

## **AMERICA E APOCALISSE**

### **Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo**

"Tu (Cristo)... puoi anche non venire; oppure se non altro, non venire a disturbarci prima del tempo". Non solo parlano in questo modo, ma lo scrivono anche, per lo meno i gesuiti. L'ho letto io nei loro libri di teologia.

**F. Dostoevskij, I Fratelli Karamazov, parte II, libro V.  
Adriano PROSPERI**

In un'opera pubblicata per la prima volta a Roma nel 1590, ma la cui composizione risaliva a molti anni prima, il gesuita José de Acosta si occupò del problema della fine del mondo e della possibilità di calcolarne la data<sup>1</sup>. Si trattava di un argomento tutt' altro che insolito o peregrino. La certezza della fine del mondo e la speranza nel suo avvento per una scadenza più o meno ravvicinata sono, in quanto tali, strettamente legate alla tradizione cristiana<sup>2</sup>. Tali attese si manifestarono, inoltre, in maniera particolarmente acuta e diffusa tra la fine del '400 e la prima metà del '500. Quando Acosta scriveva la sua opera, aveva alle spalle un'età in cui le immagini e i temi dell'Apocalisse erano stati spesso al centro delle angosce e dei sogni degli uomini<sup>3</sup>. L' occasione dello scritto, a quanto risulta dalla dedica al card. Agostino Valier, era stata la lettura di un'opera sullo stesso argomento, redatta in forma di "scholia" all'Apocalisse; Acosta l'aveva letta e vi aveva trovato molte affermazioni "nuove",

ciò erronee, ereticali. Si era sforzato di approfondire l'argomento attraverso l'esame delle Scritture, arrivando alla conclusione che in materia così difficile valeva più che mai l'obbligo di uniformarsi al "consensus" della Chiesa cattolica. Contemporaneamente, si era accorto però che temi come il giudizio universale e la fine del mondo potevano rivelarsi molto utili ed efficaci qualora, abbandonando ogni intento speculativo, se ne fosse fatto uso nelle prediche per commuovere e spaventare i fedeli e per distaccarli dall'amore per il mondo. Lo stesso Acosta se ne era reso conto in un ciclo di prediche da lui tenute, durante il periodo liturgico dell'Avvento, a Lima in Perù.

Il libro non si discosta da questa premessa. Fin dalle prime pagine, la tesi di Acosta è chiarissima: i ripetuti annunci della fine del mondo che si trovano nelle Scritture sacre vanno riferiti o a una misurazione divina del tempo non corrispondente ai criteri umani, oppure a quella fine privata e individuale del mondo che è, per ogni uomo, la sua morte. L'annuncio della fine del mondo, legittimo "ad mores corrigendos", non deve però mai fissare i tempi dell'avvenimento, pena l'eresia. Quelli di Acosta non sono, in generale, argomenti particolarmente nuovi né degni, in quanto tali, di venir ricordati fra quanti erano stati escogitati nel corso dei secoli dell'era cristiana per adattare gli annunci biblici alle speranze e alle delusioni dei fedeli. Uno almeno vale, però, la pena di una citazione più ampia. Nemmeno Acosta poteva vanificare fino in fondo la pertinenza degli annunci scritturali in un generico avvertimento morale; di conseguenza, non poteva rifiutarsi di esaminare i "segni" veri e indubitabili dai quali riconoscere l'avvento della catastrofe cosmica e la seconda venuta di Cristo. Nel capitolo XVI del primo libro si afferma che di tutti i segni il più certo è "praedicationem Evangelii in toto orbe completam", citando in appoggio i passi biblici di Matt. 24, 14 ("Et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio") e di Ps. 18, 5 ("...in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum"). Il capitolo successivo dichiara fin dal titolo che questa predicazione universale del vangelo, necessaria premessa

della fine del mondo, non si è ancora compiuta. In questo capitolo il discorso di Acosta si arricchisce di una concretezza di riferimenti storici e geografici assente nel resto dell'opera, tale da suggerire che proprio qui si debba cercare l'occasione specifica della sua composizione. Si tratta, qui, delle scoperte geografiche avvenute nell'ultimo secolo e della conseguente e parallela predicazione del cristianesimo. Acosta nota subito, in tono di trionfo, che in seguito alle scoperte geografiche si è capito perché la fine del mondo non era avvenuta prima; gran parte degli uomini aspettavano ancora il compiersi delle promesse divine, la predicazione del vangelo. Si può allora ritenere che tutte le genti siano ormai state evangelizzate e, di conseguenza, prepararsi alla fine imminente? La risposta negativa, preannunciata nel titolo, è accuratamente argomentata: nelle terre scoperte dell'America ci sono popoli di cui si hanno notizie incerte e favolose, ai quali nessuno ha ancora predicato il cristianesimo; inoltre, per quel che se ne sa, ci possono essere molte terre ancora sconosciute nelle grandi distese oceaniche non esplorate. Soprattutto, continua Acosta, non si deve confondere il puro e semplice annuncio del cristianesimo con la penetrazione e la conquista vera e propria; nell'Apocalisse l'apostolo Giovanni dice di aver visto intorno al trono divino una folla sterminata "ex omnibus gentibus et tribus et populis et linguis" (Apoc., 7,9). Non bisogna soltanto predicare il vangelo, ma bisogna predicarlo in modo che le genti ne siano conquistate; non basta un monaco che predica a Canton per dire che in Cina si è annunziato il cristianesimo, bisogna conquistare la Cina. In conclusione, anche questo "segno", che doveva servire a riconoscere il momento tanto atteso del ritorno di Cristo, si trasforma in un'altra astuzia divina perché gli uomini operino rettamente; credendo di affrettare così quel ritorno, essi si adopereranno a conquistare in suo nome il mondo. Riconosciuto come illusorio anche il segno più sicuro, il gesuita conclude invitando a non spiare più nel cielo nessun segno e a operare attivamente in questo mondo finché dura<sup>4</sup>.

Si tratta di una conclusione diversa rispetto al tradizionale divieto di indagare i segreti divini, al "noli altum



sapere” con cui si era cercato in genere di sbarrare la porta ai ricorrenti annunci e computi apocalittici. Nelle pagine di Acosta si avverte un atteggiamento radicalmente estraneo, prima ancora che ostile, alle speculazioni apocalittiche. La durata possibile della storia mondiale si allunga indefinitamente, e pure senza limiti si allargano le potenziali estensioni di terre abitate: spazi e tempi umani aperti alla conquista di chi vuol creare già in terra il regno sacerdotale dei cieli.

Tali argomentazioni meritano interesse per più motivi: l'autore, l'occasione immediata, la destinazione e il significato complessivo. José de Acosta aveva alle spalle, quando scriveva questo trattato, un lungo periodo trascorso in Perù come Padre Provinciale della Compagnia di Gesù in quelle terre da poco aperte alla attività dei gesuiti. Aveva collaborato in maniera determinante ai lavori del terzo Concilio provinciale di Lima. L'indirizzo da lui dato all'opera della Compagnia in questa parte del Nuovo Mondo aveva suscitato le reazioni e i sospetti delle autorità spagnole, che si attendevano da questi missionari la solita attività di evangelizzazione degli indigeni e li vedevano invece dedicarsi ai dominatori europei. Nel 1586 si era recato nel Messico (o Nuova Spagna), dove si era documentato sulla storia e i costumi di quei popoli; lì aveva conosciuto il gesuita A. Sanchez, di ritorno dalle Filippine verso la Spagna, dove andava a sostenere un progetto di guerra contro la Cina per aprirne le porte ai missionari (proposta avversata da Acosta). Insomma, un personaggio di prim'ordine, con un bagaglio di conoscenze geografiche e di esperienze missionarie su scala mondiale<sup>5</sup>. Quanto al trattatello *De temporibus novissimis*, uno dei prodotti minori della sua attività di scrittore, non è difficile identificarne l'occasione, che lo stesso Acosta indica, come si è visto, negli anonimi “scholia” alla *Apocalisse* letti anni prima in America. La lettura e l'interpretazione dell'*Apocalisse* era stata al centro del più importante caso di cui si era dovuto occupare nel suo primo decennio di vita il tribunale dell'Inquisizione di Lima: l'eresia del domenicano Francisco de La Cruz, mandato al rogo nel 1578. Non è difficile riconoscere nel seguaci di quest'ultimo alcuni di quei “millenarii” coi quali



Acosta polemizza nel suo trattato. Francisco de la Cruz si era conquistato un largo seguito annunciando un millenaristico regno di Cristo in Perù, dopo l'imminente fine della cristianità del vecchio mondo<sup>6</sup>. Acosta, come consultore dell'Inquisizione, aveva seguito l'intero processo, nel quale era stato implicato anche uno dei primi gesuiti giunti in Perù, il P. Luis Lopez<sup>7</sup>. Si può facilmente intuire quali fossero le cause per cui Acosta aveva scelto il commento all'Apocalisse come argomento del suo ciclo di prediche a Lima.

Ma se il primo abbozzo del trattato aveva avuto un'occasione americana, ciò non toglie che le sue due edizioni, a distanza di due anni, si erano di fatto inserite in un intreccio di idee, di speranze e di timori che avevano avuto nel vecchio mondo la loro prima origine e che in Europa continuavano a dibattersi. Alla ricostruzione, sia pure approssimativa, di questo intreccio sono dedicate le pagine seguenti.

1. America e Apocalisse si erano legate in un rapporto destinato a durare a lungo, fin dalla prima comparsa sull'orizzonte europeo delle terre scoperte da Colombo. Forse, non sempre i sogni sono stati più importanti delle realtà nei rapporti tra vecchio e nuovo mondo<sup>8</sup>; ma non c'è dubbio che, nella fase iniziale di quei rapporti, alcuni tra gli elementi noti ai quali si fece ricorso per raffigurare l'ignoto furono forniti da questo libro della Bibbia e dai sogni che esso aveva periodicamente alimentato. Colombo, com'è noto, si considerava il "mensaggero" scelto da Dio per annunciare il "nuevo cielo é tierra que hasía Nuestro Señor, escribiendo Sant Juan el Apocalís"<sup>9</sup>. Già alle origini dell'espressione "mondo nuovo" e della presa di coscienza della novità delle terre scoperte è possibile individuare la presenza di suggestioni bibliche: "Et vidi caelum novum et terram novam... Et ego Ioannes vidi sactam civitatem, Ierusalem novam"<sup>10</sup>. La novità attribuita al "mondo nuovo", prima ancora di indicare connotazioni geografiche e scientifiche, esprime un'emozione e una speranza, quella di una apocalittica palingenesi. Anche un dettaglio può essere rivelatore dello stato d'animo con cui si

leggevano le relazioni di viaggio, il genere letterario che conobbe allora una eccezionale fortuna. L'edizione del *Mundus Novus*, l'opuscolo pseudovespucciano che recava questo titolo giustamente definito "squillante"<sup>11</sup>, recava tra le interpolazioni editoriali una citazione dell'Apocalisse: "Primum igitur, quoad gentes, tantam in illis regionibus gentis multitudinem invenimus quantam nemo dinumerare poterat (ut legitur in Apocalipsi)". L'allusione al passo di Apoc. 7 è assente nell'originale e serve ad accostare alla materia della relazione un lettore che proprio nelle scoperte geografiche trova uno stimolo per tornare a meditare su questo fra i libri della Bibbia<sup>12</sup>. Ben lungi dall'esaurirsi, le attese escatologiche acquistano in questi anni un rinnovato vigore: profezie penitenziali e calcoli astrologici si moltiplicano e si incrociano con annunci che hanno in comune uno sfondo inquieto e tendenzialmente cupo<sup>13</sup>. Le scoperte geografiche fornirono un nuovo incentivo, nuovi "segni" da interpretare per la decifrazione del futuro. Quelle terre costituirono un mondo nuovo indipendentemente dalla loro estensione; per questo ancora per molti anni continuarono a sovrapporsi nell'ambito di uno stesso testo l'indicazione geografica di "isole" e quella complessiva e carica di suggestioni di "mondo nuovo"<sup>14</sup>. Quest'ultima aveva degli antecedenti classici oltre a quelli biblici, e non mancò chi li rese espliciti ricordando i "novos orbes" profetizzati nella *Medea* di Seneca<sup>15</sup>. Ma dalla tradizione letteraria greco-latina furono tratti solo dei moduli letterari, ivi compreso quello della mitica età dell'oro; la rappresentazione del mondo nella quale i nuovi dati dovettero cercar posto - contribuendo così ad allargarla e a metterla in crisi - fu quella cristiana tardo-medievale.

Come è noto, fu lo stesso Colombo ad aprire una discussione destinata a durare a lungo connettendo alla scoperta delle "isole" del mare Oceano il passo biblico tradizionalmente riferito alla universale predicazione del vangelo da parte degli apostoli: "In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum" (Ps. 18, 5).<sup>16</sup>. Ci incontriamo qui con la lunga tradizione gioachimita (Gioacchino da Fiore è citato più

volte negli scritti di Colombo). La scoperta delle nuove terre è, per Colombo, un evento previsto e profetizzato nelle scritture sacre. La predicazione del vangelo si estenderà finalmente a tutto il mondo e l'opera degli apostoli sarà completata grazie agli strumenti che la provvidenza divina ha preparato a tale scopo: in primo luogo lui, Colombo, e i sovrani di Castiglia e d'Aragona. A questi ultimi è riserbata la conquista di Gerusalemme e l'universale conversione delle genti al cristianesimo. In questo modo si manifesta la volontà divina di abbreviare i tempi dell'ultima fase della storia del mondo, risparmiando sofferenze agli eletti secondo la promessa evangelica: "...propter electos breviabuntur dies illi" (Matt. 24, 22). La necessità di tener presente un intervento divino per abbreviare la durata degli anni terribili che precederanno la fine si giustifica facilmente: si tratta di conciliare il calcolo, estremamente preciso e dettagliato, del numero di anni che mancano alla fine del mondo col fittissimo alone di mistero che su tale data era stato diffuso nella tradizione cristiana. La posizione di Colombo è esemplare per tutta una tradizione - quella contro la quale Acosta polemizza nelle pagine sopra ricordate - non solo per i singoli temi che la caratterizzano, ma soprattutto per l'atteggiamento di fondo che in essa si esprime: l'idea che la storia del mondo è già stata scritta e consegnata nella Bibbia, che si tratta ormai solo di saper collegare gli avvenimenti reali col loro significato riposto nelle pagine delle sacre scritture; atteggiamento "medievale" se altri mai ce ne sono stati, ma sopravvissuto molto a lungo e non marginalmente nell'età che si definisce convenzionalmente "moderna" e che si apre appunto con la scoperta dell'America.

Le idee di Colombo furono rapidamente conosciute. Le numerose edizioni a stampa delle relazioni sue e di altri sulle terre scoperte divulgarono anche le notizie sulla straordinaria disponibilità di quei popoli ad accettare il cristianesimo, nonché il significato provvidenziale che Colombo dava alla scoperta<sup>17</sup>. Ma alle relazioni le leggi proprie di quel genere letterario e le attese di lettori inclini al favoloso affidavano altri compiti, evasivi e dilettevoli; se Colombo aveva deluso quelle attese



quando aveva dovuto riconoscere di non essersi imbattuto in popolazioni fisicamente mostruose, gli editori erano pronti a sfornare stampe su stampe dei viaggi di Mandeville, della *Historia gentium septentrionalium* di Olao Magno e perfino a ripubblicare tale e quale l'*Orbis brevium* del vicentino Zaccaria Lilio dove non si trovava cenno dell'America ma in compenso i mostri non mancavano<sup>18</sup>. Spettava invece ai teologi e agli uomini di chiesa occuparsi dei problemi che la scoperta creava nella interpretazione della Bibbia, ed esaminare i sensi riposti che Colombo trovava nella propria impresa. Questi furono comunque ben noti. Alla insistenza di Colombo nel predicare la propria missione faceva riferimento una lunga glossa apposta dal domenicano genovese Agostino Giustiniani alla propria monumentale edizione del salterio, pubblicata nel 1516. Colombo vi era ricordato traendo spunto dal passo di Ps. 18,5: "Et in fines mundi verba eorum. Saltem temporibus nostris, quibus mirabili ausu Christophori Columbi Genuensis, alter pene orbis repertus est christianorumque cetui aggregatus. At vero quoniam Columbus frequenter predicabat se a Deo electum ut per ipsum adimpleretur hec prophetia, non alienum existimavi vitam ipsius hoc loco inserere"<sup>19</sup>. Nello stesso anno in cui uscì il Salterio del Giustiniani, venne stampata un'opera imponente che fin dal frontespizio prometteva di occuparsi della predicazione del vangelo nelle isole del gran mare Oceano. Era un trattato teologico, *De imperio militantis Ecclesiae libri quattuor*, e ne era autore un teologo lombardo, Isidoro Isolani, appartenente anch'egli all'ordine domenicano<sup>20</sup>.

L'Isolani non cita le sue fonti né fa il nome di Colombo. Il fatto che nella sua opera si parli di "insulae" e non di continente o "mondo" nuovo fa pensare che gli fosse sfuggita l'entità delle scoperte vespuciane e che non avesse letto il *Mundus novus*. Oltretutto, l'argomento delle terre scoperte non viene trattato così ampiamente e diffusamente come farebbero credere le promesse del frontespizio. Infatti se ne parla solo nella "quaestio secunda" del titolo sesto del primo libro: il titolo tratta "de latitudine imperii militantis Ecclesiae" e la "quaestio" proposta è "utrum imperium militantis Ecclesiae

remotissimas insulas magni maris Oceani (!) subiiciet aliquando secundum divinas litteras". Dall'estensione geografica dell'impero della chiesa militante il discorso si sposta alla sua durata nel tempo e agli eventi futuri, e l'Isolani rinvia al quarto libro dell'opera, che a tale argomento è completamente dedicato. Il contesto e il tipo di interesse suscitato qui dalle scoperte geografiche appaiono dunque molto simili a quelli del colombiano "libro de las profecías". D'altra parte, quello dell'Isolani non è certo un nome trascurabile. Teologo di professione, convinto che fosse dovere di un domenicano - come scrisse in una delle sue tante opere - studiare, scrivere "volumina" per insegnare ai popoli, adoprarsi nello "hereses evellere" in difesa della chiesa<sup>21</sup>, tradusse in pratica questa convinzione intervenendo assiduamente, con opere ponderose imbevute di dottrina scolastica, nelle questioni più varie dei suoi tempi. Da Huss a Lutero, dalla controversia coi francescani sull'immacolata concezione della Madonna alle visioni della beata Veronica milanese, dalla polemica col Pomponazzi sull'immortalità dell'anima alla interpretazione della congiunzione zodiacale del 1524 sotto il segno dei Pesci, non trascurò nessuna occasione per porre al servizio della Chiesa la sua penna<sup>22</sup>. Lo spirito con cui lo fece fu quello di un uomo profondamente scontento di come andavano le cose nella cristianità e convinto che la presenza diabolica nel mondo si facesse ogni giorno più evidente e pericolosa. Non era solo la diffusione della stregoneria e l'intensificarsi di roghi di streghe a convincerlo di ciò (e della repressione inquisitoriale promossa dal suo ordine egli fu almeno spettatore)<sup>23</sup>: la maniera in cui a Roma si trattavano gli affari della chiesa era ben lontana dal piacergli. Solo con Adriano VI gli sembrò che le cose fossero cambiate; gli indirizzò allora un'opera nella quale mise in bocca a Cristo stesso le più aspre rampogne contro i papi e la curia romana, per concludere che finalmente con quest'ultimo pontefice, "vir angelicus", si sarebbe aperta un'"aurea... aetas", feconda di successi religiosi per i cristiani<sup>24</sup>. Idee ed esigenze religiose di questo genere si riflettono ampiamente anche nel *De imperio militantis Ecclesiae* e nel modo in cui vi si affronta la questione della diffusione del



Vangelo nelle 'isole' dell'Oceano. Le circostanze in cui l'opera era stata composta erano, del resto, tali da sollecitare bilanci, riflessioni e proposte sulla situazione della Chiesa. Dal colophon si apprende che il volume era stato stampato a Milano il 14 ottobre 1516, e che l'autore ne aveva terminato la composizione il 25 luglio dell'anno precedente, nel convento di s. Anastasia a Verona; altri riferimenti cronologici interni permettono di datare la stesura in un arco di tempo che va dal 1513 al 1515. In quegli anni il punto di riferimento obbligato per chi si preoccupava delle sorti della 'chiesa militante' era il concilio Lateranense V; così avviene anche per il *De Imperio*, ma non certo per celebrare la vittoria del papato sul concilio né per accodarsi agli esaltatori di Leone X come papa "angelico", iniziatore dell'età aurea della chiesa. Qui il "pastor angelicus" è il vescovo di Tolone Denis Briçonnet al quale è indirizzata l'epistola dedicatoria. Sono ricordati con grandi lodi anche i due Guillaume Briçonnet, fratello e padre di Denis<sup>25</sup>. Si trattava di ecclesiastici implicati nel concilio gallicano di Pisa-Milano. Ricordarli in questo modo voleva dire approvare implicitamente ciò che il Lateranense V era stato chiamato a condannare. Ma l'Isolani non era uomo da contentarsi dell'implicito. Esponendo al Briçonnet la materia trattata nell'opera, dichiara che il primo libro si occupa della dignità dell'impero della chiesa militante, il secondo "adversus eos loquitur qui Romani Pontificis Maiestatem non fatentur, ac Dei vices in terris gerentes non contremiscunt", il terzo tratta della "supremam potestatem" del concilio generale. Del resto, a quanto scrive l'Isolani, l'idea di scrivere l'opera gli era venuta assistendo alle guerre scatenate da Giulio II<sup>26</sup>. Lo spettacolo delle lacerazioni interne della cristianità occidentale come pure l'ombra del pericolo turco si riflettono nelle considerazioni dell'Isolani sull'estensione geografica della chiesa militante e sulla diffusione del vangelo nelle "isole" oceaniche. Non c'è dubbio, per lui, che grazie ai re spagnoli il vangelo sarà annunciato in terre dove o non era stato mai predicato oppure se ne era perduta la memoria. Ma questo ampliamento verso occidente della chiesa avviene in un'età nella quale si devono attendere piuttosto sconfitte e



divisioni interne che non conquiste della chiesa. Le guerre di Giulio II, insieme al diffondersi di eresie e di culti diabolici, fanno credere all'Isolani che ci si avvii ormai alla fine dei secoli e al trionfo di Anticristo. È vero che dopo la morte di Anticristo si aprirà un'epoca felice per la chiesa militante, una vera età dell'oro che precederà il giorno del giudizio e durante la quale si convertiranno anche gli ebrei, come annunciato dal salmo 58 ("convertentur ad vesperam")<sup>27</sup>. Ma l'immediato futuro è atteso con un pessimismo sul quale forse non mancorono di influire l'origine milanese e l'osservatorio lombardo dell'autore durante le guerre d'Italia nonché la sua appartenenza all'ordine domenicano negli anni della massiccia lotta contro la stregoneria<sup>28</sup>. Nelle pagine dell'Isolani si perde del tutto la connessione istituita da Colombo tra evangelizzazione delle "isole" oceaniche e compimento dei tempi; si deve ricordare, d'altra parte, che mentre Colombo, in un ambiente pervaso dalle idee di crociata tipiche dell'epoca della "reconquista" spagnola, non ha incertezze nell'identificare i destinatari politici delle sue profezie, l'Isolani ha come punti di riferimento quelli medievali della chiesa e dell'impero, dei quali deve constare la corruzione e il disfacimento.

In quegli stessi anni, coincidenti con la prima fase del pontificato di Leone X e col concilio Lateranense V, era diffuso però un atteggiamento ben altrimenti ottimistico sulle sorti future della chiesa. Nei solenni discorsi tenuti durante il concilio non si trova cenno alcuno alle terre scoperte; gli orizzonti geografici dei padri conciliari non si spingono oltre il mediterraneo dominato dall'incombente pericolo turco<sup>29</sup>. Ma c'è un tema sul quale si torna con particolare frequenza, dentro e fuori le aule del concilio, da parte di prelati e di uomini di cultura legati in qualche modo ai Medici e a papa Leone X: è quello della speranza in una prossima realizzazione della profezia giovannea "et fiet unum ovile et unus pastor" (Gio. X, 16). Era una profezia debitamente registrata da Colombo tra quelle che egli si era sentito chiamato a realizzare<sup>30</sup>. Non era privo di significato il fatto che si ricorresse ad un simile testo per adulare ed esaltare il papa Medici. Un'impresa editoriale di eccezionale importanza, quale fu l'edizione manuziana delle opere di Platone nell'originale

greco, fu presentata a Leone X con una dedicatoria nella quale lo stesso Aldo Manuzio ricordava il passo giovanneo e lo collegava alle navigazioni portoghesi e alle scoperte degli spagnoli. La giovine età del nuovo papa, i suoi retti costumi, dice il Manuzio, fanno bene sperare; "additur et illud, quod maximi faciendum est, tantum terrarum, tantum maris, tot varios populos ante vel Romanis illis rerum dominis, nedum nobis incognitos, inveniri aetate nostra, et subiecti Christianis regibus, ita, ut te rectore Romanae Ecclesiae sperandum sit, unum futurum ovile sub uno pastore eodemque optimo, et pientissimo". Ma per questa conquista religiosa è necessario che si realizzi la pace tra i principi cristiani; il papa deve adoperarsi a questo scopo e, "restituta pace", prosegue il Manuzio tracciando a Leone X un programma d'azione, "curabis homines, ubicumque terrarum (sic) incogniti lateant, disquirendos, ad eosque subactos mittes Apostolos tuos ad praedicandum illis Evangelium, ut sacris Romanae Ecclesiae instituti, soli Deo nostro serviant. En potes iam ab Indis incipere, potes ab aliis populis, quos in oceano occidentali Hispani superioribus annis invenere"<sup>31</sup>. Quanto fosse desiderata, non dal solo Manuzio ma da tutta Venezia, un'attività del papato per la pace tra i cristiani dopo gli anni di Giulio II, è di per sé evidente. Non è un caso che il programma più ampio e dettagliato per la diffusione del cristianesimo nel mondo venisse presentato a Leone X in quegli anni da due monaci camaldolesi che erano stati, fino a poco tempo prima, personaggi eminenti del patriziato veneziano: Paolo, alias Tommaso Giustiniani e Pietro, alias Vincenzo Quirini. Nel loro *Libellus* risuona esplicita la contrapposizione tra gli interessi politici terreni - e italiani - della Sede apostolica e la sua missione universale: "non parvam aliquam terrae particulam, non quasdam hominum conditiones, sed orbem ipsum universum, totumque prorsus humanum genus regere, ac moderari"<sup>32</sup>. L'ampiezza ecumenica della visuale dei due monaci si riflette anche nel loro linguaggio: "universalem... matrem... ecclesiam", "universum terrarum orbem", "una humanarum omnium creaturarum... respublica",

“totum humanum genus, omnes scilicet gentes, populos, nationes, quase sub coelo sunt”, “evangelium omnibus creaturis in universo orbe praedicandum”, usque ad ultimum terrae”, e così via<sup>33</sup>. Pochi anni prima Vincenzo Quirini, dall'osservatorio imperiale di Augusta, aveva raccolto dati e informazioni sulle Indie orientali e aveva potuto seguire di persona il progressivo ampliarsi del mondo conosciuto<sup>34</sup>. Quella esperienza è ricordata nel *Libellus* per far presente a Leone X gli incredibili successi dei predicatori del vangelo presso gli abitanti delle terre occidentali (sulla cui natura geografica, di isole o di continente, è lasciato aperto l'interrogativo). I temi profetici e apocalittici sono completamente assenti o accantonati: lo stesso passo controverso di Psal. 18, 5, a cui Colombo si era riferito per presentarsi come colui che doveva compiere la predicazione apostolica nel mondo è citato e glossato con distacco: può darsi, per gli autori del *Libellus*, che ci sia stata una predicazione apostolica poi dimenticata, come può darsi che essa non sia mai giunta in quelle estreme terre occidentali<sup>35</sup>. L'importante è che adesso si ponga mano all'immensa opera missionaria, per la quale viene allestito e presentato un programma molto ampio e lungimirante.

Quirini e Giustiniani consigliano al papa di provvedere alla salvezza eterna di quei popoli, se non vuole mettere a repentaglio la propria, mandando predicatori scelti tra gli ordini religiosi: questi, in un primo momento, si limiteranno forzatamente a predicare o per mezzo di interpreti o almeno “moribus, et vita, si minus sermone potuerint”. Si dovrà provvedere in seguito all'insegnamento di quelle lingue, applicando il decreto del concilio di Vienne ispirato da Raimondo Lullo (e dalla attesa tardo-medievale di una conversione pacifica dei mussulmani)<sup>36</sup>.

In quegli anni un amico dei due camaldolesi rimasto, a differenza di essi, tra i ranghi del patriziato veneziano, Gasparo Contarini, criticò il profetismo savonaroliano pur condividendo del Savonarola l'attesa della riforma della chiesa<sup>37</sup>; con un procedimento non dissimile, Quirini e Giustiniani non accolsero



le speculazioni apocalittiche e i temi profetici che si erano fin dall'inizio legati all'ampliarsi del mondo conosciuto, per insistere invece sull'urgenza dell'opera missionaria. Nelle loro pagine trova espressione in maniera emblematica l'ondata di entusiasmo e di ardore mistico che la scoperta delle disarmate e rozze popolazioni americane suscitò in mezzo agli ordini religiosi: l'impulso missionario, frustrato dalla vittoriosa resistenza mussulmana, trovava ora un terreno promettente:

“Quid enim alii facturi sint, nos ex animorum nostrorum ardore colligimus. Si enim nos, qui heri, aut nudius tertius, relictis saeculi vanitatibus, Christi iugum suscepimus, qui omnium monachorum postremi, annium religiosorum minimi sumus, omnibusque minus idonei, ut ad hoc opus vel postremi a te eligamur, id tamen non desiderare non possumus, et si a te nobis mitti contigerit, id magni muneris loco habituri sumus. Nihil enim in hac vita nobis optatius contingere posset, quam inter gentes, quae Christum minime cognoscunt, religiosum Christi nomen, non temere a nobis hoc praesumentes, sed a te missi praedicare. Quod etiam quamplurimos alios, quanto idonei magis sunt, tanto etiam ardentius desiderare non dubitamus”<sup>38</sup>.

Vedremo piú avanti quanto fosse diffusa questa ondata di entusiasmo missionario e quali immagini alimentasse nella mente dei religiosi. Si deve ricordare intanto che il Libellus di Quirini e Giustiniani rimase inascoltato e senza apprezzabili effetti sull'opera di Leone X e del concilio Lateranense. Nelle aule del concilio i temi apocalittici furono invece accennati nell'orazione di apertura, tenuta da Egidio da Viterbo. Questi ricordò che la sua predicazione negli ultimi venti anni era stata dedicata tutta ai “prophetarum vaticinia” e alla “Joannis Apocalypsim de successu ecclesiae”<sup>39</sup>. Di questa predicazione non ci restano documenti; ma è certo che Egidio da Viterbo fu costantemente attirato dalla possibilità di decifrare il futuro, della chiesa e dell'umanità, alla luce della tradizione gioachimita e di quella cabalistica<sup>40</sup>.

Nell'orazione inaugurale del concilio Lateranense, Egidio sostenne la necessità di una riforma morale e disciplinare

della cristianità: riformare "homines per sacra, non sacra per homines". La minaccia turca andava fronteggiata anche con un rinnovamento interno della chiesa. Egidio aveva presenti, d'altra parte, i segni positivi di una tendenza espansiva del cristianesimo nel mondo, segni che facevano ritenere prossima l'unificazione religiosa dell'umanità. Le scoperte geografiche, allargando il mondo oltre ogni misura fino ad allora conosciuta, facevano sí, come egli aveva scritto nel 1508 a Giulio II, che il papa potesse dirsi titolare di un impero ben piú ampio di quello romano di Cesare<sup>41</sup>. Anche episodi come i contatti coi cristiani d'oriente in margine al concilio Lateranense, lo confermavano nella fiducia che i suoi tempi fossero destinati a vedere la ricomposizione unitaria del mondo in una sola chiesa<sup>42</sup>. In un primo momento, furono soprattutto le imprese dei Portoghesi in oriente ad interessarlo, anche per il significato mistico che rivestiva ai suoi occhi questo ritorno della chiesa verso le sue origini orientali proprio alla fine dei tempi<sup>43</sup>. Ma, con l'impresa di Cortés, furono le eccezionali dimensioni delle conquiste spagnole nelle terre dell'oceano occidentale a colpire Egidio come tanti altri suoi contemporanei. Nella sua *Scechina* cosí paragonò l'età degli apostoli a quella di Carlo V: "per illos (gli apostoli) orbem notum per te incognitum acquisivere, per illos partem per te totum circuire, per illos ante oculos omnium positas terras subegere, per te tuamque actatem Hispanam familiam alium ac novum orbem venatae sunt". Carlo V diventava cosí il punto di riferimento di chi sognava l'unificazione del mondo sotto un solo pastore: "...congreges in ovile alias oves, congregatas ne pereant procures, serves, custodias, unus ad unum hoc accitus opus, unum ut ovile facias, unus pastor", scrive ancora Egidio nella *Scechina*<sup>44</sup>. Anche Ludovico Ariosto, sotto l'impressione delle relazioni della conquista di Cortés, aveva scritto: "e vuol (la provvidenza) che sotto a questo imperatore/solo un ovile sia, solo un pastore"<sup>45</sup>. Le querele d'Italia, con la loro dura realtà di stragi e di miserie, inclinavano gli animi ad aspirazioni di pace, al desiderio di veder finire i conflitti con l'affermazione di un solo dominio. Il messianismo imperiale serviva a questo scopo; le scoperte e le conquiste



extra-europee erano solo un dato secondario, anche se confortante. Ma per Egidio da Viterbo il discorso è piú complesso. Per lui, piú ancora di questo rivelarsi del mondo creato nella sua vera estensione, è importante la rivelazione che Dio ha fatto di sé attraverso la cabala; il teologo, in possesso delle lingue della Bibbia mette al servizio dell'unificazione del mondo questa superiore conoscenza della divinità, in modo da imporre il cristianesimo anche a ebrei e mussulmani, riluttanti finora davanti alle forme tradizionali di predicazione del cristianesimo. Naturalmente, né la tradizione dell'interpretazione cristiana della cabala né in particolare il contributo dato ad essa da Egidio da Viterbo sono riducibili ad un genere di apologetica piú efficace; né il nesso con le scoperte geografiche è così forte da riuscire predominante o esclusivo. È certo, però, che la realtà della guerra, delle divisioni religiose, della minaccia turca da un lato e dall'altro l'aspirazione alla pace, all'unità di fede conquistata senza crociate, con gli strumenti offerti dal rinnovamento delle lettere e degli studi, ebbero un certo peso nella fortuna della cabala e degli interessi per la lingua ebraica. Un amico e discepolo di Egidio da Viterbo, Johann von Widmanstadt, ricordò nella dedica della sua edizione del Nuovo Testamento in siriano stampata a Vienna nel 1555 non solo il suo maestro, ma Agostino Steuco, Pietro Galatino e, tra molti altri personaggi, Guillaume Postel; sua dedica all'arciduca Ferdinando si intitolava: "De illustribus signis christianae religionis brevi tempore universo terrarum orbi propagandae"<sup>47</sup>. Questi segni erano due, secondo il Widmanstadt, allora illustre giureconsulto e cancelliere dell'Austria orientale: "Primum, quod universus terrarum orbis per hosce annos LX navigiis initio, deinde etiam classibus Hispanicis peragratus adeo sit, ut iam in Oceano, quacunq; terris amplissime circumfusus est, nulla fere ora sit, nullum littus, regio nulla aut insula, in quam christiani nominis fama non penetrarit: alterum, quod notitia earum linguarum, quae non modo coelestem nostram, verum etiam Hebraicae gentis religionem divinitus iam olim abrogatam, a principio christianae doctrinae complexae fuerunt, Latinae



ecclesiae privinciis prope omnibus sese mirabiliter insinuarit". Ormai nessuno può essere ritenuto dotto se non conosce quelle lingue. Il confronto e la descrizione dei due "segni" e le prove della loro eccezionalità occupano pagine e pagine della lunga dedica. Viene ricordata l'impresa di Magellano e l'ampiezza assunta dai traffici che portano i profumi delle spezie indiane nelle più oscure taverne del nord. Si fa presente anche la contemporaneità dei due "segni", che si sono verificati tra la fine del secolo XV e l'inizio del XVI, epoca che nella storia della chiesa corrisponde per Widmanstadt al trentunesimo anno di vita di Cristo e cioè all'inizio della predicazione del vangelo. Il demonio, che la tenuto diviso il mondo grazie alla confusione babilonica delle lingue, si vede ora tolte di mano le sue armi. L'edizione del Nuovo Testamento in siriano è uno di questi strumenti della vittoriosa espansione che il cristianesimo conosce ora, alla fine dei tempi, in tutto il mondo. In un contesto di tal genere compare anche e trova una collocazione meno casuale il genovese Agostino Giustiniani<sup>48</sup>, e si affaccia anche come si è detto, un personaggio che si rese allora celebre per la sua conoscenza delle lingue orientali, strettamente legata in lui a temi mistici e profetici di unità e armonia del mondo: Guillaume Postel<sup>49</sup>. Ma alla data in cui scriveva il Widmanstadt la conquista religiosa del mondo aveva trovato il suo strumento in un ordine religioso, che qui infatti è citato con ampia e precisa definizione: "(Pastores) quos ex Iesu Societate ad propagandum toto terrarum orbe, conservandumque religionis nostrae decus a decemviris theologis, Ignatio Laiola duce, ante annos decem inita, ad se missos iam audiunt (le genti d'Africa, Asia e delle isole oceaniche), submissisque Imperio Christi mentibus populariter consequuntur"<sup>50</sup>.

Non per caso Widmanstadt parla di "conservazione" oltre che di propagazione della fede. A quella data la divisione "demoniaca" del mondo disponeva di forze ed eventi nuovi, e proprio nel seno della chiesa cristiana. Ai calcoli escatologici tradizionali, rinverdiati dall'emozione suscitata dalle scoperte geografiche, la Riforma e le lotte di religione dettero un nuovo e potente impulso. Proprio perché si trattava di conservare

prima e piú che di conquistare, i progetti missionari fecero costantemente cenno, a partire dal secondo decennio del '500, del problema luterano. Alle profezie tradizionalmente citate in chiave di "plenitudo gentium" e "plenitudo temporis", si aggiunse quella inquietante del turbine aquilonare predetto dal profeta Ezechiele.

2. Nel 1521 si tenne a Carpi il capitolo generale dei Frati Minori. Leone X, preoccupato dell'ingerenza dei senesi nella provincia francescana di Toscana, governata fino ad allora dal senese Bernardino Tolomei a cui stava per succedere Bernardino Ochino, vi fece mandare da Firenze Niccolò Machiavelli col compito di ottenere la divisione di tale provincia in due. È noto con quanto fastidio e malanimo Machiavelli assolvesse a tale compito e all'altro, che gli dettero i consoli dell'arte della lana, di trovare un predicatore per la quaresima. Mentre Machiavelli consumava il suo tempo architettando, d'accordo con Francesco Guicciardini, uno scherzo alle spalle di Sigismondo Santi da Carpi e scrivendo alcune tra le piú belle e amare delle sue lettere, il capitolo svolgeva i suoi lavori ascoltando tra l'altro una orazione inaugurale di fra Francesco da Castrocaro. L'orazione era uscita a stampa a Bologna il 14 maggio 1521, introdotta per l'occasione da una lettera all'autore dell'unamista Giovanni Antonio Framinio. Il Framinio riconosceva in essa l'opportunità di pubblicare il testo del discorso di fra Francesco dato che la chiesa si trovava "in tanto discrimine, ac verius incendio, quod Martini Luteri efferata rabies excitavit"<sup>51</sup>. Infatti il titolo dell' "oratio" prometteva una "in Martinum Luterum invectiva", che si legge nelle ultime pagine della stampa, dove si trovano affermazioni sulla cui lungimiranza non si possono, post eventum, nutrire dubbi" "... nullam maiorem tot retroactis seculis, ac magis formidabilem Ecclesia tulerit tempestatem, aut maiore unquam in discrimine eius maiestas versata sit"<sup>52</sup>. Ma l'interesse dell'opuscolo non risiede solo in questo né nella fantasticheria che esso abbia potuto risvegliare l'attenzione di un osservatore eccezionale come Machiavelli, pronto a ricavar lezioni anche dalla "repubblica de zoccoli". Prima di parlare di Lutero, frate Francesco si sofferma a lungo a considerare

quanto di mondo abbracci il cristianesimo dopo i viaggi portoghesi e spagnoli. L'ordine francescano, secondo lui, è impegnato in prima linea sia nell'espansione della "reformatio" cristiana nel mondo sia nella lotta contro l'incendio luterano. È un accostamento, questo tra Riforma protestante e conquiste missionarie della chiesa di Roma, che incontriamo qui per la prima volta e che conoscerà in seguito larga fortuna. Comunque, il bilancio di fra Francesco è ottimistico. Tanti popoli nuovi hanno abbracciato il cristianesimo, "tot ignotae antea, tot remotissimae gentes, quae Christum paulo ante non noverant, nunc amplecti Christum, et sanctam illius fidem summa cum animorum alacritate coeperunt". Lo sguardo è rivolto a oriente, anche se non si trascurano le conquiste occidentali: "Noti iam sumus facti Gedrosis, Bactrianis, Sogdianisque gentibus, et incolis Persici maris... Calicut regnum... Aut quid restat amplius, nisi ut tot populis, tot insulis, tot pene innumerabilibus ignotis antea nobis gentibus facti iam noti ultra Javam maiorem, totum cum suo ambitu terrarum orbem circumeamus?"<sup>53</sup>. Questo senso dell'espansione mondiale del cristianesimo come dato sostanzialmente acquisito si diffonde proprio negli anni intorno al capitolo di Carpi anche a livelli meno professionalmente attenti all'opera di conquista religiosa. In un opuscolo in volgare, appartenente a quell'anonima letteratura di "pietà" che conobbe allora sì larga fortuna, stampato a Venezia nel 1534, si legge una osservazione come la seguente: "... Ne la Chiesa di Dio, la quale è diffusa per tutto il mondo, ogni hora si offerisce, peroché sempre è mattina in qualche luoco per la rotundità de la terra, et ogni hora si fa questo sacrificio, anchor che non si faccia se non la mattina, et medesimamente lo evangelio si legge ogni hora"<sup>54</sup>. Si è già visto quali deduzioni potevano essere tratte da questo compimento della predicazione del vangelo sulla terra; ma fra Francesco non le trae. Ci parla invece dell'entusiasmo che ha pervaso il suo ordine e dell'ardore con cui molti suoi confratelli si sono recati in quelle terre lontanissime e fino a poco prima completamente ignote o quasi.

A questa data, infatti, il problema della evangelizzazione dei popoli recentemente scoperti o comunque raggiunti



dall'espansione marittima e commerciale dell'Europa cominciava a trovare risposte concrete. La disponibilità al cristianesimo delle popolazioni americane era stato un tema obbligato nelle relazioni sulle nuove terre da Colombo in poi e fra le tante immagini proiettate dal vecchio mondo sullo schermo del nuovo era stata quella piú immediatamente ricca di conseguenze. Colombo aveva immediatamente avvertito i suoi committenti spagnoli delle ricchezze che si potevano ricavare dalle isole scoperte, aggiungendo (come suonavano le sue parole nella volgarizzazione in versi di Giuliano Dati): "Ma quel ch'io so che molto piú prezate, / son queste genti a Christo preparate"; talmente preparate e disposte "che par che util cosa questa sia / a convertirgli a nostra santa fede; / ché, como scrivo a vostra Signoria, / ciascun disposto ci `e, e già la crede, / di que' c'han vista la presenti mia"<sup>55</sup>.

Tale disponibilità si rivelava, per Colombo, nella mitezza e docilità di quei popoli piú che non in precisi riti o credenze religiose; ché anzi, da quest'ultimo punto di vista, la sua relazione parlava semmai di assenza di religione. Anche il Vespucci e altri viaggiatori furono d'accordo a tal riguardo: "Né si posson dire Mori, né Giudei, et piggior che gentili... la loro vita giudico essere epicurea", si leggeva nella Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate<sup>56</sup>. Ma tali affermazioni furono semplicemente ignorate da tutta la successiva tradizione apologetica ispirata al tomismo, che volle presentare la religione come un fatto naturale universalmente diffuso<sup>57</sup>. Per Colombo, comunque, come per i suoi lettori spagnoli, l'assenza di somiglianze con mori e giudei era senz'altro un fatto positivo e di buon auspicio per la futura evangelizzazione: da questo punto di vista, meglio nessuna religione piuttosto che una religione non cristiana ben radicata e difficile da estirpare.

È noto quanto strettamente si unirono la conquista politico-militare e quella religiosa nel nuovo mondo. Dalle bolle di Alessandro VI alla interpretazione che se ne dette in Spagna negli ambienti della corte, la predicazione del vangelo costituí la giustificazione piú solida per il nuovo impero<sup>58</sup>. Dall'unione

di religione e politica, inscindibilmente legate nell'impresa delle Indie tanto da dar vita a quella "pietosa crudeltà" di cui parlava Machiavelli a proposito di Ferdinando il cattolico, nacquero imprese come quella di Pedrarias Dávila del 1514 e documenti come il famigerato "requerimiento"<sup>59</sup>. Né fece difetto il personale ecclesiastico disposto ad assumersi il compito della conversione dei popoli americani. Essi furono di origine per lo più spagnola, dato il controllo esercitato dalle autorità politiche della Spagna sulla immigrazione nel nuovo mondo<sup>60</sup>. Furono, inoltre, soprattutto membri del clero regolare. Dal monaco geronimita Roman Panes, al quale Colombo affidò il compito di raccogliere notizie sulle credenze religiose delle popolazioni caraibiche, la presenza di religiosi dei vari ordini in America è un dato costante. Per buona parte del secolo XVI essi controllarono anche la struttura ecclesiastica ordinaria del nuovo mondo. La loro partecipazione alla conquista religiosa delle nuove terre, oltre a rispondere agli scopi istituzionali degli ordini religiosi a cui appartenevano, fu favorita da altri fattori. Tra questi non si può trascurare il favore delle autorità spagnole, dal francescano cardinal Ximenes de Cisneros a Fernando Cortés il quale, nel corso della sua impresa messicana, chiese l'invio di missionari appartenenti agli ordini religiosi e non di chierici secolari: questi sarebbero venuti a costare troppo, data la loro avidità, e non avrebbero dato un buon esempio agli indigeni. Ma ci fu anche un altro fattore, e precisamente quella spinta entusiastica verso l'attività missionaria di cui parlava nel 1521 a Carpi fra' Francesco da Castrocaro.

Al capitolo generale di Carpi partecipò, fra gli altri, fra Francisco de los Angeles de Quiñones<sup>61</sup>. L'elezione a generale dell'ordine gli impedì, a quanto pare, di recarsi in America seguendo l'impulso entusiastico di cui parla Francesco da Castrocaro. Ma, in questo caso, è almeno possibile dare una fisionomia storicamente più definita a tale entusiasmo e vedere di quali convinzioni si alimentasse. Toccò al Quiñones rispondere alla richiesta di Cortés e scegliere un certo numero di frati da mandare in America. Ora, proprio la conquista del Messico e l'epopea cortesiana aprirono - com'è noto - una fase nuova



nella storia dei rapporti tra vecchio e nuovo mondo. Solo a partire da questa data la scoperta e la conquista dell'America apparvero in tutta la loro importanza e si cominciò a parlarne come dell'evento più importante dopo la creazione del mondo e la prima venuta di Cristo sulla terra<sup>62</sup>. Per gli ordini religiosi, fu solo dopo questa data che l'impegno missionario verso occidente si configurò come la conquista di un vero e proprio mondo e non di isole. Inoltre, la coincidenza cronologica tra l'esplosione della Riforma e le conquiste extra-europee - coincidenza registrata, come si è visto, da fra Francesco da Castrocaro - contribuì anch'essa a caratterizzare in un certo modo l'opera di evangelizzazione. Il Quiñones dunque, in seguito alla richiesta rivoltagli da Carlo V, scelse un certo numero di religiosi. Ne scelse dodici, "quoniam hic fuit numerus discipulorum Christi pro mundi conversione", come scrisse loro il 30 ottobre 1523<sup>63</sup>. Questa ricomparsa figurale degli apostoli sulla terra avveniva in un momento del tutto particolare secondo il Quiñones: "Nunc autem, cum inclinata est iam dies, hora XI vocati vos estis a Patrefamilias, ut in eius vineam eatis". La scansione del tempo della parabola di Matt. 20 è rapportata alla durata del mondo: si è giunti ormai all'undecima ora, "iam instante saeculi senescentis interitu", e i francescani sono esortati all'opera missionaria nei tempi brevi che li dividono dalla fine. Il generale dell'ordine francescano esprime così due convinzioni: che i suoi frati siano chiamati a ripercorrere le gesta degli apostoli e che ciò avvenga in un'epoca posta alla fine dei tempi, caratterizzata non più dai segni trionfali dell'espansione della chiesa ma da quelli tristi di una sua grave crisi: "Ad vos igitur, o filii,... clamito pater, atque vestras excito mentes, ut Regis aciem iam labentem, iam iamque ab hostibus fugientem defendatis..."<sup>64</sup>. La Riforma estende ormai la sua ombra sulle conquiste d'oltre Oceano, è l'avvenimento che caratterizza l'epoca e permette di identificarne la collocazione nel piano divino.

È difficile pensare che la cupezza del quadro disegnato dal Quiñones sia dovuta a una specie di meccanico riflesso della realtà. Nel 1523, certo, la Riforma in Germania aveva



assunto dimensioni notevoli e un uomo di fiducia di Carlo V, come era il generale dei francescani, non poteva ignorarlo. Ma lo stesso non si potrebbe dire per Francesco da Castrocaro nel 1521. Inoltre, va aggiunto che il capo del gruppo dei dodici missionari ai quali era indirizzato il messaggio del Quiñones, fra Martin de Valencia, aveva lungamente meditato in gioventù sul versetto 15 del salmo<sup>58</sup>: “convertentur ad vesperam et famem patientur ut canes”. Questo passo, tradizionalmente riferito alla conversione degli ebrei alla fine dei tempi, egli lo aveva collegato coi popoli del nuovo mondo e aveva inteso quella “fame” come riferita al bisogno di evangelizzatori che giungessero in tempo ad annunciare la parola di Dio. L’episodio è riferito dal confratello e biografo di fra Martin, Francisco Ximenez<sup>59</sup>. Gli studi del Bataillon inoltre hanno rivelato i contatti giovanili tra fra Martin e ambienti “alumbrados” spagnoli<sup>60</sup>. Se oltre a questo si tiene presente che l’atteggiamento del Quiñones trovò piena rispondenza nella storiografia francescana contemporanea (come vedremo più avanti), risulta chiaro che ci si trova davanti a un intero ordine religioso profondamente permeato da correnti di profetismo apocalittico, e per il quale la Riforma costituisce solo una conferma di quanto si sa che deve avvenire. Con questo, non si vuol naturalmente negare l’impressione suscitata da Lutero e dal moto della Riforma; ma, intanto, quel moto era nato come risposta a una crisi profonda, di cui le tendenze profetico-apocalittiche erano pure un’espressione. Inoltre, una volta configuratosi come una frattura dell’unità religiosa, esso trovò una collocazione definitiva negli schemi metastorici del profetismo gioachimitico. È nota la fioritura in questo periodo di edizioni di testi gioachimiti, specialmente negli ambienti monastici (agostiniani e francescani)<sup>61</sup>. Tra i francescani osservanti era ancora viva la tradizione degli “spirituali”, si leggevano i testi di Pietro di Giovanni Olivi, di Angelo da Clareno<sup>62</sup>. Le sollecitazioni offerte dalla espansione portoghese a oriente e dalle scoperte spagnole a occidente crearono il terreno più adatto perché risorgesse con forza un’idea mai del tutto spenta, quella che è stata giustamente definita “l’alternativa gioachimita alla crociata”:

che é meno noto è che lo stesso schema interpretativo si riaffaccia costantemente nelle narrazioni francescane dedicate allora alle missioni americane. La biografia di Martin de Valencia scritta dal suo confratello e compagno nella spedizione in Messico Francisco Ximenez ebbe una notevole circolazione all'interno dell'ordine e fu anche divulgata a stampa<sup>83</sup>. In essa si raccontava come fra Martin, ossessionato dall'attesa della fine del mondo e dall'urgenza della evangelizzazione dei popoli di recente scoperti, avesse peregrinato dalla Spagna al Messico e fosse morto mentre si preparava a un viaggio verso altri cristiani "dell'undecima ora", forse verso la Cina. Questo testo fu conosciuto e parzialmente riprodotto da un altro compagno di fra Martin, Toribio de Benavente, piú noto coll'appellativo nauhatl di Motolinia (cioè "povero"). Della sua abbondante produzione letteraria, che rimase allora manoscritta, ci resta, fra l'altro, la *Historia de los Indios de la Nueva España*, compendio di un'opera assai piú ampia ora perduta<sup>84</sup>. Questa *Historia*, o "Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los Indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado", è uno dei risultati piú notevoli dell'impegno di documentazione etnografica con cui i missionari cercarono di conoscere riti e religioni "pagane" per estirparli meglio. L'attività di studio paziente e analitico è anche il prodotto della delusione diffusasi dopo gli entusiasmi iniziali. La conversione degli indios al cristianesimo risultava piú apparente che reale. Come Martin de Valencia voleva andare a evangelizzare altre terre piú promettenti, cosí Toribio Motolinia abbandonò in parte le attese di una rapida e facile evangelizzazione per dedicarsi a un lavoro piú lungo e paziente di estirpazione dell'idolatria. "Ya que pensaban los frailes - scrive Motolinia - que con estar quitada la idolatría de los tempos del demonio y venir a la doctrina cristiana y al bautismo era todo hecho, hallaron lo más dificultoso"<sup>85</sup>. La prospettiva per i francescani di collaborare ai disegni provvidenziali e di affrettare la "plenitudo temporum" realizzando con la loro predicazione la "plenitudo gentium", si allontanava, anche se non scompariva del tutto. Infatti, descrivendo la peregrinazione del cristianesimo

da oriente verso occidente, Motolinia dice: "... Y como floreció en el principio la iglesia en oriente, que es el principio del mundo, bien así ahora en el fin de los siglos tiene de florecer en occidente, que es fin del mundo"<sup>86</sup>. Le difficoltà impreviste finirono anche col fargli dare maggior importanza agli aspetti di crociata della conquista religiosa, mettendo la sordina alle attese di una rapida e pacifica conversione. Nel 1555 scrisse infatti a Carlo V, polemizzando con Bartolomé de las Casas a proposito dell'uso della forza nell'opera di evangelizzazione: "...dice el Señor: 'será predicato este Evangelio en todo el universo antes de la consumación del mundo'. Pues a V. M. conviene de oficio darse priesa que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras, y los que no quisieren oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, se por fuerza; que aquí tiene lugar aquel proverbio: más vale bueno por fuerza que malo por grado"<sup>87</sup>. Anche l'opera principale di Bernardino de Sahagún, e cioè l'Historia general de las cosas de Nueva España, capolavoro di una vita dedicata alla raccolta di materiali etnografici e ancora fonte preziosa per la storia delle civiltà precolombiane, è in qualche modo il risultato di una delusione analoga a quella di Motolinia. I primi evangelizzatori del Messico, scrive fra Bernardino, sono stati "semplici come colombe" ma si sono dimenticati di essere anche "astuti come serpenti" e hanno creduto con troppa facilità alla conversione degli indios come cosa fatta<sup>88</sup>. Di conseguenza, egli mette la sordina alle attese apocalittiche. La conversione di questa parte del mondo, dove il cristianesimo si è trasferito nella sua secolare peregrinazione da oriente a occidente, è un problema ancora aperto. I piani provvidenziali di Dio si rivelano semmai, per Sahagún, nel fatto che per opera di fra Martin la chiesa viene ricompensata ampiamente in America di ciò che un altro Martino le ha tolto in Europa. L'accostamento dei due nomi come spiraglio per intravedere i disegni misteriosi di Dio venne proposto, nello stesso periodo in cui fra Bernardino componeva la sua opera, nello scritto a stampa di un altro francescano: la *Rethorica christiana* di Diego de Valadés<sup>89</sup>. Nella fase di ricostruzione storiografica complessiva dell'opera dell'ordine



francescano in America - fase che si apre col tardo '500 - i temi profetici costantemente presenti tra i missionari<sup>90</sup> vennero di nuovo in primo piano. Il generale dell'ordine Francesco Gonzaga raccolse, nella sua compilazione sull'origine e i progressi dei francescani, le biografie dei missionari, compresa quella di fra Martin de Valencia, e altri documenti ad essi pertinenti<sup>91</sup>. Circa mezzo secolo dopo, gli *Annales Minorum* del minorita irlandese Lukas Wadding dettero larghissimo spazio a temi e interpretazioni di tipo gioachimitico e spirituale per tutta l'attività missionaria dell'ordine in America<sup>92</sup>. In quell'arco di tempo erano state redatte le due opere più significative a tal riguardo: la *Historia Eclesiástica indiana* di Geronimo de Mendieta e la *Monarquía Indiana* di Juan de Torquemada. La prima, redatta per incarico ufficiale del generale dell'ordine tra il 1571 e il 1596, rimase manoscritta fino all'800, ma fu largamente utilizzata in opere a stampa contemporanee, come la già ricordata cronaca del Gonzaga; lo stesso Torquemada vi attinse a piene mani per la redazione della *Monarquía Indiana*, pubblicata a stampa a Siviglia nel 1615<sup>93</sup>. Sulla interpretazione di tipo profetico-millennaristico proposta da Mendieta e sostanzialmente ripresa quasi alla lettera da Torquemada non è necessario soffermarci<sup>94</sup>. Semmai, bisogna ricordare che il punto di vista adottato e le soluzioni proposte relativamente a specifici problemi concernenti la storia e le tradizioni delle popolazioni americane sono strettamente connessi. Il materiale etnografico - raccolto pazientemente dai francescani per documentarsi sugli inganni diabolici coi quali Satana aveva tenuto fino ad allora in suo possesso quella parte del mondo - viene interpretato in funzione di una storia della quale il senso e la conclusione sono già noti. Ciò è particolarmente evidente quando si tratta di spiegare l'origine delle popolazioni americane. Mendieta sostiene a tale riguardo la tesi di una discendenza diretta dalle dieci tribú di Israele della cui ricomparsa alla fine dei tempi si parla nel libro IV di Esdra. In tal modo tutto il disegno della conversione apocalittica appariva completo. Gli indios, ultimi a convertirsi prima del compimento dei tempi, erano in realtà gli ebrei, come voleva una antica e concorde tradizione interpretativa

cristiana, e come volevano le profezie bibliche (nonché le tendenze messianiche allora diffuse nel mondo ebraico)<sup>95</sup>. Su questo punto Torquemeda non seguì Mendieta ma preferì distaccarsene; le critiche rivolte da José de Acosta a quella spiegazione dell'origine degli indiani lo avevano colpito<sup>96</sup>.

La vitalità di questa specifica tradizione gioachimita applicata da religiosi francescani alla evangelizzazione delle popolazioni extra-europee e in particolare a quelle americane trova ulteriore conferma in un'altra storia missionaria, quella raccontata dal cappuccino francese Claude d'Abbeville all'inizio del '600. All'indomani della spedizione francese nell'isola di Marañhão del 1612 il p. Claude scrisse la sua *Histoire de la mission des pères capucins*, stampata due anni dopo a Parigi<sup>97</sup>. Fin dal frontespizio, l'opera recava a mo' di impresa la profezia di Matt. 24, 14 relativa alla predicazione universale del vangelo come antefatto necessario della fine del mondo. Il testo si incaricava poi di chiosare ampiamente questa e simili profezie. "Ne voyez vous pas - scriveva il d'Abbeville - maintenant l'accomplissement de ceste prophétie? Ce grand Dieu cognoissant bien que nous sommes comme à la veille de ce jour si horrible et espouvantable du grand Jugement, desirant assembler tous ses esleus, comme un lion rugissant, a fait ces jours passez retentir sa voix jusques dans les isles maritimes des Indes occidentales"<sup>98</sup>. Lo strumento scelto da Dio per raccogliere i suoi eletti sotto una grande monarchia non è piú, naturalmente, il re di Spagna o l'imperatore del sacro romano impero, ma il re di Francia. Ma l'idea centrale era ancora quella di Colombo, che cioè "la consommation des siècles ne viendroit point, que son saint Evangile n'eust esté presché par tout". "Ce monde nouveau, sur le declin du monde", è nuovo soprattutto per la chiesa che vi sta nascendo, o piuttosto "rinascendo", diversa da quella europea, migliore di essa: è una "nouvelle naissance de l'Eglise romaine en ce monde nouveau, n'ayans jamais veu que sa decadence par les corruptions en ce pays icy"<sup>99</sup>. Nonostante si avverta chiaramente in tutta la narrazione quel che di nuovo è successo in Europa, con la Riforma e la Controriforma, e vi si

incontri costantemente una preoccupazione di ortodossia e di precisione dottrinale, sopravvive ancora qualcosa della grande ondata di speranze di rinnovamento che circa un secolo prima avevano trovato un veicolo nella predicazione profetica.

4. La proposta del modello della chiesa primitiva, l'aspirazione a un ritorno all'età apostolica si trovano documentati a ogni passo in questa prima fase dell'attività missionaria in America. Non diversi appaiono, considerati a un livello così generale (anzi generico), i modelli e le aspirazioni che il grande moto di rinnovamento religioso diffuse in quel periodo in Europa. Ma le analogie sembrano arrestarsi qui. Se le vicende europee erano ben presenti ai protagonisti della conquista religiosa dell'America che ad esse erano legati da vincoli molteplici, non ugual peso sembra aver esercitato quel che avveniva in America su chi trovava allora impegnato nei conflitti religiosi in Europa. Tutt'al più, affiora l'immagine del "novo mondo" per configurare con scandalo e spavento il disordine e la sfrenata libertà predicate dai riformatori più radicali: forse un'eco dei quadri di vita pagana di cui abbondavano le relazioni dei primi viaggiatori europei in America<sup>100</sup>. Nell'età della Riforma, il profetismo del "secolo apocalittico" nei suoi innumerevoli tentativi di individuare l'avvento del prossimo millennio felice o della imminente fine del mondo ha sentito più l'urgenza della minaccia turca e la gravità delle lacerazioni religiose e militari tra i cristiani che non l'emergere di altre chiese e altri mondi otre Oceano<sup>101</sup>. Più che le conquiste extraeuropee, è la crisi del cristianesimo nella sua vecchia sede che colpisce i contemporanei, tanto più quanto maggiormente essi sono impegnati nei conflitti per la riforma della chiesa. Per Alfonso de Valdés che scrive subito dopo il sacco di Roma, la cristianità occupa ormai solo un angolino del mondo, "un rincencillo del mundo"<sup>102</sup>. Ancor più esplicito è un testo stampato un trentennio più tardi sotto il nome del cardinal Gasparo Contarini: "La fede di Christo Giesú nostro Signore è ristretta in un fianco dell'Europa, et quello mal sano, putrido, ulceroso, ha bisogno d'espediti rimedii



et peritissimi medici”<sup>103</sup>. Si fa strada l’esigenza di misurare l’estensione della cristianità e della fede, e non è da escludere che questa impressione di angustia, di spazi ristretti, fosse suggerita - oltre che dalla frammentazione politica e religiosa e dalle minacce esterne - anche dalla scoperta di un mondo dalle dimensioni molto più ampie. Il riferimento alle scoperte geografiche e alle conquiste di spagnoli e portoghesi si fa esplicito negli scritti di membri di ordini religiosi, come ad esempio lo Herborn, i quali avevano un contatto più stretto colla conquista religiosa in atto fuori d’Europa, ed erano anche più direttamente chiamati a difendere la chiesa romana e il papato dagli attacchi dei riformatori. Non è un caso, quindi, che la letteratura apologetica e controversistica, nel ribattere gli argomenti dei polemisti luterani e di altre confessioni, faccia sempre più ricorso all’argomento della estensione geografica come “segno” per identificare la vera chiesa. Anche se non è più il tempo dei bilanci trionfali dell’inizio del secolo, si tratta purtuttavia di far valere contro i polemisti della Riforma i criteri della continuità temporale e della maggior estensione geografica, della “cattolicità”, come segni distintivi della vera chiesa<sup>104</sup>. In questo senso gli orientamenti dallo scritto di Francesco da Castrocaro - combattere Lutero ed espandere il cristianesimo nel mondo - convergono sostanzialmente in uno solo, una volta che la Riforma si è stabilmente insediata in Germania: le nuove conquiste della chiesa cattolica nel resto del mondo sono presentate come compensi divini per le perdite subite e come prova che solo la chiesa romana possiede il segno della cattolicità. La letteratura francescana è quella che per prima e con maggiore frequenza ha utilizzato questo argomento polemico. Lo Herborn, nello scritto già citato, insiste molto sull’argomento dell’espansione universale per dimostrare che solo la chiesa romana è l’*unum ovile*” di cui parlano le scritture: “Pastor Christus est, ovile Ecclesia est una, ad quam adduxit complures, alios per se, alios per Apostolos, plerosque per horum successores Episcopos, Martyres et Doctores. Novissime vero diebus istis per Fratres minores adducit multos in maiore Asia”<sup>105</sup>. Le gesta americane dell’ordine trovarono

una utilizzazione polemica nella contrapposizione dei due Martini, Lutero e M. de Valencia, il primo nato a sottrarre domini alla chiesa, il secondo per ricompensarla ad abundantiam. Formulata dal famoso certosino di Colonia Lorenzo Surio nel suo *Commentarius*, l'immagine trovò largo impiego, soprattutto tra i francescani. Valadés la raccolse e la sviluppò, osservando con particolare interesse come “eodem anno quo Martinus Lutherus archihaereticus maledictus in Germania suum virus emittere coepit, frater Martinus Valentinus in Hispania exhortus est, qui Indis christianam doctrinam inculcaret... Quare non iniuria possumus dicere, si impius ille Martinus perversis dogmatibus suis totas provincias et civitates evertit, totos vicissim orbes a pio ille cognomine Martino ad suam fidem revocatos, cum professione humilitatis, paupertatis et divinae doctrinae...”<sup>105</sup>. Da Valadés la riprese Juan de Torquemada nella sua *Monarquía Indiana*: “... si Martin Lutero pervirtió con su falsa y abominable doctrina tantas, y tan grandes provincias de gentes, fr. Martin de Valencia convirtió a Jesu-Christo otras tantas, y muchas más”<sup>107</sup>. Naturalmente, l'identità dei nomi e la contrapposizione delle gesta rendevano l'immagine particolarmente comoda in sede apologetica, tanto da renderla un 'topos' di tale letteratura: all'inizio del “600 la troviamo impiegata, ad esempio, da Florimond de Raemond”<sup>108</sup>. Ma non era tanto questo ad attirare quella particolare tradizione storiografica francescana di cui si è parlato nel paragrafo precedente, quanto piuttosto la possibilità di decifrare i disegni divini attraverso un particolare ‘segno’. Tale segno poteva essere l'identità del nome, come nel caso suddetto, oppure l'identità dell'anno di nascita, ottenuta magari correggendo la data effettiva della nascita di Lutero. Questo fu il procedimento seguito da Geronimo de Mendieta per esaltare la missione provvidenziale di Cortés. Convinto che Cortés fosse stato scelto da Dio come il Mosé del nuovo mondo per aprire la strada a quella conquista spirituale operata dai francescani che a sua volta costituiva la premessa necessaria per il compiersi dei tempi, Mendieta trovò l'annuncio di questa missione nel fatto che il “conquistador” fosse nato (secondo lui) nello stesso anno di Lutero:

“Débese aquí mucho ponderar - scrive Mendieta - cómo sin alguna dubda eligió Dios señaladamente y tomó por instrumento a este valeroso capitán D. Fernando Cortés, para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio en este nuevo mundo donde se restaurase y se recompensase la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra. Y así no carece de misterio que el mismo año que Lutero nació en Islebio, villa de Sajonia, nació Hernando Cortés en Medellín, villa de España”<sup>100</sup>.

Negli anni in cui scriveva Mendieta, la letteratura storiografica e controversistica di parte romana aveva ormai fatto suo l'argomento della espansione mondiale, della cattolicità, come segno valido per identificare la vera chiesa, e i bilanci complessivi di profitti e perdite del secolo sedicesimo che si cominciavano a trarre presentavano un attivo (o almeno un pareggio, del genere di quello registrato appunto da Mendieta)<sup>110</sup>. Ma il contesto all'interno del quale si faceva ricorso a tali calcoli ed immagini era sostanzialmente diverso da quello di tipo profetico della storiografia francescana. Era quello della grande 'summa' bellarminiana della scienza controversistica o della pur monumentale opera dell'oratoriano Tommaso Bozio sui "segni" della vera chiesa<sup>111</sup>: prodotti, certo considerevoli, di un settore della teologia ormai ricco di una propria tradizione, consolidatasi insieme alla frattura dell'unità del cristianesimo medievale. La guerra da tavolino di cui quelle opere costituivano gli arsenali era combattuta con freddezza e sistematicità, in attesa di una vittoria procurata non tanto da un intervento divino finale e apocalittico del genere di quello atteso dai missionari francescani, quanto piuttosto dalle capacità di penetrazione di una riconquista religiosa sempre piú abile e aggressiva. É questo il periodo in cui un gesuita, Antonio Possevino, elaborava i suoi piani di espansione armata del cattolicesimo e faceva notare come il suo ordine andasse progressivamente "riguadagnando i popoli a Dio" anche nelle terre conquistate dalla Riforma<sup>112</sup>.



Si tenga inoltre presente che, negli stessi anni in cui le attese apocalittiche e gli entusiasmi profetici dei primi missionari francescani d'America vengono tradotti in freddi moduli controversistici, si ha anche la redazione dell'opera di Acosta da cui hanno tratto spunto queste brevi note. È evidente, dunque, che quel modo di interpretare la propria attività missionaria non veniva ripreso né condiviso all'interno dell'ordine che più di ogni altro, alla fine del '500, era all'avanguardia nell'azione di conquista religiosa, in Europa e altrove. Non si tratta naturalmente, di contrapporre con facile quanto abusata ipotiposi l'entusiasmo del francescano alla freddezza del gesuita, quanto piuttosto di cercar di capire come era venuto consumandosi quel modo di interpretare il senso della propria attività che aveva caratterizzato la prima ondata missionaria in America. E, poiché la scena europea conserva sempre un'importanza fondamentale come quella in cui gli ordini missionari reclutano proseliti e dibattono i loro metodi e le loro esperienze, si può partire da qui.

Non molta parte, come si è detto, della produzione a stampa del "secolo apocalittico" è dedicata alla riflessione sul nuovo mondo e sull'espansione missionaria fuori d'Europa. Questa è almeno l'impressione che si ricava da una esplorazione non sistematica né esauriente. Tanto più interessanti risultano quindi i pochi casi nei quali l'annuncio degli eventi apocalittici viene sostanziato da riferimenti alle nuove realtà d'oltre Oceano. Ne prenderemo in esame due.

Nel 1538 venne pubblicato un opuscolo in volgare, opera del canonico regolare lateranense Serafino da Fermo. S'intitolava: Breve dichiarazione sopra l'apocalipse de Giovanni, dove si prova esser venuto il precursor di Antichristo et avvicinarsi la percossa da lui predetta nel sesto sigillo. Ristampato poco dopo a Venezia, lo scritto seguì poi la costante fortuna editoriale delle opere di Serafino da Fermo<sup>113</sup>. L'autore, nato a Fermo nel 1496, fu predicatore di una certa fama, ma fu importante soprattutto come autore di scritti di pietà. In questi propose e difese un modello di vita religiosa basato sulla "discrezione",

o ricerca di un giusto mezzo lontano dagli eccessi dell'eresia e della superstizione, e sulla ricerca di una perfezione facilmente raggiungibile attraverso la "cognitione et vittoria di se stesso"<sup>114</sup>. Vicino agli ambienti dei primi barnabiti, di A. M. Zaccaria (da lui conosciuto probabilmente a Padova durante gli studi universitari) e di Battista da Crema, della cui dottrina compose un'Apologia, diffuse coi suoi scritti quei temi quietistici che vi erano così largamente presenti, e li difese dai sospetti di eresia che non risparmiarono in seguito nemmeno la sua opera<sup>115</sup>. Si trattava di "eresie" di provenienza più lontana e di segno opposto rispetto all' "eresia" luterana, alla quale Serafino da Fermo dedicò qualche cenno polemico qua e là, in contesti di tipo non controversistico. I cenni più consistenti e significativi si trovano proprio nell'opuscolo sopra citato.

La Breve dichiarazione si apre con una dedica dell'autore a Lucrezia Pica Rangona. Affronta poi la dimostrazione dell'assunto dichiarato nel titolo, che cioè la venuta di Anticristo è imminente, essendo già comparso il suo precursore. Questo precursore è Lutero, col quale si sono adempite le profezie di "Gioachino, Ubertino et molti altri...", et tra gli altri santo Vincentio..."<sup>116</sup>. Adottando la divisione della storia della chiesa in sette stati proposta da Ubertino da Casale, Serafino da Fermo considerava l'età contemporanea sua come corrispondente al quinto stato, lo "status afflictionis"<sup>117</sup>. Lutero e l'intricata ramificazione ereticale a lui collegata costituiscono la prova dell'approssimarsi di Anticristo: "El Lutero...è apparso nel fin del quinto sigillo, come Macometto apparse nel quarto, acciò continuar se possi l'apparecchio d'Antichristo qual è per venir nel sesto; et se tu raccogli tutti gli errori che dopo il cadimento di questa stella sonno usciti dal pozzo infernale, cioè di Ecolampadio, Ruiglio, Carostadio, Melantone, et molti altri chiamati rebattizzati, troverai che più se discosta da Cristo chella setta Macomettana, la qual almeno ricetta alchuni evangelii, et riveriscono alchuni santi, dove alchuni de quelli et tutte le scritture et tutti li santi hanno sterpato"<sup>118</sup>. Ma i luterani, i "rebattizzati" e gli altri "eretici", se sono collegabili con l'arrivo dell'anticristo, non sono però per questo i nemici più pericolosi,



a giudizio dell'autore. Commentando il cap. XVI dell'Apocalisse, egli istituisce questo rapporto tra gli oggetti sui quali vengono versate le sette coppe dell'ira di Dio e determinate categorie di uomini. La terra su cui viene versata la prima coppa sta a simboleggiare gli Ebrei; il mare corrisponde agli idolatri; il terzo angelo "sparge l'ira sopra li fiumi et sopra le fonti, cioè sopra quelli che sempre correno d'una scientia curiosa in l'altra, et magnificano la setta d'Aristotele, et del commentatore, et per tal modo occideno lo spirito delle scritture sacre; et perché pongono in dubbio l'immortalità dell'anima dalla qual dipende tutta la fede christiana, saranno da Dio percossi de sangue, come de sanguigne dottrine sonno dilettaati..."<sup>119</sup>. Dopo i seguaci delle teorie del Pomponazzi è il turno dei "prelati, grandi et signori": "il quarto vaso se sparge sopra il Sole, cioè sopra gran maestri, quali dovebbero esser come sole a porger luce con la vita et con la dottrina, et dice che li fu dato tormentar gli huomini di ardor eccessivo, come si vede che danno scandolo a tutto il mondo, et sonno come flagello de Dio sopra il popolo...". Seguono poi al quinto posto i luterani e al sesto i maomettani. Al settimo troviamo una categoria di non facile identificazione, la quale sembra essere per Serafino da Fermo anche la più pericolosa: quella degli "spirituali". Il settimo angelo percote l'aere per il qual io intendo li falsi spirituali membri del dracone". Qui il lettore viene rinvio alla profezia di s. Vincenzo Ferrer "che in questo tempo gran turba de spirituali, overo spiritati se dilettaano de sogni, et visioni, et prophetie, et miracoli, li quali (come dice) apparechiano la sedia ad Antichristo che verrà pieno de sí fatte maraveglie"<sup>120</sup>. Ma a chi pensasse Serafino da Fermo non è chiaro. È vero che dedicò un'opera appositamente alla questione del discernimento degli spiriti, nella quale sostenne che "hora bisogna disprezzare ogni mezzo soprannaturale, come sono visioni, miracoli, fervori eccessivi" in quanto strumenti di anticristo<sup>121</sup>; il tipo di perfezionamento religioso prospettato nelle sue opere fa ricorso solo alle capacità normali dell'uomo ed è lontano dalla ricerca di conferme esterne, miracolose ed eccezionali, della santità. Non c'è dubbio che non mancavano



in quegli anni, in Italia e altrove, casi di predicazione ispirata, di aspiranti “papi angelici” e di rivelazioni profetiche; anche Ignazio di Loyola dovette, qualche anno dopo, agire con decisione per eliminare dalla sua Compagnia una potenziale fioritura devota di quel tipo<sup>122</sup>. Ma resta purtroppo oscuro l'oggetto della allusione di Serafino da Fermo. Naturalmente, i miracoli di cui parla sono per lui reali, non finti; solo, sono opera diabolica e preannunciano l'arrivo di Anticristo il quale coi suoi miracoli “trarrà a sé gran moltitudine”<sup>123</sup>. Quanto a Lutero, si riconosce in lui il profeta dell'Anticristo, non l'Anticristo stesso, proprio perché non ha fatto miracoli durante la sua predicazione.

Commentando il cap. 10 dell'Apocalisse, Serafino da Fermo scrive:

“Poi prende Giovanni el libro di mano dell'angelo, et devorandolo el trovò dolce in bocca et amaro nel ventre: dove se dimostra in quel tempo el verbo de Dio doverli ascoltar con molto contento, ma chi vorrà digerir quella dottrina et ponerla in opra sentirà molta amaritudine per la guerra de' persecutori. Et poi soggiunge: “Bisogna che un'altra volta tu predichi a diversi popoli et genti de varie lingue et a signori”. Questa predicatione non può essere quella delli apostoli, sí perché quella fu nel primo signacolo, sì perché dicendo “un'altra volta” referisce già prima essere stato predicato. Sarà adonche nel tempo d'Antichristo, peroché alhora s'adempirà quel che dice Paulo: quando la plenitudine delle genti sarà intrata alhora tutto Israel sarà salvo, et cosí gli Hebrei, quali furono primi, saranno gli ultimi. Et perché se conosca questo tempo avvicinarsi, ha permesso Dio che da pochi anni in qua sia ritrovato il nuovo mondo, qual secondo la fidel relatione de molti che scriveno, non è menor che tutta l'Europa cosí de grandezza de sito come de copia de persone, dove ogni anno navigano dalla parte de Spagna. Et hora se vi predica el vangelo, dove mai fu cognition d'alcuna legge, et già molti se converteno, acciò che, come la cecità de gli Hebrei fu occasion della salute nostra, cosí la cecità nostra costrenga Christo andare in altro paese, et al presente se verifichi quel che delli apostoli fu profetato, che in ogni terra la lor voce penetraria.

Ché, essendo spesso nelle scritture nominate le quattro plage over parti delle terre, et havendo già el vangelo penetrato l'Asia, l'Africa et l'Europa, restava sol che alla quarta parte novamente ritrovata, chiamata America fusse trasportato"<sup>124</sup>.

L'eco delle relazioni dei missionari francescani in America è qui avvertibile in maniera netta e chiara. Così pure è evidente la consonanza tra la migrazione di Cristo dall'Europa in America qui profetizzata e la minaccia della traslazione della chiesa fuori d'Europa fatta dallo Herborn al termine della sua Epitome. Il quadro nel quale la scoperta di nuove terre e la predicazione del vangelo in tutto il mondo si inseriscono è comunque roseo. C'è, è vero, la possibilità che Anticristo sia già nel mondo; c'è Lutero, suo profeta (e sul fatto che Lutero fosse un profeta Serafino da Fermo non faceva che riprendere una tradizione largamente diffusa senza distinzioni confessionali)<sup>125</sup>. Tutto questo sembra contrastare con quanto di positivo è segnalato fuori d'Europa; ma la contraddizione, spiega Serafino da Fermo, è solo apparente:

"Non te maravigliar se in um tempo medesimo s'apparechia dall'una parte la renovation della fede, dall'altra la disposition alla venuta d'Antichristo, et hora (come detto habbiamo) sono comparsi gl'inditii evidenti dell'uno et dell'altro, peroché un contrario si vede al paragon dell'altro. Così la perfidia de'Giudei ha risvegliato la fede delli apostoli et la crudeltà de' tyranni ha fortificato la costantia de martyri, et l'impugnation delli heretici ha chiarito meglio le sacre scritture. Molto piú hora che s'approssima l'ultimo conflitto tra boni et rei, ciaschum s'apparechia nel grado suo al combattere"<sup>126</sup>.

La battaglia ci sarà molto presto e Anticristo sarà sconfitto. la Chiesa, che durante il breve regno di quest'ultimo si sarà nascosta "nella solitudine delle genti", si rinnoverà secondo l'immagine apostolica e farà sorgere "un popolo santo et per particular privilegio amato da Dio". Si convertirà anche definitivamente, a questo punto, "la setta Macomettana" e si aprirà un'era felice<sup>127</sup>. Il testo di Serafino da Fermo si colloca dunque chiaramente nella tradizione gioachimita. Quel

che lo rende particolarmente interessante è il fatto che esso documenta la presenza nella letteratura religiosa dell'età della Riforma di un nucleo consistente di quelle idee e aspirazioni che animarono i primi evangelizzatori del nuovo mondo. Naturalmente, nel contesto in cui apparvero, le affermazioni di Serafino da Fermo avevano un sapore tanto più evasivo quanto più la realtà di quegli anni di crisi e di conflitti "religionis causa" sembrava escludere prospettive confortanti nell'immediato futuro<sup>128</sup>. Questo, in parte, si deve anche al modo in cui il canonico marchigiano si pone davanti alla crisi dei suoi anni: contrario alle idee di Lutero, che urtavano in lui concezioni teologiche radicalmente opposte, non lo considerava però l'unico problema della chiesa, come si è visto. Proprio la cupezza, senza aperture o spiragli, che caratterizzava ai suoi occhi la situazione in seno alla "vecchia" chiesa rendevano possibile il sorgere di evasive speranze in nuovi popoli e nuove chiese fuori d'Europa.

Molti altri trovarono allora conforto all'intollerabile presente nella speranza e nell'attesa di una imminente venuta riparatrice di Cristo. Anche per loro la predicazione del vangelo fuori d'Europa stava a certificare che la "plenitudo gentium" e la "plenitudo temporum" erano ormai realizzate. Un'indagine più attenta potrà forse rivelarci che simili evasioni mistiche dalla durezza dei conflitti furono più numerose di quanto si possa immaginare; ad esempio, il gruppo di monache che si raccoglieva intorno al medico reggiano Basilio Allobrisio, processato nel 1559, pregava per la conversione dei "gentili in uno et l'altro emisferio", e attendeva la prossima fine del mondo meditando sull'Apocalisse e su Gioacchino da Fiore<sup>129</sup>. Un'altra traccia la troviamo in una Comedia piacevole della vera, antica, romana, cattolica et apostolica Chiesa..., stampata negli anni successivi al concilio di Trento: in essa Cristo rassicura gli uomini disorientati dal moltiplicarsi delle eresie assicurandoli che la sua venuta è vicina.

"Cristo: "Così sarà, e ben dici, perciocché l'Evangelio mio è predicato già da per tutto, in testimonio della salute, ch'è



fatta a tutti. Ora non manca se non di fare il fine, che si farà in un momento, perché, sí come fulgore che va da l'oriente in occidente, sarà la mia venuta"<sup>130</sup>.

Era quello che aveva capito Serafino da Fermo, scrivendolo a chiare lettere nella sua Breve dichiarazione come postilla all'Apocalisse:

"Dice la visione che in quelli tempi gli huomini cercaranno la morte et la morte fuggirà da loro: il che hora si verifica, conciosiaché tanta mutation di fede vediamo et tanti inviluppi d'errori che hormai non sappiamo piú a cui credere, et piú desiderabil cosa sarebbe morire che vivere fra continui labirinti, con tanta perdition d'anime"<sup>131</sup>.

In un quadro analogo si iscrive anche il secondo caso a cui si è fatto allusione. È quello di un oscuro - ma allora non tanto - chierico e letterato dei Paesi Bassi, Giovanni Federico Lummen, o Lumnius, autore di un'opera *De extremo Dei iudicio et Indorum vocatione*. Stampata per la prima volta a Anversa nel 1567, venne repubblicata due anni dopo a Venezia all'insaputa dell'autore, il quale la ristampò alla fine del secolo dandole un titolo ancora piú esplicito: *De vicinitate extremi iudicii Dei, et consummationis saeculi, libri duo*. L'urgenza estrema del giorno finale è annunciata dal versetto biblico che ricompare nelle tre edizioni sul frontespizio dell'opera: "luxta est dies perditionis, et adesse festinant tempora"(Deut. 32)<sup>132</sup>. Il Lummen - cosí chiamato dal nome del suo paese natale, Lummen nel Limburgo - nacque nel 1533 e fu ordinato sacerdote intorno al 1560. Ebbe una parrocchia ad Anversa. Emigrò a Liegi durante la guerra dei Paesi Bassi, per tornarsene poi alla sua parrocchia, dove morí il 27 agosto 1602. Scrittore prolifico di opere ascetiche e edificanti, in latino e in fiammingo, in versi e in prosa, non rinunciò a consegnare ai suoi scritti i ricordi angosciati degli anni dell'esilio e della guerra<sup>133</sup>. Dedicando il *De extremo Dei iudicio* al nobile Antonio de Lalaing, contrappose la fiorente vita economica di Bruxelles, "totius Europae emporium", alla rovina dei cittadini di Anversa che, incuranti degli esempi offerti da tanti altri paesi, si erano ribellati alla

religione dei padri; se non l'avessero fatto, scrive Lumnius, "negotia crescerent mercatorum, auferentur familiarum opes" e verrebbero pagati senza difficoltà i tributi al re di Sagna<sup>134</sup>. Ora invece la ribellione politica e religiosa ha dato i suoi frutti avvelenati, come già in germania, in Inghilterra, in Scozia e in Francia. Lo spettacolo della cristianità desolata dei lutti e delle feroci discordie religiose - "pater in filium, et filius in patrem suum, mater in filiam et filia in matrem"- ritorna anche nella prefazione dell'opera, a giustificazione dei calcoli e delle attese apocalittiche dell'autore. I segni del ritorno di Cristo, a giudizio del Lumnius, sono ormai evidenti, e il più indiscutibile è proprio quello della predicazione del vangelo in tutto il mondo. Mosso da tali indizi, egli aveva scritto cinque anni prima un opuscolo *De probabili certificatione instantis iudicii*<sup>135</sup> che, successivamente rielaborato, veniva ora dato alle stampe. In quegli anni aveva raccolto altre autorità e arricchito di argomenti il suo assunto. Ma anche in questa redazione a stampa, piena di dottrina, continua a risultare evidente il motivo fondamentale di queste attese apocalittiche: una "protestatio et oratio authoris", che costituisce il capitolo X del primo libro, interrompe l'elenco delle prove in base alle quali si deve ritenere prossima l'apocalisse per implorare Dio affinché l'attesa della fine del mondo non sia delusa: gli altari sono senza sacerdoti, le chiese senza pastori, i monasteri sono vuoti di religiosi e le diocesi sono prive di vescovi. I pochi che sono rimasti fedeli all'antica chiesa rischiano di perdersi se Dio non affretta i tempi della fine: "Te igitur, benignissime Deus, et nos supplices oramus, fac cito vindictam electorum tuorum... ne tota gens pereat"<sup>136</sup>. Questo spiega anche, senza bisogno di seguire le non semplici argomentazioni del Lumnius, perché egli dia tanta importanza al concetto della "abbreviatio temporum". Già Colombo, come si è visto, ne aveva parlato; del resto, Lumnius si rifà alla stessa tradizione di Colombo nel calcolare la durata del mondo. Assumendo gli eventi dalla creazione del mondo fino al diluvio come "figura" di quelli compresi tra l'incarnazione di Cristo e la fine del mondo e valutando in 656 gli anni di ciascuna delle due epoche, la promessa evangelica (Matt. 24, 22) di abbreviare i



tempi terribili della fine per salvare gli eletti permette appunto al Lumnius di far intravedere molto vicina l'apocalisse, rispettando nello stesso tempo il divieto biblico relativo alla conoscenza del momento preciso, del giorno e dell'ora. Quanto alle prove del rapido avvicinarsi della fine, esse sono identiche a quelle citate da Serafino da Fermo. Rispetto a un trentennio prima, però, i precursori di Anticristo si sono moltiplicati; non si parla più del solo Lutero, ma di Zwingli, Calvino e altri ancora. Il primo ha seminato la zizania, "Zwinglius rigavit, Calvinus dilatavit, Balthasar plantata, rigata, et dilatata replantavit; quorum fermento Antichristus cum venerit incrementum dabit"<sup>137</sup>. Ma il segno senza dubbio più sicuro della "consummatio saeculi" è l'altro: la predicazione del vangelo in tutto il mondo<sup>138</sup>. Il passo di Matt. 24, 14, è lungamente chiosato dal Lumnio per mostrarne l'importanza esclusiva e il consenso degli interpreti nell'attribuirgliela. Egli ricorda come già nel passato si siano diffuse attese e speranze nel ritorno finale di Cristo, la cui mancata verifica ha causato delusione. Ma noi contemporanei, dice Lumnio, possiamo renderci conto del perché.

"Caeterum nos, qui modo vivimus, rationem dilationis extremi iudicii cognoscimus, quia haec prophetia, non ipsorum temporibus qui ante annos vixerunt mille ducentos, aut trecentos, impleta fuit, sed hisce nostris temporibus adimplendam audimus. lam enim alius quodammodo et novus et postremus Indorum mundus inventus est"<sup>139</sup>.

Il nuovo mondo è dunque anche l'ultimo, "postremus", e non se ne dovranno cercare altri. Inoltre, Lumnio precisa fin dall'inizio il suo modo di intendere la predicazione del vangelo:

"Sufficit enim pro manifestatione divinae miserationis ut in genere omnibus mundi partibus Evangelii sacramentum, pax, gratia, salus praedicetur, licet singuli quique ex omnibus gentibus non crediderint"<sup>140</sup>.

Un semplice annuncio, quindi, è sufficiente; infatti si salveranno solo quelli "praeordinati" alla vita eterna. Una citazione agostiniana traduce quel "praeordinati" in "electi"; il



Lumnio, che aveva all'inizio sostenuto la libertà dell'arbitrio umano per dimostrare che gli uomini potevano influire con la loro libera scelta sull' "abbreviatio" divina dei tempi, sembra scivolare qui nel piú rigido predestinazionismo. In realtà, quel che gli preme è garantire agli altri e a sé stesso che non siano possibili ulteriori dilazioni o incerteze: esattamente il contrario di quanto farà Acosta, il quale lascerà tutto il suo valore all'annuncio biblico ma lo svuoterà di ogni riferimento concreto ai suoi tempi e a ogni futuro men che remoto. Lumnio invece, convinto di aver trovato la risposta definitiva a tutti gli interrogativi che nella tradizione cristiana erano sorti a questo proposito, mette alla prova la validità di tale risposta sulla base di diverse profezie. La parabola evangelica (Luc. 14) della cena viene da lui spiegata in questi termini: i primi invitati, che hanno rifiutato l'invito, sono gli Ebrei; quelli raccolti per le vie e le piazze corrispondono alle genti d'Asia, Africa ed Europa; gli ultimi, costretti a entrare ("compelle intrare"), sono gli abitanti del nuovo mondo, la cui conversione avviene appunto alla fine dei tempi con l'aiuto delle armi spagnole<sup>141</sup>. Con questo non contrasta la profezia della conversione degli Ebrei per opera di Elia alla fine dei tempi (Mal. 4, 5-6). Infatti, essa occuperà un brevissimo spazio di tempo, e d'altra parte gli Ebrei dispersi nel mondo e appartenenti alle dieci tribú scomparse sono in parte passati nelle Indie dove si convertono ora con gli altri<sup>142</sup>. Le tradizioni e le attese messianiche diffuse tra gli Ebrei sembrano essere state ben presenti al Lumnio, il quale riferisce e discute la notizia della ricomparsa dalle montagne del Caucaso di torme innumerevoli di uomini: questi sarebbero ebrei ivi imprigionati da Alessandro Magno e ora liberatisi e intenzionati fra l'altro a riconquistare la terra promessa<sup>143</sup>.

Non poteva mancare l'applicazione agli abitanti del nuovo mondo della parabola degli operai della vigna: essi sono gli operai dell'undecima ora e, pur chiamati per ultimi, sono però i primi se paragonati ai cristiani d'Europa la cui fede è invecchiata e fiacca<sup>144</sup>.

Le fonti di cui Lumnio si è servito sono puntualmente annotate in margine o citate nel testo. La Glossa ordinaria di

Nicolò da Lira fu naturalmente anche per lui come per larga parte della tradizione gioachimita il repertorio di immediata consultazione. Degli esegeti cinquecenteschi, compaiono i nomi di Erasmo e di Sante Pagnini, accanto a quello a lui piú congeniale di Francisco Foreiro (o Forerius)<sup>145</sup>. Quanto alla scoperta e conquista del nuovo mondo, la bibliografia citata non è certo completa né passabilmente ricca: Paolo Giovio, e la relazione di Massimiliano Transilvano sull'impresa di circumnavigazione di Magellano. Proprio quest'ultima sembra aver affascinato in maniera particolare il Lumnio, che se ne serve per datare l'inizio dell'ultima età del mondo (insieme, naturalmente, all'inizio dell'attività pubblica di Lutero)<sup>146</sup>. Piú abbondanti sembrano essere state invece le fonti sulla predicazione del vangelo fuori d'Europa. Purtroppo, le indicazioni a tal proposito sono piuttosto sommarie e non soddisfacenti. È molto probabile, dato l'interesse con cui Lumnio seguiva queste cose, che gli fosse capitata tra le mani la "Cronica compendiosissima ab exordio mundi" stampata ad Anversa nel 1534 e ristampata nel 1553, ricca di documenti e di informazioni sull'attività dei francescani in America<sup>147</sup>. All'opera di francescani domenicani nella propagazione del vangelo Lumnio dedica però solo un cenno distratto: "Sunt, nihilominus, nunc ibi et alii Patres, ex iis qui sanctorum Dominici et Francisci piis institutis se manciparunt, qui pro sua magna devotione et praedicationis studio non exiguum referunt fructum"<sup>148</sup>. I protagonisti quasi esclusivi di questo annunzio del vangelo "circa mundi vesperam" appartengono a un altro ordine religioso: la Compagnia di Gesù. Ad essa si riferisce, secondo l'autore, la profezia di Isaia dove si parla di messaggeri divini volanti come colombe verso isole remote<sup>149</sup>. All'elogio della Compagnia è dedicato l'intero capitolo sesto del secondo libro; essa, racconta Lumnio, dopo alcuni anni trascorsi in Europa a piangere l'ingratitude dei cristiani verso la Chiesa, ha ricevuto l'ordine di volare verso i popoli stranieri per riempire le sedi celesti ancora vacanti alla vigilia della fine del mondo. All'opera dei gesuiti è collegata qui, dunque, una interpretazione messianica e apocalittica molto simile a quella di cui si erano fatti forti i francescani per

le missioni americane. Tale interpretazione era forse ripresa dalle fonti usate dal Lumnio relativamente all'attività missionaria dei gesuiti? Qui il controllo è reso possibile dalla puntuale citazione che troviamo nel *De extremo Dei iudicio*: sono i "tomos epistolarum, quas Patres societatis Iesu ab extremis mundi partibus in Europam transmiserunt"<sup>150</sup>. È vero che Lumnio addita queste raccolte di lettere a chi voglia saperne di più "de situ naturaque regionum Indicarum", ma è anche vero che da lì egli riprende notizie, come quella della presenza di ebrei nelle Indie<sup>151</sup> che gli servono per adattare le profezie bibliche sulla fine del mondo ai suoi tempi.

5. L'indicazione di Lumnio è preziosa per capire fino a qual punto fossero ormai diffuse le relazioni a stampa dei gesuiti, un genere letterario destinato ad assumere sempre maggiore importanza nel secolo successivo. Per il parroco di Anversa esse hanno ormai sostituito, unificandole, le relazioni di viaggio dedicate alla flora, alla fauna e agli abitanti delle terre extraeuropee, e le relazioni dei missionari sui progressi della predicazione del vangelo. La quantità di raccolte a stampa edite dalla metà del '500 in poi in tutta Europa, da Parigi ad Augusta, da Coimbra a Barcellona a Roma a Venezia, da Lovanio a Ingolstadt a Magonza, è come un fiume che ricopre e allarga sistematicamente i confini raggiunti dall'esile rigagnolo delle relazioni francescane, riempiendo l'alveo occupato prima dalla letteratura di viaggi (almeno nell'Europa cattolica)<sup>152</sup>. Allo stato attuale degli studi non possediamo però nemmeno un elenco completo di questi libri e opuscoli, che da soli costituiscono un importante capitolo della storia della stampa e della propaganda religiosa. Se in essi è assente (almeno a quanto risulta da un'indagine non esauriente) l'interpretazione messianico-apocalittica dell'opera missionaria dell'ordine, quale il Lumnio aveva proposto, è però vero che l'entusiasmo per i successi dell'attività evangelizzatrice dei gesuiti si spiega solo alla luce delle informazioni ivi contenute.

L'entusiasmo suscitato non era solo un effetto di quelle relazioni: esso ne costituiva il presupposto fondamentale, il consapevole obiettivo. È nota la cura con cui Ignazio di



Loyola per primo regolò la materia separando rigorosamente le cose da dire nelle lettere destinate alla esclusiva circolazione interna da quelle di cui si poteva parlare nelle lettere da mostrare anche a estranei. Le norme dettate dal fondatore, riprese e sviluppate in seguito<sup>153</sup>, non sono prive di giustificazioni e motivazioni di tipo religioso, talché sarebbe difficile vedervi soltanto espedienti censori per garantire una certa immagine pubblica della Compagnia. Bisognava edificare i lettori e tutte le persone che si interessavano alla vita dell'ordine. Ma proprio in questo modo attentamente ragionato di affrontare la questione dei rapporti esterni della Compagnia, e negli strumenti scelti per influire sull'opinione pubblica - in primo luogo, la stampa - è documentata la modernità dell'ordine, più rapido e lungimirante degli altri nell'adattarsi ai condizionamenti e alle possibilità offerte dai propri tempi. Naturalmente, questo fa sì che le relazioni a stampa edite dai gesuiti nel corso de '500 e del '600 sulla loro attività missionaria debbano essere lette scontando in partenza certe assenze o deformazioni di notizie: ne hanno dovuto tener conto tutti coloro che se ne sono serviti come fonti per la storia dei paesi in cui i gesuiti operavano<sup>154</sup>. Sta di fatto che il risultato che ci si era prefisso fu raggiunto: Lumnio non fu il solo a identificare nei Gesuiti i protagonisti dell'espansione missionaria, l'ordine destinato a realizzare profezie tipiche della tradizione gioachimita. Inoltre, l'entusiasmo suscitato da quei resoconti ebbe un indubbio riflesso nel reclutamento di nuovi adepti<sup>155</sup>. Quanto al contenuto, largo spazio era dedicato all'informazione vera e propria sui paesi e popoli non europei, dalle forme di governo alla flora e alla fauna, dai costumi alle idee religiose; l'eccezionale larghezza di notizie relative alle divinità e ai culti di quei popoli come pure alle obiezioni che essi muovevano alle nozioni fondamentali del cristianesimo fece scattare talvolta la censura nei paesi cattolici dove la stampa era più attentamente sorvegliata e temuta come possibile veicolo di germi ereticali<sup>156</sup>. Abbondanza di informazione significa anche che all'origine di essa c'era una curiosità desta e vigile sulla religione dei popoli da evangelizzare; questo ci porta direttamente alla questione dei

metodi missionari, dato che solo per questa via si comprende l'importanza attribuita dai Gesuita alla conoscenza della cultura e della religione dei popoli presso i quali operavano.

Sul metodo missionario dei Gesuiti, dagli inizi con s. Francesco Saverio fino alla conclusione della questione dei riti, si è scritto molto e si continua a scrivere<sup>157</sup>. 'E certo che in esso ebbe grande importanza lo studio delle forme di culto e delle credenze diffuse presso i non cristiani. Partendo dal presupposto di una lontana diffusione del cristianesimo presso le popolazioni dell'Estremo Oriente, dove operarono appunto le prime missioni gesuitiche, se ne ricercarono le tracce nelle analogie riscontrabili tra quelle religioni e quella dei missionari, per partire da lí nell'edificare la nuova chiesa. Questo metodo dell'adattamento si imponeva, d'altra parte, dal momento che i missionari non potevano contare che sulle loro capacità di penetrazione e di convinzione, senza l'appoggio delle armi europee. In queste condizioni, posto di fronte a popoli di cui gli era sconosciuta la lingua e la cui cultura e organizzazione sociale si presentavano dotate di tale complessità da togliere a quelle europee e cristiane ogni pretesa superiorità, s. Francesco Saverio lanciò ai suoi confratelli il suo appello famoso a farsi "come i fanciulli" per imparare tutto, faticosamente e dall'inizio, prima di poter prendere l'iniziativa<sup>158</sup>. La capacità di distacco e di controllo intellettuale che ciò poteva implicare si vide ben presto, nella elaborazione di metodi per la conquista religiosa che passavano attraverso una riduzione del cristianesimo ai "fundamentalia fidei" e nella approssimazione da parte dei gesuiti di tutti quegli elementi culturali, folklorici, religiosi dei paesi in cui operavano di cui si potesse dire che non contrastavano col cattolicesimo. Ben diversamente si comportarono i membri di altri ordini impegnati allora in America e nelle Filippine: qui fu scelta la soluzione di fare "tabula rasa" delle religioni precristiane, con la distruzione materiale di templi e oggetti di culto e con la repressione di ogni ritorno alle antiche divinità. Non furono solo i diversi rapporti di forza tra conquistatori e conquistati a produrre simile effetti. Si può anzi affermare che i metodi della conquista religiosa sono strettamente legati ai



presupposti, alle ipotesi generali che i missionari si portavano dietro dall'Europa, prima ancora e spesso piú che non alle concrete caratteristiche dei popoli da evangelizzare. L'appello alla necessità di diventare come fanciulli per assimilare una nuova lingua, una nuova cultura e mentalità, lanciato da Francesco Saverio può rappresentare emblematicamente il tentativo piú consapevole e piú ricco di conseguenze di disfarsi dei presupposti maturati in Europa per adeguarsi a quel che si trovava in modo da rendere piú efficaci di metodi di penetrazione. Non basta cioè limitarsi a constatare che i francescani collaudarono i loro metodi "in Mexico, Peru, and the Philippines, or for that matter in Portuguese Brazil, where the comparatively backward native cultures could be largely ignored, and a clean sweep made of all existing beliefs and prejudices, in order to sow the Gospel seed. Such drastic methods were doomed to failure when applied to the inhabitants of Japan, China, and Hindustan, the culture of which was in all cases older, and in many ways superior, to that of the West. The Jesuits had realized this fact earlier than their colleagues as a whole"<sup>159</sup>. La conclusione di Boxer non tiene conto del fatto che la drasticità dei metodi dei francescani era anche dovuta al modo in cui essi concepivano la loro opera, al senso che le davano. I culti e le religioni che cercavano di sradicare erano per loro inganni demoniaci, che dovevano essere svelati e cancellati completamente e subito in modo che il compiersi dei tempi non tardasse ancora; ciò serve a capire, ad esempio, la drastica reazione ai tentativi di mantenere o richiamare in vita le antiche religioni. Il "cacique" Carlos Chichimecatecutli di Texcoco pagò con la vita un tentativo del genere, dopo un processo inquisitoriale tenutosi nel 1539 davanti al vescovo di Messico, il francescano Zumárraga, e a Bernardino di Sahagun<sup>160</sup>. Anche i gesuiti, per bocca di Acosta, riconobbero che singole analogie tra i culti precristiani e quello cattolico - come le pratiche che ricordavano da vicino la confessione dei peccati - potevano essere spiegate ricorrendo alle arti ingannevoli del demonio; ma ne ricavarono la conclusione che, esistendo tali analogie, sarebbe stato meno difficile spiegare e fare accettare



i misteri del cristianesimo<sup>161</sup>. I tempi diversi entro quali si collocava la loro azione comportavano metodi diversi.

Ma dove si coglie piú chiaramente la presenza di uno stretto legame tra i metodi missionari e quelli che possano chiamare con una certa approssimazione i presupposti, è nella tendenza dei francescani a ricorrere il piú possibile ai battesimi di massa. Si è già notata l'importanza delle cifre altissime, mirabolanti, con cui i francescani quantificarono i frutti della loro evangelizzazione. Mendieta riferisce che secondo fra Toribio Motolinia i battezzati nella prima fase dell'attività francescana in America furono circa 5 o 6 milioni, numero al quale "ninguno le ha llegado desde el principio de la primitiva Iglesia"<sup>162</sup>. Naturalmente, per raggiungere simili risultati si ricorreva a cerimonie sommarie. Ciò suscitò le critiche degli agostiniani e dei domenicani i quali affermavano - a quanto riferisce Mendieta - "que el sacramento del baptismo no se debía dar a los indios sino con toda la solemnidad y ceremonias que la Iglesia tiene ordenadas y usa en España y en las demás partes de la cristiandad"<sup>163</sup>. La questione fu affrontata nella "giunta" ecclesiastica riunitasi appositamente nel 1536 e fu risolta formalmente con una bolla di Paolo III<sup>164</sup>. Nonostante le limitazioni poste da questa bolla i francescani continuarono a ricorrere ai battesimi di massa; frate Francesco da Bologna ne dà prova quando scrive, intorno alla metà del '500: "Del battesimo: egli ci danno tanta fede che horamai non bisognano piú miracoli, perché vengono li suoi principi alcuna fiata con trenta mila huomini, alcuna fiata con quaranta milia a battezzarsi..."<sup>165</sup>. La semplificazione del rito non dipendeva naturalmente, come notava puntigliosamente Mendieta, da ignoranza teologica. Per i francescani si trattava di completare quanto prima l'annuncio del vangelo ottenendo attraverso il battesimo la salvezza eterna di questo popolo che si affacciava al cristianesimo alla fine della storia. Quindi il battesimo era il punto di arrivo piú che quello di partenza per la costruzione della nuova cristianità. L'alternativa tra qualità dei convertiti, o meglio tra concentrazione delle forze missionarie su obiettivi ristretti o dispersione per una conquista numericamente piú

elevata si pose piú tardi ai gesuiti attivi in Giappone<sup>166</sup>. Ma è significativo che per i francescani in America non si ponesse affatto e che si avvertisse solo l'urgenza di far presto e di raggiungere tutti col battesimo e la predicazione. L'insistenza esclusiva sul battesimo era una conseguenza di tale impostazione, che portava a trascurare di fatto gli altri sacramenti e a raggiungere il livello minimo per garantire a tutti la salvezza eterna. Sui risultati di un'attività cosí impostata Acosta si mostrò molto dubbioso: "¿Quién no se dolerá de que se haya dado el bautismo en los primeros tiempos a muchos, y aun ahora a no pocos, antes de que sepan medianamente la doctrina cristiana, y sin que conste de que está arrepentido de su vida criminal y supersticiosa, y ni siquiera de que desean recibir el bautismo?"<sup>167</sup>.

A questa domanda retorica segue, nel *De procuranda Indorum salute*, l'elenco di tutte le complicazioni derivate dalla pratica di amministrare largamente e senza controlli quel sacramento, escludendo invece gli indios dalla comunione. L'accento viene posto qui sulla qualità della "conversione" al cristianesimo e sull'importanza di spiegare e far accettare agli indios un certo nucleo dottrinale, contro l'opinione di chi, come l'eretico fra Francisco de la Cruz, sosteneva "que a las naciones de indios y a los demás pueblos rudos no es necesario para la salvación creer explícitamente en el misterio de la Trinidad, ni aun el misterio de Cristo, sino que les basta saber que hay un solo Dios y que da premio a los buenos y castigo correspondiente a los malos"<sup>168</sup>. Certo, non per caso idee di questo genere si accompagnavano a un millenarismo incentrato sui creoli, sui conquistatori. Esse erano anche il punto d'arrivo di un'attività missionaria che aveva presto esaurito gli entusiasmi iniziali, finendo col considerare la "semplicità" degli indios un insuperabile dato di natura. Con Acosta e coi gesuiti invece il problema della conquista spirituale si ripropose in termini nuovi, come impresa di lunga durata che comportava anche trasformazioni nell'organizzazione della società indigena. Bisognava "reducir los indios a pueblos para que no vivan esparcidos como fieras, sino reunidos en común", per superare

l'ostacolo che la "habitación muy diseminada" frapponeva a un indottrinamento efficace e duraturo<sup>169</sup>. Per questa via si giunse fino alle famose "riduzioni" del Paraguay e al rovesciamento della prassi sacramentale dei primi missionari. Alla metà del '600 fu presentata alla Congregazione "de propaganda fide" una relazione sullo stato delle missioni gesuitiche del Paraguay, Cile e Tucumàn dove fra l'altro si leggeva:

"Non battezzano gli adulti se prima non si riducono ad habitare nelle città et altri luoghi, poiché per esser gente vagabonda vogliono i Gesuiti che prima imparino a vivere con qualche stabilità, onde danno il battesimo solamente ai figliuoli. Che il fine di queste loro conversioni non è solo di acquistare anime a Cristo, ma di soggettare ai spagnoli tutto quel tratto di paese che comprende la loro missione, e perciò persuadono quei barbari di vivere ne'luoghi abitati".

La Congregazione impose "sacramentum Baptismi esse praestandum etiam adultis... etiam in civitatibus non commorantibus"<sup>170</sup>, moderando il carattere eccessivamente consequenziario di una impostazione che risaliva ad Acosta. Le proposte di quest'ultimo relative al metodo missionario lasciarono dunque un segno durevole nella storia dell'America latina; esse poggiavano sull'esperienza accumulata dall'intera Compagnia di Gesù in diversi decenni di attività svolta alle più diverse latitudini. Ma non se ne capirebbe lo spirito se si dimenticasse che alla loro origine c'è l'abbandono di ogni attesa apocalittica, la scelta di una prospettiva e di un tempo terreno per programmare la conquista spirituale. Fin dall'inizio della *Historia natural y moral de las Indias* si ricorda che la profezia "que se predicará el evangelio en todo el mundo, y que entonces vendrá el fin" per essere rettamente intesa deve essere rovesciata così: "en quanto dura el mundo hay todavía gentes a quien Cristo no esté anunciado"<sup>171</sup>. Sempre all'interno di questa prospettiva si comprende agevolmente perché Acosta, a differenza dei francescani, non senta il bisogno di miracoli che vengano a ratificare il carattere apostolico della impresa



missionaria. I miracoli, egli scrive, erano utili nell'età apostolica come segno del soccorso divino a poveri e ignoranti pescatori alle prese coi colti e raffinati pagani della Grecia e di Roma. Oggi invece, in America, il rapporto di forza si è rovesciato: sono i predicatori del Vangelo ad avere dalla loro "la antigüedad y prestigio de la religión", la "muchedumbre", "l' "ingenio", la "erudición", per cui risultano a un confronto "my superiores a los antiguos"<sup>172</sup>. Anche il modello apostolico è attentamente analizzato e giudicato non più attuale<sup>173</sup>. Naturalmente, a proposito di atteggiamenti di questo tipo sarebbe improprio insistere eccessivamente sulle componenti razionali, immanentistiche, dimenticando che si tratta pur sempre di uomini impegnati entusiasticamente in una impresa di conquista religiosa su scala mondiale, per la maggior gloria di Dio. Nel caso di Acosta, il suo intervento polemico contro ogni atteggiamento profetico e millenaristico fu motivato anche dal fatto che fra gli stessi gesuiti si erano avute infiltrazioni di idee di quel tipo. Francisco de la Cruz aveva trovato fra di loro dei seguaci e, come se questo non fosse già abbastanza grave, si ebbe anche il caso di un gesuita autore di un trattato sull'Apocalisse di sapore millenaristico. Questi, che si chiamava Lope Delgado, inviò nel 1585 i suoi scritti al generale Aquaviva dopo averli fatti leggere ad Acosta. Il parere di quest'ultimo, estremamente negativo, trovò ascolto a Roma e gli scritti furono bruciati col consenso dell'autore. Non c'è rimasta nessuna indicazione sul loro contenuto, salvo il titolo sommario che però è già abbastanza significativo<sup>174</sup>. Acosta li giudicò estremamente pericolosi e anche per reagire contro simili tendenze compose l'opera *De temporibus novissimis*. Le tendenze millenaristiche, che altri gesuiti combattevano in quegli anni in Europa, erano pericolose non solo perché impedivano una efficace azione di conquista spirituale, di costruzione su salde fondamenta della "chiesa nuova", americana, ma anche perché minacciavano l'esistenza e le strutture, ormai rinsaldate, della chiesa "vecchia", europea<sup>175</sup>.

6. Negli ultimi anni del secolo sedicesimo, le attese di un rinnovamento apocalittico del mondo all'attività missionaria

in America non subirono solo la critica teologica di Acosta ma anche quella, ben altrimenti pesante, dei tribunali inquisitoriali. Questo vale, almeno, per i processi intentati contro il domenicano fra Francisco de la Cruz a Lima e, in Spagna, contro Luis de León e il gruppo divisionari in contatto con lui<sup>176</sup>. Tutti questi casi hanno in comune non solo la presenza di profezie sulle sorti future della Chiesa e del cristianesimo fondate sui "segni" della scoperta del nuovo mondo e della sua evangelizzazione, ma anche un quadro politico di riferimento che è sensibilmente diverso da quello del primo '500. Sia Francisco de la Cruz che Luis de León riprendono con particolare insistenza la profezia del trasferimento della chiesa cristiana nel nuovo mondo, affidando alle minoranze spagnole in America la stessa funzione che avevano avuto gli ebrei cristiani nell'impero romano nell'impero romano nell'età apostolica. È totalmente assente per essi, ormai, il punto di riferimento dell'imperatore destinato a realizzare l' "unum ovile et unus pastor"; la crisi della potenza spagnola alla fine del '500, la sconfitta della invincibile armata, si avvertono anche in queste modifiche interne alle correnti del profetismo di tipo gioachimita. La minaccia del trasferimento del cristianesimo in altre terre non è più rivolta alla Germania pervasa da idee luterane ma alla Spagna affamata di oro e argento americano, sconfitta dalle navi inglesi. Questo senso della imminente perdita della supremazia in Europa si avverte più chiaramente nel gruppo di visionari legati a quel Miguel de Piedrola, protetto da Luis de León, che diffondeva presagi di sconfitte e di morte per Filippo II. Ma anche la predicazione del domenicano Francisco de la Cruz aveva sostanzialmente un significato analogo, incentrata com'era sul tema del trasferimento non solo della chiesa ma anche dell'impero spagnolo al di là dell'Oceano. Trovavano espressione, per questa via, le tendenze separatistiche creole, alle quali si doveva collegare più tardi anche in Messico un nucleo di temi profetici ed escatologici molto simili<sup>177</sup>. La crisi delle potenze iberiche alla fine del '500 trova espressione nel diffondersi di annunci profetici e di attese collettive, rivolte verso il ritorno a una perduta grandezza imperiale - come è il caso del sebastianismo portoghese - oppure verso i segni premonitori della fine<sup>178</sup>.

Non è quindi solo effetto della critica di Acosta la cautela che si diffonde a proposito dei temi apocalittici e millenaristici, e di cui si coglie un'eco molto chiara nella grande "summa" sull'Anticristo pubblicata dal domenicano T. Malvenda all'inizio del '600<sup>179</sup>. Tutto il quarto libro dell'opera è dedicato al tema: "De praedicatione Evangelii in toto orbe, quod erit signum adventus Antichristi". Non casualmente si parla di questo "signum" al futuro: la scoperta del nuovo mondo, che pure è celebrata dal Malvenda coi toni piú entusiastici<sup>180</sup>, non significa per lui che tutto il mondo sia ormai conosciuto né tantomeno che in tutto il mondo sia stato predicato il vangelo:

"Quando vero hoc signum, nempe praedicatio Evangelii in toto simpliciter orbe terrarum, adimplendum sit, latet adhuc in divini pectoris arcano: cum sciri non possit quod adhuc in orbe terrarum regiones nondum apertae et patefactae supersint, quibus primum debeat praedicari Evangelium"<sup>181</sup>.

Un'altra tesi di Malvenda, che come quella sopra citata è con ogni evidenza ripresa da Acosta, è quella relativa al millennio felice di cui si parla nell'Apocalisse, durante il quale Satana resterà legato e il regno di Cristo non avrà nemici. L'intero libro XII del De Antichristo è dedicato da Malvenda a tale argomento per dimostrare che il passo biblico è da intendere in senso figurato, come riferito cioè non a un regno terreno ma a quello de cieli.

Pochi anni prima un altro domenicano, suddito del re di Spagna, era stato arrestato e torturato, ed era stato infine cacciato in prigione dove doveva passare larga parte della sua vita. Egli non solo aveva fatto sue le idee e le attese contro le quali polemizzavano Acosta e Malveda, ma si era adoperato per realizzarle, e non in America ma in Calabria. Tommaso Campanella, arrestato subito dopo la scoperta e il fallimento della congiura a cui legò il suo nome, tornò a varie riprese sul nucleo di convinzioni dalle quali era stato mosso a quella impresa. In un primo momento, mentre ancora stava impostando la propria linea di difesa, mise per iscritto una serie di "articuli prophetales", molti dei quali risultano assai familiari a chi



conosca le attese apocalittiche che nel corso del '500 si erano collegate con la scoperta del nuovo mondo. Dopo avere premesso che "quidquid fuit aut erit in Ecclesia Dei est scriptum in lege, et prophetis, et Evang. usque ad beatitudinem"<sup>182</sup>, Campanella passa a elencare le profezie bibliche che parlano del millenio di regno divino sulla terra prima della fine del mondo:

"Scriptum est: reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae. Ergo in terra (la glossa è riferita polemicamente a chi interpretava questo e i passi successivi come riferiti al regno dei cieli). Et: universae familiae gentium. Et: confluent ad eum omnes gentes. Et: erit unum ovile et unus pastor" e così via. Il re chiamato a liberare la chiesa da Turchi ed eretici è il re di Spagna, che ha cacciato i mori e convertito il nuovo mondo. Quanto ai segni che mostrano l'imminenza della fine del mondo e della realizzazione delle profezie, il principale fra di essi è appunto la scoperta dell'America e la sua evangelizzazione: "Item Evangelium praedicatum est in novo orbe, quo invento finem mundi praedixit s. Brigida futurum. Et per s. Matthaeum tunc erit consummatio"<sup>183</sup>. Gli "articuli prophetales" non servirono allora a molto al Campanella che, per evitare la condanna a morte, dovette seguire con eroica determinazione la via del fingersi pazzo. Anni dopo, nel carcere di Castel Sant'Elmo, riprese i temi di quegli "articuli" per la stesura di un'opera che fu terminata e dedicata a Paolo V nel 1618. Rimasta allora forzatamente manoscritta e stampata solo ai nostri tempi, l'opera si presenta come un grande trattato apologetico rivolto, come scrisse Campanella, "ad quatuor magnas mundi nationes, christianam, gentilem, iudaicam et machomettanam", onde affrettare l'unificazione del mondo nell'unico ovile e sotto l'unico pastore profetizzato nella Bibbia<sup>184</sup>. Il precursore di Anticristo è già comparso con Lutero, afferma Campanella rifacendosi a Serafino da Fermo; la predicazione universale del Vangelo è ormai avvenuta grazie alla scoperta dell'America, "unde credimus instare tempora congregandi omnes gentes, ut fiat unum ovile et unus pastor"<sup>185</sup>. Si aprirà allora l'era felice in cui "omnes nationes, pacificatae sub una religione, conflabunt gladios suos in falces, et lanceas in vomeres... et omnes pascentur a pastore uno"<sup>186</sup>.

Ritroviamo in Campanella tutti i temi che da Colombo in poi erano stati collegati alla scoperta del nuovo mondo: conversione universale e pacifica al cristianesimo, "unum ovile et unus pastor", predicazione del vangelo in America come segno dell'approssimarsi della fine dei tempi, attesa di un'età felice in un mondo diverso e rinnovato. "Mundum reformare et iustum reddere"<sup>187</sup>: questo mondo, e per intero (non solo quello d'America). La congiura di Stilo, com'è noto, aveva trovato giustificazione e origine in questa miscela esplosiva di attese apocalittiche e di aspirazioni a una vita migliore e più giusta. Dal Nuovo Mondo a un mondo rinnovato e riformato: ma questo rimase - allora e per molto ancora - un desiderio.

#### NOTAS

(1) I. Acosta, *De temporibus novissimis*, Romae 1590. Su Acosta cfr. L. Lopetegui S. I. *El Padre José de Acosta S. I. y las misiones*, Madrid 1942 (v. in particolare pp. 226s. 459s). nonché l'"estudio preliminar" premesso da F. Mateos S. I. alla sua edizione delle *Obras di Acosta* nella "Biblioteca de autores españoles", vol. 73, Madrid 1954. Sulla sua attività missionaria in America sono ora disponibili i volumi dei "Monumenta Peruana" e dei "Monumenta Mexicana" editi nell'"ambito dei "Monumenta historica Societatis Jesu". Sulla sua intensa opera diplomatica nei conflitti che agitarono la Compagnia alla fine del "500 cfr. Miguel de la PINTA LLORENTE O.S.A., *Actividades diplomaticas del P. José de Acosta En torno a una política y a un sentimiento religioso*, Madrid 1952.

(2) In quanto tali e nel loro nesso, naturalmente. Quanto all'attesa di una fase discendente della storia umana e di una fine del mondo sulla base dei dati delle scienze naturali, si vedano le pagine di S. TIMPANARO, Engels, materialismo, "libero arbitrio". in "Quaderni Piacentini", a. VIII, n. 39, nov.1969, pp. 86-122 (cfr. in particolare le pp. 99-102).

(3) Dei sogni anche in senso non metaforico; valga per tutti quello famoso di Albrecht Dürer, che nella notte tra il mercoledì e il giovedì prima della Pentecoste del 1525 sognò il terribile diluvio che gli astrologi prevedevano per quell'anno e lo descrisse in un disegno (oggi conservato all'Albertina di Vienna).

(4) "Illud perspicuum est, hoc saeculo ab anno propemodum quingentesimo supra millesimum, plus terrarum atque hominum esse detectum, quo Evangelii nuntius intraverit, quam totis mille superioribus annis. Itaque tempora divino consilio definita plurimum festinare, omnis vir sapiens conicere non temere potest. At... videor equidem mihi habere nonnullas easque non leves coniecturas,

quibus magis adducor, ut nondum esse arbitrer absolutam Evangelii pociendam. quam Dominus dixit in toto orbe faciendam praedicationem, Primum, multae adhuc regiones sunt eaeque amplissimae in quibus non est fides christiana proposita. In hac ipsa America accepimus a testibus fide dignis, atque in iis frate quodam nostrae Societatis, occurrisse iam pridem populos perquam frequentes... quos ne salutarit quidem" (J. ACOSTAE, De temporibus novissimis cit., p. 31)."Ita fit, ut hoc signo praedicationis evangelicae sic nos Christus animare voluerit ad salutem infidelium procurandam, ut quandiu mundus consistit ab eo opere non cessandum intelligamus"(ibidem, p. 34).

(5) Cfr. l'edizione citata di Mateos, p. XIX e i docc. IX e X ivi pubblicati tra gli "Escritos menores" (pp. 331-345).

(6) Il caso di Francisco de la Cruz è uno dei piú noti e piú importanti tra quelli trattati dal tribunale dell'inquisizione di Lima: cfr. J. MEDINA, Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820), Santiago de Chile 1956, v. I, pp. 63-114, e M. BATAILLON, La heresia de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana, in Etudes sur Bartolomé de las Casas, Paris 1965, pp. 309-324. Il processo ebbe un'eco molto forte nella Compagnia di Gesù che vi ebbe coinvolti dei membri e che dovette "a la divina bondad y a la de esos señores Inquisidores del Santo Oficio" l'aver potuto superare "la tempestad... con menos pérdida de la que se temía", come scriveva il generale Claudio Aquaviva il 21 nov. 1583 (Monumenta Peruana III (1581-1585), a cura di Antonio de Egaña S.I., Romae 1961, p. 299). Acosta, che seguì personalmente il processo di Francisco de la Cruz, ne dà un ampio resoconto, pur tacendo il nome dell'imputato, nel capitolo XI del secondo libro del De temporibus novissimis: "Itaque et serio affirmabat se et Regem futurum, et Pontificem summum, Sede Apostolica ad haec regna translata: concessam quoque sibi sanctitatem super omnes angelos et choros caelestes, atque apostolos omnes, quin etiam oblatam ipsi a Deo unionem hypostaticam sed ab ipso non esse admissam: datum quoque se redemptorem orbis, quoad efficaciam ut ille loquebatur, quod Christus solum quoad sufficientiam fuisset; omnem statum ecclesiasticum abrogandum; leges vero alias se editurum faciles et apertas, secundum quas caelibatus clericorum tolleretur, multitudo uxorum concederetur, confessionis necessitas excluderetur... Scripturae autem testimoniis longe se apertius atque efficacius probasse, quam probaverit Paulus Iesum Christum fuisse verum Messiam. Miracula autem se perpetrasse plurima eaque tanta, ut Christi resurrectio non fuerit maius. Nam et se verissime esse mortuum, et resurrexisse, atque id evidentissime, aiebat ille, esse ostensum, Scripturas vero proferebat memoriter (cum nullum librum haberet, atque ipso etiam breviario spoliatus esset) tot et tam longas ex Prophetis, ex Apocalypsi, ex Psalmis, et aliis locis, ut vel memoria esset admirationi. Eas vero ita ad sua commenta adaptabat, ita allegorizabat, ut quivis vel rideret vel fleret... Per revelationem sibi innotuisse iactabat Serenissimum



Ioannem Austriae bello navali a Turca esse superatum, et regnum Hispaniae a Philippo invictissimo iam pene amissum, et Concilium Romae habitum ut de deponendo Gregorio et alio subrogando ageretur... Ad publicum spectaculum... delatus, intuebatur semper in coelum, ignem in inquisitores et omnes grassaturum coelitus expectans, ut illi erat pollicitus Diabolus: atque ignis quidem nos nullus ex alto corripuit. Illum vero et regem et pontificem et redemptorem et novum legislatorem ex imo flamma rapuit atque redegit in cineres" (pp. 55-56). Quanto alle annotazioni sull'Apocalisse che Acosta indica come occasione dell'opera, furono probabilmente, come indica anche il Mateos (Acosta, Obras cit., p. XXIII), quelle redatte dal gesuita Lope Delgado e bruciate dietro consiglio di Acosta, come si dirà più avanti. Non c'è dubbio però che il caso di Francisco de la Cruz era stato quello che aveva fatto comprendere ad Acosta la pericolosità delle tendenze millenaristiche. Su tale caso e sui gesuiti in esso implicati si veda anche: Rubén VARGAS UGARTE S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos 1963, I, pp. 144 ss.; e A. MILLÉ, *Derrotero de la Compañía de Jesús en la conquista del Perú, Tucumán y Paraguay y sus iglesias del antiguo Buenos Aires 1567-1768*, Buenos Aires 1968, p. 56 n.

(7) Fu arrestato nel 1578; cfr. J. T. MEDINA, op. cit., I, p. 104 n. Sulle sue vicende successive si veda il citato volume dei Monumenta Peruana III, ad nomen.

(8) "And perhaps dreams were always more important than realities in the relationship of the Old World and the New": è la conclusione dello studio, peraltro molto acuto, di J. H. ELLIOT, *The Old World and the New, 1492-1650*, Cambridge 1970, p. 104.

(9) Lettera di Cristoforo Colombo all'aia del principe Don Giovanni, della fine del 1500, edita in *Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana*, Roma 1892 ss., Parte I vol. II, *Scritti di Cristoforo Colombo pubblicati ed illustrati da Cesare de Lollis*, p. 66.

(10) Apoc. 21, 1.

(11) La definizione è di L. Firpo. Cfr. *Prime relazioni di navigatori italiani sulla scoperta dell'America: Colombo-Vespucci-Verazzano a cura di L. FIRPO*, Torino 1966, p. 79.

(12) Cfr. R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano-Napoli 1954, pp. 15-16.

(13) È il Romeo che parla, a proposito di Colombo, di "ultime manifestazioni dell'ormai esaurito filone escatologico" (op. cit., p. 44). Sulle profezie più diffuse all'inizio dell'età moderna esiste ormai una ricchissima bibliografia che va dal vecchio saggio di J. ROHR, *Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor. Ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung* (in "Historisches Jahrbuch", XI 1898, pp. 29-56, 447-466) a M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford 1969), e registra continuamente nuovi contributi.

(14) L. Olschki (Storia letteraria delle scoperte geografiche, Firenze 1937) ha parlato di "romanticismo insulare". Ma cfr. anche a proposito di testi importanti come l'Isolario di Benedetto Bordone il saggio di CARHCl Garaci, Colombo, Vespucci ed il "miraggio insulare". in Studi in onore di Pietro Silva a cura della Facoltà di Magistero dell'Università di Roma. Firenze s.a., pp. 43-65.

(15) Così fece, ad esempio, Pier Vincenzo 'Dante' dei Rinaldi nelle sue annotazioni alla Sfera del Sacrobosco (v. Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana, cit., parte III, vol. I. p. 112).

(16) Sulla questione cfr. Romeo, op. cit., pp. 45 s.

(17) Tra i repertori bibliografici piú ricchi per seguire la fortuna di questa letteratura di viaggi si ricordano il catalogo della biblioteca Colombina di Siviglia, quello della John Carter Brown Library e la vecchia ma ancora utile Bibliotheca Americana di J. Sabin (New York 1869-1936, ediz. anastatica, Amsterdam 1961-62).

(18) L'Orbis Breviarium è ristampato inalterato e senza aggiunte ancora nel 1552 a Venezia per Giolito de 'Ferrari.

(19) Seguiva a questo punto la biografia e il racconto delle imprese di Colombo (A. IUSTINIANI..., Psalterium, Hebraeum, Graecum, Arabicum et Chaldaeum, cum tribus Latinis interpretationibus et glossis; col. Impressit miro ingenio Petrus Paulus Porrus, Genuae in aedibus Nicolai Iustiniani Pauli, nov. 1516, a C VII r e ss). Certo, l'interesse del Giustiniani per Colombo è dovuto a questa specifica profezia della diffusione universale del vangelo e non al solo patriottismo municipale. A quest'ultimo si deve invece il ricordo di Amerigo Vespucci inserito dal fiorentino Francesco Albertini nell'Opusculum de mirabilibus nove et veteris urbis Romae, Romae per Iacobum Mazochium 1515, c. 103r (il Sabin ne ricorda un'edizione Roma 1505).

(20) I. ISOLANI, De imperio militantis Ecclesiae libri quattuor, Mediolani 1516.

(21) L'affermazione compare nella dedica "ad Jafredum Carolum Senatus Mediolanensis Praesidem dignissimum" del Libellus adversus magos, divinatores, maleficos eosve qui ad religionem subeundam maleficis artibus quempiam cogi posse asseverant, Milano, J. A Scinzenzeler 1506, c. A II r.

(22) Si ricordano qui solo le principali tra le molte opere dell'Isolani, alcune delle quali sono state piú volte ristampate fino ai nostri giorni: De regum principumque omnium institutis. Mediolani apud Mantegatos, 1497; Explanatio immortalitatis humani animi secundum philosophos, Mediolani, Gotardus 1509; Opus de veritate conceptionis immaculate virginis matris Dei..., Mediolani apud Gotardum de Ponte 1510; Beatae Veronicae Monasterii Sanctae Marthae urbis Mediolanensis... vita..., Mediolani apud Gotardum Ponticum 1518; Revocatio Martini Lutherii Augustiniani ad sanctam Sedem, Cremonae 1520; Summa in quatuor secta partes de donis Sancti Joseph..., Papiae apud Jacob Paucidrapium 1522; Disputata catholica..., Papiae 1522; Ex humana divinaque sapientia,

tractatus de futura, nova mundi mutatione..., Bononiae, Hieronymus de Benedictis 1523. Cfr. sull'Isolani la voce dell'Argelati nella Bibliotheca Scriptorum Mediolanensium, vol. XX, coll. 744-747, e quella di P.-M. SCHAFF, in Dictionnaire de Théologie catholique, vol. VIII, Paris 1924, coll. 112-115.

(23) "... Libertatem novam accepit diabolus quam nunquam antea accepisse legimus. In multis namque christianorum partibus habet novam sectam diabolus hominum et foeminarum abnegantium praecepto suo cui sunt familiares fidem catholicam, abutentium sacramentis Ecclesiae, praecipue sanctissimo Eucharistiae sacramento, et plaeraque turpia agentium quae meminisse animus horret. Neque ista sunt parvipendenda, cum in diocesi Comensi provinciae Lombardiae ducatus Mediolani, anno Domini MDXIII plusquam sexaginta ex talibus maledictis hominibus sint ignibus cremati, me eodem anno existente lectore in coenobio sancti Ioannis Ordinis Praedicatorum eiusdem urbis" (De imperio cit. c. b IV r). Sulla stregoneria nel comasco, un breve di Adriano VI del 1523 è citato da L. FUMI, L'Inquisizione Romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato, in "Archivio storico lombardo", s. IV, voll. XIII-XIV (1910), p.99.

(24) Ex humana divinaque sapientia, tractatus de futura, nova mundi mutatione cit., cc. 19v ss. Sulla congiunzione del 1524 e la letteratura astrologica relativa cfr. C. PIANCASTELLI, Pronostici ed almanacchi. Studio di bibliografia romagnola, Roma 1913, pp. 31-44, e C. GINZBURG, Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500, Torino 1970, pp. 31 ss. (e bibliografia ivi citata).

(25) Cfr. L. FEBVRE, Idee per una ricerca di storia comparata: il caso Briçonnet, in Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica, Torino 1966, pp. 170-186.

(26) "Interea, cum duros superans labores, Reverendissime Praesul, post ardua itinera quibus multas Italiae Galliarumque praeclaras urbes ac provincias vidi, certantibus invicem terreni divinique imperii principibus, maiestatem ecclesiae militantis variis voluminibus intelligere studui..." (dalla dedica del De Impero militantis ecclesiae, c.n.n.).

(27) Ibidem, cc. b. IIIr-b. IVr (lib. I, tit. VI). Alla "tempesta intermedia" tra la morte dell'Anticristo e il giorno del giudizio è dedicata la "quaestio secunda" del tit. VII del quarto libro.

(28) Cfr. H. R. TREVOR-ROPER, Protestantismo e trasformazione sociale, Bari 1972, p. 180 e passim.

(29) Cfr. E. GUGLIA, Die Türkenfage auf dem Laterankonzil, in "Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung", 21. 1900, pp. 679-691; N. H. Minnich S. I., Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council, in "Archivum Historiae Pontificae", 7. 1969, pp. 163-251.

(30) Libro de las profecias, in Scritti di Cristoforo Colombo cit., parte I, vol. II, p. 143.



(31) *Omnia Platonis Opera*, Venetiis in aedibus Aldi et Andreae soceri, mense septembris 1513, c. lrv.

(32) G. MITTARELLI - A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, vol. IX, Venetiis 1763, col: 615. Il contributo piú recente sui due camaldolesi e il gruppo veneziano ad essi legato è quello di G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in "Studi veneziani", XVI, 1974, pp. 177-225. Le proposte del *Libellus* relativamente alla predicazione del cristianesimo in America sono state analizzate da H. JEDIN, *Ein Vorschlag für die Amerika-Mission aus dem Jahre 1513*, in "Neue Zeitschrift für Missionenwissenschaft". II, 1946, pp. 81-84.

(33) Sono solo alcune delle espressioni ricorrenti nella col. 615 della citata edizione del *Libellus*; il discorso riguarda la suprema dignità del papato e i compiti del pontefice.

(34) Cfr. H. LUTZ, Vincenzo Querini in Augsburg 1507, in "Historisches Jahrbuch", 74, 1955, pp. 200-212, e la bibliografia ivi indicata.

(35) *Illarum vero extremarum orbis partium incolae ideo Christum non colunt, quoniam ipsum Christi nomen ad hanc usque diem nunquam audivisse recordantur. Quod tamen ita omnino esse non obstinati contenderimus. Nam, licet eam Prophetae vocem, qua attestatur in omnem terram exiisse Apostolorum sonum, ad futurum trahere possemus; facile tamen et id evenire potuisse existimamus, ut vocem Dominum Iesum praedicantium in omnem terram iam olim exiisse credamus, temporum autem iniuria factum esse, ut illis in locis oblitteratum ex omni memoria ita sit ac si nunquam ibi Christus annuntiatus fuisset*" (MITTARELLI - COSTADONI, *Annales cit.*, col. 622).

(36) *Ibidem*, coll. 628-629. Cfr. R. J. BURNS S.I., *Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth-Century Dream of Conversion*, in "The American Historical Review". 74, 1971, pp. 1386-1434.

(37) Cfr. F. GILBERT, *Contarini on Savonarola. An Unknown Document of 1516*, in "Archiv für Reformationsgeschichte", 59, 1968, pp. 145-150.

(38) MITTARELLI - COSTADONI, *Annales cit.*, coll. 628-629.

(39) MANSI, XXXII, col. 669. Cfr. su Egidio J. W. O'MALLEYS. I., *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Leiden 1968.

(40) Cfr. F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964; id., *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris-La Haye 1964. Sui rapporti colla tradizione gioachimita cfr. O'MALLEY, *op. cit.*, p. 61 e M. REEVES, *The Influence cit.*, ad nomen.

(41) Cfr. O'Malley, *op. cit.*, p. 127.

(42) V. la lettera di Egidio a G. M. Giberti e la risposta di quest'ultimo in E. MARTÈNE - U. DURAND, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio*, III, Parisiis 1724, coll. 1259-1261.

(43) Cfr. O'MALLEY, *op. cit.*, p. 114.

- (44) EGIDIO DA VITERBO, *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*, a cura di F. Secret, Roma 1959, vol. I, pp. 160-161.
- (45) *Orlando furioso*, canto XV, 26. Non si trova invece cenno delle scoperte americane in testi della letteratura profetica popolare, come l'opuscolo a stampa *Questa è la vera prophetia de uno Imperatore*, Venezia s.a. (indicato come "componimento profetico inedito" da A. MESSINI, *Profetismo e profezie ritmiche italiane d'ispirazione gioachimito-francescana nei secoli XIII, XIV e XV*, in "Miscellanea francescana", 39, 1939, p. 130). Ma v. su questo testo e su questa letteratura le penetranti osservazioni di C. DIONISOTTI, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*, in "Lettere italiane", XVI, 1964, pp. 233-250 (ora in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, pp. 163-182).
- (46) Sulla cabala ebraica e la sua interpretazione cristiana nel Rinascimento cfr. J. L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York 1944; G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965, v. bibliografia in F. SECRET, *Le Zóhar* cit., pp. 5ss, 142.
- (47) *Liber sacrosancti Evangelii de Iesu Christo...*, col. In Urbe Vienna, 1555. Cfr. ora su questi ambienti A. ROTONDO; Guillaume Postel e Basilea, in "Critica storica", X, 1973, pp. 114-159.
- (48) Da ricordare che il Giustiniani scrisse degli "scholia super Apocalypsim" da lui ricordati nella sua edizione del *Psalterium* già citata, a c. II r; ma non ne abbiamo trovato traccia. Cfr. su di lui QUETIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, vol. II, pp. 96-100.
- (49) Cfr., oltre al saggio di Rotondò sopra citato, W. J. BOUWSMA, *Concordia mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge Mass., 1957; il nome di Postel è citato dal *Widmanstadt in Liber* cit., c. a xxx 3r.
- (50) *Ibidem*, c. a xxx 4v.
- (51) *Oratio Venerandi P. Fratris Francisci de Castrocaro Ordinis Minorum Observam provinciae Bonon, habita in comittis Carpensibus praesertim adversas Martinum Luterum, Bononiae per H. de Benedictis*, 1521.
- (52) *Ibidem*. c. B IV v.
- (53) *Ibidem*, cc. B IIIr. B IV r.
- (54) *Pratica de li Sacramenti...*, Venezia, per Stefano da Sabio, 1534, c. b V v. L'opera, comparsa anonima, è in realtà di Tullio Crispoldi da Rieti, sul quale cfr. P. PAVIGNANI, *Tullio Crispoldi da Rieti e il suo 'Sommario' di pradiche*, in "Rivista di storia della chiesa in Italia", 28, 1974, pp. 536-562.
- (55) Cfr. *Fonti italiane per la storia della scoperta del Nuovo Mondo dal 1492 alla metà del sec. XVI*, a cura di G. Berchet (*Raccolta di documenti e studi cit.*, parte III, vol. II), pp. 22. 24.
- (56) *Prime relazioni di navigatori italiani* cit., p. 101. Anche Giovanni da Verazzano scrive: "Stimiamo non tenghino fede alcuna e vivino in propria libertà..." (*ibidem*. p. 180).

(57) Significativa in questo senso è l'annotazione di Gasparo Contarini: "Nam neque ullis unquam temporibus gentem aliquam fuisse, neque hac tempestate inveniri, vel in extremis oceani littoribus, vel in insulis penitus a reliquo orbe divisas, memoriae proditum est, apud quem nullus esset deorum cultus; licet de diis alia alii sentiant, maluntque bovi aut igni, aut saxeo vel aeneo simulacro divinum cultum praestare, quam omni prorsus religione carere. Quamobrem nulli dubium relinqui posse existimu, religionem naturaliter homini insitam esse..." (G. CONTARENI, *Opera*, Parisiis 1571, pp. 414). Nel secolo successivo l'argomento ebbe fortuna soprattutto presso i gesuiti, che se ne servirono nella polemica sui riti cinesi. V. Anche P. DE ACHUTEGUI, *La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos según los primeros teólogos de la Compañía de Jesús (1534-1648)*, Madrid 1951.

(58) P. LETURIA, *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI*, in "Bibliotheca Hispana Missionum", I, 1930. Cfr. anche P. Castañeda, *La teocracia pontifical y la conquista de América*, Vitoria 1968. Quando all'interpretazione che si dette allora in Spagna della missione da compiere nel Nuovo Mondo, cfr. i trattati di Palacios Rubios e Matias de Paz nella recente edizione di S. ZAVALA: *De las islas del mar Océano*, por Jan Lopez de Palacios Rubios; *del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, por fray Matias de Paz, introd. di S. ZAVALA, México 1954. Quanto ai teologi spagnoli cfr. D. VENANCIO CARRO, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951.

(59) Cfr. M. SERRANO Y SANZ, *Orígenes de la dominación española en América*. *Estudios históricos*. I (NBAE, 25) Madrid 1918, pp. CCLXXIX ss.; L. HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne au XVIe. siècle*, Paris 1957.

(60) Cfr. YBOT LEÓN, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, voll. 2, Barcellona 1954-1963; P. LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1453-1835*. vol. I: *Epoca del Real Patronato 1493-1800*, Roma 1959. Norme restrittive di Carlo V per i religiosi che volevano recarsi nell'America spagnola si trovano edite nel vol. IX della *Colección de documentos inéditos para la historia de Ibero-América*. Madrid 1930, pp. 301 ss.

(61) Cfr. J. MESEGUER FERNANDEZ D. F. M., *El P. Francisco de los Angeles de Quiñones O F. M., al servicio del Emperador y del Papa (1526-29)*, in "Hispania", 18, 1958, pp. 651-689. Sul capitolo di Carpi v. L. WADDING, *Annales Minorum*, vol. XVI, Quaracchi 1933, pp. 135 ss.

(62) "Post mundi fabricam, eiusque per Christum instaurationem nullum maius et praestantius opus extat in rerum natura, quam Novi Orbis occidui apertio et inventio" (T. MALVENDA, *De Antichristo*, Lugduni 1647, p. 268). È il giudizio ricorrente nella storiografia delle scoperte, specialmente in quella spagnola da Lopez de Gomara in poi.

(63) Wadding, *Annales Minorum*, vol. XVI, p. 188.

(64) *Ibidem*. p. 184. Cfr. J. L. PHELAN, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley e Los Angeles 1970<sup>2</sup>, p. 23.



(65) Edita da P. A. LOPEZ in "Archivo Ibero-Americano", 26, 1926, pp. 48 ss.

(66) Mi riferisco in particolare al saggio *Evangelisme et Millénarisme au nouveau monde*, comparso in *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début de XVIe siècle* (Colloque de Strasbourg 1957), Paris 1959, pp. 25-36. Ma si veda anche, dello stesso autore, *Nouveau monde et fin du monde*, in "L'education nationale", n. 32, Paris 11 dic. 1952, e l'appendice *Erasmus y el nuevo mundo a Erasmo y España, México* 1966. Cfr. anche V. BELTRAN DE HEREDIA O. P., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca 1941.

(67) Cfr. REEVES, op. cit., pp. 262 ss. Si tenga presente anche un altro testo che entra in circolazione in questi anni grazie alla stampa ma che risale al secolo precedente: *Prophetie seu Apocalipsis Beati Ioannis Apostoli et Evangelistae cum vulgari expositione*, Milano, Scinzenzeler 1520 (un'ediz. Venezia 1515 per Aless. Paganino è posseduta dalla Bibl. Vaticana).

(68) Cfr. F. CALLAËY, *L'infiltration des idées franciscaines spirituelles chez les Frères-Mineurs Capucins au XVIe siècle*, in *Miscellanea F. Ehrle*, I, Roma 1924, pp. 388-406.

(69) Cfr. E. R. DANIEL, *Apocalyptic Conversion: the Joachite Alternative to the Crusades*, in "Traditio", 25, 1969, pp. 127-154.

(70) Si rinvia alla citata raccolta del Sabin. Per l'Italia, si ricorda la traduzione della seconda relazione di Cortés (La preclara narracione di Ferdinando Cortese della nuova Hispagna del mare Oceano, Venezia 1524), l'edizione dell'epistola di Massimiliano Transilvano sull'impresa di Magellano (Maximiliani Transilvani Caesaris a secretis Epistola, de admirabili et novissima Hispanorum in Orientem navigationem, Romae in aedibus F. Minitii Calvi, 1524), e una relazione dal Perù: *letera de la nobil ciptà novamente ritrovata alle Indie con li costumi et modi del suo Re et soi populi, li modi del suo adorare con la bella usanza de le donne loro et de le dua persone ermafrodite donate da quel Re al capitano de l'armata*, data in Perù adí 25 de novembre del 1534, s.l.n.a.

(71) Cfr. il testo edito da J. W. O'MALLEY S. I., *Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II: Text of a Discourse of Giles of Viterbo, 1507*, in "Traditio", 25, 1969, pp. 265-338.

(72) Il testo è riprodotto da L. WADDING, *Annales Minorum*, vol. XVI, pp. 360-372.

(73) Fu edito nella raccolta di testi pubblicata a Colonia e comprendente scritti di Cortés, Pietro Martire d'Anghiera, una lettera di fra Martin de Valencia e una di Zumárraga: *De insulis nuper inventis Ferdinandi Cortesii ad Carolum V Rom. Imperatorem narrationes, cum alio quodam Petri Martyris ad Clementem VII. Pontificem Maximum consimilis argumenti libello. His accesserunt epistolae duae de felicissimo apud Indos Evangelii incremento, quos superioribus hisce diebus quidam frates Mino. ab India in Hispaniam transmiserunt. Item epitome de inventis nuper Indiae populis idolatris ad fidem Christi, atque adeo ad Ecclesiam*

Catholicam convertendis, autore R. P. F. Nicolao Herborn..., Coloniae ex officina M. Novesiani 1532. La stessa silloge comparve piú tardi a Basilea: *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum una cum tabula cosmographica, et aliquot aliis consimilis argumenti libellis, nunc novis navigationibus auctus...*, Basileae apud Io. Hervagium 1555. Per uno di questi testi, la lettera di fra' Juan de Zumárraga, è stato fatto uno studio bibliografico presumibilmente esauriente che ha rivelato ben ventuna edizioni nel corso del '500: cfr. G. GARCIA ICAZBALCETA, *Fr. Giovanni di Zumarraga dell'Oss, di San Francesco primo vescovo e arcivescovo di Messico. Studio biografico e bibliografico*, trad. it. (abbreviata) Quaracchi 1891, pp. 381 ss.

(74) Dalla prefazione di Simon Grynaeus alla citata raccolta baliseese *Novus orbis regionum*.

(75) WADDING, *Annales Ninorum*, vol. VI, pp. 371-372.

(76) Cfr. REEVES, *op. cit.*, pp. 198 ss.

(77) *Venetiis*, per Lazarum de Soardis, c. 2v.

(78) "Adeo enim crescit, adeo grassatur haereticorum pestiferum hoc virus, ut haud parum sit formidandum, id quod Romanae atque occidentali ecclesiae per divam Brigittam Dominus interminatus est, futurum aliquando (quod iam videtur instare) ut quemadmodum olim a Iudaeis, et nunc a Christianorum cordibus eiectus est: ita a nobis ad novam et hactenus incognitam gentem et fidem et ecclesiam suam transferat. Satis superque satis profecto eo nunc confluent omnia, quo fides a Germania explodatur; tanta est ubique et scribendi et sentiendi licentia, tam pertinax furor haereticorum, tanto piorum ac vere Christianorum oppressio, tanta denique superiorum, praesertim eorum qui resistere debent, dormitantia" (dalla dedica del vicario della certosa, Teodorico Loer "a Stratis" a Thomas Cromwell, premessa a D. Dionysii Carthusiani *Enarrationes piae ac eruditae in quinque libros sapientiales*, Coloniae 1533. Il Loren tornò su questi temi in un'altra epistola dedicataria, datata 1° genn. 1535, ora in D. Dionysii Carthusiani *Opera omnia*, t. II, Montrolii 1897, pp. XIII-XIV). Sulla profezia di s. Brigida cfr. REEVES, *op. cit.*, ad nomen. Tra le rivelazioni di s. Brigida che furono interpretate come relative all'evangelizzazione del Nuovo Mondo c'è quella secondo la quale "prius quam Antichristus venerit, gentibus aliquibus aperietur porta fidei" (*Revelationes celestes perelecte sponse Christi beate Brigitte vidue de regno Suecie, octo libris divise*, in officina Federici Peypus, Norimberga 1517, c. 122r; la copia della Guicciardiniana presso la Biblioteca Nazionale di Firenze reca una nota di possesso di Galeotto Pica).

(79) Cfr. E. R. Daniel, *Apocalyptic Conversion cit.*, p. 145 e n.

(80) Una lettera di Martin de Valencia e dei suoi confratelli a Carlo V del 17 novembre 1532 parla lo stesso linguaggio fatto di grandi numeri: ciascuno di loro ha battezzato "más de cada cient mill" (*Cartas de Indias* (BAE 264), Madrid 1877,



p. 56). Di "conquista spirituale" parla il bel libro di R. Ricard, *La "conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendians en Nouvelle Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris 1933.

(81) *Chronica compendiosissima ab exordio mundi usque ad annum Domini millesimum quingentesimum trigesimum quartum, per venerandum patrem F. Amandum Zierixensem, ordinis Fratrum Minorum regularis observantiae...*, eiusdem tractatus de septuaginta hebdomadibus Danielis. Adiectae sunt epistolae duae Christiani regis Aethiopiae, Davidis, ad Clementem septimum Rhomanum pontificem... Aliae quoque tres epistolae ex nova maris Oceani Hispania ad mos transmissae, de fructu mirabili illic surgentis novae Ecclesiae, ex quibus animus christianus merito debeat laetari, Antverpiae apud Simonem Cocum, 1534. Le lettere sono ancora quelle di Martin de Valencia e di Juan de Zumárraga inviate al capitolo di Tolosa, con in più una lettera di fra Pietro di Gand (sul quale cfr. RICARD, op. cit., ad nomen) del 27 giugno 1529, anch'essa tutta squillante di grandi numeri: "Et baptizavimus ego cum socio fratre meo, in hac provincia Messico, ultra bis centena milia, imo adeo multos ut mihi de numero constare non possit. Frequenter una die baptizavimus quatuordecim milia hominum, interdum 10 milia, interdum octo milia..." (c. 124v). Il commento dell'editore rivela il quadro profetico nel quale l'ordine francescano collocava allora l'attività missionaria: una serie di passi biblici posti alla fine dell'opera suggerivano la lettura da fare di quelle lettere. Erano i passi di Matt. 21, 43 ("Dico vobis, auferetur vobis regnum Dei et dabitur genti facienti fructus eius"), Atti 13, 46 ("Vobis oportebat primum loqui verbum Dei. Sed quoniam repellitis illud et indignos vos iudicatis vitae aeternae, ecce convertimur ad gentes") e Matt. 24, 14 ("Praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio"). Un altro opuscolo relativo alle imprese missionarie francescane venne stampato nel 1532: *Histoire et lettres du glorieux et bienheureux frère André de Spolète de l'ordre des frères mineurs de la régulière observance lequell a souffert martyre en la cité de Fez en Afrique l'an MDXXXII...* Est contenu aussi la teneur de aultres certaines lettres de la miraculeuse conversion et augmentation de la foy catholique au pays de Huketan aultrement dict terre neufve, ou bien neufve Hespaigne, s.l.

(82) Fray Geronimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, intr. di J. Garcia Icazbalceta, México 1945. Cfr. PHELAN, *The Millennial Kingdom* cit.; a questo gruppo di missionari è dedicato anche lo studio di J. A. MARAVALL, *La utopia político-religiosa de los franciscanos en la Nueva España*, in "Estudios Americanos", I, 1948-49, pp. 199-227.

(83) Utilizzata da Mendieta e, prima ancora, da fra Toribio de Benavente "Motolinia" (*Historia de los indios de la Nueva España...*, a cura di E. O'Gorman, México 1973, pp. 119-129), fu largamente conosciuta all'interno dell'ordine, prima della pubblicazione e utilizzazione parziale fatta dal generale Francesco



Gonzaga (De origine seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus..., Venetiis 1603, vol. II, pp. 1462 ss.; ma la prima edizione è del 1575) e dal Wadding (Annales Minorum, vol. XVI, pp. 411 ss.).

(84) Oltre all'edizione sopra ricordata, cfr. Fr. Toribio MOTOLINA OFM, Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España, a cura di Fidel de Lejarza ofm, (BAE, 240) Madrid 1970.

(85) Fra Toribio MOTOLINA, Historia de los indios de la Nueva España, Mexico 1973, p. 25.

(86) Ibidem, p. 157.

(87) Ibidem, p. 211. Su Las Casas e la cristianizzazione pacifica degli indios cfr. BATAILLON, Etudes sur Bartolomé de las Casas cit., e A. SAINT-LU, La Vera Paz, esprit évangélique et colonisation, Paris 1968. Anche in Las Casas è possibile cogliere un passo di sapore apocalittico: in una lettera al Consiglio delle Indie del 20 gennaio 1531 egli perora la causa di "estotras gentes, llamadas por Cristo a la hora ya undécima de la tarde para salvarlas eternamente" (Bartolomé de LAS CASAS, Obras escogidas, V. Opusculos, cartas y cemorales, a cura di Juan Perez de Tudela Buesco (BAE, 110), Madrid 1958, p. 43.

(88) Fr. Bernardino de SAHAGUN, Historia general de las cosas de Nueva España, Mexico 1969; il giudizio di Sahagún sui primi missionari è riportato da Fr. José M. Pou y Martí ofm, El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México, in Miscellanea Fr. Ehrle, III, Roma 1924, pp. 281-333: v. p. 286. Su Sahagún cfr. W. JIMENEZ MORENO, fray Bernardino de Sahagún y su obra, México 1938.

(89) "Cierto, parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras y con esta gente, ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio la ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina". (SAHAGUN, Historia general, cit., I, p. 31). Per Valadés cfr. Rhetorica christiana ad concionandi, et orandi usum accommodata, utriusque facultatis exemplis suo loco insertis, quae quidem ex Indorum maxime deprompta sunt historiis,... auctore... P. F. Didaco Valades, Perusiae 1579, p. 223. Su Valadés cfr. P. L. OLIGER OFM, De vita et scriptis Didaci Valades, OFM, Missionarii in México et generalis procuratoris Ordinis (+ post 1579). Cum tribus tabulis, in "Archivum Franciscanum historicum", 36, 1943, pp. 32-53.

(90) Se ne trova traccia anche in una lettera di fra Juan de la Puerta e altri francescani dello Yucatan al Consiglio delle Indie, datata 1 febr. 1547, dove si legge: "Para effeuar nuestros deseos y complir la obediencia, paseamos la mayor parte de lo que está sujetado, por ver si en ella se podia ensanchar la Yglesia cathólica y multiplicar la vinia del Señor 'ut sit unus pastor et unum ovile". (Cartas de Indias cit., 67 s.).

(91) È la già citata opera De origine seraphicae religionis.

(92) Le simpatie del Wadding per la tradizione gioachimita sono note: cfr. REEVES, op. cit., ad nomen.

(93) Sui prestiti di Torquemada dalla Historia di Mendieta cfr. l'introduzione di J. Garcia Icazbalceta alla edizione México 1945 di quest'ultima. Della Monarquía Indiana di fra Juan de Torquemada, unica a venir pubblicata di tutte queste cronache francescane, non esiste ancora un'edizione critica; recente è stato riprodotto il testo della seconda edizione, Madrid 1723, a cura di M. Leon Portilla: Fray Juan de TORQUEMADA, Monarquía Indiana, México 1969.

(94) Cfr. PHELAN, op. cit.

95 Sempre utile la 'summa' di G. García. Origen de los indios de el nuevo mundo, e Indias occidentales, Valencia 1607; sul problema cfr. ora L. ELDRIDGE HUDDLESTON, Origins of the American Indians. European Concepts, 1492-1729, Austin 1967.

(96) Alla questione è dedicato il cap. IX del libro I della Monarquía Indiana.

(97) Claude d'ABBEVILLE, Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins, Paris 1614 (ediz. anastatica con intr. di A. Métraux e J. Lafaye, Graz 1963). Sui precedenti tentativi di espansione francese in questa zona cfr. P. GAFFARE, L'Histoire du Brésil français au seizième siècle, Paris 1878, che dedica molto spazio all'impresa di Villegagnon e riproduce i brani ad esso relativi del martirologio protestante di Jean Crespin. Sulle iniziative missionarie, peraltro assai scarse, di parte protestante cfr. P. E. H. Hair, Protestants as Pirates, Slavers and Protomissionaries: Sierra Leone 1568 and 1582, in "Journal of Ecclesiastical History", 21, 1970, pp. 203-224.

(98) Claude d'ABBEVILLE, Histoire cit., cc. 4v-5r.

(99) Ibidem, cc. 2v, 116r, 129v.

(100) "Egli era aspettato in questa terra - scriveva il 20 gennaio 1541 da Modena Domenico Sigibaldi al vescovo Morone, a proposito di un ecclesiastico sospetto - come heresiarcho... per far cum luy de li conciliabuli, conventicule e far un novo mondo in predicar che 'l non è purgatorio, che non bisogna confessarci... et simili insogni" (Perugia, Archivio di Stato, Carte Luigi Manzoni, Lettere di G. D. Sigibaldi al card. Morone, c. 27v).

(101) La pressione turca si traduce, com'è noto, in una più intensa attività editoriale di quella che si registra per i temi del Nuovo Mondo: cfr. G. ATKINSONI, Les nouveaux horizons de la Renaissance française, Paris 1935. V. ora la raccolta di C. GOLLNER, Turcica. Die Europäischen Turkendrucke des XVI. Jahrhunderts, Bucuresti-Berlin 1961 ss. Quanto all'attesa della fine del mondo che pervade la Riforma cfr. T. F. TORRENCE, Les réformateurs et la fin des temps, Neuchâtel 1955; H. Preuss, Die Vorstellungen vom Antichrist im späten Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906. Di "secolo apocalittico" parla W. E. PEUCKERT, Die grosse Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther, Darmstadt 1966. Su un personaggio come Osiandro si veda M. STUPPERICH, Das Augsburger Interim als apokalyptisches Geschehms nach den Königsberger Schriften Andreas Osianders, in "Archiv für Reformationsgeschichte", 64, 1973, pp. 225-244.

(102) Alfonso de VALDÉS, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Madrid 1946, p. 22.

(103) Quattro lettere di Monsig. Gaspare Contarino cardinale, Firenze, Torrentino 1548, p. 49; la lettera, qui attribuita al Contarini e retrodatata al 1535, è con ogni probabilità di Marco Antonio Flaminio ed è posteriore all'apertura del concilio di Trento.

(104) Si vede J. P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle*, Gembloux 1932, e soprattutto G. THILS, *Les notes de l'Eglise*, Gembloux 1937. Per la controversistica italiana, cfr. F. LAUCHERT, *Die Itaiienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg im Breisgau 1912.

(105) WADDING, *Annales Minorum*, vol. XVI, p. 368.

(106) VALADES, *Rhetorica Christiana* cit., p. 223. Nel *Commentarius brevis rerum in orbe gestarum...* per F. Laurentium Surium, Coloniae 1566, si legge: "Porro vero, cum praevideret Deus fore ut in Europa brevi existerent prodigiosae haereses et horrenda schismata... animum Lusitani regis potentissimi excitavit ad inquirendas regiones ad Austrum sitas. Iam aetate Castellani novum repererant orbem..." (p. 6). "In illis certe regionibus im fervet religio christiana, dum interim nobis aufertur regnum Dei, et datur genti facienti fructus illius..." (p. 10). "Eodemque anno (1524) praedicavit ille (Martin de Valencia) in novi orbis terra continente Evangelium Christi, et magnos ille progressus magnaue incrementa fides Christi accepit, et quidem ea ipsa fides, quam Germani et plerique alii Europaei, a Martino Lutero et aliis sectariis male persuasi ut papisticam reiiciunt. Baptizabantur illic multa hominum millia..." (p. 585). In altri casi questo 'topos' si presenta come una partita doppia pura e semplice, come in questo bilancio degli avvenimenti più importanti del secolo: "Religionis in deterius mutationes..., apud Christianos per Lutherum in Germania, per Calvinum in Gallia per alios alii in locis; in melius per Lusitanos in Indiis, per Hispanos in novo orbe, ut quando in aliquibus locis fides deficit, in aliis proficiat" (Gilb. GENEBRARDI... *Notae chronicae...*, Parisiis 1584 c. 161r).

(107) TORQUEMADA, *Monarquía Indiana* cit., to. III: p. 3.

(108) *Ūnus Martinus tonat, fulgurat, ignem et flammam vomit; hoc denique omnibus modis agit, ut Ecclesiam in Europa subvertat: alter Martinus Franciscani Ordinis monachus, et primus Universalis Vicarius, Evangelium in novo orbe disseminat et novam quasi, maximo cum labore, aedificat Ecclesiam*" (riportato da WADDING, *Annales Minorum*, XVI. p. 214).

(109) MENDIETA, *Historia* cit., II, pp. 12-13. Con procedimenti analoghi si corregeva la data di nascita di Lutero per farla coincidere con la congiunzione astrale del 1484: cfr. A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, raccolti da G. BING, Firenze 1966, pp. 338 ss.

(110) Cfr. THILS, *Les notes* cit. Ma ancor più che nei trattati ufficiali è possibile trovare in annotazioni incidentali il segno di questa idea della cattolicità della



chiesa. In una glossa marginale della Vita di Giesú Christo... scritta da Landolfo di Sassonia... et fatta volgare da M. Francesco Sansovino, Venezia presso Altobello Salicato 1589, si legge a commento dei passi biblici sulla predicazione universale: "Hoggi per l'acquisto o cognitione del mondo nuovo ritrovato, si è allargata la fede nostra per tutto il mondo" (c. 92r).

(111) Il Bellarmino accoglie posizioni come quelle di Acosta sull'ampiezza del compito che ancora attende i missionari: "Denique, quod etiam nostro tempore non sit praedicatum Evangelicum in toto mundo, experientia docet. Inventae sunt enim in Oriente et Occidente regiones vastissimae in quibus nulla extat memoria Evangelii. Neque dici potest fuisse ibi fidem sed postea esse extinctam" (Disputationum Roberti BELLARMINI Politiani SRE Cardinalis De Controversiis christianae fidei..., I, Milano 1721, col. 714). Quanto al Bozio (T. BOZIO, De signis ecclesiae Dei libri XXIV, Romae 1591) cfr. C. PONI, Economia, scienza, tecnologia e controriforma: la teologia polemica di Tommaso Bozio, Bologna 1966.

(112) Cfr. D. CANTIMORI, Storici e storia, Torino 1971, p. 670.

(113) L'edizione di Milano, per Cantaloro et comp. 1538, è segnalata da G. FEYLES, Serafino da Fermo, canonico regolare lateranense (1496-1540). La vita, le opere, la dottrina spirituale. Torino 1942, pp. 58 s. L'edizione veneziana del 1541 è di Comin da Trino: un esemplare è conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana. Un ampio elenco delle edizioni di opere di Serafino da Fermo si trova in O. M. PREMOLI, Storia dei Barnabiti nel Cinquecento, Roma. 1913, pp. 109 ss.

(114) "Discretione, è l'occhio dell'intelletto nostro col quale discerne tra 'l più e 'l meno, et non lascia eccedere la via del mezzo né cascar negli estremi vitiosi" (che sono appunto quelli dell'eresia della superstizione: Trattato della discretione, in Opere, Venezia 1556, c. 179v). Il Trattato della cognitione et vittoria di sé stesso, comparso a Bologna nel 1541, è un compendio della dottrina di Battista da Crema.

(115) Sulle vicissitudini degli scritti di Serafino da Fermo attraverso gli indici dei libri proibiti, cfr. H. REUSCH, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte, Bonn 1882, ad nomen. Noto e tradotto soprattutto in Spagna, raccomandato da autori di scritti di pietà come Ludovico da Granata, compare negli indici dell'Inquisizione spagnola fin dal 1559; cfr. PREMOLI, op. cit., p. 109 n.

(116) Serafino da Fermo, Breve dichiarazione..., Venezia 1541, c. 31v.

(117) Questo è stato rilevato anche dalla REEVES, op. cit., p. 470.

(118) Serafino da Fermo, Breve dichiarazione..., c. 29v.

(119) Ibidem, cc. 50v - 51r. Il "commentatore" è naturalmente Averroè.

(120) Ibidem, c. 52v. Per la diffusione delle profezie di s. Vincenzo Ferrer e il loro collegamento colle scoperte geografiche cfr. REEVES, op. cit., pp. 173-174, 275-276.

- (121) Serafino da Fermo, *della cognitione degli spiriti interiori...*, Ravenna 1648, p. 36.
- (122) I rapporti tra s. Ignazio di Loyola e le tendenze "illuminate", "spirituali", nel periodo della sua giovinezza e in quello in cui si trovò a capo della Compagnia di Gesù sono da tempo al centro dell'attenzione della storiografia dell'Ordine, impegnata a dimostrare che a tali tendenze egli fu assolutamente estraneo: cfr. P. PENNING DE VRIES, *Protestants and Others Spirituals. Ignatius' Vision and why he took this position*, in "Archivum historicum Societatis Iesu". 40, 1971, pp. 463-482; M. RUIZ JURADO S. I., *Un caso de profetismo reformista en la Compañia de Jesús. Gandía 1547-1549*, comparso *ivi*, 43, 1974, pp. 217-264. Ma v. anche BATAILLON, *Erasmus y España* cit. pp. 212-214.
- (123) Serafino da Fermo. *Della cognitione* cit., p. 32.
- (124) Serafino da Fermo, *Breve dichiarazione ...* 34v 35v.
- (125) Cfr. WARBURG, *La rinascita* cit., pp. 338 s.
- (126) Serafino da Fermo. *Breve dichiarazione* c. 36v.
- (127) *Ibidem*, cc. 38v e ss. Sulla profezia della conversione dei maomettani, cfr. J. DENY, *Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVI<sup>e</sup> siècle*, in "Revue des études islamiques", 10, 1936, pp. 201-220.
- (128) Di "evasività" ha parlato C. DIONISOTTI, *La guerra d'Oriente* cit., per la letteratura profetica popolare sui Turchi.
- (129) Sul caso dell'Allobrisio cfr. N. CAMPANINI, *Un eretico reggiano nel secolo XVI*, Reggio Emilia 1883; il suo processo, di recente ritrovato, è oggetto di uno studio di prossima pubblicazione.
- (130) *Comedia piacevole della vera, antica, romana, cattolica et apostolica Chiesa*, nella quale da gl'interlocutori vengono disputate e spedite tutte le controversie che hoggidi sono fra i cattolici romani, luterani, zingliani, calvinisti, anabattisti, svenfeldiani et altri per conto della religione Opera all'huomo veramente cattolico di gran contento e utile, Romanopoli s.a. (l'opera mi è stata segnalata dal prof. Benedetto Nicolini, che ringrazio vivamente).
- (131) Serafino da Fermo, *Breve dichiarazione...*, c. 24v.
- (132) L'edizione di Anversa compare "apud Antonium Tilenium Brechtanum", quella veneziana del 1569 "apud Dominicum de Farris". Nella copia di quest'ultima posseduta dalla Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna una mano coeva ha segnato la cifra risultante dai numeri suggeriti con lettere in tondo negli ultimi versi della "elegia... de praesenti calamitate" che conclude l'opera: l'anno risultante è il 1565. L'edizione di Anversa 1594 compare "apud Ioannem Keerbergium in sole aureo".
- (133) Per esempio, nella dedica all'arcivescovo di Colonia della sua opera *Thesaurus christiani hominis...*, Antverpiae ex officina C. Plantini 1588. Una biografia sommaria e un elenco delle sue opere si trovano nella voce *Lumnius* di F. ALVIN, in *Biographie nationale publiée par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique*, to. XI, Bruxelles 1892/95. coll. 572-73.

- (134) LUMNIUS, *De extremo Dei iudicio...*, Antverpiae 1567, pp. 4, 9. La dedica è datata 8 gennaio 1567.
- (135) *Ibidem*, p. 29; l'opuscolo, che costituirebbe il primo abbozzo manoscritto del *De extremo Dei iudicio*, è noto solo da questo cenno.
- (136) *Ibidem*, p. 81.
- (137) *Ibidem*, p. 128.
- (138) All'argomento è dedicato il capitolo XI del I libro, che si intitola: "Praedicatio Evangelii in omnes et postremas gentes, consummationis saeculi indubitata certificatio est" (*Ibidem*, pp. 82-86).
- (139) *Ibidem*, p. 85.
- (140) *Ibidem*, p. 83.
- (141) *Ibidem*, pp. 86-91.
- (142) *Ibidem*, pp. 94 ss., 170 ss.
- (143) Lumnio dà anche l'indicazione della sua fonte: "Vidi ego nuper quaternionem unum impressum Antverp. apud Ioannem Mollijns, cui titulus erat Nieuwe Kudinghe wt Pera ghecomen..." (*Ibidem*, p. 176); ma il testo mi è risultato finora irreperibile.
- (144) *Ibidem*, pp. 183 ss.
- (145) Di Francesco Forerius o Foreirus, Lumnio cita la versione del profeta Isaia (*lesatae Prophetiae vetus et nova ex hebraico versio, cum commentario...* F. Francisco Forerio Ulyssiponensi s. Theologiae professore dominicano et concionatore regio auctore, Venetiis ex officina I. Zileti 1563; ristampata a Anversa, dal Plantin, nel 1566). Il Foreiro partecipò ai lavori del Concilio di Trento, dove giunse come teologo dell'arcivescovo di Braga Bartolomeo de Martiribus e come inviato del re Sebastiano, del quale era il predicatore di corte. Si occupò dell'Indice dei libri proibiti, in una tarda edizione del quale (Lisbona 1624) doveva figurare in seguito anche la sua versione di Isaia (*Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum tractatum nova collectio*, Freiburg i.B. 1901 ss., voll. II, VIII, IX, ad nomen; REUSCH, op. cit. p. 574). Il discorso da lui tenuto ai padri del concilio di Trento la prima domenica dell'Avvento del 1563 fu pubblicato l'anno dopo a Brescia. Un passo del commento a Isaia suona molto vicino alle idee e alle attese del Lumnio: "(La chiesa) spiritualis enim civitas est, quae licet oppugnetur, nunquam tamen expugnabitur, neque portae inferi praevalerunt adversus eam. Quid? Quod multi ad haereticos deficiunt, et multa regna ecclesiam. Dei ignorant? Verum id quidem, sed ecclesia integritate graesit; muros integros habet; omnia sua bona possidet, semperque possidebit. Si deficiunt nonnullae nationes, aliae succedunt. Si Europa neget, Asia confitebitur. Et prius adierit filius hominis quam omnes deficiant". (*Isaiae prophetiae cit*, ed. Venezia 1563, c. 216v).
- (146) LUMNIUS, *De extremo Dei iudicio* pp. 217 ss.
- (147) V. sopra, nota 81.



- (148) LUMNIUS, *De extremo Dei iudicio...*, p. 164.
- (149) *Isa.*, 60, 8-9.
- (150) LUMNIUS, *De extremo Dei iudicio...*, p. 149. Una glossa marginale cita con precisione il volume di lettere gesuitiche edito a Lovanio nel 1564.
- (151) "Hoc patet ex literis, quas P. Gaspar Belgae Societatis Iesu fratribus, in Europa existentibus, ab Ormutio scripsit" (*Ibidem*, p. 165).
- (152) Non è facile ricostituire la serie di queste relazioni. Esse si trovano indicate sparsamente in molte bibliografie, da quella del Sommervogel, alla *Bibliotheca Americana del Sabin* (ma, ovviamente, solo per le relazioni relative all'America), alla *Bibliotheca Missionum*. Una "tentative List of the principal editions of the Jesuit letters from India, 1542-1773", si trova in appendice al libro di J. CORREIA-AFONSO S. I., *Jesuit Letters and Indian History. A Study of the Nature and Development of the Jesuit Letters from India (1542-1773) and of their Value for Indian Historiography*, Bombay 1955, pp. 176 ss.
- (153) Un abbozzo di una tale regolamentazione si trova in una lettera di s. Ignazio del 10 dic. 1542: "Yo me acuerdo muchas vezes haver hablado en presencia, y otras muchas vezes haver escrito en ausencia, es á saber, que cada uno de la Compañía, quando quiziesse escribir por acá, escribiesse una carta principal, la qual se pudiesse mostrar á qualquier persona: porque á muchos que nos son bien aficionados, y dessean veer nuestras cartas, no las osamos mostrar por no traher ny guardar orden alguna, y ablando de cosas impertinentes en ellas. Lo que se escribe es aún mucho más de mirar que lo que se habla; porque la escritura queda, y da siempre testimonio, y no se puede assí bien soldar ny glosar tan fácilmente como quando hablamos" (*Monumenta Ignatiana, Epistolae et instrucciones*, I. Matriti 1903, pp. 236 s.). Sulla cura costantemente dedicata dalla Compagnia a tale argomento cfr. J. WICKI, *AUSZUGE aus den Briefen der Jesuitengenerale an die Obern in Indien (1549-1613)*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", 22, 1953, pp. 114-169, e CORREIA-AFONSO, *op. cit.*, pp. II ss.
- (154) Oltre a CORREIA-AFONSO, *op. cit.*, cfr. L. POULIOT, *Etude sur les relations des Jésuites de la Nouvelle France (1632-1672)*, Montréal-Paris 1940, e G. SCHURHAMMER, *Die Zeitgenossen und die Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens*, Leipzig 1932. Fondamentale ancora è F. de DAINVILLE, *La géographie des humanistes*, Paris 1940.
- (155) Sugli entusiasmi suscitati dalle lettere dei Gesuiti dalle Indie v. i documenti citati da R. DE MAIO, Alfonso Carafa, cardinale di Napoli (1540-1565), *Città del Vaticano* 1961, p. 140 n. Ma v. soprattutto il caggio di M. BATLLORI S. I., *Note sull'ambiente missionario nell'Italia del Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, pp. 83-89.
- (156) Cfr. C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Cambridge Mass. 1951, p. 49.

- (157) Anche dietro lo stimolo delle tendenze "ecumeniche" contemporanee. Gli ultimi studi su Roberto de' Nobili si presentano, ad esempio, come un contributo al "dialogo" con l'induismo: v. P. R. BACHMANN, Roberto Nobili. Ein Missionsgeschichtlichen Beitrag zum christlichen Dialog mit dem Hinduismus, Roma 1972, riecheggiato in N. TORNESE S. I., Roberto de' Nobili. Contributo al dialogo coi non cristiani. Cagliari 1973.
- (158) "E adesso ci bisogna esser come fanciulli per imparar la lingua, e piaccia a nostro Signore che in vera purità e semplicità di cuore gli invitiamo" (lettera di Francesco Saverio del nov. 1549 nel testo italiano edito da G. B. RAMUSIO, Navigazioni et viaggi. Venezia, Giunti. 1563'. cc 381r 382r; cfr. Epistolae S. Francisci Xaverii... ed. G. SCHURHAMMER S. I. e I. WICKI S.I. to II (1549-1552), Roma 1945, p. 201).
- (159) BOXER. Christian Century cit., p. 162.
- (160) Il processo è stato edito in Publicaciones de la comisión reorganizadora del Archivo general y publico, I. Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco, México 1910. Cfr. R. E. GREENLEAF, Zumárraga and the Mexican Inquisition 1536-1543, Washington 1961.
- (161) Cfr. RICARD. La "Conquête spirituelle", cit., p. 47.
- (162) MENDIETA, Historia eclesiástica cit., vol. II, p. 124.
- (163) Ibidem, p. 115.
- (164) Cfr. C. CECCHERELLI, El bautismo y los franciscanos en México, (1521-1539), in "Missionalia Hispanica", XII, 1955, pp. 209-289; J. SPECKER. Die Missionsmethode in Spanish-Amerika im 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden. Schöneck-Beckermaied 1953, p. 139.
- (165) La lettera mandata dal r. Padre frate Francesco da Bologna da l'India over nova Spagna et dalla città di Mexico al R. P. frate Clemente da Monelia..., in Bologna per Bartolomeo Bonardo et Marco Antonio Grosco s.a., c. 4r. L'opuscolo, molto raro (se ne conosce una copia al British Museum) fu riprodotto da F. C. - MARMOCCHI, Raccolta di viaggi dalla scoperta del nuovo continente à dí nostri, to. XI: Viaggi, lettere, relazioni e memorie..., Prato 1843, pp. 554-556.
- (166) Cfr. J. LOPEZ GAY S.I., El catecumenado en la misión del Japon del s. XVI. Roma 1966. V. anche sul problema in generale P. CHAUNU, Une grande financière économique et francière: les débuts de la Compagnie de Jesus au Japon (1547-1583). in "Annales ESC", S, 1950, pp. 198-203; P. BORGES OFM. Metodos misionales en la cristianización de América Siglo XVI, Madrid 1960.
- (167) Acosta, Obras (BAE, 73), Madrid 1954, p. 581.
- (168) Ibidem, p. 551 (il nome di Francisco de la Cruz non viene fatto, si allude a lui come un "grande hereje"). Sul problema dell'ammissione degli indios alla comunione cfr. C. BAYLE, La comunión entre los indios americanos, in "Missionalia Hispanica" 1944, pp. 13-72. Sull'attività de i gesuiti in Perú cfr. P.



DUVIOÓS, La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L' "extirpation de l'idolatrie" entre 1532 et 1660, Lima 1971.

(169) ACOSTA, Obras cit., p. 416. Cfr. A. ECHÁNOVE, S.I. Origen y evolución de la idea jesuítica de "Reduccionnes" en las misiones del Virreinato del Perú, in "Missionalia Hispanica", XII, 1955, pp. 95-144.

(170) P. Revelli, Terre d'America e archivi d'Italia, Milano 1926 pp. 157-158.

(171) Acosta, Obras cit., p. 26.

(172) Ibidem, 446.

(173) Il capitolo VIII del libro II del De procuranda Indorum salute si intitola: "No se puede observar exactamente entre los bárbaros la manera antigua y apostólica de predicar el evangelio" (Ibidem, p. 442).

(174) "Scriptorum catalogus hic est: in totum Testamentum Novum breves expositiones aut enarrationes in quatuor Evangelia, in omnes Epistolas canonicas, in Apocalipsim, deinde in caput primum Genesis, in Iob, in omnes Psalmos, in Cantica, in quatuor Prophetas Maiores: Isaiam, Ieremiam, Ezechielem et Danielem et duodecim minores. His adduntur varia opuscula ad horum etiam maiorem intelligentiam, qualia sunt de duratione Ecclesiae, de statu Ecclesiae, de luterana haeresi, de miseris nostrorum temporum, de Societatis Iesu censura, de Sancti Vincentii Ferrer censura in Societatem praenunciata, de Patris nostri Ignati vita et gestis, de praedicationis Evangelii consumatione et alia nonnulla minoris momenti" (dalla lettera di Delgado al generale Aquaviva, 13 gennaio 1585, in Monumenta Peruana III cit., pp. 501-502). Soprattutto i commenti all'Apocalisse sembrarono pericolosi ad Acosta, che scrisse al generale il 24 aprile 1585: "... A mí me parece llanamente que tienen muchas cosas ajenas de la verdad y de la doctrina común y recebida, especialmente sobre el Apocalipse, y siento que podría resultar mucho perjuicio de semejantes escritos y opiniones" (ibidem, p. 644). Tutti i documenti che avrebbero potuto informarci sul contenuto di tali scritti, come una "summula" che il Delgado dice di aver inviato al generale (Ibidem, p. 501), risultano perduti. Anche la storiografia gesuítica ha steso una cortina di silenzio sul caso. Solo F. Mateos, nella citata introduzione alle Obras di Acosta, menziona il Delgado in relazione al De temporibus novissimis.

(175) 'E del 1593 la pubblicazione di un trattato del gesuita N. Serario contro il "nuovo pelagiano e chiliasta" Francesco Pucci: cfr. D. CANTIMORI, Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche, Firenze 1967<sup>2</sup>, p. 394n.

(176) Per Luis de Leon cfr. K. A. KOTTMAN, Law and Apocalypse: the Moral Thought of Luis de Leon (1527?-1591). The Hague 1972; per il gruppo di visionari a lui legati v. V. BELTRAN DE HEREDIA, Un grupo de visionarios y pseudoprofetas que actúa durante los últimos años de Felipe II, in "Revista Española de teología", 7, 1947, pp. 373-397, 483-534. Cfr. inoltre B. REKERS, Benito Arias Montano (1527-1598), London-Leiden 1972.



- (177) In questo secondo momento i gesuiti sono tra i protagonisti nella elaborazione e diffusione di tali temi: cfr. J. LAFAYE, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*, Paris 1974.
- (178) Per il sebastianismo cfr. C. R. BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*, London 1973, pp. 369-380.
- (179) Su Malvenda cfr. QUETIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, pp. 454-457; REEVES, op. cit., ad nomen.
- (180) Cfr. sopra, nota 62.
- (181) MALVENDA, *De Antichristo* cit., I, p. 320.
- (182) L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli 1882, vol. III, p. 489.
- (183) *Ibidem*, pp. 490, 495.
- (184) T. CAMPANELLA, *Quod reminiscuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae (Psal. XXI)*, ediz. a cura di R. AMERIO, Padova 1939 - Firenze 1960.
- (185) CAMPANELLA, *Quod reminiscuntur*, I, p. 14.
- (186) *Ibidem*, p. 22.
- (187) *Ibidem*, p. 258.