarero, C., 53
 Cameron, E., 62, 161, 166
 Cameron, John, 188, 206-207
 Cameron, Richard, 272-273
 Campi, E., 80, 233
 Campofrío, Roco, 41
 Campos, Gerónimo, 41-42
 Candee Jacob, M., 243
 Cantù, F., 46
 Caponetto, S., 63, 300
 Capra, Alfonso, 316
 Cargnoni, C., 53
 Carlo, margravio di Baden, 67
 Carpanetto, Dino, 9
 Caracciolo, Ascanio, 304
 Caracciolo, Marino, 304
 Caramuel Y Lobkowitz, José, 47-48
 Cargill Thompson, W. D. J., 57
 Carlo II d'Asburgo, re di Spagna, 42, 52-53, 290, 295
 Carlo II, re di Scozia, 260-261-273
 Carlo V d'Asburgo, imperatore, 30-32, 36, 285, 287-288, 291, 293, 296, 300, 302, 313, 342
 Carlo IX, re di Francia, 25, 77, 142, 144
 Carlo d'Austria, infante, 291
 Carlos Morales, C., 33
 Carnesecchi, Pietro, 300
 Caron, Antoine, 5
 Carpintero Benítez, F., 32, 287
 Carrey, Antoine, 70-71, 75-77, 88, 101, 104-105, 114
 Carstares, William, 273, 276, 278
 Cassander, Georg, 123, 135, 145, 150
 Castillo Cáceres, F., 286, 294
 Catherine de Partenay, duchesse de Rohan, 213
 Catto, Michela, 7, 299, 301, 309, 342
 Cavalier de Sauve, Jean, 242, 246
 Cerió, Furió, 37
 Cespedes, Francisco de, 48, 347-350, 354
 Chabrol, J.-O., 243
 Chalanson, Isabeau, 255
 Chaline, O., 7, 337
 Chamier, Daniel, 196
 Champion, J. A. L., 246
 Chareyre, Philippe, 9, 14, 183, 188, 222
 Charters, E., 337
 Chauvé, Jean, 186
 Chauvin, Artus, 177
 Chauvaud, F., 160
 Chevallier, F., 216, 219
 Christin, O., 5, 120, 141
 Cicerone, Marco Tullio, 338
 Cimber, L., 18
 Citron, S., 15
 Civale, Gianclaudio, 7-9, 18, 30, 37-38, 55, 165, 332, 339
 Clemente, C., 42
 Clemente VI, papa, 42, 289
 Clemente VIII, papa, 42, 289
 Clemente XI, papa, 353
 Codurc, Ph., 184, 190-191, 205-206
 Coffey, J., 26
 Coligny, François de, 120
 Coligny, Gaspard II de, ammiraglio, 19, 69, 71, 78, 120, 132, 136, 142, 148, 155, 182, 333
 Colin, Raphaël, 214-215, 221, 230
 Colins, R., 45
 Colladon, Nicolas, 146, 149
 Colomiez, Jérôme 216, 221, 222
 Colonna, Marco Antonio, 39
 Comba, Emilio, 59, 176
 Combe, E., 252
 Combes, Jean, 256
 Comenio, Amos, 232
 Condé, principe di, *cfr.* Borbone, Luigi di
 Constant, J.-M., 225
 Continisio, C., 330
 Contzen, Adam, 51
 Corteiz, Pierre, 253
 Cosimo I de Medici, 309
 Cosmos, G., 242
 Costa, Giorgio, conte della Trinità, 172, 175-176
 Costantino I, imperatore romano, 308, 313
 Cottret, B., 133
 Court, Antoine, 235, 237, 241-242, 252-257
 Crespin, Jean, 63, 65, 146, 161, 166-167, 169, 177
 Crété, L., 214
 Chrichton, Andrew, 261, 265
 Crispolti, Tullio, 344-347, 349-350, 355
 Cristoforo, duca di Württemberg, 63, 65
 Cristoforo, signore di Bassompierre, 83
 Crivelli, C., 172

- Cromwell, Oliver, 15-19, 26, 232
 Crouzet, D., 7, 72, 119-120, 136-137, 141-142, 148, 154-155, 225, 337
 Cruickshank, John, 262, 267
 Cunitz, E., 121, 167, 181
 Cypriano de Medina, 292
- D**aillé, Jean, 254
 Dalziel, Thomas, 260
 Damhouder, Josse de, 343
 Da Mula, Marcantonio, 300, 309, 311
 Danjou, P., 18
 Dardier, Ch., 208
 Darlymple, John, 277-278
 Daudé, Jean, 243-244
 Daussy, H., 69, 83, 120-121, 147, 216, 220
 Davila, Enrico Caterino, 225
 de Boer, W., 7, 337
 De Bruyes, David-Augustin, 247, 249-251
 De Castro, Alfonso, 326
 Decock, W., 353
 De Felice, P., 216-217, 219
 De Foe, Daniel, 244
 De Gaddi, Taddeo, 304
 De Hinojosa, R., 286
 De La Puente, J., 31
 De La Garde de Cjambonas, Charles-Antoine, 247
 Del Castillo, J., 34
 Del Col, Andrea, 303
 De L'Estoile, Pierre, 225-226
 Del Fosso, Gaspare Ricciullo, 299-306
 Della Casa, Giovanni, 313
 Delmas, L., 216
 Del Río Parra, E., 343, 350
 Delumeau, J., 231-232
 De Maio, R., 43, 326
 De Medina, F. B., 39
 De Mendoza, B., 37
 Denisi, Antonino, 305
 De Pontis, L., 215, 221
 De Rulman, A., 183-190, 192, 195-206
 de Salucio, A., 35
 de Santi, A., 296
 de Schepper, H., 294
 Descimon, R., 58
 Desgraves, L., 192, 219
 De Simone, R., 172-173
 De Vaux de Foletier, F., 214
 De Vio, Tommaso (cardinal Gaetano), 341
- de Yepes, R., 34
 d'Huisseau, I., 216
 Diego de San Joseph, 54
 Diena, V., 78, 169, 176-177
 Díez Del Corral, L., 32, 288
 Di Filippo Bareggi, C., 7, 337
 Di Rienzo, E., 353
 Diocleziano, Gaio Aurelio Valerio, imperatore romano, 313
 Domínguez, Joaquín M., 340
 Donagan, B., 6, 18, 21, 338-340
 Donaldson, 261, 265
 Donati, C., 7, 337, 339
 Doumergue, E., 143
 Drevillon, H., 160
 Dubois, Isabeau, 255
 Duchhardt, H., 55, 65
 Dufour, A., 134-135, 163, 168
 Dufour, M., 151
 Duke, A., 164
 Duley-Haour, P., 252
 Dumont, Jean, 214
 Duplessis-Mornay, Philippe, 83, 208, 220, 254
 Duval, François, 247
- E**doard, Nicolas, 123, 145
 Edwards, D., 23
 Ehses, S., 299
 Elisabetta I Tudor, regina d'Inghilterra, 148, 150, 164
 Elliott, J. H., 294
 El Kenz, D., 169
 Emanuele Filiberto, duca di Savoia, 78, 83, 169, 172, 175
 Emé, Bartolomée, signore di St. Julien, 68
 Engammare, M., 122, 136
 Enrico II, re di Francia, 19, 67-70, 74, 97-99, 141, 164
 Enrico IV, re di Francia, 42, 316
 Enrico VIII, re d'Inghilterra, 123, 129, 147, 150
 Erasmo da Rotterdam, 36, 315, 342, 355
 Erbe, V. M., 145, 301
 Erdmann, C., 338
 Ernst, V., 68
 Espence, Claude d', 134
 Espino López, A., 40
 Espinosa, Diego, de, 32
 Esteban Estríngana, Alicia, 294, 343

- Eusebio di Cesarea, 12
 Evans, R. J. W., 289
- F**abbri, E., 326
 Fabre, P. A., 46
 Facchinetti, Cesare, 294-295
 Fage, Durand, 242, 246
 Fagel, Gaspar, 276-277, 279-280
 Fairfax, Thomas, *lord*, 17
 Fallon, R. T., 26
 Fantoni, M., 341
 Farel, Guillaume, 61, 67-68, 77, 87, 165
 Farnese, Alessandro, 40, 303, 339-340,
 342-343, 350
 Fatio de Duillier, Nicolas, 243-245
 Fattori, M. T., 42, 289
 Faucher, Jean, 186, 188-192, 195, 198,
 203-206
 Fazy, N., 130
 Federico III d'Asburgo, imperatore, 44
 Federico III, conte del Palatinato-Sponheim, 67
 Feilitzsch, Melchior von, 70-71, 75-77, 88,
 114
 Felici, L., 165, 168
 Fénélon, François de Salignac de la Mothe, 231
 Fernández Albadelejo, P., 43, 290
 Fernández Jiménez, J., 287
 Fernández Terricabras, I., 33
 Fernando d'Austria, cardinal-infante, 291
 Fernando I d'Asburgo, 31
 Fernando II, 44, 289, 291
 Ferrier, Jérémie, 197
 Ferrières, Jean II, signore di Maligny, 141
 Figueroa, Pedro de, 48
 Filiberto, margravio di Baden-Baden, 83
 Filippo II, re di Spagna, 30-42, 45-46, 285-
 290, 292, 295, 302, 342
 Filippo III, re di Spagna, 31, 40, 42, 288-
 292, 295
 Filippo IV, re di Spagna, 42, 44-45, 50-52,
 289, 291-295, 297, 350
 Filippo V, re di Spagna, 53
 Filippo d'Assia, 62-63, 70, 88, 98, 116
 Filippo II di Assia-Rheinfels, 98-99
 Filippo Neri, santo, 51, 53, 289
 Firpo, L., 336
 Firpo, M., 300-303, 330-331, 336
 Firth, C. H., 16-19, 231
 Fiume, E., 78
 Flottard, David, 242
 Flouret, J., 219
 Foa, J., 58
 Fornerod, N., 18, 120, 125, 137, 147, 173-
 174, 208
 Forsyth, E. C., 157
 Fraenkel, P., 129
 Fragnito, G., 303
 Fragonard, M. M., 125, 157
 Frajese, V., 43
 Francesco I, re di Francia, 19, 69, 85
 Francesco II, re di Francia, 143, 176
 Francisco Antonio, gesuita, 39
 Franzinelli, M., 320, 344
 Fratini, M., 9, 55, 67, 304, 338
 Frigo, D., 55
- G**äbler, U., 13
 Gajewski, P., 7, 162, 327, 337
 Galasso, G., 294
 Galeota, G., 43
 Galli, C., 341
 Gallo, Nicola, 130
 Gamaches, Philippe de, 349
 Ganoczy, A., 216
 García, A., 287
 García Ballesteros, E., 287
 García de la Iglesia, Andrés, 350
 García de Palacio, D., 36
 García de Santa María, Alfonso, 34
 García Fuertes, A., 50
 García Gallo, A., 30
 García García, B. J., 353
 García Hernán, E., 6-7, 37-38, 40-41, 48,
 51, 339
 García Morales, V., 34
 García Oro, J., 47
 Gardner, G., 274, 277
 Garrett, C., 246
 Garrison-Estebe, J., 173
 Gaußot, L., 160
 Gébelin, Marie, 252
 Gennerat, R., 141
 Gentile, Valentino, 124-131, 139-144,
 148-153, 155
 Gentles, I., 20-21
 Georg, conte di Leiningen-Westerburg, 83
 Geuna, M., 313
 Giacomo I, re d'Inghilterra, 263

- Giacomo II, re d'Inghilterra e VII re di Scozia, 261-262, 265, 272-279, 283, 302
 Giacomo V, re di Scozia, 265
 Giaccone, F., 158
 Gilmont, J.-F., 119, 122, 131, 145-146, 177
 Giménez Fernández, M., 30
 Ginto, Juan de, 48
 Giovanni d'Austria, 40
 Giovanni da Capestrano, santo, 346
 Giovio, Paolo, 346
 Giulia, L., 326
 Giuliani, R., 61, 168
 Giulio III, papa, 302
 Giunta, F., 316
 Godefroy, Jean, 214
 Gonzaga, Ercole, 302
 Gonzaga, Luigi, 98
 González, Sebastián, 296
 González, T., 37
 González Cuerva, R., 285
 González D'Avila, Gil, 35
 González de Asqueta Y Valdés, Juan, 292
 González de León, F., 37
 González Peiró, R., 294
 Goodman, D., 343, 349
 Goodwin, John, 272
 Gordon, B., 13
 Goulart, Simon, 161, 177, 220
 Gracián, Gerónimo, 41, 340
 Gracián de la Madre de Dios, G., 41
 Graf, H. T., 57
 Graham, James, 262, 273
 Graham, M. F., 275, 281
 Grant Shoenberger, C., 57
 Granvelle, Nicolas Perrinet de, 33
 Grasseck, Florenz, 70-71, 75-77, 88, 94, 97-98, 114
 Greaves, R. L., 261, 265-266, 274
 Greengrass, M., 65
 Gregorio XIII, papa, 316
 Gregorio XIV, papa, 316
 Gregorio XV, papa, 289
 Gribaldi, Matteo, 149
 Gribben, C., 261
 Griffin, M., 6, 339
 Grimani, Giovanni, 303
 Grosjean, A., 274
 Grynaeus, Simon, 61
 Guasco, M., 300
 Gueraud, J., 141
 Guglielmo d'Orange, 58, 219, 249, 274-275, 279
 Guglielmo, conte di Nassau, 65
 Guglielmo di Fürstemberg, 69, 167
 Guicciardini, Francesco, 313
 Guicharnaud, R., 14
 Guillaudeau, Joseph, 215, 217, 218
 Guillausseau, A., 56
 Guilleminot, G., 124
 Guisa, Carlo di, cardinale di Lorena, 98, 132-133, 143
 Guiton, Jean, 213, 217
 Gullino, G., 300
 Gustavo Adolfo II, re di Svezia, 6, 342
 Gutiérrez, L., 45
 Gutiérrez Nieto, J. I., 33
 Gutmann, M., 22
- H**aan, B., 171
 Hambye, E., 340
 Harris, T., 261-262
 Hartstonge, John, 262
 Haseler, J., 228
 Hashmi, S. H., 338
 Hatzopoulos, P., 56
 Heidenhain, A., 58, 63
 Heppe, H., 74, 98
 Hermanin, C., 228
 Herrick, J. A., 244
 Hespanha, A. M., 294
 Higman, F., 119, 127, 131, 144-146, 150
 Hobbes, Thomas, 326
 Holländer, A., 62
 Holmes, C., 20
 Holt, M. P., 57, 162
 Honeyman, Andrew, 268, 271
 Hope, Thomas, 267
 Hotman, François, 77-79
 Howells, R. J., 229, 231, 233
 Huchard, C., 220, 225-226
 Hue, Jean, 256
 Huerga, A., 35
 Hurtado de Mendoza, Diego, 302
- I**appelli, F., 302
 Ibañez, J. J., 58
 Innocenzo X, papa, 352, 354
 Innocenzo XI, papa, 54

- Iraburu, J. L., 296
 Isabella di Valois, 32, 71, 163, 171
- J**ackson, C., 261, 272
 Jackson, M., 13
 Jalla, J., 59, 169-170, 172, 174-175
 James, A., 220
 James III, F. A., 80
 Jarque, Francisco, 45, 290
 Jedin, H., 299, 303, 309
 Jerónimo, Florencia
 Jiménez Pablo, Esther, 9, 18, 285, 287, 291
 Johnson, J. T., 22
 Johnston di Warriston, Archibald, 268
 Jonas, Justus, 116
 Josion, Jean, 185, 187, 192, 196, 205-206
 Josselin, Ralph, 17
 Jouanna, A., 173
 Joutard, Ph., 252, 258
 Junod, M.-C., 15
 Junod, S., 157
 Jurieu, Pierre, 9, 152, 187, 228-237, 239-241, 243, 246, 248-249
- K**aiser, M., 7, 57-58, 68, 339
 Kampmann, Ch., 55
 Kappler, E., 229, 231
 Kardec, Allan, 249
 Kelpius, Johannes, 238
 Kingdon, R. M., 80, 119-120, 125, 136, 163
 Kingston, Richard, 244
 Kirkton, James, 259-260, 264
 Kishlanski, M., 16
 Koenigsberger, H., 340
 Kleinclaucz, A., 140
 Knetsch, F. R. J., 229, 233
 Knipping, F., 55
 Knox, John, 164, 268, 270, 283
 Köhler, W. 115, 117
 Kouri, E. I., 58
 Krieger, M., 56
 Kretzer, H., 220
 Kroener, B. R., 339
 Kroll, S., 7, 58, 339
 Krüger, P., 55
 Krumenacker, Y., 5, 141, 161
 Kugeler, H., 55
- Kurze, B., 68
- L**'Hôpital, Michel de, 72, 132
 L'Œuvreleul, Jean-Baptiste, 251
 Labadie, Jean, 238
 Labrousse, E., 227, 229, 233, 237
 Lacava, M.-J., 14
 Lacy, John, 243
 Lagomarsino, D., 37
 Lagrée, Marie-Clarté, 9, 221, 224
 Laínez, Giacomo, 302
 Laínez, José, 48
 Lange, Albert de, 55, 59, 62, 64, 67, 168
 La Noue, François, 19, 159, 182,
 Lanzinner, M., 55
 Larson, M. J., 23-24
 Lasserre, C., 252
 Laurence, A., 6, 16-17, 20, 339
 Laurenti, Guido, 315, 318, 320, 323-324, 330
 Lauriol, C., 252
 Lausarot, Luisa, 9
 Lauvergat, Jean, 162
 Lavenia, Vincenzo, 6-7, 9, 182, 306, 313, 339, 353
 Lawrence, J., 341
 Leclerc, Jean, 252
 Le Gay, François, 119, 136, 296
 Leitgeb, A. M., 291
 Lentolo, Scipione, 78, 172, 177
 León Sanz, V., 353
 Léonard, J., 224
 Le Roux, N., 225
 Leslie, Alexander, 15
 Leslie, John, 261
 Le Thiec, G., 120
 Leturia, P., 30
 Levene, M., 65
 Lewis, G., 164
 Ligou, D., 227
 Liliano, Giovanni Battista, 304
 Lipsius, Iustus (Joest Lips), 340, 342-343, 354
 Lismanini, Francesco, 151
 Locke, John, 272, 274, 277, 283
 Lomas Cortés, M., 343
 Londoño, Sancho de, 37, 343
 López de Montoya, P., 36
 López de Vega, A., 35
 López Madera, Gregorio, 287

- Lottini, Giovan Francesco, 309
 Louis Le Cercle, sieur de la Chappelière, 216, 221-222
 Ludovico, conte di Nassau, 65
 Luigi XIII, re di Francia, 208
 Luigi XIV, re di Francia, 52, 227-228-229, 233-234, 243, 353
 Luis de Granada, 38
 Lutero Martino, 10, 12, 57, 61, 73, 79, 81, 116, 123, 196, 335
 Luttenberger, A. P., 65
 Lutz, G., 326
 Lynn, J., 340
 Lyons, J. D., 230
 Luzzi, M., 53
- M**acar, Jean, 119
 Machiavelli, Niccolò, 42, 311, 331-332, 346, 343, 351
 MacIntosh, G. H., 261
 MacKenzie, George, 262
 MacKillop, A., 15
 Maffi, D., 7, 40, 48, 51, 343
 Magdelaine, M., 230-231
 Maimbourg, Louis, 230
 Maissen, Th., 60, 300
 Malament, B., 266
 Malandrino, C., 233
 Malvicino, Valerio, 304
 Mann, A., 15
 Manrique de Padilla, Jerónimo, 39
 Manrique de Padilla, Martín, 349
 Mansfelt, Charles de, 41, 48, 350
 Maravall, J. A., 36
 Marcatto, D., 300-302
 Margherita d'Austria, 291
 Marianna d'Austria, reggente di Spagna, 50
 Mariana, Juan de, 35
 Marion, Elie, 242-246
 Marnef, G., 8, 58, 171
 Marot, Clément, 223
 Márquez Cabrera, F., 53
 Márquez Villanueva, F., 34
 Marschke, B., 6, 338-339
 Martindale, Adam, 20
 Martínez Cuesta, A., 47
 Martínez Millán, José, 9, 18, 31-33, 39-40, 42-43, 53, 285, 286, 288, 290-291
 Martínez Ruiz, E., 36
- Martínez Torres, J. A., 287
 Maseda, F., 287
 Mattei, R., 31, 287
 Mattingly, G., 55
 Mazel, Abraham, 255
 Mazzacane, A., 326
 Meade (o Mede), Joseph, 232
 McKenna, A., 228
 Medalla, Claudio, 40
 Medici, Caterina de, regina di Francia, 132-133, 137, 142-143, 148-149
 Melantone, Filippo, 10, 61, 78-79, 116
 Mellet, P. A., 57-58, 121
 Melo, Francisco de, 48
 Mendo, Andrés, 48
 Menniti Ippolito, A., 42, 52
 Mentzer, R. A., 161
 Merlin, Jacques, 222
 Merlin, Jean-Raymond, 138
 Merlo, G. G., 59
 Mermet (o Marmet), Ezechiel, 186
 Mervault, Pierre, 214-215, 217-218, 221, 224
 Mestrezat, Jean, 254
 Metzler, J., 47
 Meylan, H., 135
 Meyer, H., 12
 Michaud, Y., 213
 Michel, A., 164, 305
 Miller, J., 277
 Minchella, G., 7, 337
 Minerbi belgrado, A., 229
 Minguez, V., 286
 Minois, G., 342
 Misson, François Maximilien, 243, 245-246
 Moigne, Guillaume, 16
 Moncada, Guillén Ramón, 49
 Monluc, Blaise, 159
 Monro, Robert, 20
 Monter, W. E., 119
 Montesinos, J. F., 36
 Morel, François, 119, 125, 136
 Moreno Casado, J., 40
 Mori, G., 229
 Morone, Giovanni, 301-303
 Morrill, J., 23
 Motta, F., 326
 Moutarde, E., 140
 Muldoon, J., 338
 Müller, K., 57

- Mundt, Christopher, 79
Müntzer, Thomas, 248
Murdock, G., 7, 14-15, 58, 182, 337
Murdoch, S., 15, 274
Myconius, Oswald, 13
- N**aef, H., 120
Naphy, W. G., 164
Negredo del Cerro, F., 47-48, 286
Nicole, Pierre, 233, 234
Nicollier-De Weck, B., 58
Nieremberg, Juan Eusebio, 43-44, 291
Nieto Alcalde, V., 34
Nieto Nuño, M., 52
Noël, Etienne, 158, 163, 168, 172, 177, 181
Normandie, Laurent de, 146
Noydens, Benito Remigio, 343, 350-352, 354,
- O**chino, Bernardino, 303
Ochoa, M. A., 52
Oestreich, B., 340
Oestreich, G., 6, 340
Olivares, Gaspar de Guzmán Y Pimentel, duca di, 294, 296
Ollé, M., 45
Olms, G., 231
Omond, G. W. T., 267
O'Neill, Ch. E., 340
Onnekink, D., 6, 338-339
Oosterhoff, F. G., 57
Opitz, Peter, 13
Orosio, Paolo, 38
Osiander, Andreas, 10
O Siocrú, M., 22-23
Otalora, Juna de, 35
Ottheinrich, elettore del Palatinato, 63, 67-70, 76, 88, 94
- P**ablo de Granada, 45, 290
Pacheco, Francisco, 302
Pagano, S., 303
Pagden, A., 338, 341
Paknadel, F., 244
Palafox Y Mendoza, J., 54
Palazzolo, Cesare, 339-340
Palese, S., 303
- Panigarola, Francesco, 315-330, 334-335
Paolo III, papa, 300
Paolo IV papa, 302
Papin, Simon, 222
Paravy, P., 59, 166
Parente, U., 304
Parker, C. H., 169
Parker, D. C., 121
Parker, G., 340
Parker, H. L., 121
Pascal, A., 59, 62, 63, 67, 69-71, 76, 101, 175
Paterson, R. C., 261
Pavone, S., 302
Pazé, P., 170
Pazé Beda, B., 170
Peden, Alexander, 262
Pedro Antonio de Aragón, 297
Pedro Jerónimo de Córdoba, 297
Pedro de Medina, 287, 292
Pellicer de Tobar, J., 44
Penn, William, 274-276, 278-280
Perefila, L., 287
Pereña Vicente, L., 32
Pérez de Mesa, Diego, 287
Pérez Villanueva, Joaquín, 43, 290
Pericaud, A., 141
Péronnet, M., 125
Perouse, G. A., 159
Perrin, Ami, 164
Perrin, François, 146
Pestana, C., 15
Peter, Hugh, 15
Peter, R., 131, 167
Petito, F., 56
Petris, L., 72
Pettegree, A., 164
Petteruti Pellegrino, P., 323
Peyrol, Daniel, 191
Peyronel Rambaldi, Susanna, 7, 9, 55, 62, 123, 162, 166, 168, 171, 173, 175-176, 228, 304, 327, 337-338
Peyrot, G., 176
Pflug, Julius, 68
Philippe, Vincent, 215-216, 219-222, 226
Philippson, M., 33
Pictet, Benedict, 253
Pietro l'Eremita, santo (Pierre d'Amiens), 346
Pincus, S., 274
Pio IV, papa, 302, 304

- Pio V, papa, santo, 30, 37, 39, 58, 300, 314, 342
 Pirola, G., 309
 Pitassi, M.-C., 257
 Pizzorusso, G., 47
 Platina, Battista, 330
 Poivre, J., 197
 Pole, Reginald, 303
 Polier de Bottens, George, 253
 Pollet, J. V., 68
 Pollman, J., 7
 Pontano, Giovanni, 330
 Porras, J. L., 45
 Portales, Charles, 243
 Portela Silva, M. J., 47
 Portocarrero Laso de la Vega, Melchor, 54
 Portocarrero, Pedro, 53
 Possevino, Antonio, 7, 38, 158, 172, 182
 Post, G., 60
 Postel, Claude, 152
 Potter, G. R., 13
 Pozzi, G., 328
 Pradel, Ch., 183, 185, 187, 196, 199, 206-207
 Pradilla Barnuevo, Francisco de la, 343
 Prast, Martin, 41
 Prestwich, M., 164
 Prosperi, A., 30, 74, 194, 303, 306, 320, 342, 344
 Provost-Smith, P., 338
 Provvidera, T., 342
 Puddu, R., 36
 Pugliese, F. A.

Quaritsch, H., 60
 Quiroga, Gaspar, 37-38

 Ribadeneira, P. 37, 42
 Ribot, L., 52
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis, cardinale di, 219, 221, 224, 226-227
 Richet, D., 226
 Ricciuoli, Federico,
 Richgels, R. W., 43
 Riemann, Gotthold, 233
 Ríos Saloma, M. F., 34
 Riva Herrera y Acevedo, Fernando de la
 Rivero Rodríguez, M., 33, 39, 294
 Rivoire, E., 19
 Robbins, K. C., 222
 Roberts, M., 6, 340
 Roberts, P., 7, 14, 65, 182, 337
 Robledo Esire, L., 295
 Rodogno, D., 59
 Rodolfo I d'Asburgo, imperatore, 43, 44, 45, 291, 293
 Rodolfo IV, duca d'Austria, 290
 Rodríguez Alcalde, F., 288
 Rodríguez Pablo, L., 295
 Rodríguez Salgado, J., 36, 164
 Romier, L., 136, 144, 164
 Romano, A., 46
 Roques, Pierre, 228
 Ross, D., 272
 Rossel, José, 186
 Rothmann, Bernhard, 10
 Rott, J., 69
 Roussel, B., 125, 127, 131, 144-145, 150
 Rozel, Rostan, 198-199
 Ruchat, Abraham, 253
 Ruozzi, G., 320
 Rurale, F., 39
 Russell, F. H., 24, 338
 Rutherford, Samuel, 25-26, 268, 271

- R**abaut-Saint-Etienne, Etienne, 233
 Racaut, L., 161
 Randall, C., 240
 Raphaël, Colin
 Ram, R.,
 Redaelli, Emiliano
 Regourd, Alexandre, 192-193
 Reid, Ch., 196
 Renata di Francia, duchessa di Ferrara
 Repgen, K., 22
 Reuss, E., 121, 167, 181
 Rey Castelao, O., 34

- S**aavedra Fajardo, Diego de, 298
 Sachli, Jean, 253
 Saconnay [Saconay], Gabriel de, 123-124, 126-127, 129-133, 138-139, 142-144, 147-151, 153-155
 Sailly, Thomas, 339-340, 344, 349
 Salazar, Domingo, 45
 Salbert, Jean-Pierre 216, 221, 222, 224
 Samuel, Loumeau, 216, 221-222
 Sánchez, Alonso, 45-46
 Sánchez Ferro, P., 287
 Sánchez Rubio, R., 287

- Sanfilippo, M., 302
 Sanz Camafés, P. 52
 Sarpi, Paolo, 299
 Sassen, S., 60
 Sattler, Ch. F., 115
 Savarino, L., 233
 Scaduto, M., 172
 Scaramella, P., 304
 Scattola, M., 309
 Schenck, M., 150
 Schiara, Antonio Tommaso, 353-354
 Scheible, H., 57-58, 116
 Schilling, H., 55, 58
 Schindling, A., 337
 Schlaepfer, H.-L., 146
 Schmidt, Ch., 69
 Schmitt, C., 353
 Schmitt, E., 65
 Scholem, G., 237
 Schoonjans, J., 48, 340
 Schörn-Schutte, L., 65
 Schroeder, P., 353
 Scotti, Giovan Battista, 301-302
 Schrenck, G., 226
 Secco Serrano, C., 52
 Seidel Menchi, S., 342
 Selles, O., 252
 Sepp, Ch., 55, 79
 Sernini, Nino, 302
 Serveto, Michele, 128
 Sharp, James, 261, 264, 268, 272
 Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, *lord*,
 244, 246, 272, 280
 Signorotto, G., 7, 337
 Silvestrini, M. T., 229
 Simoncelli, P., 303
 Simonutti, L., 252, 283, 306
 Sisto V, papa, 316
 Skinner, Q., 57, 266
 Sleidan, Johann, 62-64
 Solt, L., 16
 Soranzo, Vittore, 301-303
 Soto, Domingo de, 346
 Soulié, M., 157
 Sowerby, S., 278
 Spadafora, Bartolomeo, 300
 Spicer, A., 7, 14, 161, 182, 337
 Spini, D., 229
 Stancaro, Francesco, 128
 Stapellage, Friedrich (*Fredericus Staphylus*),
 10, 12
- Stapleton, Thomas, 12, 326
 Stearns, R. P., 15
 Steglich, W., 116
 Stegmann, A., 331
 Stevenson, D., 261
 Stewart, James, 9, 259, 267-283
 Stirling, James, 268, 270
 Storrs, Ch., 343
 Story, R. H., 278
 Strayer, B. E., 240
 Strohm, Ch., 67
 Sturm, Jakob, 69
 Sturm, Johannes, 68-69, 72, 136
 Sutherland, N. M., 58
 Sypher, G. W., 5
 Szczecze, N., 123, 126, 130, 144, 151, 222
- T**abacchi, S., 309, 353
 Tacito, Publio, Cornelio, 331
 Tachard, Martin, 169-170, 175-176, 181
 Tamizey de Larroque, Ph., 137
 Tate, R. B., 34
 Taylor, L., 222
 Tedeschi, A. C., 63
 Tedeschi, J., 63, 78, 306
 Terry, C. S., 260
 Tharay, Jean, 222
 Thierry, A., 159
 Thomas, T. V., 289
 Thomas, W., 340
 Thomas, T. V., 289
 Thomson, George, 231
 Thou, Auguste de, 15, 161
 Tiberio Giulio Cesare Augusto, imperatore
 romano, 313, 331-332
 Tommaso, d'Aquino, santo, 309, 338, 341
 Tomory, Pál, 346
 Torre, A., 300
 Tournon, A. 159
 Tovar Valderrama, Diego, 48
 Tricou, J., 141
 Trim, D. J. B., 56
 Trocmé, Ètienne, 216-219, 221, 226
 Trockmorton, Nicolas, 147-148
 Tron, D., 61, 163, 170
 Tuck, R., 338
 Tulchin, A., 8
 Tulot, J. L., 216
 Tourn, G., 227
 Turchetti, M., 57, 132-135

- Turner, James, 259-265
 Turrettini, Benedict, 208
 Turrettini, Jean-Alphonse, 253
 Tyerman, Ch., 338
- U**berete, Anastasio Marcelino, 54
 Ulrich, duca di Württemberg, 68
 Umana, Francisco de, 41
 Urbano VIII, papa, 289, 294, 344
- V**aldés, A. de, 36
 Valdés, Juan de, 300, 303
 Valente, M., 7, 337
 Valero Moreno, M., 50
 Valladares, R., 294
 Valle Otañes, Francisco, 54
 Valloys, Loys (Denys) de, 141
 van Bunge, W., 229
 van der Essen, L. 41
 van Lieshout, L., 236
 van Limborch, Philip, 252
 van Nierop, H., 8, 58, 171
 Vareilles, P., 219
 Vázquez, Menchaca, 32, 287-288
 Veilleux, Charles de, 186, 195, 197-200,
 202-204
 Veitch, William, 260, 264, 268
 Velasco, Juan Gil de, 49
 Venard, M., 8, 58, 171
 Vermeir, R., 294, 340
 Vermigli, Pietro Martire, 13, 24, 80, 116,
 136, 154
 Vernou, Jean, 162, 167
 Veron, François, 192
 Vesson, Jean, 256
 Vezzosi, A. F., 347, 353
 Vidal, D., 253
 Viala, Pierre, 207
 Vinay, A., 63
 Vinay, V., 59, 169
 Vincent, Philippe, 214-215, 219-221, 224,
 226
 Virail, Caius de, 68
 Viret, Pierre, 165, 179, 181, 223
 Virgilio, Publio Marone, 38
 Viroli, M., 311
 Visceglia, M. A., 31, 40, 42
 Vitoria, Francisco de, 341, 348, 351

- Vivanti, C., 299, 311-312
 Voisin de Popelinière, Lancelot, 161
 Voisins, Jean de, 185, 196, 203
 Volante, Jua, 45
 von Bora, Katharina, 10
 von Friedeburg, R., 57, 266-267, 269
 von Muralt, Beat, 257
 von Raitenau, Wolf Dietrich, 331
 von Rolshausen, Philipp, 77
 von Thadden, R., 230-231
- W**agner, J. V., 69
 Wallace, James, 260, 263, 268
 Walton, R. C., 13
 Wanegffelen, Th., 132
 Weckmann, L. 30
 Weis, M., 58
 Weisse, M., 61
 Welch, C., 230
 Wernham, R. B., 57
 Westphal, G., 76
 Westphal, Joachim, 131-132, 150
 Whately, C. A., 283
 White, J., 20
 Whitman, J. Q., 338
 Wilks, M., 60
 Wilson, P. H., 343
 Windler, Ch., 55
 Witte, J., 57
 Wodrow, R., 263, 267-268, 273-274
 Wolf, G., 55, 79
 Wolf, Johannes, 143, 331
 Wolf, S. J., 294
 Wolfgang, conte di Veldenz e duca di Zwei-
 brücken e Palatinato-Neuburg, 67
 Wolgast, E., 57, 66
 Wotschke, T., 151
- Y**ardeni, M., 125, 220
- Z**emon Davis, N., 7, 140, 182, 222, 337
 Zimmermann, Johann Jacob, 238
 Zinguer, I., 125
 Zonara, Joan, 38
 Zwierlein, Cornel, 9, 55-58, 66-67, 69, 78-
 79, 81, 83, 173
 Zwingli, Ulrich, 10, 12-13, 61, 132, 196

INDICE

Premessa

di GIANCLAUDIO CIVALE

5

Prédication et vie religieuse dans les armées des Réformés à l'époque des guerres de religion, 1529-1660

di PHILIP BENEDICT

11

1. Des ministres le glaive à la main?

12

2. Piété et discipline dans les rangs de la soldatesque:
ambitions et réalisations

16

3. Guerres justes ou guerres saintes?

21

De la *Monarchia universalis* a la “Monarquía católica”.

Dos maneras de entender la expansión de la religión católica
di JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN

29

1. Del Imperio de Carlos V (1517-1555) a la Monarchia
universalis De Felipe II (1555-1598)

30

1.1. La incorporación de la Casa de Austria a la evolución
histórica de Castilla. Los valores cristianos del soldado
hispano

33

1.2. El soldado cristiano después de Trento

36

2. De Monarchia universalis a “Monarquia católica”

42

2.1. El nuevo modelo de soldado cristiano: vacío de contenido
bélico

47

2.2. La desaparición del modelo de “soldado cristiano”

52

La questione dei valdesi nella formazione delle alleanze di carattere confessionale (1556-1561)

di CORNEL ZWIERLEIN

55

I. La visibilità dei valdesi del Piemonte nella diplomazia
internazionale europea.

59

II. La legazione a favore dei valdesi dei principi tedeschi
nel 1557: prototipo della diplomazia in *religionis causa*

62

369

III. Conclusione: dalla legazione al patto di alleanza e all'intervento militare (1557-1562).	77
Appendice documentaria	85
I. Traduzione tedesca di una lettera di supplica indirizzata al supremo magistrato di una città (probabilmente Strasburgo) da parte dei valdesi	85
II. Johannes Brenz: Lettera di raccomandazione per Farel et de Bèze al duca Christoph di Württemberg	87
III. Istruzione originale per la legazione dei principi protestanti al re di Francia in favore dei valdesi	88
IV. Dispacci e documenti inviati durante la legazione	94
V. Relazione finale tedesca della legazione dei principi protestanti in favore dei valdesi	101
VI. Johannes Brenz “Capita deliberationis” sulla possibile stipulazione di un patto di alleanza tra il re di Navarra e i principi protestanti tedeschi, 1561	115
 Jean Calvin face au choix des armes. Regard sur les sources polémiques de l'année 1561 di NATHALIE SZCZECZ	119
1. Les outils d'une fermeture confessionnelle	124
2. Emporter l'assentiment des autorités	135
3. Un triumphalisme potentiellement subversif	142
 Da martiri a combattenti per la fede. La guerra delle valli e le dinamiche della militanza riformata valdese (1555-1561) di GIANCLAUDIO CIVALE	157
1. «Les logis de la vérité»	162
2. «Cette folle opinion»	167
3. «Quattro gatte d'Angrogna»	172
4. «Le Seigneur des armées»	176
 Les pasteurs languedociens dans la tourmente des guerres de Rohan (1622-1629) di PHILIPPE CHAREYRE	183
1. Les pasteurs, des acteurs du conflit convoités par les deux camps	185

«Le duc de Rohan avoit eu la plus part des ministres à sa poste»	185
Les «escambarlats»	187
2. Le pouvoir des pasteurs	188
L'enjeu de la chaire	188
Les écrits	190
Acteurs de la guerre	195
3. Les pasteurs et le «populas»	197
Rivalité avec les magistrats et les consuls	198
Vellieux contre Rohan	199
Un discours millénariste	200
4. Les pasteurs victimes du parti Huguenot	203
Affirmer sa différence	203
Les menaces physiques	205
Les effets de la peur	206
Conclusion	207
ANNEXE. Extrait de la dédicace de Pierre Béraud au duc de Rohan 22 novembre 1628	209
 Un acteur incongru? La prédication réformée durant le siège de La Rochelle (1627-1628)	
di MARIE-CLARTÉ LAGRÉE	213
1. Les pasteurs et la prédication durant le siège	216
2. Prédication et violence	220
3. Un lien spécifique?	225
 Tolleranza e intolleranza, predicatori e profeti nell'esilio ugonotto	
di DINO CARPANETTO	227
1. La revoca	227
2. La risposta del <i>refuge</i>	234
3. Profetismo e resistenza armata	237
4. Il profetismo a Londra	242
5. Fanatismo e profetismo	247
6. Il ristabilimento dell'ortodossia: Antoine Court	252

La rivolta delle Pentland, James Stewart di Goodtrees e i prodromi della secolarizzazione in Scozia di PIETRO ADAMO	259
1. Il Rising	259
2. Le interpretazioni	263
3. James Stewart e l’apologia del Rising	267
4. Per Giacomo e la tolleranza	272
5. La tentazione del secolare	279
 La predicación entorno a la guerra en la Monarquía Católica de los Austria di ESTHER JIMÉNEZ PABLO	285
 Guerra, eretici e autorità della Chiesa in Gaspare Ricciullo Del Fosso (1496-1592): la via di uno “spirituale” nell’Italia dell’Inquisizione di MICHELA CATTO	299
1. Il frate Ricciullo: «lutherano» e «molto conosciuto dai virtuosi»	301
2. Il vescovo Ricciullo al Concilio: l’autorità della Chiesa e gli eretici	305
3. La guerra e i cristiani: la religione come pretesto alla violenza	309
 Da Panigarola a Botero: «apparecchiare l’armi» della retorica e della Scrittura per «difendere» la fede e «mantenere» lo Stato di GUIDO LAURENTI	315
1. Tra genus deliberativo e screziature epidittiche, la controversia teologica «persuade» i cattolici e «offende» gli eretici	315
2. Ermeneutica biblica e meditazione dottrinale: le fonti dell’esortazione alla resistenza morale e alla controversia teologica	321
3. La «dichiarazione» letterale e mistica della Scrittura: l’uso «ingegnoso» della citazione biblica	324
4. Deve «ogni principe con ogni suo potere tener lontana questa peste» dell’eresia: la religione, le armi e il «dettame della coscienza» di Botero	330

«Casus militares». Coscienza e guerra in alcuni testi minori
del Seicento
di VINCENZO LAVENIA

337

Indice dei nomi

357

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 23



PIERO JAHIER: UNO SCRITTORE PROTESTANTE?

A cura di Davide Dalmas

È una sbarcata per
dalle soglie della resi-
stenza, mentre puliva
il cielo, purtroppo
coperto. A., Plan



CLAUDIANA

Piero Jahier: uno scrittore protestante?

a cura di Davide Dalmas
Società di Studi Valdesi 23

pp. 248

€ 19,00

ISBN 978-88-7016-615-5



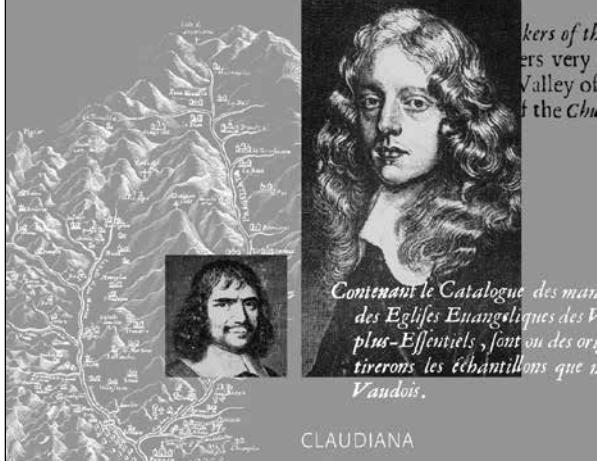
COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 24



IL «SANTO BOTTINO»

Circolazione di manoscritti valdesi
nell'Europa del Seicento

Marina Benedetti



Marina Benedetti
Il «santo bottino»
Circolazione di manoscritti valdesi
nell'Europa del Seicento

Società di Studi Valdesi 24

pp. 136

€ 12,50

ISBN 978-88-7016-646-5



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 25



LIBRI, BIBLIOTECHE E CULTURA NELLE VALLI VALDESI IN ETÀ MODERNA

a cura di Marco Fratini



Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna

a cura di Marco Fratini
Società di Studi Valdesi 25
pp. 308
€ 28,00
ISBN 978-88-7016-661-3



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 26



I TRIBUNALI DELLA FEDE CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ MODERNA

a cura di Susanna Peyronel

*Le zèle ardent que ie voy en ce
mille sens, tons estoïné l'adm
ar il estoïlare aux bons pour les
les enflamme au service de Dieu.
Et le voyant des tourments au
illorieux par dessus son martyre,
voy auz un autre sens reluire.
voy un juge faire un autre sens
si l'ardent au service de la flamm
es saintes, estoïlare &*



*pas un feu
mant d'un
sac la flamm
es sens plus.*

CLAUDIANA

I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal Medioevo all'Età moderna

*a cura di Susanna Peyronel
Società di Studi Valdesi 26*

pp. 283

€ 19,00

ISBN 978-88-7016-690-3



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 27



CON O SENZA LE ARMI

**Controversistica religiosa
e resistenza armata nell'età moderna**

A cura di Paweł Gajewski
e Susanna Peyronel Rambaldi



Con o senza le armi Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna

a cura di Paweł Gajewski e Susanna Peyronel Rambaldi

Società di Studi Valdesi 27

pp. 314

€ 24,00

ISBN 978-88-7016-760-3



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 28



HÉRITAGE(S)

**Formazione e trasmissione
del patrimonio culturale valdese**



CLAUDIANA

Héritage(s) Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese

*a cura di Daniele Jalla
Società di Studi Valdesi 28*

*pp. 440
€ 30,00*

ISBN 978-88-7016-781-8



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 29



CONTRO L'INQUISIZIONE

Il dibattito europeo
secc. XVI-XVIII

Michaela Valente



Michaela Valente
Contro l'Inquisizione
Il dibattito europeo
secc. XVI-XVIII

Società di Studi Valdesi 29

pp. 230

€ 20,00

ISBN 978-88-7016-745-0



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 30



MIGRANTI VALDESI

Delfinato, Piemonte, Provenza
(1460-1560)

MIGRANTS VAUDOIS

Dauphiné, Piémont, Provence

Gabriel Audisio



CLAUDIANA

Gabriel Audisio
Migranti valdesi
Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560)
Migrants vaudois
Dauphiné, Piémont, Provence

Società di Studi Valdesi 30

pp. 248

€ 20,00

ISBN 978-88-7016-782-5



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 31



GIOVANNI CALVINO E LA RIFORMA IN ITALIA

Influenze e conflitti

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi



Giovanni Calvino e la Riforma in Italia Influenze, miti, identità Influenze e conflitti

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi

Società di Studi Valdesi 31

pp. 496

€ 35,00

ISBN 978-88-7016-876-1



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 32



BILYCHNIS

Una rivista tra fede e ragione
1912-1931

Antonio Mastantuoni



BILYCHNIS

CLAUDIANA

Antonio Mastantuoni
Bilychnis
Una rivista tra fede e ragione (1912-1931)
Società di Studi Valdesi 32
pp. 363
€ 30,00
ISBN 978-88-7016-882-2



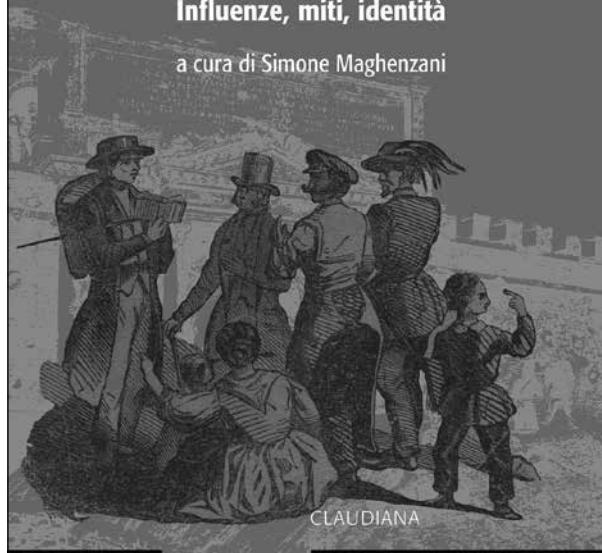
COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 33



IL PROTESTANTESIMO ITALIANO NEL RISORGIMENTO

Influenze, miti, identità

a cura di Simone Maghenzani



CLAUDIANA

Il protestantesimo italiano nel Risorgimento Influenze, miti, identità

a cura di Simone Maghenzani

Società di Studi Valdesi 33

pp. 315

€ 24,00

ISBN 978-88-7016-942-3

