

Indice

- p. 9 Introduzione di Stefano U. Baldassarri
Il convegno
- 45 Programma
- 47 *Diritto e (è) propaganda nelle guerre di religione europee. Linee per un contributo storico e antropologico-giuridico*
di Aldo Andrea Cassi
- 81 *Violenza e sacra alleanza nel pensiero machiavelliano*
di Morihisa Ishiguro
- 99 *The Revival of Martyrdom and its Religious-social Background from the Council of Trent to the Great Martyrdom of Nagasaki in 1622*
by Taku Minagawa
- 121 *The Papacy and Holy War from the Middle Ages to the Renaissance*
by Marco Pellegrini
- 141 *Mura contro i “pagani”. Fortificazioni militari, cristiani e impero ottomano nei secoli XV e XVI*
di Shunsuke Shirahata

- p. 161 *La Strage di San Bartolomeo. Una riconsiderazione*
di Stefano Tabacchi
- 185 *Fighting Confraternities, Saints and Angels. A Study of the*
Christian Military Culture in the Medieval-Early Modern Ibe-
rian World
by Kazuhisa Takeda
- 217 Autori

Introduzione

di Stefano U. Baldassarri

A metà Settecento, affrescando una delle sale al “piano nobile” di Palazzo Rucellai, Gian Domenico Ferretti dipinse la personificazione di Memoria affiancata da quattro delle sue nove figlie: le Muse. Per celebrare i successi culturali e il mecenatismo dei suoi committenti, Ferretti scelse di privilegiare le seguenti discipline, sebbene non tutte potessero vantare (secondo la mitologia greca) una propria musa: pittura, poesia lirica, poesia tragica e architettura.

In quella sala del palazzo rinascimentale progettato da Leon Battista Alberti (sede dell’International Studies Institute, consorzio di università australiane e statunitensi noto anche come ISI Florence) si sarebbe dovuta svolgere una delle sessioni del convegno dal titolo *Guerre di religione e propaganda: 1350-1650*, previsto per il 3-4 marzo 2020. Purtroppo, la diffusione globale del coronavirus ha impedito lo svolgimento del convegno, costringendo gli enti promotori (ISI Florence e l’università giapponese di Kanazawa) a cancellarlo. Tuttavia, per rispetto nei confronti degli studiosi invitati a quell’evento e in omaggio alla “divinità” che presiede a ogni forma di sapere (la memoria, appunto) ISI Florence e Kanazawa hanno deciso di pubblicare i testi concepiti per il convegno. In quanto direttore di ISI Florence, ho sin dall’inizio ritenuto mio dovere impegnarmi affinché questo volume di atti fosse realizzato. Tale obiettivo non sarebbe stato raggiunto senza l’aiuto dei colleghi invitati al convegno, ai quali esprimo il mio più sincero ringraziamento. In particolare, desidero manifestare la mia gratitudine al professor Morihisa Ishiguro (Università di Kanazawa),

il quale ha con me concepito e organizzato il convegno. Ritengo inoltre doveroso ricordare l'importante ruolo svolto dalla collega Rita Comanducci, professoressa di storia dell'arte presso ISI Florence, la quale si è costantemente prodigata affinché si dedicassero due giornate di studio ai temi discussi nei saggi qui pubblicati. Colgo infine l'occasione per ringraziare Carlo Francini (Ufficio UNESCO del Comune di Firenze) e Olimpia Niglio (Università di Hokkaido), i quali avevano gentilmente accettato di prendere la parola all'inizio della sessione inaugurale.

Rimane innegabile il dispiacere per ciò che non siamo riusciti a realizzare, seppur per cause indipendenti dalla nostra volontà. Chiunque abbia organizzato un convegno sa quanto lavoro preliminare esso richieda. Credo, però, che la bontà delle nostre intenzioni si possa desumere dal valore dei contributi che questo volume raccoglie e che ritengo opportuno riassumere nelle pagine seguenti, sperando di fornire un servizio utile ai lettori.

Gli atti del convegno si aprono con un intervento di Aldo Andrea Cassi dal titolo *Diritto e (è) propaganda nelle guerre di religione europee. Linee per un contributo storico e antropologico-giuridico*. Lo scopo principale di Cassi è, come egli stesso scrive, «mettere a fuoco [...] una dinamica che vide il progressivo sforzo di giustificare *sub specie iuris* la guerra condotta per motivi religiosi». Si tratta – egli precisa – di una «operazione plurimillennaria», la cui disamina prende qui spunto dalla cultura della Grecia antica. In proposito Cassi nota come «L'uomo greco, che per poema fondativo della propria cultura aveva messo in versi la guerra di Troia, percepiva l'ineluttabile precedenza del momento conflittuale alla possibilità stessa del sociale; una precedenza non solo 'cronologica', genetica (come il Kaos che genera, tra gli altri, Urano, padre di Crono) ma anche 'assiologica': è il conflitto che genera le strutture della realtà, e di quella particolare realtà che è il *logos*». Le conseguenze di questo approccio al reale sono profonde, come sottolinea Cassi: «Questa violenta conflittualità, infatti, sotto un profilo (psico)antropologico genera il processo identificativo dell'uomo greco (e quindi oc-

cidentale) istituendo l'ant-agonista, colui che combatte contro, il nemico». Tale identificazione è sottoposta a un processo selettivo che – in ambito politico – assume forme propagandistiche, il cui scopo è – perlopiù – legittimare l'aggressione e l'asservimento del 'barbaro'.

Purtroppo, tutto ciò non risulta peculiare di un solo popolo; «esso riflette, più in generale, l'approccio della mente umana *tout court*», commenta Cassi, il quale nota inoltre come sembri essere «antropologicamente connaturato ai gruppi etnici ritenere la propria civiltà di appartenenza più 'umana' di quella altrui». Il passaggio di alcune riflessioni aristoteliche sulla naturale inferiorità dei barbari dal mondo antico a quello cristiano può quindi accadere in modo abbastanza fluido allorché la *Politica* dello Stagirita viene tradotta in latino nel tardo Medioevo e l'infedele (musulmano, eretico o – comunque – altro rispetto ai dettami della Chiesa di Roma) si sostituisce al “non greco”. Tanto più che già l'idea greca del *polemos* forniva una giustificazione della guerra unendo l'ambito etico-razionale a quello sacro.

Un contributo cruciale a questa riflessione – che porterà a sviluppare il concetto stesso di 'crociata' e, quindi, 'guerra santa' promosso dalla Chiesa – proviene appunto dalla cultura propria di quella secolare capitale (religiosa e politica) che è Roma. Come in molteplici contesti, anche in questo caso l'apporto romano risulta disciplinato dalle norme del diritto. Quanto ciò potesse – secoli dopo e in ambito cristiano – adeguarsi a intenti di purificazione sacrale (tanto dei soldati quanto dei loro compiti) è indicato da Cassi nel seguente brano:

Il *bellum*, infatti, nella mentalità romana presentava una connotazione eminentemente giuridico-sacrale. Essa doveva indefettibilmente attenersi a specifici requisiti rituali, assenti invece nel *dikaïos polemos* greco. L'*indictio belli* (quella che noi chiameremmo «dichiarazione di guerra») richiedeva una sorta di benessere religioso, un 'nulla osta' sacrale da ottenere mediante specifiche formule e procedure di tipo giuridico. [...] L'operazione culturale implicita nella soggezione

dell'*indictio belli* allo *jus fetiale* consisteva nel portare il fenomeno bellico entro una dimensione giuridica (o meglio, antropologicamente, entro la dimensione giuridica) che rassicurasse i *cives* chiamati a combattere e li assicurasse che, pur ciò facendo, essi non sarebbero incorsi nell'ira degli dei. Si trattava di una liturgia purificatrice e legittimatrice celebrata per liberare dal sacrilegio del sangue sparso i *milites*, i quali all'epoca dell'antico *jus fetiale* erano nient'altro che contadini cui si chiedeva di combattere i popoli confinanti. È innegabile, mi pare, l'eminente valenza persuasiva e – possiamo dire – 'propagandistica' di siffatta operazione.

Accanto al diritto, il linguaggio emerge – ancora una volta – quale longeva eredità culturale fornita dall'antica Roma. Le pagine ciceroniane dedicate al *bellum iustum* si affiancano a quelle – altrettanto influenti e durature – in cui Aristotele aveva definito il *dikaïos polemos*. Filosofia, diritto, retorica e paretica si fondono nella riflessione agostiniana, che rappresenta il massimo apporto patristico alla discussione. Tuttavia, in un autore prolifico e tormentato quale fu il santo vescovo di Ippona sarebbe aleatorio cercare una posizione di trasparente chiarezza e solida univocità. Come per altri temi essenziali (ad esempio, il libero arbitrio), anche in merito all'eventuale ruolo militare che il cristiano può legittimamente assumere egli espone considerazioni spesso fra loro inconciliabili. Scrive, in proposito, Cassi:

La riflessione *de bello* condotta da Sant'Agostino risulta tutt'altro che sistematica; essa è, in effetti, tracciata lungo itinerari che si sviluppano attraverso interruzioni, dubbi, ripensamenti, contrasti, come – del resto – tutto il pensiero del grande Padre della Chiesa, che non si fa ridurre ad un 'sistema chiuso'. Agostino, insomma, non aveva chiuso la questione. L'aveva, anzi, aperta, ed essa continuò a dividere le coscienze medievali.

Le numerose contraddizioni che da sempre turbavano la posizione ufficiale della Chiesa rispetto all'uso della violenza si mani-

festarono con forza ed evidenza particolari all'epoca delle crociate. San Bernardo di Chiaravalle è – a riguardo – figura non solo celeberrima ma utile a chiarire alcuni aspetti del dilemma, come rileva Cassi. Grazie all'aperto sostegno che il teologo cistercense fornì alla *nova militia* dei Templari e all'operazione propagandistica richiestagli dal suo ex discepolo Eugenio III in favore della Seconda Crociata, a metà del XII secolo si realizzò l'importante passaggio ideologico dalla «guerra giusta» alla «guerra santa». Una transizione, tuttavia, per nulla semplice o passivamente accolta dal mondo cristiano, soprattutto nei contesti culturalmente più raffinati e attivi, allora rappresentati dalle recentissime università.

Appunto al diritto canonico e a quello civile Cassi dedica la parte successiva del suo articolo, valutando il contributo che entrambe le forme di studio diedero all'elaborazione di una dottrina giuridica della guerra. A tal fine egli prende le mosse dal *Decretum* di Graziano, in cui il famoso giurista discute «an militare peccatum sit». La sua risposta negativa lo induce, pertanto, a definire «quid sit bellum iustum», i cui requisiti fondamentali sono così enunciati, come ricorda Cassi:

La guerra deve essere ordinata dal legittimo principe; non deve coinvolgere i chierici; deve essere motivata da legittima difesa o recupero dei beni spogliati; deve infine escludere ogni violenza incontrollata ed essere «bellum pacatum ex animo».

Da allora in poi, concetti e formule quali «iusta causa» e «recta intentio» diventeranno cruciali e – pertanto – ricorrenti nel dibattito (dottrinale e giuridico) relativo alla guerra svoltosi in Occidente fra il tardo Medioevo e l'età moderna. La conquista europea delle Americhe costituì un contesto quanto mai fertile per stimolare una simile discussione, mettendo – talvolta – in dubbio la stessa legittimità dell'impresa. Fra i massimi giuristi che espressero significativi giudizi a riguardo, Cassi ricorda il cardinale e teologo Tommaso De Vio (1469-1535), meglio noto

come ‘il Gaetano’ dalla città laziale in cui nacque. Nel suo famoso commento alla *Summa theologiae* di san Tommaso d’Aquino, De Vio distingue gli infedeli in tre categorie, così riassunte da Cassi:

Coloro che sono sudditi dei cristiani di fatto e di diritto, come gli ebrei ed i mori che si trovano nelle terre possedute dai cristiani (l’esempio era quello della Spagna della *Reconquista*); coloro che ne sono sudditi solo di diritto, in quanto occupano territori dei cristiani, come i mori di Terra Santa; infine, coloro che non sono sudditi di principi cristiani né *de facto* né *de iure*, come gli indios. Questi ultimi sono legittimi padroni dei territori che abitano, e non ne possono essere privati a cagione della loro infedeltà.

Come precisa subito lo stesso Cassi, una simile tipologia induceva a considerare ingiusta l’aggressione spagnola ai danni degli indios. Ma si tratta di una riflessione che De Vio evita – per ovvi motivi – di rendere esplicita. Comprensibilmente, egli adoperò minore cautela nello sviluppare un’ulteriore considerazione (meno innovativa ma più funzionale agli scopi dei *conquistadores*) secondo cui è giusta la guerra condotta per punire crimini *contra naturam*; fra questi ultimi potevano legittimamente annoverarsi – secondo alcuni – le violenze commesse da vari popoli del Centro e Sud America contro i loro pacifici vicini.

Pochi anni dopo, un altro celebre “teologo-giurista”, Francisco de Vitoria (1485-1546), partirà da questo assunto – concentrandosi su accuse mosse ai nativi americani quali l’antropofagia e i sacrifici umani – nell’esaminare il comportamento degli spagnoli oltreoceano. A tale considerazione Vitoria ne aggiunge altre che avrebbero assunto un ruolo strategico nella propaganda volta a giustificare molte successive guerre di conquista; ad esempio, il beneficio supremo dell’evangelizzazione e i vantaggi – assai più materiali ma non meno significativi – del “diritto di commercio”. I percorsi dell’anima e quelli delle merci, in breve, portano entrambi al destino coloniale. Gradualmente – come illustra Cassi, arrivando a includere nel suo saggio il contributo del giusnaturalismo secen-

tesco – la causa religiosa cede spazio a quella commerciale, ma gli esiti restano identici.

L'ampio arco temporale compreso dallo studio di Cassi aiuta a delineare lo sfondo storico su cui si stagliano le principali figure degli altri saggi in questo volume. Trattando di temi politici in ambito rinascimentale, non poteva mancare Niccolò Machiavelli. A lui dedica la propria attenzione Morihisa Ishiguro nelle pagine intitolate *Violenza e sacra alleanza nel pensiero machiavelliano*. Fra i principali traduttori in giapponese delle opere del segretario fiorentino, Ishiguro si concentra qui sul ruolo positivo che la religione deve assumere – secondo Machiavelli – per garantire il successo di uno Stato, diventando così una fondamentale e ubiqua forma di propaganda, come già avvenne nell'antica Roma. Al centro della disamina di Ishiguro è il concetto che del cristianesimo ebbe l'autore del *Principe*, ossia il tipo di cristianesimo che egli avrebbe desiderato per raggiungere i più alti scopi politici. Come spesso accade nel discutere un pensatore originale quale Machiavelli, le interpretazioni (pur vertendo su temi circoscritti o singoli brani letterari) risultano molteplici, se non addirittura opposte. Il primo compito intrapreso da Ishiguro è quindi fornire un introduttivo sommario dei più importanti studi dedicati alla posizione che Machiavelli manifestò – nei suoi scritti – rispetto al cristianesimo.

Una volta riassunte tali letture, Ishiguro si concentra su quei passi delle opere machiavelliane a suo giudizio fondamentali per cogliere il senso del sacro che lo scrittore fiorentino considerava ineludibile al raggiungimento dei principali obiettivi politici. Si tratta, cioè, di appurare se e in quale misura il cristianesimo possa svolgere una funzione civile nello Stato moderno. Machiavelli non sembra nutrire dubbi in proposito, a patto che si ripristini l'originale vigore di questa religione. A conferma di ciò, Ishiguro cita brani tratti dalle più celebri opere machiavelliane, come *Discorsi* I.12. Intitolato *Di quanta importanza sia tener conto della religione e come la Italia, per esserne mancata mediante la Chiesa, è*

rovinata, questo famoso capitolo si apre con la seguente, perentoria affermazione:

Quelli principi o quelle repubbliche, le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione; perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino.

Tale strategia include la manipolazione di una fede ingenua e superstiziosa da parte del potere. Machiavelli lo puntualizza subito dopo il passo sopra citato, non appena ricordati gli oracoli del mondo antico e i loro responsi:

Debbono adunque i principi d'una repubblica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa e, per conseguente, buona e unita. E debbono tutte le cose che nascono in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare, quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali. E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato l'opinione dei miracoli, che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augumentano, da qualunque principio e' si nascano; e l'autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque. Di questi miracoli ne fu a Roma assai.

Ai positivi esempi tratti dall'antica storia romana Machiavelli contrappone la palese decadenza della religione cristiana, ossia la progressiva perdita della sua forza aggregante fra i membri di un medesimo Stato. Anche in questo caso, reputo opportuno citare per esteso il passo di *Discorsi* I.12 – cui più volte Ishiguro allude nel suo saggio, menzionandolo in forma concisa – al fine di sottolineare l'imprescindibile ruolo politico che la religione, secondo Machiavelli, è chiamata a svolgere:

La quale religione se ne' principi della repubblica cristiana si fusse mantenuta, secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli Stati e le repubbliche cristiane più unite, più felici assai, che le non sono. Né si può fare altra maggiore coniezione della declinazione d'essa, quanto è vedere come quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione. E chi considerasse i fondamenti suoi, e vedesse l'uso presente quanto è diverso da quelli, giudicherebbe essere propinquo, senza dubbio, o la rovina o il fragello.

L'aspra critica mossa da Machiavelli al cristianesimo del suo tempo lo induce, quindi, a una disamina della corruzione che – nel corso dei secoli – ne ha progressivamente minato le basi. A suo giudizio, tale debolezza ne minaccia la stessa esistenza, dovendo confrontarsi con una religione ben più aggressiva e salda quale l'Islam, le cui conquiste militari rischiano di estendersi in breve tempo a tutte le nazioni affacciate sul Mediterraneo. Non stupisce che nel lamentare una così ampia crisi (non solo religiosa ma anche politica e militare) Machiavelli assuma toni e forme retoriche simili alla predicazione savonaroliana. Come nota Ishiguro, la “parabola” (in tutte le accezioni di questo termine) del frate domenicano era quanto mai viva nella memoria di chi – come Machiavelli – aveva assistito in prima persona a quella breve ma intensa esperienza, la cui eco sarebbe per sempre rimasta nella cultura fiorentina. Fra i vari aspetti che rendevano memorabile la figura di Savonarola vi era il suo carisma, il fascino – innegabile – che egli sapeva esercitare sulle folle. Si tratta di qualità che l'autore del *Principe* giustamente ritiene fondamentali in ambito politico, ossia una dimensione in cui l'arte della seduzione deve sapersi esprimere ai massimi livelli. Ma la persuasione non può essere affidata solo alla retorica, per quanto vigorosi possano risultarne i toni e sottili le formule.

Giunto a questa fondamentale riflessione, Ishiguro introduce il secondo elemento del binomio cui accenna il titolo del suo saggio: la violenza che si accompagna al sacro. Appunto da tale connubio deriva – secondo Machiavelli – la forza di molte religioni antiche,

ossia nella loro forma primigenia e incorrotta. Per tale motivo egli auspica il ritorno al cristianesimo delle origini. Ancora un volta, il giudizio machiavelliano sulla religione riflette le sue convinzioni politiche; è infatti una delle più note massime del segretario fiorentino che gli Stati – nel corso della storia – debbano ripetutamente operare un benefico ritorno alle origini, riguadagnando così la forza della loro prima (e quindi inalterata) identità. Più lungo risulta l'intervallo fra queste necessarie fasi catartiche, maggiore – secondo Machiavelli – dovrà essere il ricorso alla violenza.

A conferma di tale assunto, Machiavelli discute spesso “modelli” quali Mosè, Ciro, Romolo, Numa e Teseo, talvolta confrontandoli con figure della storia più recente, al fine di mostrarne le somiglianze o le differenze utili a trarne una dottrina politica sulla base dei rispettivi successi e insuccessi (completi o parziali, a seconda dei casi). Nel suo contributo, Ishiguro ripercorre questi celebri “ritratti” machiavelliani, concentrandosi – all'interno della stessa religione – sul contrasto fra Mosè e Savonarola. Ancora una volta, *Discorsi* e *Principe* costituiscono le fonti cui più volte è opportuno ricorrere. Ishiguro mette quindi debitamente a confronto questi due testi e gli esempi che essi forniscono per dimostrare come un capo di Stato debba saper fare un uso “prudente” della violenza non meno che della religione. Noto anche ai “non specialisti” è il paragrafo del *Principe* (cap. 6: *De principatibus novis qui armis propriis et virtute acquiruntur*) sulla necessità di imporre – se necessario – la fede per forza:

Di qui nacque che tutti e' profeti armati vinsono e li disarmati ruinorono. Perché, oltre alle cose dette, la natura de' populi è varia; ed è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in quella persuasione; e però conviene essere ordinato in modo che, quando e' non credono più, si possa fare loro credere per forza. Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono possuto fare osservare loro lungamente le loro costituzioni, se fussino stati disarmati: come ne' nostri tempi intervenne a fra' Girolamo Savonerola; il quale ruinò ne' sua ordini nuovi, come la moltitudine cominciò a non credergli; e lui non aveva

modo a tenere fermi quelli che avevano creduto, né a far credere e' discredenti.

Meno celebre ma affine – nonché altrettanto significativo – risulta questo passo dai *Discorsi* (III.30: *A uno cittadino che voglia nella sua repubblica fare di sua autorità alcuna opera buona è necessario, prima, spegnere l'invidia: e come, vedendo il nimico, si ha a ordinare la difesa di una città*), a sua volta tenuto presente da Ishiguro:

E chi legge la Bibbia sensatamente, vedrà Moisé essere stato forzato, a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini, i quali, non mossi da altro che dalla invidia, si opponevano ai disegni suoi. Questa necessità conosceva benissimo frate Girolamo Savonerola; conoscevala ancora Piero Soderini, gonfaloniere di Firenze. L'uno non potette vincerla, per non avere autorità a poterlo fare (che fu il frate) e per non essere inteso bene da coloro che lo seguitavano, che ne avrebbero avuto autorità. [...] Quell'altro credeva, col tempo, con la bontà, con la fortuna sua, col beneficiare alcuno, spegnere questa invidia. [...] Tanto che l'uno e l'altro di questi due rovinarono, e la rovina loro fu causata da non aver saputo o potuto vincere questa invidia.

La disamina di questo argomento porta quindi lo studioso giapponese a riflettere sulla psicologia di Machiavelli e le principali “forze” che la determinano. Nella parte conclusiva del suo saggio, pertanto, Ishiguro evidenzia la straordinaria spinta emotiva che la “sacra alleanza” può trasmettere a un intero popolo se debitamente gestita dal potere. Per conservarsi e prosperare – egli scrive, illustrando il pensiero di Machiavelli – un governo dovrà fornire al popolo «qualcosa di superiore sia agli interessi materiali sia alla mera violenza inflitta con le armi. In breve, quel qualcosa da introdursi deve risultare superiore non solo alla paura causata dalla violenza ma anche all'amore connesso ai vantaggi materiali. Questo “qualcosa” non è altro che l'alleanza con Dio». Per radicarsi e diffondersi in un'intera comunità, tale sentimento deve essere

imposto tramite impressionanti rituali, come fecero non solo i romani ma anche altri valorosi popoli italici, secondo l'aneddoto che Machiavelli riferisce nel primo libro dei *Discorsi* (cap. 15: *I sanniti, per estremo rimedio alle cose loro afflitte, ricorsero alla religione*), ossia «il sacrificio solenne [...] intra le vittime morte e gli altari accesi», col quale i comandanti fecero giurare ai loro soldati («con parole esecrabili e versi pieni di spavento») che non sarebbero arretrati davanti ad alcun pericolo. Secondo Machiavelli, questo episodio – riferito e commentato da Ishiguro nel suo studio – «testifica appieno quanta confidenza si possa avere mediante la religione bene usata». Una religione al servizio della politica che assume – secondo la celebre formula coniata da Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917) – carattere “numinoso” poiché incomparabilmente superiore all'umano. Il *ganz Anderes* soggioga, affascina e motiva il credente, infondendogli la forza che – secondo Machiavelli – più di qualunque altra cosa garantisce ciò che egli, soprattutto, si prefigge: la conservazione dello Stato.

Presenta varie affinità – di natura, in particolare, antropologica – con l'articolo appena commentato quello di Taku Minagawa, immediatamente successivo, dal titolo *The Revival of Martyrdom and its Religious-social Background from the Council of Trent to the Great Martyrdom of Nagasaki in 1622*. Nel mondo occidentale, l'idea del martirio ha subito varie trasformazioni fra il Medioevo e l'inizio dell'età moderna. Nel suo contributo, Minagawa illustra – in particolare – il nuovo atteggiamento promosso dalla Chiesa cattolica come reazione alla Riforma protestante. Lo studioso data al 1584 quello che egli ritiene «a turning point for martyrdom in Roman Catholicism»; in quell'anno, infatti, Gregorio XIII ordinò la prima edizione del *Martyrologium Romanum*. Afferma Minagawa:

This is when the Roman Catholic Church began to systematically extol martyrdom. The process accelerated rapidly, with Franciscan friar Juan de Silva in 1621 saying that the more people were martyred, the more successful the Church became in proselytizing. Thus, the

idea started spreading that martyrdom would lead to a successful missionary endeavor.

Per tale motivo – come appena detto – lo studioso giapponese considera questa fase nella storia della Chiesa cattolica “un punto di svolta”:

These developments indicate a clear demarcation between the Middle Ages (when martyrdom was not actively pursued) and the modern period (when it was). In particular, there was a palpable change in the attitude of missionaries from the late 16th century to the early 17th century.

Minagawa ritiene il gesuita Carlo Spinola una figura esemplare di tale cambiamento ed è appunto a lui che dedica le restanti pagine del suo articolo, spesso traendo informazioni dalla *Vita* composta – pochi anni dopo la morte di Spinola, martirizzato a Nagasaki il 10 settembre 1622 – da Fabio Ambrogio, parente del biografato e membro dello stesso ordine. Fin dal titolo della biografia, il martirio del protagonista viene posto in rilievo. *L'editio princeps* (stampata a Roma nel 1628 da Francesco Corbellotti) reca infatti il seguente frontespizio: *Vita del P. Carlo Spinola della Compagnia di Gesù morto per la santa fede nel Giappone, del P. Fabio Ambrosio Spinola dell'istessa Compagnia*. Un'altra importante fonte è costituita da alcune lettere dello Spinola, oggi conservate presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu. In entrambi i casi, avverte Minagawa, il lettore deve usare la massima cautela, evitando un'interpretazione ingenua di testi inevitabilmente ambigui quali vite esemplari, autobiografie, epistole e “confessioni” di ogni tipo, vale a dire «ego documents» caratterizzati da un elevato coefficiente di rielaborazione.

Figlio di Ottaviano Spinola, nobile genovese la cui famiglia vantava durevoli e stretti rapporti con la corte imperiale, Carlo nacque probabilmente nel 1564 o l'anno successivo. Ancor più incerto è il luogo di nascita; i legami che univano suo padre e il fra-