

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

34

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

a cura di Gianclaudio Civale

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 articolò la spoliatura degli edifici cattolici. In primo piano, un gruppo di soldati, rivestiti di tonache, paramenti da messa e vesti strapate 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 spoliatura 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 2010, 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 neostolica 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. 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. Rospoche, 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 Bareggi 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 Sant'Uffizio 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' mobilitazione 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. POLLMANN, *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. Civalè, 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 Civalè, 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 composti contorni della comunità dei credenti, il loro costituirsi e legittimarsi come agenti politici e, quindi, militari, infine il continuo interrogarsi, dinnanzi 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

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 alcuni 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 45)⁵. 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 ondeggiavano 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; profittano 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 reintrodotta 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 (I 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 (I 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 cerimoniali⁸, buona parte della popolazione, in particolare nelle zone in cui ha attecchito al meglio il presbiterianesimo, 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 *Apologetical 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 Kilmarnock 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 cerimonie, 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 *Covenant* 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 «violente 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 *qwualitie* sociale dei condannati ma anche i loro «principi pericolosi» e quindi la loro propensione a mettere in atto *willanous designs*, 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 imprecaando 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 scaramuccia 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 presbiterianesimo 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 FRIEDBURG, *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 Friedeburg 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 monarchi 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 Vindicatum, 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 *Apogeticall Narration* di Brown, alle più celebri opere sul tirannicidio di John Knox, George Buchanan e Samuel Rutherford, nonché a un trattato antiepiscope 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 *fruitful distortion*²⁶, ovvero esiti che forse tradiscono il pensiero dell'autore della *Politica* ma che si rivelano particolarmente adeguati a sostenere 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 continuate; 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 prerequisite 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 monarcomaca 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 della 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 discendere 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 *Covenan-*

³⁶ [J. STEWART], *An Account of Scotlands Grievances by Reason of the D. of Lauderdale's 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 iniquity* 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 Beisner 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 Statholder 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 sembrava 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 correligionari, 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 ri-legittimazione 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 dalla 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 Stewart's 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. Sembrerebbe 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 complessivo discorso di violazione dei diritti. Stewart tende di fatto ad accostare le due sfere, considerandole sullo stesso piano, spesso quasi sovrappo-
nendole: «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. WHATLEY, *The Scots and the Union*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, pp. 215-216, 258.

INDICE

<i>Premessa</i> 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 <i>Monarchia universalis</i> 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 "Monarquía 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 <i>religionis causa</i>	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 SZCZECH	119
1. Les outils d'une fermeture confessionnelle	124
2. Emporter l'assentiment des autorités	135
3. Un triomphalisme 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'Angroгна»	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
	371

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
<i>Indice dei nomi</i>	357