

Changing Gods. Between Religion and Everyday Life.

An International Conference organized by CESNUR, Italian Association of Sociology (AIS) - Sociology of Religions Section, and the School of Political Science - University of Torino

Torino, Italy, 9-11 September 2010.

Building the conversion / Morfologie della conversione

Session organiser: **Laura Gaffuri** (Università di Torino)

Synopsis (Laura Gaffuri).

La Sessione affronta il tema del cambiamento di religione e della conversione come processo semantico che coinvolge in primo luogo il linguaggio di chi propone e sollecita la conversione, in una relazione complessa tra marcatori religiosi e culturali. La prospettiva è quella della relazione storica tra cristianesimo e inculturazione, dove l'urgenza cristiana di rileggere il tempo e la storia come «campi dell'intervento divino» (Jan Assman) ha comportato molteplici forme di interazione con le culture "altre" le quali, attraverso processi profondi di aggiornamento di significato mai solo univoci, furono il luogo storico della "installazione" cristiana. Se oggi si parla di «deteritorializzazione» e di «deculturazione» del religioso come «dissociazione dei marcatori religiosi e culturali» (Olivier Roy, 2008), invece nel corso della sua storia il cristianesimo ha esperito relazioni continue con culture altre, e ogni processo di conversione non ha potuto prescindere da un adattamento culturale e in molti casi da una riscrittura: non solo della vita delle popolazioni cui il cristianesimo si rivolgeva e alle quali proponeva o imponeva il cambiamento, ma anche del cristianesimo stesso che usciva quindi in parte ripensato e "riscritto". Ma, in questo contesto, quale percezione e quale esperienza era possibile dell'*alterità*? I cinque relatori della Sessione esamineranno alcuni dei nessi storici tra cristianesimo e inculturazione all'interno di un'ampia diacronia, valutandone senso, continuità e discontinuità anche rispetto alle età successive: dalle relazioni tra cristianesimo delle origini e mondi circostanti (romano, ma non solo) [E.R. Urciuoli, R.M. Parrinello], alle strategie di conversione dei missionari gesuiti nel Cinquecento [G. Mongini, M. Trento], fino ai rapporti teologico-politici tra cristianesimo riformato e cristianesimo cattolico nel Seicento [M. Noffke].

1.

Secolarizzare per inculturare: una lettura della conversione cristiana nella società mediterranea e mediorientale antica.

Emiliano Rubens Urciuoli (Università di Torino – Université de Genève)

Tra i temi segnalati dagli organizzatori del convegno forse soltanto l'ultimo, "The Emergence of New Movements and Groups", ha a che vedere con quello di cui tratterò questa mattina. In larghissima parte del mondo

mediterraneo e mediorientale antico, a partire dalla metà del primo secolo dell'era volgare, la diffusione del messaggio sotterico dei seguaci di Gesù ha in effetti corrisposto con l'emersione e l'espansione di un nuovo "culto"; di conseguenza, anche con la costituzione di un nuovo "movimento", inteso come «un tentativo collettivo di promuovere un interesse comune ... attraverso un'azione collettiva svolta al di fuori della sfera delle istituzioni stabilite» (Giddens 1989, p. 624; trad. mia), e con l'assembramento di nuovi "gruppi", se si considera che l'organizzazione post-pasquale del movimento ha immediatamente richiesto la sua articolazione in formazioni sociali discrete e tali per cui «un certo numero di persone, ossia di membri, quando il gruppo si riunisce, interagisce con tutti gli altri o è in grado di farlo o, quanto meno, ha modo di fare consapevole conoscenza personale di ogni altro membro» (Homans 1968 p 58). Nella descrizione di questo processo come avanzamento e affermazione di un «movimento di culto», Rodney Stark ne ha messo bene in evidenza il dato di novità: a differenza dei "sect movements", i "cult movements"

non sono semplici riorganizzazioni di una religione preesistente; sono *fedi nuove*, nuove almeno nelle società prese in esame (R. Stark 1996; tra. it. p. 54)

Detto per inciso, altrettanto bene ha fatto Gerd Theissen (2004; trad. it., p. 108) a correggere il tiro dell'autore di *The Rise of Christianity*, restringendo il campo di applicazione geografico, sociale e culturale di questa nozione sociologica, cioè circoscrivendo al mondo extragiudaico l'ambito di pertinenza del movimento di culto dei seguaci del Cristo.

Tutto questo è stato detto al solo scopo di giustificare e chiarire il genere di relazione che il presente contributo intrattiene con la costellazione tematica proposta dal convegno che la ospita: quello che, in modo estremamente eterogeneo, si richiama al ministero e alla persona di Gesù di Nazareth si configura come un "nuovo movimento", le cui dinamiche di organizzazione territoriale e radicamento sociale ha sin da subito coinciso con i processi di costituzione formale di "nuovi gruppi".

In un certo senso, potrebbe allora risultare più problematica la collocazione del mio intervento all'interno di questa specifica sessione sulle "morfologie della conversione", che ha scelto di esaminare la «relazione storica tra cristianesimo e inculturazione» secondo la prospettiva multidisciplinare suggerita dalle diverse provenienze dei relatori ed entro l'ampia diacronia imposta dal rispetto delle differenti specializzazioni e competenze. Il problema che a questo punto si pone per uno storico delle origini cristiane è il seguente: per il periodo che lo riguarda e lo interessa, il "cristianesimo" come "religione" non esiste ancora, e dunque, stante il posto vuoto che esso viene a segnare, non esiste nemmeno una "cultura cristiana" rispetto alla quale questa non-religione debba sconnettersi per potersi poi integrare in un altro mondo culturale. Per tutto il I e il II secolo d.C., nel mondo mediterraneo e mediorientale antico abbiamo non una religione, ma un nuovo "messaggio religioso" sorto nel quadro territoriale, religioso, politico e culturale del giudaismo, e che, per altro, in relazione a più di un dominio culturale linguistico e concettuale tra quelli all'epoca rilevabili, non ha - mi si conceda il gioco di parole - nemmeno una sua struttura strutturante giudaica di provenienza da destrutturare. Per

fare due esempi piuttosto eclatanti, gli studi mediologici di Maurice Sachot (1998; 1999) hanno mostrato in modo estremamente persuasivo come per la categoria greca di “filosofia” e per quella latina di “religione”, cioè per la nozione che struttura e organizza il modo di pensare in ordine a tutta una serie di problemi e questioni che ineriscono il pensiero discorsivo e il modo di vivere dell’uomo, e per quella che identifica la giusta condotta culturale di un individuo all’interno del solo sistema politico-religioso in cui questa può e deve esprimersi, non esistano reali equivalenti giudaici. Non c’è un corrispettivo giudaico per “filosofia/*philosophia*”, come non c’è un correlato giudaico, e nemmeno greco, per *religio*. Di conseguenza, in entrambi i casi:

la nuova presa del dato cristiano ... non agisce puramente e semplicemente quale una decostruzione/ricostruzione. Il movimento cristiano, così com’è quando compare nel nuovo spazio culturale, non è dapprima ridotto agli elementi che lo costituiscono per poi essere ricomposto in un’inedita globalità. Il passaggio si compie anche e, direi, innanzitutto a livello della globalità: è proprio quel che definisce complessivamente il movimento cristiano nello spazio precedente ad essere ripreso e sovradeterminato (Sachot 1998, trad., it. p. 164)

Stando a questa convincente proposta, la “filosofia cristiana” risulta essere la sovradeterminazione, in ambito culturale greco, del già sovvertito sistema proclamatorio giudaico – il vangelo di Gesù il Cristo, in cui si realizzano le profezie, è il compimento del giudaismo -, laddove, in contesto romano, è la prima, in quanto «unica filosofia certa e conveniente» (Justin., *Tryph.* 8, 1), ad essere ripresa e sovradeterminata come “religione cristiana”, alias *vera religio veri Dei* (Tert., *Apol.* 24, 1). Un modo propriamente “cristiano” di pensare e vivere *filosoficamente*, come di condursi *religiosamente*, non è mai esistito prima dell’iscrizione degli enunciati in determinate aree linguistiche e culturali, della loro trasformazione e della loro trasmissione ad opera dei relativi vettori categoriali.

Come procedere dunque? Se proprio non si vuol rinunciare alle categorie sociologiche che «girano intorno al termine ‘cultura’» (Roy 2008, p. 58), l’unica soluzione possibile mi è parsa consistere nella divisione dell’intervento in due parti: la prima concernente l’aspetto problematico del rapporto tra conversione al messaggio evangelico e “deculturazione”, laddove quest’ultima ha luogo; la seconda sarà invece dedicata all’interrogazione critica del nesso tra adesione al *kerygma* e “inculturazione” in situazioni in cui questa si verifica. Quanto al personaggio concettuale del “convertito”, che nel nostro caso assume le fattezze ideal-tipiche di un cittadino maschio libero greco o romano di I o II secolo, nel primo caso, assistiamo a una sua de-culturazione, cioè al processo di spoliatura della cultura “pagana” in cui è coinvolto; nel secondo vediamo in che modo l’enunciato religioso si in-cultura, ovvero si trasforma per insediarsi entro uno spazio “secolare” di significati irradiato dalla realtà fisica, sociale, linguistica, culturale, politica di cui il nostro partecipa. Al riguardo, Olivier Roy ci ricorda che, per una religione - nel nostro caso per un “messaggio religioso” - “pagana” è la cultura “portatrice di valori” che si oppongono e competono coi suoi, “secolare” è invece la cultura «non religiosa ma legittima, che viene considerata degna e a cui viene concessa una legittimità e un’autonomia» (Roy 2008; trad. it. p. 53). Mi piacerebbe allora mostrare come, a mio giudizio, i dispositivi di deculturazione, che investono alcuni dei sistemi di significazione

coinvolti nel processo di conversione all'annuncio evangelico, lavorino nel senso di una secolarizzazione della cultura di provenienza del convertito, atta a consentire l'infiltrazione e l'integrazione del messaggio di fede in terreni divenuti così permeabili all'inculturazione cristiana.

Cominciamo col dire che nel mondo mediterraneo e mediorientale antico l'adesione a un culto non era qualcosa che di norma comportasse la destabilizzazione, e tantomeno la distruzione della cultura del neofita. In quello che John North ha bergerianamente (Berger 1969; North, in Lieu-North-Rajak 1992, pp. 174-193) descritto come il "supermercato religioso" del tempo le merci non hanno tutte lo stesso prezzo. Per esempio, quando Lucio-Apuleio si imbatte in Iside, la sua vita certamente cambia, ma le forme della sua esistenza sociale restano inalterate. La realtà intorno a lui, illuminata ora da una luce più vera, non si rivela ai suoi occhi più falsa: essere isiaci vuol dire infatti pervenire a una più luminosa coscienza del proprio essere-nel-mondo e a un più consapevole radicamento entro lo spazio di senso irradiato da ciascuna delle categorie tramite cui questa presenza è tradizionalmente intesa. In rapporto, per esempio, ai sistemi di rappresentazioni simboliche e al mondo istituzionale tutto della sua città, si dirà che l'esperienza del sacro, a cui Apuleio si è sottoposto, si presenta pur sempre quale tendenza opzionale «all'interno del conglomerato unico, disparato e pur continuo, della religione» civica tradizionale (Burkert 1987, trad. it. p. 8). L'isiaco continua a prendere parte alle cerimonie poliadi, così come certamente seguita a rispettare l'ordine sociale e ad aderire ai valori morali che fondano la sua comunità politica. D'altra parte, di quanta sostanza consti il legame mantenuto con i ritmi tradizionali e le regole ancestrali della religione cittadina non è dato sapersi, e su una questione del genere è persino futile interrogarsi a meno che non si disponga di argomenti inoppugnabili in merito all'intervenuto esaurimento della finalità ultima di queste cerimonie, vale a dire la conservazione e preservazione dell'ordine sociale e istituzionale. Ecco perché, fino a prova contraria, cioè fino a che quest'ordine non viene contestato e insidiato, è forse imprudente decretare, come faceva Arthur Darby Nock in *Conversion*, che «non c'è dubbio che Lucio osservasse *formalmente* i riti pubblici» (Nock 1933, trad. it. p. 121).

Per il credente in Cristo, il calendario festivo della sua città è invece un'orrida sequenza di tributi a demoni e uomini ritenuti dei. Il nesso con questo aspetto religioso della sua cultura va reciso perché la religiosità appresa, esperita e trasmessa, e la cultualità praticata dalla quasi totalità dei suoi concittadini, non sono solo più insoddisfacenti, inconsapevoli e imperfette delle sue, come possono apparire a un iniziato isiacco, ma *false*. Tertulliano nell'*Apologetico* dice: «Noi abbiamo smesso di onorare i nostri dei da quando abbiamo conosciuto che quelli non sono dei» (Tert., *Apol.* 10, 2). Vediamo allora come, applicando un criterio che è invalido e fuorviante all'interno di un sistema religioso plurale e, per ciò stesso, inclusivo, cioè in forza dello statuto religioso assunto dalla nozione di verità, il cristiano si tiri fuori da ciò che, prima di ogni altra cosa, prima ancora della residenza e insieme alla titolarità dei diritti civili, lo notifica come cittadino e lo integra *pleno iure* con la dimensione pubblica della sua città. Egli rinuncia in effetti all'elemento senz'altro più visibile della sua cittadinanza, costituendo il rito poliade il palco

ordinario in cui si inscena, ogni volta nei tempi e nelle forme stabilite, la rappresentazione esteriorizzata del sodalizio civico. Il cristiano, auto-escludendosi dalle cerimonie, esprime il suo rifiuto di appartenere a un *kosmos* bugiardo, la cui trama di relazioni ordinate tra uomini e dei si pretende posta a fondamento e garanzia dell'ordinamento civile e sociale.

Passiamo così al secondo versante della nostra interrogazione. Si può fare a meno del mendace armamentario simbolico della città, delle sue fittizie rappresentazioni immaginarie e delle sue sacrileghe *mise en scene* rituali senza rinunciare all'evidenza della sua realtà fisico-materiale, nonché della funzione politico-istituzionale che la città riveste e che le conferisce una forma socio-spaziale riconoscibile entro un più ampio sistema di organizzazione sociale? Ripudiata tutta la sua simbolica "pagana", si può insomma fare in modo di restare legati a una parte soltanto dei significati culturali di cui si è caricato il significante "città" - *civitas* o *polis* che sia?

Non solo si può, ma si deve, e per due ragioni strettamente connesse. La prima è che, quand'anche il seguace di Gesù decretasse che gli dei della sua città sono fasulli perché esiste un solo vero Dio, la città stessa, come insieme complesso e organizzato dei suoi luoghi abitanti festività uffici monumenti, gli risulterebbe ancora perfettamente leggibile, interpretabile, gestibile e comunicabile. Egli ha messo Cristo davanti a tutto, va bene, e sa che Cristo già regna e presto ritornerà, senz'altro, ma nel frattempo continua a agire e pensare ogni giorno *dentro* quel contesto sociale di comprensione della realtà che si chiama "città": questo convertito non può in sostanza vivere se non rifiutandosi di credere che il tutto cui ha preposto Cristo sia completamente destituito di realtà ai suoi occhi ancor prima che Egli nella sua maestà ritorni. L'esperienza concreta gli suggerisce che non tutta la realtà in cui il mondo prima gli si dava, benché attenda di essere potentemente trasfigurata, si è dissolta a seguito del cambio di sovranità che gli si è imposto. Strutture sociali e luoghi di produzione simbolica come le città persistono a ordinare e rendere intellegibile il mondo, organizzando l'esperienza e regolando le interazioni umane. Restano cioè strutture di verità e il loro valore epistemologico e culturale è tale, che se egli provasse a immaginarsi la consumazione di questo mondo e l'instaurazione del regno di Dio, non saprebbe come reintegrarvi se non riedificandovi una città - la Gerusalemme celeste.

In secondo luogo, smarrendo per intero il sistema di significati legato alla nozione culturale di "città", rinunciando a intravedere e filtrare un "secolare" autonomo dai marcatori religiosi che segnano la sua *facies* pagana, il nostro seguace di Gesù incorrerebbe nel rischio concreto di perdere il suo Cristo e questo perché - i cognitivisti insegnano - la verità stessa dell'evento cristico è plausibile che "rimbalzi via" se non si armonizza con quanto nelle sue connessioni cerebrali già esiste e struttura il modo stesso in cui pensa. Sono già passati sei anni da quando, in *Non pensare all'elefante*, prezioso manuale di comunicazione politica e già *best-seller* del redditizio mercato libraio statunitense, George Lakoff spiegava ai militanti democratici come, per convincere l'elettorato avverso delle proprie proposte progressiste, non fosse sufficiente comunicare dei "fatti". Se ci si limitasse a questo, diceva, essi persisterebbero a opporsi alla "verità dei fatti" e voterebbero ancora una volta Bush, dal momento che

i nostri concetti non cambiano solo perché qualcuno ci racconta un fatto. Possono anche venirci presentati dei fatti, ma perché noi li possiamo interpretare devono concordare con quello che già esiste nelle sinapsi del nostro cervello. Altrimenti i fatti entrano ma poi escono immediatamente. Non li vediamo o non li accettiamo come fatti, oppure ci confondono: perché qualcuno dovrebbe dire una cosa del genere? A quel punto etichettiamo il fatto come irrazionale, folle o stupido (Lakoff 2004, trad. it. p. 36)

Un “fatto” qualunque – anche statisticamente e empiricamente dimostrabile come l’inquinamento ambientale –, che non sappiamo però inquadrare in una cornice a noi familiare di comprensione della realtà, è “stupido”; la sua verità è insensata, “folle”. A maggior ragione, possiamo agevolmente supporre che, se la pura proclamazione del “fatto” della resurrezione del Cristo, delle conseguenze cosmologiche e storiche drammatiche che essa produce, delle scelte morali radicali che ne discendono, fosse rimasta un’informazione non “accordata” con quanto in un cervello greco o romano “già esisteva” per decifrare il reale, per esempio con il concetto di città con cui il soggetto gestiva le sue relazioni sociali, orientava i suoi spostamenti e interpretava il proprio *status*, sarebbe giocoforza conseguita l’indecifrabilità del messaggio e dunque il verosimile rifiuto della sua “folle” proposta. ‘Alleluia! Cristo è risorto’, ma «perché qualcuno dovrebbe dire una cosa del genere?». Se si vuole preservare l’evento-Cristo dal rigetto sistematico delle sinapsi dell’epoca, la città, la (con)cittadinanza e il fatto di essere cittadino devono a un certo punto, in qualche modo e, beninteso, sotto certe condizioni, trovare spazio nell’annuncio e armonizzarsi con esso. Giocare una parte, che *può* essere anche fortemente polemica, ma che *deve* essere una parte di verità in grado di resistere all’annichilimento di tutta la simbolica, l’immaginario e i mondi istituzionali cittadini ostili alla verità religiosa cristiana. Ecco che si apre lo spazio per la “secolarizzazione”, che significa per una “messa in sicurezza religiosa”, di una parte della città imperiale romana e si pongono le condizioni per una progressiva “inculturazione” cristiana, cioè per un gigantesco investimento culturale in una realtà prima sfavorevole e nemica.

Alcune fondamentali nozioni teologiche si organizzano per occupare gli spazi liberati da questo lavoro negativo. Proporrei un caso noto che ho recentemente studiato, quello della “cittadinanza celeste” dei cristiani; teologumeno già paolino, questo concetto è costruito in modo da rendere pensabile e praticabile la vita da “stranieri in patria” dei cristiani e poi, trasformato nella “cittadinanza paradossale” dall’anonimo estensore dell’*A Diogneto*, adattato a configurare una modalità particolare e affatto nuova di radicamento celeste che garantisce l’inserimento attivo dell’uomo nella sua situazione di vita e non ne disattiva del tutto l’appartenenza terrena. Cogliamone due aspetti:

a) i cristiani a tutto *possono* e *devono* partecipare attivamente come cittadini (*Diogn.* 5, 5), non perché l’invisibilità della loro differenza di per sé ne assicuri l’integrazione nel corpo civico, ma perché ad essi soltanto, potendo accedere al fondamento sacro della realtà desacralizzata del mondo, è dato essere in relazione con Dio, farsi «imitator(i) della sua bontà» (*Diogn.* 10, 4) e mediatori della sua volontà in una pratica quotidiana pubblica che invisibilmente realizzi quell’ordine cosmico di cui costituiscono i soli garanti.

b) ogni terra straniera è per i cristiani patria (*Diogn.* 5, 5), non perché il loro radicamento celeste li svincoli da qualsiasi legame specifico con una realtà urbana particolare, in modo da renderli indifferentemente aperti a qualsiasi affiliazione civile (così Rizzi 1996, p. 251), ma perché ovunque è a loro concesso di adempiere a quel compito fondamentale che è il mantenimento dell'ordine cosmico attraverso l'«inser(imento) vital(e) nel divenire storico delle sue civiltà quali attori di tale divenire» (Lazzati 1972, p. 68).

L'opportunità, è noto, verrà capitalizzata e il mondo, già “sostenuto”, sarà “abbracciato”, “occupato” e fatto proprio con conseguente assegnazione del proprio nome e conferimento della propria, eccedente cittadinanza: *societas christiana, imperium christianum*.

2.

Percorsi della conversione nel mondo bizantino: alcuni esempi

Rosa Maria Parrinello (Torino)

Dovendo dare una definizione (minima) della conversione, la voce dell'*Encyclopedia of Religions*¹ dice che essa «is religious change», definizione che implica però interrogativi come: di quale tipo di cambiamenti si tratta, chi cambia, come cambia etc... Interrogativi, questi, cui non sempre le fonti bizantine permettono di dare una risposta.

In questo breve intervento analizzerò il contesto che ruota intorno a una lettera di Massimo il Confessore – campione dell'ortodossia ormai decisamente calcedonese –, che fa riferimento alla politica delle conversioni forzate avviate dall'imperatore Eraclio nel VII secolo.

Giustiniano procedette a una imposizione capillare dell'orientamento teologico dato dal concilio di Calcedonia; egli desiderava ardentemente ricondurre tutti i suoi sudditi all'unità della Chiesa cattolica, e a tal fine perseguì sia i culti non cristiani sia quelli cristiani ma eretici, con «una coerenza e una violenza che superavano tutto ciò che fino allora s'era visto»². Egli dunque, dopo l'ascesa al trono, cominciò a emanare tutta una serie di costituzioni:

- 1) a pagani, samaritani e a tutti gli eretici tolse il diritto di ereditare e di trasmettere i propri beni a persone non cattoliche per via di donazione o di testamento.
- 2) Ai cosiddetti «miscredenti», ivi compresi gli ebrei, vietò di far da testimoni giudiziari contro i cristiani e di aver schiavi cristiani.
- 3) Ai manichei, ai pagani, ai samaritani e ad altre sette proibì di compiere qualsiasi atto di natura legale.
- 4) Nel 537 dichiarava gli ebrei, i samaritani e gli eretici non adatti a occupare funzioni pubbliche.

¹ Lewis A. Rambo-Charles E. Farhadian, *Conversion*, in Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*. Second Edition, Macmillan, London 2005, III, coll. 1969-1974, 1969.

² C. Capizzi, *Giustiniano I tra politica e religione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, p. 41

- 5) Nel 529 fu estesa la pena di morte, sanzionata da tempo contro i manichei, alle persone che, pur essendo battezzate, praticavano riti pagani.
- 6) Venne dato l'ordine che tutti i pagani si facessero istruire nella religione cristiana e che ricevessero il battesimo, se non volevano subire la confisca dei beni e l'esilio.
- 7) Si proibì ai pagani di svolgere qualsiasi ufficio didattico.

«The sixth century was a time of dramatic change and strident conflict, a time of acute anxiety for Jews as for other minorities of the empire, but also a time of challenge and opportunity, a time that decisively shaped the character of Judaism in momentous ways»³.

Una successiva tappa fondamentale è l'editto di Eraclio (632) che decretò la conversione degli Ebrei al cristianesimo: esso va letto sullo sfondo del cambiamento delle relazioni fra Giudei e Cristiani nel corso del VII secolo. Le polemiche, infatti, si fanno più vive e precise, meno letterarie e riflettono un proselitismo sicuramente più frequente di parte ebraica⁴.

Come già aveva fatto Giustiniano, Eraclio, cercando di riprendersi le terre conquistate dai Persiani di Cosroe, mira a ripristinare l'unità dell'Impero e a eliminare le dissidenze religiose: in quest'ottica, nel 623-624, l'imperatore, in accordo con il patriarca Sergio, comincia a elaborare la formula del monoteismo, che spera possa mettere d'accordo fra di loro calcedonesi e non calcedonesi. L'atteggiamento nei confronti degli ebrei non sembra essere completamente negativo, se è vero l'aneddoto riportato da Teofane il Confessore: Eraclio nel 630 arriva a Tiberiade e i cristiani della città accusano un certo Beniamino di averli perseguitati. L'imperatore gli domanda perché lo abbia fatto e lui risponde che i cristiani sono nemici della sua fede. Eraclio non incrudelisce ma persuade Beniamino che si lascia battezzare: è dunque un battesimo forzato individuale – possiamo verosimilmente pensare che Beniamino sappia benissimo che lo attende la pena di morte se non si converte –⁵ che precede quello collettivo.

Come ben ha messo in evidenza Dagron, la portata veramente nuova dell'iniziativa imperiale è l'imposizione del battesimo agli Ebrei, cosa che

³ Nicholas de Lange, *Jews in the Age of Justinian*, in Michael Maas (ed.), *The Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 401.

⁴ Si veda lo studio magistrale di Gilbert Dagron, *Introduction historique*, in Id.-Vincent Déroche, *Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle*, in «Travaux et Mémoires», p. 17

⁵ Abbiamo altri racconti di conversioni individuali non forzate: Giovanni Cassiano, *Collatio* II,8 (un monaco della Mesopotamia, per cattivo discernimento unito a un'eccessiva asceti, si converte al giudaismo e si fa circoncidere); Antioco di San Saba, detto anche Pandette, parla di un monaco sinaita che era arrivato a un alto punto di perfezione ma era stato ingannato dal demonio e si era convertito al giudaismo, si era fatto circoncidere, aveva preso moglie e aveva cominciato a perseguitare i cristiani, per poi morire in malo modo pochi anni dopo (PG 89, col. 1689-1692). Possiamo anche citare il caso di una conversione dal cristianesimo all'ebraismo in ambiente islamico, quella di un certo Severo, che si fa passare per il Messia o per il suo precursore o Mosè reincarnato e trattiene i suoi adepti nel deserto prima della loro entrata trionfale nella Terra Promessa: egli, avendo causato alcuni disordini, viene messo a morte dal califfo Yazid ibn Abd-al-Malik (720-724) (Teofane il Confessore, *Cronografia*, ed. De Boor, p. 401).

completava la sua politica di unione con i non calcedonesi: essa si fondava non solamente sul desiderio di eliminare una dissidenza politica e il rischio di una restaurazione del Tempio, ma anche sull'idea che la storia stesse per arrivare al suo compimento e che l'imperatore cristiano avesse un ruolo da giocare in quest'ultima fase dell'economia della salvezza⁶. In realtà non bisogna aspettare Eraclio per trovare casi di battesimi di massa, dal momento che già il VI secolo conosce questo fenomeno e le sue conseguenze (simulazione all'esterno e pratica dei riti aviti in segreto)⁷. Sotto Maurizio (582-602) il cugino dell'imperatore, Domiziano, vescovo di Mitilene, fece battezzare a forza Ebrei e Samaritani, secondo la notizia di Giovanni di Nikiou.

Proprio al VI secolo, almeno stando all'interpretazione, non unanimemente condivisa, di Rabello⁸, possiamo datare uno straordinario documento, e cioè una formula d'abiura con cui l'ebreo rinuncia a ogni legge, uso e costume giudaico: egli deve recitare la formula di rinuncia alla circoncisione, alle leggi, agli azzimi, alla Pasqua e al sacrificio dell'agnello, alla festa delle Settimane, al Giubileo, alla festa delle Trombe, a Yom Kippur e Sukkoth, ai sacrifici, alle preghiere, alle aspersioni, alle espiazioni, ai digiuni etc. Il convertendo inoltre rinuncia alle *Deuteroseis* (cioè Mishna e Talmud).

E ancora anatemiizzo tutti quelli che attendono la venuta del Messia o piuttosto dell'Anticristo, con la speranza che egli apparecchierà loro una tavola immensa e apporrà per loro vivanda il Ziz, un animale alato, il quadrupede Behemoth e l'acquatico Leviatano, così enorme e pieno di carne da bastare uno solo a saziare infinite migliaia⁹ [...] E oltre a tutto ciò anatemiizzo e maledico il Messia o Unto atteso dagli Ebrei come Cristo venturo, ma che è piuttosto l'Anticristo¹⁰.

La preoccupazione escatologica sarà centrale, come già in parte anticipato, in epoca successiva.

All'editto di Eraclio si riferiscono testi molto importanti come la *Doctrina Iacobi*, una storia fittizia in cui una comunità giudaica viene battezzata contro la sua volontà e alla fine aderisce alla fede cristiana in seguito a una catechesi molto serrata, nonché una lettera di Massimo il Confessore, la 14, indirizzata al superiore e ai monaci di una comunità palestinese. Egli parla appunto dell'editto di Eraclio, che ha avuto come esito quello di rendere cristiani tutti i Giudei e i Samaritani di tutta l'Africa, autoctoni e stranieri, con donne, figli e schiavi. Il battesimo è stato celebrato il giorno della santa Pentecoste (altro giorno "buono" per i battesimi forzati è quello di Pasqua) della quinta indizione, dunque il 31 maggio 632. Massimo afferma di avere tre motivi di timore: che sia profanato il grande e divino mistero se viene dato a persone di cui non si è sicuri che il pensiero sia in linea con la fede; egli pensa al pericolo che corrono le anime di queste persone che, se non recidono

⁶ Dagron, *Introduction historique*, p. 30.

⁷ Giustiniano stesso procura la conversione in massa della comunità ebraica di Boreion, nella Pentapoli: Procopio di Cesarea, *De Aedificiis* VI, 2, 22-23.

⁸ Alfredo Modechai Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, Giuffrè, Milano 1987, pp. 619 ss.

⁹ Ziz, Behemot e Leviathan sono enormi animali leggendari, rispettivamente dell'aria, della terra e dell'acqua, che si riteneva dovessero servire da cibo dei giusti nel regno del Messia.

¹⁰ Tr. di Lea Di Segni in Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, pp. 654-655.

l'empietà dei loro padri conservata in fondo alla loro anima, avranno una punizione doppia; l'apostasia attesa secondo l'Apostolo (II *Thess.* II,3) potrebbe cominciare con il mescolarsi degli Ebrei con i popoli pii (PG 91, col. 445). Egli non è il solo a ritenere pericolosi i battesimi forzati: nel IX secolo Gregorio di Nicea difende la stessa posizione nei confronti di Basilio I, affermando che essi attentano alla libertà, non garantiscono l'adesione sincera e provocano la perdizione degli Ebrei battezzati, restati secretamente fedeli al giudaismo o disposti a ritornarvi, mettendoli nella possibilità di profanare i sacramenti e di commettere dei sacrilegi, come ad esempio prendere la comunione dopo aver mangiato.

La posta in ballo riguarda anche il discorso escatologico: l'entrata degli ebrei nel cristianesimo è preludio dell'apostasia generale prima della fine del mondo e l'espansione islamica si colloca nella stessa prospettiva dell'avvento dell'Anticristo.

Per quanto riguarda il ruolo degli Ebrei prima e dopo l'avvento dell'Anticristo e la loro sorte nel giudizio finale, vi sono posizioni divergenti: alcuni imperatori come Eraclio e Basilio I optano per il battesimo forzato, ma vi è una tradizione differente, che ritiene che gli Ebrei, perseguitati sotto il re giusto, solleveranno la testa quando i poteri di Roma e Costantinopoli saranno scomparsi, si raduneranno da tutta la terra a Gerusalemme sotto un loro re (il precursore), che perseguiterà i cristiani, e sotto questo re apparirà l'Anticristo che gli ebrei accoglieranno come il Messia. Questa è la posizione del Confessore. Opere come la *Visione di Daniele*, o le *Rivelazioni* dello Pseudo Metodio affermano chiaramente, aderendo a questa posizione, che gli Ebrei meriteranno la dannazione eterna. Pertanto, a partire dal 630, abbiamo una rottura e una sorta di scisma nelle concezioni escatologiche del cristianesimo di parte orientale.

La preoccupazione di Massimo sembra trovare un'eco nel canone 8 del successivo Concilio di Nicea II del 787, quello con cui si conclude la seconda fase iconoclasta, che pone il problema degli ebrei falsamente convertiti che continuano a dedicarsi alla celebrazione segreta del sabato e di altre pratiche giudaiche. Essi non devono essere ammessi né alla comunione, né alla preghiera, né in chiesa, ma devono essere apertamente Ebrei secondo la loro religione. Non si devono battezzare i loro figli né essi devono possedere servi cristiani (una ripresa della legislazione giustiniana), ma se qualcuno si converte con fede sincera, rendendo palesi i propri costumi e i propri riti perché possano essere ripresi e corretti, egli e i suoi figli potranno esser accolti e battezzati, purché assicurino di aver abbandonato le usanze ebraiche; altrimenti non siano ammessi¹¹. È chiaro, come ha sottolineato Dagron, che «Convertir ne suffit pas, il faut encore déjudaïser le converti»¹².

Certo il processo non deve essere stato facile: non vi sono, a quanto mi consta, diari, resoconti o testimonianze di convertiti. La *Doctrina Iacobi*, che però è un testo fittizio, ha cercato di rappresentare il dramma dei convertiti, la loro crisi di identità, mostrando come gli Ebrei battezzati a forza non siano integrati nella comunità cristiana e tuttavia non facciano più parte di quella

¹¹ Giuseppe Alberigo, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, pp. 145-146.

¹² Dagron, *Introduction historique*, p. 45.

giudaica. Il protagonista, Giusto, non condivide la tavola con gli Ebrei poiché si sente impuro a causa del battesimo e Giacomo dice che, dopo che è stato battezzato, «non ho cessato, giorno e notte, di consultare la Legge nelle lacrime, nei gemiti e nel digiuno».

Ciò che, con efficace drammaticità, la *Doctrina Iacobi* tenta di rappresentare è dunque il vero nucleo problematico della conversione, che non è tanto un passaggio rituale, liturgico e giuridico, da una religione all'altra, ma consiste nella necessità – e difficoltà – di perdere un'identità per acquisirne, senza garanzia di riuscita, un'altra.

3.

Cambiare se stessi per cambiare l'altro. Jerónimo Nadal e le strategie di conversione tra i primi gesuiti.

Guido Mongini (Torino)

(1) All'interno della Compagnia di Gesù furono soprattutto due – tra loro spesso strettamente connessi – gli ambiti, e i metodi, all'interno dei quali trovò collocazione il problema della conversione: le missioni e i rapporti di direzione spirituale, abitualmente connessi con la pratica degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Indisgiungibili, a ben vedere, questi due aspetti, è tuttavia di per sé evidente che l'ambito privilegiato per indagare il problema della conversione tra i primi gesuiti (e non solo) è costituito dalle missioni, e la stessa pratica degli *Esercizi* ignaziani deve essere considerata in rapporto alla più generale dimensione missionaria.

È ormai largamente noto grazie a una vasta letteratura che i missionari gesuiti furono acutamente consapevoli della grandissima diversità dei contesti – dei paesi, delle genti, delle culture – in cui si trovarono ad operare fin dagli inizi della Compagnia di Gesù nel 1540. Così come è altrettanto noto il fatto che la dimensione missionaria costituì fin da subito una delle caratteristiche essenziali del nuovo ordine religioso, che nel giro di pochi decenni si trovò ad essere presente in una molteplicità di paesi e continenti. È così, che i gesuiti furono attivi in Congo dal 1548, in Etiopia dal '55, fondarono la prima provincia americana in Brasile nel 1553, nel '66 giunsero in Florida e negli anni settanta in Messico e in Perù, mentre in Oriente giunsero in India, con Francesco Saverio, nel 1542, in Giappone nel '49 e in Cina nel '79. I gesuiti, dunque, furono ben consapevoli della diversità di quei «mondi» posti agli estremi, agli «antipodi», gli uni rispetto agli altri; ciò che occorre tuttavia riconoscere è il fatto che essi riuscirono a gettare uno sguardo essenzialmente unitario (seppure non privo, poi, di conflitti in merito alle soluzioni da adottare) sull'insieme dell'impresa missionaria, così che tra le missioni in Europa e quelle Oltreoceano non vi furono radicali differenze sul piano dei presupposti concettuali e in un certo senso «tecnici».

Le grandi difficoltà, le vere e proprie sfide, che i gesuiti dovettero incessantemente raccogliere furono quelle di saper interpretare alla luce dei propri presupposti e obiettivi le specificità delle situazioni e dei contesti

culturali con i quali entrarono via via in contatto, e di conseguenza di saper adattare i propri obiettivi – e in primo luogo proprio l’ottenimento delle conversioni – ai concreti contesti, indefinitamente mutevoli nel tempo e nello spazio, in cui giunsero ad operare. La cifra essenziale del metodo missionario gesuitico è stata spesso individuata nell’*accommodatio*, ovvero nell’accomodamento, nella capacità di adattarsi alla diversità dei contesti culturali, religiosi e politici.

Il presupposto, e insieme il paradosso, che stava all’origine dell’*accommodatio* fu esemplarmente sintetizzato da un gesuita dell’ultimo Seicento, Luis Le Comte, che delineava in tal modo l’atteggiamento cui erano tenuti coloro che, con autentica consapevolezza, affrontavano l’impresa della missione:

Bisogna essere barbari con i barbari e civili con i popoli civilizzati; bisogna vivere una vita normale in Europa e una vita profondamente austera tra i penitenti dell’India; bisogna essere elegantemente vestiti in Cina e mezzi nudi nelle foreste di Maduré: in questo modo sarà più facile insinuare nelle menti il vangelo, uniforme e immutabile¹³.

Nel 1697, pochi anni prima che i gesuiti uscissero definitivamente sconfitti dalla lunga e controversa battaglia dei «Riti cinesi», quando i pronunciamenti pontifici avrebbero duramente sconfessato proprio gli aspetti più radicali ma anche più efficaci e vincenti del loro metodo missionario, Le Comte offriva a tutti la possibilità di gettare uno sguardo sui «segreti» dell’*accommodatio* gesuitica, e mostrava così almeno alcune delle premesse – intellettuali e dunque culturali, ma anche, in modo tacito, specificamente teologiche – del metodo gesuitico. In prospettiva politica, una radicale neutralizzazione, o, in prospettiva culturale, una fondamentale relativizzazione, presiedeva a quel flessibile «sguardo gesuitico»: essere barbari con i barbari e civili con i civilizzati significava, in fondo, che barbarie e civilizzazione – pur senza essere in se stesse equivalenti – erano entrambe relative ai contesti, e dunque ambedue erano mezzi e non fini, strumenti e non essenze immodificabili; erano, in un certo senso, *adiaphorae* – non essenziali – rispetto al fine. Di conseguenza, potevano e dovevano essere tanto adottate quanto abbandonate a seconda appunto del fine stesso. Sul piano teorico, non vi era – quanto al senso intrinseco – alcuna differenza tra vivere «una vita normale in Europa» o una vita «profondamente austera» in India, essere vestiti «elegantemente» in Cina o essere «mezzi nudi» nelle foreste, di Maduré o di qualche altro luogo in cui ciò fosse necessario. Tutto, lasciava intendere il gesuita, era secondario, o meglio, mutevole, e poteva e doveva, sul piano pratico, venire modificato – e quindi preso o lasciato a seconda dei contesti geopolitici e culturali – di fronte all’unica, sola cosa che invece doveva essere riconosciuta come veramente «uniforme e immutabile»: il vangelo.

Non è qui la sede per mettere in evidenza le corrosive e finanche eversive implicazioni e conseguenze che si potevano trarre da simili concezioni (ad esempio: vi era ancora, e in che modo configurato, un ruolo per la Chiesa,

¹³ L. Le Comte, *Nouveaux Mémoires sur l’Etat présent de la Chine*, Paris, 1697, I, p. 249 (cit. da C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli 2000, p. 98).

per l'istituzione ecclesiastica? O era anch'essa, in fondo, una di quelle varianti soggette a mutevolezza, un semplice «prodotto» culturale e storico, di fronte al vangelo, unica realtà «uniforme e immutabile»? E i dogmi di fede elaborati dal magistero – non le verità evangeliche, che sono altra cosa –, che ruolo ancora potevano avere, se pure lo avevano?); importa invece sottolineare quanto, da quelle righe di Luis Le Comte, emergesse con straordinaria nitidezza la natura dello sguardo missionario dei gesuiti, ancorato al vangelo, da un lato, e disponibile, dall'altro lato, ad ogni mutamento che non fosse lesivo di quell'unico presupposto «uniforme e immutabile». In tal modo, un orizzonte vastissimo di possibilità si apriva, a quello sguardo gesuitico.

Ma, se tali erano, sull'estremo tramonto del XVII secolo, gli esiti dell'*accommodatio*, e dunque il punto terminale della sua parabola storica e intellettuale appare in piena luce, quali ne erano state le origini, dove essa aveva preso inizio?

L'ampia bibliografia disponibile sul problema dell'*accommodatio* si è concentrata sul metodo missionario gesuitico così come esso si sviluppò in Giappone, in Cina e in India a partire dagli anni settanta e ottanta del XVI secolo¹⁴ ma non si è – sorprendentemente – ancora interrogata a fondo sulle sue origini e sulle sue eventuali matrici, che precedettero l'elaborazione dei metodi e delle strategie adottate in Oriente. Al di là di alcune ipotesi di interpretazione (come quelle proposte ad esempio da Adriano Prosperi)¹⁵ prima ancora che fuori dell'ordine ignaziano, è al suo interno che è indispensabile rivolgere l'attenzione per poter iniziare ad essere consapevoli del fatto che l'acomodamento missionario è nato anzitutto *dentro* la Compagnia di Gesù: in accordo con i suoi principi e presupposti più essenziali e caratteristici, e – è lecito ipotizzare – in precisa rispondenza con gli originari problemi storici cui essa si trovò a rispondere.

¹⁴ Della abbondante letteratura sull'*accommodatio* ci si limita a ricordare, per un punto di vista aggiornato e lucido, l'ampio saggio di E. CORSI, *Introducción. El debate cultural sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿una lección para el presente?*, in *Órdenes religiosos entre América y Asia. Idea para una historia misionera de los espacios coloniales*, a cura di EAD., México, D.F., El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008, pp. 17-54, e alle osservazioni di B. MAJORANA, *Tra carità e cultura. Formazione e prassi missionaria nella Compagnia di Gesù*, in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, a cura di P. Broglio, F. Cantù, P.-A. Fabre, A. Romano, Brescia, Morcelliana 2007, pp. 219- 260, in part. pp. 240-248.

¹⁵ È stato osservato che l'Italia delle raffinate corti rinascimentali, in cui nacquero i trattati sul comportamento e sulla «civil conversation», ma che era anche patria delle dottrine della simulazione e della dissimulazione, costituì di fatto il contesto cui guardare per individuare lo sfondo culturale da cui poté prendere avvio la storia, e l'idea stessa, dell'acomodamento gesuitico (cfr. A. Prosperi, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Roma-Bari, Laterza 1998, pp. 179-218, in particolare pp. 196, 298 ss.). Tali elementi e stimoli contribuirono certamente, in misura che resta ancora indefinita, nell'elaborazione dei metodi gesuitici, e tuttavia, come si vedrà *supra* nel testo, l'*accommodatio* si radicò in primo luogo negli stessi testi fondatori della Compagnia di Gesù e in essi trovò i propri presupposti e condizioni di sviluppo, mentre il contesto conflittuale della crisi religiosa del Cinquecento, in cui la Compagnia stessa fu profondamente coinvolta, costituì l'ambito storico di riferimento, ben più decisivo, in questo senso, delle corti del Rinascimento.

(2) Per ritrovare, così, le specifiche, e inesplorate, radici specificamente teologiche dell'*accommodatio* gesuitica, occorre rivolgersi a un testo poco noto e di fatto dimenticato, scritto – e, significativamente, mai pubblicato – da Jerónimo Nadal nel 1556-57. Il testo fu concepito per contrastare le accuse di Tomás Pedroche (1553), domenicano, che aveva rivolto accuse gravissime di eresia proprio agli *Esercizi spirituali* del Loyola, che il papa Paolo III aveva ufficialmente approvato nel 1548. Nadal, in questo straordinario testo (poi edito solo nel XX secolo), articolava una difesa tanto lucida quanto polemica e aggressiva degli *Esercizi* del Loyola, e, di contro alle critiche del teologo domenicano, dimostrava che il metodo missionario gesuitico basato sugli *Esercizi spirituali* ha una validità universale, esplicitandone così, insieme alle potenzialità in chiave missionaria, anche, e per la prima e forse unica volta, i fondamentali presupposti teologici:

Ad istos etiam omnes [scil.: infideles, haereticos, atque fideles omnes ubique gentium] posse exercitia nostra *accommodari*, ad infideles quidem, si ex lege naturae sumantur principia ex doctrina Pauli, ad Romanos primum, et Actorum 17, in concione ad aeropagitas; si primum persuadeantur positive tantum ad Deum ferri, non etiam negative, ut scilicet Deum invocent, unum non negent trinum, illi uni Deo se commendent, illi se permittant, et quidem *universum exercitiorum fundamentum* ad hanc rationem facile potest *accommodari*¹⁶.

Ciò che colpisce in queste pagine è il radicale riduzionismo teologico in base a cui Nadal condensa in pochi principi fondamentali il nucleo della fede cattolica per renderlo infine compatibile con le prospettive religiose e teologiche di eretici e infedeli. Non solo il «*fundamentum exercitiorum*», ma anche le «*primae hebdomadae meditationes*» degli *Esercizi* ignaziani «*facile possunt accommodari*». E questo perché

non erit autem praescribenda nec confessio, nec communio [pratiche *consigliate* invece ai cattolici che iniziavano gli *Esercizi*], sed ad eam *contritionem* sistendum, quae necessaria *etiam ante Christi evangelium* fuit gentibus¹⁷.

Di conseguenza:

Nihil de Trinitate iam primum, nihil de Christo est illis proponendum.

Piuttosto, per suscitare un inizio di conversione si poteva accennare a quei dogmi in un secondo tempo: «*tradendae commode vero suo tempore*», magari sull'esempio delle due fondamentali meditazioni «*del Re temporale*» e «*dei due standardi*», luoghi tipici della «*seconda settimana*» degli *Esercizi spirituali* e, secondo Nadal, punti decisivi della stessa identità gesuitica.

Anche la Trinità e il Cristo tuttavia potevano essere «*accommodati*» – «*ad similitudinem meditationum regis temporalis et vexillorum*» – secondo una prospettiva «*monoteistica*»: «*ad unum Deum referendae*»¹⁸. Non solo agli

¹⁶ J. Nadal, *Epistolae*, IV, p. 849.

¹⁷ J. Nadal, *Epistolae*, IV, p. 849.

¹⁸ *Ibidem*, per tutte le citazioni.

eretici ma anche agli ebrei e ai musulmani era così possibile adattare gli *Esercizi* e le pratiche dell'elezione¹⁹.

(3) Così, se pure non è possibile in questa sede, occorre perlomeno riconoscere che non tanto alle corti del Rinascimento, ma al più specifico e complesso contesto della crisi religiosa del Cinquecento, con i suoi sanguinosi conflitti e le sue acerbe lacerazioni, che sarebbe necessario rivolgere lo sguardo per ritrovare, insieme a queste, anche altre matrici e altre premesse, e in contesti non cattolici, della specifica e implicita – ma non meno evidente e corrosiva – *adiaphoria* che innerva intimamente tanto il *Principio e fondamento* quanto le strategie di relativizzazione dell'*accommodatio* gesuitica, cifra tanto evidente e caratteristica quanto ancora largamente enigmatica dell'identità stessa della Compagnia.

Infine, un altro aspetto occorre ancora evidenziare di questi passi di Nadal, ovvero la loro peculiare matrice gesuitica, che procede dallo stesso Ignazio di Loyola. È infatti nel presupposto di tutti gli *Esercizi spirituali*, il famoso paragrafo dal titolo *Principio e fondamento*²⁰ che compare – sinteticamente ma compiutamente formulata, e quindi gravida dei suoi sviluppi e applicazioni – la struttura e insieme la dinamica essenziale del rapporto tra mezzi e fini, tra strumenti e scopi, che abbiamo visto utilizzata da Nadal e nel passo di Le Comte del 1697. Anche per il Loyola vi è un fine «immutabile»: lodare Dio e salvare così la propria anima; anche per lui, tutto il resto si dispone in ordine a questo fine essenziale, «uniforme», secondo il principio che, delle «altre cose sulla faccia della terra», l'«uomo deve avvalersene in quanto lo aiutano al suo fine, e in tanto deve allontanarsene in quanto gli siano d'impedimento nello stesso». Un principio, che è al contempo un metodo, era così stabilito – «Principio e fondamento», appunto – all'inizio degli *Esercizi* ignaziani. Ma, a ben vedere, esso presiedeva all'organizzazione e al funzionamento dell'intera Compagnia di Gesù e del suo peculiare «orden de proceder», e ne innervava intimamente le stesse *Costituzioni*. Inoltre, sul piano storico, non solo all'Italia, ma anche alla Spagna del primo Cinquecento, occorre rivolgere l'attenzione per ritrovare altre matrici dell'*accommodatio* gesuitica, e scorgere così almeno un riflesso – nel «Principio e fondamento» e nell'insegnamento di sant'Ignazio – delle dottrine degli *alumbrados* castigliani incentrate sulla critica, e sulla preventiva distinzione, delle *ceremonias*, delle *debocioncillas*, delle «superstitioni», delle opere di ascesi corporale, che appesantivano le verità essenziali del vangelo e la concreta pratica del cristianesimo, per sfociare infine nella relativizzazione di «todos actos corporeos», ai quali dovevano essere preferite le esperienze spirituali interiori, come le «illuminaciones divinas, con todos los otros gustos y sentidos spirituales»²¹, in un cammino tutto rivolto all'essenziale, all'«immutabile»: appunto a «lodare, adorare e servire Dio nostro Signore e salvare così la

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ I. de Loyola, *Esercizi spirituali*, a cura di G. Giudici, Milano, Mondadori 1984, p. 33, § 23.

²¹ I. di Loyola, *Epistolae*, II, p. 236 per le citazioni; cfr. G. Mongini, *Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo*, in «Rivista storica italiana», CXVII (2005), pp. 26-63, in particolare pp. 48 ss.

propria anima» e a cui tutto il resto non solo doveva essere subordinato ma, anche e soprattutto, reso funzionale, oppure abbandonato. Allo stesso modo, quelle pratiche e quei metodi di accomodamento alle persone e ai luoghi, quel rendersi simili e quindi anonimi e «comuni» alle genti presso le quali temporaneamente ci si trova a vivere, non erano altro che il patrimonio della stessa Compagnia di Gesù nei suoi primi tempi e, avanti ancora la fondazione dell'ordine nel 1540, di Ignazio stesso e dei suoi compagni, che si proteggevano dalle persecuzioni di cui più volte furono fatti oggetto – e dai sospetti dai quali furono, loro quanto la Compagnia stessa, a lungo circondati ²² – proprio evitando di distinguersi e segnalarsi per le proprie caratteristiche singolari e invece accogliendo le usanze «comuni», nell'anonimato cercando e trovando il proprio rifugio.

4. **Roberto Nobili e il volto asiatico di Gesù** Margherita Trento (Paris, EHESS)

(1) Il mio intervento si collega direttamente a quello che mi ha preceduto di Guido Mongini, tanto che il sottotitolo potrebbe recitare: «Cambiare il proprio linguaggio per cambiare l'altro». Il punto di vista è, di nuovo, quello del convertitore, che in questo caso è un individuo ben preciso.

Partendo dal titolo proposto risulta infatti subito chiaro che il protagonista della nostra storia è Roberto Nobili, gesuita e missionario in India nel XVII secolo. Egli è rampollo (illegittimo) di una nobile famiglia toscana, imparentata con gli Sforza; è nipote di un omonimo cardinale Roberto Nobili, morto giovanissimo e subito divenuto oggetto di devozione; spinto a sua volta da un fervente desiderio di imitatio christi, diventa gesuita. Studia nei seminari della Compagnia a Roma e a Napoli; frequenta poi il corso di teologia al Collegio Romano. Per il contesto culturale che fa da sfondo agli anni della sua formazione, mi appoggio nuovamente all'intervento del dott. Mongini, che ha efficacemente illustrato gli strumenti (la toolbox, direbbero i sociologi) di conversione elaborati dalla Compagnia di Gesù nel corso del Cinquecento: questi hanno un peso determinante nelle scelte strategiche di Nobili e nel suo modo di interpretare e vivere la missione.

Nel 1605 viene infatti accolta la sua richiesta (presentata sotto forma di lettera indipeta) di essere inviato come missionario nelle Indie, richiesta che inizialmente era stata rifiutata per motivi di "immaturità". Nel 1606 lo troviamo dunque a Madurai, nel Tamil Nadu, a cercare di creare una comunità cristiana intorno alla piccola chiesa cittadina. Si fermerà qui per decenni;

²² Cfr. *ibid.*; in generale sull'antigesuitismo cfr. almeno S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma, Salerno, 2000; Ead., *Antigesuitismo politico e antigesuitismo gesuita: alcuni testi a confronto*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XL (2004), 2, pp. 255-281; *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, a cura di P. A. Fabre, C. Millet, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

morirà sempre in India nel 1656, senza essere mai più tornato in Europa.

(2) Il luogo in cui si svolge la maggior parte della sua storia è dunque l'India: Nobili ci permette così di esplorare i modi in cui il rapporto tra religione cristiana e cultura si articola nel contesto indiano. Il XVII secolo rappresenta una tappa fondamentale nello sviluppo di questo rapporto: la Chiesa cattolica, all'interno di un generale ripensamento interno del suo ruolo come istituzione e come strumento di salvezza, inaugura in questi anni un movimento globale di *missio ad gentes* parallelo a quello di espansione coloniale. Essa dilata enormemente i propri limiti geografici e culturali: per la prima volta, entra in contatto sistematico con popolazione vissute fino ad allora ignorando quasi totalmente sia la fede cristiana, sia la cultura europea al cui interno essa si è sviluppata. Al cristianesimo si pone così in modo molto forte il problema della cultura, perché i missionari hanno la necessità di discriminare e di tracciare il limite tra i nuovi riti, usi e linguaggi religiosi (dunque da rifiutare, perché pagani) e culturali (dunque utilizzabili come punto di partenza per l'evangelizzazione, come primo gradino della scala verso la conoscenza di Dio).

(3) La riflessione su queste categorie è particolarmente vivace ancora oggi per la chiesa indiana. I teologi asiatici, ispirati dalle aperture del Vaticano II, enfatizzano per il cristianesimo globale la necessità di inculturazione: con le parole di Giovanni Paolo II, «dovunque è presente, la Chiesa deve affondare le sue radici profondamente nel terreno spirituale e culturale del Paese, assimilare tutti i valori genuini arricchendoli anche con quelle intuizioni che essa ha ricevuto da Cristo, che è *via, verità e vita* (Gv 14,6) per tutta l'umanità» (Discorso dall'auditorium di Radio Veritas, Asia, 21/2/1981).

La seconda parte del titolo è ispirata a un libro del teologo indiano M. Amaladoss, che propone una rilettura della figura di Gesù Cristo secondo termini e linguaggi tipicamente asiatici. In questa prospettiva (che è stata inaugurata per l'India da R. Panikkar nel suo *The Unknown Christ of Hinduism*) la necessità di convertire, implicita al cristianesimo, rende necessario sviluppare strategie che tengano conto del contesto culturale asiatico. A partire dalle parole di Gesù agli apostoli: *Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi* (Gv 20, 21), la missione di evangelizzazione si lega dunque al tema dell'incarnazione, ovvero alla capacità del logos divino di prendere forma nei linguaggi, e nelle culture, dei diversi popoli. Lo scopo dei missionari diventa allora quello di leggere il messaggio di dio nei signa propri delle diverse culture, in un processo ermeneutico che investe così linguaggi differenti.

(4) La figura di Roberto Nobili ci interessa proprio per le strategie linguistiche che il gesuita mette in atto nel tentativo di convertire la popolazione di Madurai. Egli apprende innanzitutto le lingue locali: il tamil, diffuso in tutta la regione; il telugu, la lingua della dinastia regnante di Madurai; il sanscrito, la lingua delle élites religiose e culturali, con un ruolo analogo a quello del latino in quegli anni in Europa. In questa impresa Nobili ha un maestro, un brahmano della città, grazie al quale riesce ad avere accesso ai testi sacri dello hinduismo. Attraverso un'analisi delle citazioni contenute nelle sue opere è effettivamente possibile confermare che Nobili è il primo

europeo a leggere una delle quattro raccolte che compongono la rivelazione (Veda) per gli hindū. Fino ad allora (ma anche dopo) la divulgazione delle strofe sacre era infatti interdetta al di fuori delle caste più alte. Nobili si inserisce così all'interno della cerchia ristretta dei fruitori di questa conoscenza e tutto il suo operato in India si rivolge agli strati culturalmente e politicamente privilegiati della popolazione.

(5) Nobili non si limita però a un ruolo passivo di “lettore” o “ascoltatore” all'interno della narrativa religiosa cittadina, ma è a sua volta autore di testi. Egli compone opere di diversa natura, in ognuna delle tre lingue che ho citato (tamil, telugu e sanscrito): a noi restano solo le opere in tamil. Tra i titoli troviamo un monumentale catechismo ispirato alla Dottrina cristiana (1598) di Bellarmino, una vita di Gesù e una della Madonna, trattati di controversia e dialoghi filosofico-teologici. Si tratta evidentemente di generi comuni nella letteratura devozionale seicentesca.

Tuttavia in questi testi Nobili utilizza un lessico religioso essenzialmente sanscrito. Egli risemantizza così all'interno della narrativa cristiana parole già ricche di significato all'interno del discorso religioso hindū. Il desiderio di convertire lo spinge infatti a tradurre: ciò soddisfa sicuramente un'istanza di comunicazione, condivisione e comprensibilità. Provoca però anche la sovrapposizione di significati e memorie (nel senso datovi da Jan Assman) religiose e culturali all'interno dello stesso lessico.

(6) Tra i vocaboli nuovi che Nobili adotta, è particolarmente significativa la traduzione del concetto di incarnazione col termine di manuṣa-avatāra. All'interno delle sue opere, ho individuato questo termine in due passi: Nel quarto dialogo del Nittiya Jīvaṇa Callāpam, un trattato sulla vita eterna che si compone di nove dialoghi, Nobili afferma che il Signore è sceso in forma umana (manuṣavatāra) in questo mondo e vi ha camminato, garantendo così a tutti gli uomini la possibilità di conoscere la verità (satya) e la forza di camminare sul sentiero della giustizia (dharma).

In una versione sintetica del catechismo (Ñāṇopadēsa Kuṛippiḍam, letteralmente «sintesi dell'insegnamento della conoscenza») Nobili utilizza di nuovo lo stesso termine, affermando che Dio, per espiare i peccati (papam) degli uomini, prese su di sé natura umana (manuṣavatāra).

B.Tiliander parla inoltre di un terzo passo in cui Nobili si avventura a descrivere per esteso il mistero dell'incarnazione. Egli vi racconta come, nel sangue delle Vergine, Dio creò un corpo immacolato: attraverso l'unione del corpo, di un'anima umana e della terza persona divina (il figlio), Dio si incarnò e divenne uomo (manuṣavatāra).

(7) A partire da questi passi, possiamo avanzare alcune osservazioni:

- È opportuno innanzitutto sottolineare la centralità del tema dell'incarnatio: a partire dal concetto di logos incarnato che si trova in Giovanni, la riflessione sulla natura di Cristo accompagna tutto il cristianesimo dei primi secoli. La formulazione del concilio di Calcedonia (451) a riguardo afferma il mistero dell'incarnazione come coesistenza di natura umana e divina

all'interno dell'unica ipostasi divina che è Cristo.

- Nel XIII secolo Tommaso d'Aquino affronta in modo originale il problema della unyo ipostatica: Tommaso parla dell'incarnazione come convenienza (non essendo possibile a dio di sottostare alla necessità). L'ipostasi divina del figlio assume dunque natura umana; Cristo resta però persona divina, superiore alla persona umana. Vale la pena ricordarlo, perché Tommaso è uno degli autori più importanti all'interno dei programmi di studio dei gesuiti e forse l'auctoritas più citata da Nobili.

- Nel parlare di questo mistero, Nobili è dunque consapevole della tradizione teologica al cui interno si inserisce. Si nota infatti il suo tentativo di enfatizzare la natura umana (che comprende anima e corpo) dell'incarnazione divina, oltre che la capacità esclusiva di liberare l'uomo dai suoi peccati e di garantirgli la salvezza.

- In effetti, il termine con cui egli traduce incarnazione (avatāra) non compare mai da solo: è sempre accompagnato dall'aggettivo manuṣa, in forma di uomo, che vuole indicare in modo univoco l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo. Nobili è infatti ben consapevole che in ambito hindū la parola avatāra indica le molteplici discese sulla terra del dio Viṣṇu: critica infatti aspramente questa credenza in un altro passo del Nittiya Jīvaṇa Callāpam.

(8) Cosa significa allora avatāra, prima che Nobili lo utilizzi come traduzione del concetto di incarnatio? La parola avatāra è composta dal prefisso ava e dalla radice tṛ: significa letteralmente discesa, come dei gradini di una scala. Il termine si riferisce principalmente alla dottrina, sviluppatasi in contesto devozionale, delle discese successive del dio Viṣṇu nel mondo in forme differenti per ristabilirne l'ordine. La prima ma anche più importante esposizione di questa teoria si trova nella Bhagavadgītā (4, 7-8):

facendo ricorso alla mia propria natura io mi manifesto grazie alla mia māyā. Infatti, ogni volta che si verifica, o Bhārata, un declino del dharma e una crescita dell'adharmā, allora io genero me stesso nel mondo. Per la protezione dei buoni e la rovina dei malvagi, allo scopo di ristabilire il dharma io mi manifesto in ogni era cosmica.

Questo passo sarà commentato e interpretato più volte, ma già vi compaiono tutti gli aspetti importanti del concetto di avatāra: «la finalizzazione etica, la virtuale infinità delle manifestazioni, il quadro temporale ciclico ed escatologico, la bipolarità ed alternanza della compagine etica cosmica». Le discese più famose di Visnu secondo la tradizione sono 10, non tutte in forma umana: pesce, tartaruga, il cinghiale, il nano, l'uomo leone, Rama con l'ascia, Rama, Krisna e due ancora a venire. Queste dottrine erano ampiamente diffuse anche a Madurai nel periodo in cui Nobili è in città: lo dimostrano le sue stesse polemiche nei confronti degli adoratori di idoli.

Vediamo dunque alcune delle incongruenze fondamentali tra i due concetti:

incarnatio	avatāra
<ul style="list-style-type: none"> - Gesù è mandato - Gesù assume natura umana - L'incarnazione è un evento irripetibile - Serve all'instaurazione di un ordine nuovo - Si situa all'interno di un tempo storico 	<ul style="list-style-type: none"> - Viṣṇu effonde se stesso - Egli assume forme diverse (a volte animali, altre volte umane) - La discesa è un fenomeno ripetibile - Serve al mantenimento dell'ordine - Si situa all'interno di un tempo ciclico

(9) La stessa parola avatāra arriva dunque a contenere, grazie a Nobili, una stratificazione di significati, che acquisiscono senso in relazione a due contesti molto diversi, quello della missione cattolica e quello hindū della devozione a Viṣṇu. Il lessico di Nobili è così, per sua natura, polisemico. Possiamo immaginare due conseguenze di questo fatto: sul breve periodo, esso può generare confusione nel pubblico. La conversione nel contesto specifico della missione di Nobili a Madurai permette di mantenere in vita universi di senso legati a mondi religiosi altri rispetto a quello cristiano, generando così una generale contaminazione delle definizioni di identità religiosa. In secondo luogo, anche se nelle intenzioni di Nobili i due significati di avatāra non sono in dialogo ma si escludono a vicenda, il solo fatto di trovarsi all'interno dello spazio ristretto rappresentato da un solo segno li obbliga alla relazione. Questo mette in moto nel lungo periodo meccanismi di ibridazione, che portano a ripensare l'identità culturale della fede cristiana in Asia.

(10) Con questa osservazione, chiudiamo il cerchio e torniamo alla teologia asiatica contemporanea, che fa largo uso del concetto di avatāra. Evidentemente, la necessità di comunicazione del messaggio cristiano in termini comprensibili al contesto indiano porta a superare (o ignorare?) le difficoltà connesse all'uso di questo concetto. L'accento è così posto sulle caratteristiche comuni all'incarnazione e all'avatāra, secondo un meccanismo analogico. In questa prospettiva, il termine avatāra è per esempio particolarmente suggestivo dell'esperienza dell'umanità, comune a Cristo e alle più famose discese di Viṣṇu, Rāma e Kṛṣṇa.

(11) La traduzione mette così in moto un circolo, sia ermeneutico, sia comunicativo. Mi sembrano allora particolarmente significative per concludere le parole del matematico, teologo e monaco russo Pavel Florensky :

[...] la parola, quale termine intermedio fra mondo esterno e interno, è un'entità anfibia, che vive sia nell'uno, sia nell'altro, intesse specifiche relazioni tra questo e quel mondo, e tali relazioni, per quanto l'occhio del positivista stenti a percepirle, tuttavia esistono e stanno alla base di tutte le ulteriori funzioni della parola. Questa base, evidentemente, punta a due direzioni: anzitutto muove da colui che parla verso l'esterno, come attività che da colui che parla esce fuori verso il mondo; in secondo luogo, in quanto percezione che colui che parla riceve dal mondo esterno, va verso colui che parla» (*Il valore magico della parola*).

4.
«Rigetto Lutero: ignoro Calvino...». I linguaggi della conversione nel '600 attraverso le opere di tre pastori valdesi «tornati nel grembo della Chiesa di Roma».

Matthew Noffke (Torino)

«Mon fils, j'aurais a vous dire / De la part de Duc d'Usèz / Qu'il voulait au Roi écrire / Avant qu'on fit le procès. / C'est pour avoir votre grâce, / Mais sous la condition / Que vous fassiez volteface / à la vraie religion.

Mais il vaut mieux que tu meures!», / Dit la mère de Roussel, / «et de changer de demeure / D'aller de la terre au ciel, / Que de rester sur la terre / Et de faire profession d'une vie qui soit contraire / à la vraie religion».

(1) Le parole cui abbiamo affidato l'incipit di questo nostro discorso appartengono ad una canzone scritta intorno al 1728 e tramandata oralmente dai valdesi delle valli del pinerolese. Di tutte le *complaintes* (così si chiama questo genere musicale) dedicate alle figure dei “barba”, i predicatori eterodossi di derivazione valdese della Linguadoca e delle valli del Piemonte occidentale, la più diffusa e famosa, è quella nota come *Complainte de la mère de Roussel*. Alexandre Roussel, classe 1700, era un giovane predicatore quando fu arrestato ad Aulas (Languedoc) con l'imputazione di aver propagato l'Evangelo nella regione della Cévenne, in spregio all'espressa proibizione del re; condotto a Montpellier, fu processato ed impiccato in piazza il 30 novembre 1728. La canzone descrive il dolore della madre del pastore condannato, il suo disperato tentativo di ottenere la salvezza del figlio attraverso la mediazione del duca d'Uzès, il fermo rifiuto del pastore imprigionato alla richiesta di abiurare ed il suo estremo saluto alla madre addolorata²³.

Il testo della canzone lo esprime chiaramente: convertirsi al cattolicesimo avrebbe significato per il pastore Roussel tradire Dio, la sua religione, la sua gente; pur nei limiti che occorre riconoscere al tipo di fonte, la *complainte*, io credo, racconta con estrema efficacia lo scandalo, personale e collettivo, che una eventuale abiura avrebbe provocato. La chiesa cattolica rappresentava il nemico dei veri seguaci di Cristo, dei soli degni eredi della chiesa primitiva apostolica, di quel « popolo chiesa » che aveva costruito la sua identità nel corso di 5 secoli scanditi dalle violente e ripetute persecuzioni. La stessa madre si dichiara disposta a veder morire il proprio figlio piuttosto che accettarne la conversione, seppure forzata. Eppure neanche cento anni prima altri tre pastori della chiesa valdese, Jean Balcet di Prigelato, in alta Val Chisone (tra il 1628 e il 1630), Jacob Challier di Usseaux, sempre in alta Val Chisone (intorno al 1631) e Matteo Danna di Luserna S. Giovanni, in Val Pellice (nel 1678), abbandonano la loro religione e tornano « nel grembo della chiesa

²³ Testo e melodia di questa *complainte* (la cui diffusione era soltanto orale) appaiono per la prima volta nel volume *Piedmont* di Estella Canziani (pittrice e viaggiatrice inglese) edito nel 1913 a Londra. D. Tron, *Complaintes*, in «La Beidana. Periodico di cultura e storia nelle valli valdesi», 63 (2008).

di Roma », compiendo quel passo così impossibile da accettare per la madre del pastore Roussel; oltretutto senza che fossero costretti con la violenza.

(2) Le ragioni di questa loro scelta può essere ricercata nelle opere che i tre pastori hanno stampato, per spiegare i motivi profondi che li hanno condotti a una soluzione tanto radicale, per difendersi dagli attacchi dei loro ex colleghi e per convincere i loro antichi confratelli che quella era la vera strada che conduce alla salvezza. Lo schema comune alle tre opere principali, appare estremamente codificato, secondo i canoni propri dell'opera di controversia: il linguaggio in qualche caso riesce peraltro a scardinare la rigidità del modello letterario e a trasmettere le sensazioni più vive e personali degli autori.

Seguaci di una religione acquisita per « malheur de naissance et d'education », per un intervento della grazia divina sono finalmente giunti alla consapevolezza che la salvezza è nell'unità della Chiesa di Roma, e che la religione degli innovatori riformati non è che una serie di errori. Acquisire tale consapevolezza ha richiesto un lungo periodo di riflessioni e di angosce: « quante volte ho visto spegnersi le mie sante risoluzioni! Quante volte mi sono visto disarmato, obbligato a dissimulare, ad adeguarmi alla situazione, nuotando seguendo la corrente dell'acqua » (Challier). Il dubbio è una componente che viene loro aspramente criticata dai ministri riformati, loro antichi colleghi, in quanto segno di debolezza nella fede; scrive Balcet: « Il Ministro Pasteur mi accusa di aver galleggiato nell'incertezza, di non aver avuto il coraggio di dichiararmi. Ma non è un galleggiare nell'incertezza il fatto di cercare il porto della verità, oltretutto con fatica e dolore ». Ribadisce il Danna: «(i ministri) si fanno scrutatori dei cuori, quando dicono che ho passato sei anni in una continua ipocrisia, (...), come se questi signori ignorassero che non siamo più ai tempi della scienza infusa dei profeti e degli apostoli; ma che occorre acquisirla con molto tempo e molto lavoro; e soprattutto una scienza di tale natura richiederà pure sei anni per raggiungere la sicurezza necessaria a prendere una decisione di tale importanza ».

Arriva quindi la decisione della conversione, che scatena la rabbia e le maldicenze degli antichi confratelli. « Oh che crudele nemico delle conversioni è il temere le dicerie della gente! Quante pene mi ha riservato questo demone! Quali traversie, pesanti scuotimenti, che violenti attacchi mi ha fatto sentire? »; nelle parole di Challier emerge con forza l'angoscia per gli oltraggi destinati a chi « tradisce » la propria religione. Danna si sente oggetto del « vecchio costume di gridare malignità contro coloro che lasciano il loro schieramento per rientrare nelle fila della Chiesa del Signore ». L'accusa più ricorrente è quella di aver abiurato per denaro; Danna risponde: « chi tra di voi ha mai visto che fossi tanto avido? Quante prediche avrei saltato alla ricerca di quei piccoli guadagni dei quali si parla? Dove sarebbero le grosse pensioni che ho ricercato e ricevuto? ». Anche Balcet si sente investito da tale accusa, ma, sostiene, « non ho ricevuto niente della pensione che la carità dei nostri Signori del clero accorda ai ministri convertiti », e aggiunge: « me ne sono volontariamente astenuto, affinché i miei avversari non potessero dire che la speranza di un tornaconto mi avesse fatto intraprendere questa fuga verso la fede e la religione cattolica, e abbandonare il loro schieramento ».

Intrapresa la via verso la vera religione, i tre autori si sentono investiti di un compito ben preciso, chiaramente espresso da Balcet: « per spiegare le ragioni della mia conversione, e attraverso queste istruire e illuminare coloro che ho lasciato nelle tenebre dell'incredulità, ho composto un'opera dal titolo *remonstrance chrestienne aux ministres des eglises pretendues reformées* ». Anche Challier e Danna dichiarano lo scopo apologetico e missionario delle loro opere, contro i padri della riforma e i loro ministri, raffigurati come coloro i quali, coi « fiori della retorica riformata », tengono incatenato un popolo di fedeli, condannati alla perdizione non in quanto malvagi, ma per aver dato fede a gente malvagia. Per Danna « è l'Angelo delle tenebre che nei secoli precedenti ha scatenato un Valdo in queste Valli, un Lutero in Germania, un Calvino in Francia e a Ginevra, e fomenta oggi i loro discepoli »; e più avanti, rivolgendosi ai valdesi di Luserna S. Giovanni, comunità della quale era stato ministro, dice « se voi aspettate per giudicare e per credere le verità cattoliche che l'orsignori i vostri ministri ve le lodino, voi perirete nei vostri errori; (...) così, conoscendo il loro ordinario disprezzo per tutto ciò che è contrario alle loro tesi, per quanto veritiero possa essere, non è a loro ma a voi che io rivolgo la mia opera ». « Prego », dice invece Balcet parlando del suo libro, « che avendoli liberati dalla cattiva fede, e dalla seduzione di coloro che abusano di loro con scritti malvagi, e parole cosparse di miele, che nascondono il veleno dell'errore sotto le foglie e i fiori di un discorso raffinato, li conduca prima possibile dalle tenebre alla luce ». La parola assume qui una duplice connotazione: la parola del propagatore dell'eresia riformata è descritta come una nube che nasconde la verità, un inchiostro che ne insozza la luce, esacerbata da rabbia e invettive, armata degli insidiosi strali della retorica; la parola del cattolico è invece guidata dalla carità cristiana, è semplice, sostanziale. « Voi vedrete in questo libro non dei discorsi gonfiati, ma delle verità sublimi », dice Challier, e Balcet ribadisce « il vostro orecchio non ascolterà qui nessun discorso raffinato, né delle parole tirate con le pinze sul tavolo della retorica di moda in questi tempi: in parte perché non è mia intenzione, in parte perché mi sembra che in materia di controversia oggi è molto più necessaria la quantità che la qualità dei ragionamenti ».

(3) Si manifestano in queste opere, forse in modo meno esplicito, ma chiaro, anche le ragioni collettive che in qualche modo spinsero i tre pastori a cambiare religione; perché una conversione, soprattutto nell'Europa del XVII° secolo, non è solo scelta individuale, ma riguarda anche le collettività di chi accoglie il convertito e di chi lo vede allontanarsi dal proprio « partito »; è scelta di fede ma è anche scelta politica. E così i soggetti della conversione non sono più solo Jean Balcet, Jacob Challier e Matteo Danna, con le loro personali riflessioni, dubbi, angosce; in questo « complesso meccanismo » entrano prepotentemente in gioco le dinamiche interne alla riforma protestante, le strategie conversionistiche elaborate della Chiesa Cattolica post-tridentina, le politiche religiose dei sovrani francesi e sabaudi.

Balcet e Challier dichiarano di essersi allontanati dalla loro chiesa perché non ne condividevano le posizioni riguardo alla giustificazione per sola fede e sola grazia elaborata dai calvinisti, considerando necessarie alla salvezza anche le buone opere. Per Balcet « è stato conveniente, e in qualche modo

necessario, che io rendessi ragione del mio comportamento, e spiegassi le cause del mio allontanamento, fondato sul solo ragionamento e su un sincero moto di coscienza. Per fare questo, fra i numerosi punti dibattuti fra noi e loro, ho scelto quello della giustificazione ». Così parla invece di Challier il priore di Luserna, Marco Aurelio Rorengo: « Nel 1631, camminando nella Valle di Queyras, m'incontrai con un Signore Challier, che mi dichiarò esser stato molti anni Ministro, e Predicante in essa Valle, e mi raccontò i motivi di sua conversione, che furono li seguenti. Essendo anni avanti nate dissensioni nella riforma de paesi bassi di Fiandra, si mandò a Geneva per ritrovar rimedio; fu ritrovato spedito di mandavi un certo Herminio Predicante, costui giunto in esse parti si fece capo di nuova Setta con admetter la Dottrina del libero arbitrio della necessità delle opere, e d'altri Dogmi, e seguì intiera divisione in detta Provincia. Una parte si oppose nel *Synode* di Dodrec, e stabilì alcuni articoli contra costui, obligando ogni Ministro a sottoscriverli. Furono parimente inviati à Geneva, quale per mantenere unione con quelle parti, trovò buono di farli approvar, e sottoscriver da ogni Ministro, e loro dependenti, o confederati, e così furono proposti, al *Synode* di Delfinato, qual parimente risolse di riceverli, e approvarli. Il medemo Challier protestò di volergli considerare, e prese tempo a sottoscrivergli, in tanto riconoscendo quelli ripugnare alla Sacra Scrittura, riconobbe chiaramente le Dottrine del libero arbitrio, del merito delle buone opere, e dell'intercessione de Santi, & altre, e cominciò a predicarle nel luogo di Abries con sodisfattione delli uditori ». Gli articoli di derivazione calvinista elaborati al sinodo di Dordrecht del 1618 sulle questioni della giustificazione vengono considerati da Balcet e da Challier come contrari alle Scritture e alla stessa tradizione valdese: « I Barbi, di cui vi gloriare come primi vostri pastori e riformatori, hanno detto e ridetto una infinità di volte durante più di duecento anni, come dicono ancora oggi i nostri vecchi « chi farà il bene troverà il bene, chi farà il male troverà il male ». Anche Danna, meno coinvolto dalla crisi arminiana e dalle conseguenze di Dordrecht, afferma: « voglio dimostrarvi che la pretesa riforma che vi predicano non è stata mai, come affermano, la religione dei vostri padri ». La scelta per i tre pastori, quindi, non appariva loro se restare fedeli ai Padri o tornare nella Chiesa di Roma, quanto piuttosto se diventare calvinisti o diventare cattolici.

(4) Resta infine da esaminare il ruolo, in questi casi di conversione, della Chiesa Cattolica: la spinta controriformistica aveva condotto nelle valli del pinerolese, considerate strategiche in quanto terra infetta dall'eresia, posta al confine fra i regni riformati e quelli cattolici, un clero preparato e mosso da fervore missionario appartenente agli ordini dei frati cappuccini e dei gesuiti. Questi attivarono una vera e propria strategia della conversione, fondata su controversie religiose con i ministri eretici, su una predicazione più capillare sul territorio, su incentivi economici garantiti ai convertiti. In particolare l'Ufficio di *Propaganda fide* prevedeva una cospicua pensione ai ministri protestanti che avessero deciso di convertirsi. Questo perché erano convinti che convertire una guida religiosa spingesse molti seguaci a fare altrettanto. Nonostante il loro sdegno contro le accuse di avidità mosse dai loro antichi correligionari, sappiamo che Balcet, Challier e Danna ricevettero del denaro. Sappiamo anche che questo non fu ininfluenza nella decisione di convertirsi, quantomeno per Danna; in una lettera al Nunzio apostolico di Torino si legge:

«sta per farsi un acquisto importantissimo nella persona di uno dei principali ministri delle Valli che ha ricevuto qualche raggio di luce, ma come l'interesse umano gli opprime lo spirito che non può aprire interamente gli occhi alla vera cognizione se non viene indennizzato per le perdite del corpo, per il che vi vuole almeno uno stabile di 50 doppie di reddito, che sarà posto a santa usura, poiché trarrà seco molto». E' pur vero che il fatto di ricevere denaro per la conversione non ne fa assolutamente la ragione principale. Del resto abbandonare la propria fede significava abbandonare tutto e costruire una nuova vita; era necessario che questo timore non scorraggiasse gli indecisi, e quindi si dovevano fornire gli strumenti, soprattutto materiali, per rendere meno traumatica la conversione.

Le Valli valdesi nel XVII secolo erano veramente una "terra di confine", dove si fronteggiavano su uno stesso terreno due proposte cristiane contrapposte; erano un laboratorio di strategie missionarie. Jaen-Cristophe Attias parla del convertito come di colui che infrange i confini, «*homme en marche, homme du mouvement et peut-etre de la confusion, il dérange la logique univoque de l'identité et de l'appartenance* ». Anche Jean Balcet, Jacob Challier e Matteo Danna sono uomini che hanno attraversato il confine e hanno indicato con le loro opere le tappe del proprio percorso perché altri potessero seguirli; ma, pochi anni dopo la loro vicenda, la revoca dell'editto di Nantes e le truppe del Marchese di Pianezza mostrarono una nuova via.