

De Signis Ecclesiae Dei. L'ecclesiologia militante di Tommaso Bozio

Francesca Cantù

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI ROMA TRE

ABSTRACT

Tommaso Bozio's *De Signis Ecclesiae Dei*: a militant ecclesiology in post-Tridentine papal Rome

What were the identifying marks of the true Church of God has been a strategic theological issue in the dispute between Catholics and Protestants in the modern age. Oratorian Tommaso Bozio's *De Signis Ecclesiae Dei* (1592) represents a notable example of post-Tridentine controversialist theology, conceived in the Rome of the Counter Reformation as a form of a militant ecclesiology against heresy, to defend Catholic orthodoxy and aspiring to present itself as the theology of the Papal Magisterium. The article analyses the *signa* of the universality and of the Roman nature of the Catholic Church, of the primacy of the Roman Pontifex, source and foundation for any further spiritual and temporal power, and the *signa of felicitas temporalis* of the Spanish Monarchy as evidence of its historical adherence to the *Ecclesia Dei*.

KEY WORDS: post-Tridentine ecclesiology, papal primacy, Roman Catholic Church, the true Ecclesia Dei, theological controversies in the Counter-Reformation Age

SŁOWA KLUCZOWE: Kościół wojujący, teologia wojująca, teologia posttrydencka, teologia apologetyczna, teologia polityczna, teologia historii, katolickość, uniwersalizm Kościoła, rzymskość Kościoła, uniwersalność papieżstwa, odkrycie Nowego Świata

Nel mezzo secolo o poco più che va dai pontificati di Gregorio XIII e Sisto V a quelli di Paolo V e Urbano VIII Roma poteva davvero ritenersi il «teatro del mondo», dove «la Chiesa militante della Controriforma, specialmente dopo la fine delle guerre di religione in Francia e l'abiura di Enrico IV, era tornata a giocare un ruolo di prima grandezza tra Francia e Spagna sulla scena internazionale»¹. Un «teatro politico» che si caratterizzava come luogo di tensioni e di conflitti di portata europea, ma anche di mediazioni e di alleanze, dove il susseguirsi degli avvenimenti imponeva a tutti i soggetti, laici ed ecclesiastici, ma soprattutto a questi ultimi, primi attori nella Curia romana e nella Corte papale, di sapere interpretare e seguire le «mutationi» e cogliere gli «arcana imperii», che si sviluppavano dietro le quinte, mettendo alla prova quella «perizia» nei «negozi» e nei «maneggi pubblici» necessaria per la fortuna di ogni carriera curiale e per ogni ascesa lungo la scala del potere.

Gli studi più recenti hanno cominciato a interrogare la produzione teologica del tempo sotto un profilo nuovo, correlandola con quel «teatro politico» all'epoca testimoniato con lucida percezione e autoconsapevolezza dalle *Memorie* del cardinale Bentivoglio². La teologia controversista, diventata in epoca controriformista una teologia militante contro l'eresia, venne costituendosi sempre più come un presidio nella difesa dell'ortodossia cattolica aspirando a porsi come teologia del magistero

¹ M. Rosa, *Per "tenere alla futura mutatione volto il pensiero". Corte di Roma e cultura politica nella prima metà del Seicento* [in:] *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento "teatro" della politica europea*, G. Signorotto, M.A. Visceglia (a cura di), Bulzoni, Roma 1998, pp. 13-14.

² *Ibidem*. Tutti i contributi pubblicati nel volume citato analizzano, con efficacia e pertinenza, diversi e complessi aspetti del tema proposto; ad essi rinvio anche per più complete indicazioni bibliografiche. Per i testi del cardinale G. Bentivoglio, cfr. *Idem, Memorie e lettere*, C. Panigada (a cura di), Roma-Bari 1934, p. 92.

3 P. Broggio, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Olschki, Firenze 2009. L'autore evidenzia come, fin dall'inizio delle controversie teologiche con Lutero e il mondo protestante, la Scolastica tutta venne da loro interpretata come «romana», «proprio a volerne evidenziare la strumentalità agli interessi della Chiesa gerarchica e del suo centro direttivo» (p. XXV).

4 S. Hermann De Franceschi, *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: Le Saint-Siège face au prisme français (1607-1627)*, Rome 2009, p. 12.

papale. La questione dell'ortodossia dottrinale e quella congiunta dell'autorità legittimata a definirla si legavano, a loro volta, con quelle del primato della sede petrina, della «romanità» della Chiesa cattolica, della difesa delle prerogative della Santa Sede³. La sacramentalità della Chiesa cattolica, dispensatrice di salvezza eterna nella sua dimensione visibile e terrena, veniva esaltata nell'ecclesiology post-tridentina mediante l'immagine di una Roma *centrum unitatis*, dove si concentrava in modo eminente la più efficace effusione di doni e di grazie. Come si è affermato, «Dans les étourdissantes énumérations de notes, signes et propriétés de l'*Ecclesia* auxquelles se livrent les apologistes catholiques, qui élaborent à la fin du XVIe siècle la démonstration de la véritable Église à quoi va s'en tenir la tradition, Rome se fait de plus en plus présente»⁴. Se pur si voglia condividere il giudizio che ciò avviene «sans que parvienne a s'imposer une épineuse *nota romanitatis*», tuttavia, nell'arco cronologico qui considerato, la crescente centralizzazione romana testimoniata dall'organizzazione e dal funzionamento delle grandi Congregazioni curiali, volute *in primis* da Sisto V, con il primato ivi concesso alla Congregazione del Sant'Uffizio, depone senza dubbio a favore del riconoscimento fattuale di una *Romanitas Ecclesiae catholicae*, che il rafforzamento della confessionalizzazione dello spazio religioso europeo fortificava.

In tale clima storico e teologico, che oggi sempre più invita gli studiosi a mettere a fuoco una «histoire doctrinale des événements» (secondo la felice formula di S.H. De Franceschi), si moltiplicano e s'intersecano le attribuzioni e le funzioni papali emergenti nell'ecclesiology tridentina:

Successor du prince des Apôtres, vicaire de Jésus-Christ, pontife héritier des sacralités antiques, élevé au principat après le départ de l'Empereur pour la nouvelle capitale, l'évêque de Rome, ordinaire de la Ville assisté par son clergé

de cardinaux et pasteur suprême de l'Église universelle, résiste à toutes les tentatives cherchant à percer les *arcana sacra quae tum rerum magnitudine tum varietate, divinitatem quamdam prae se ferre videantur*⁵.

Nel quadro tridentino, dove assume un ruolo centrale la figura del sovrano pontefice⁶, i differenti ministeri papali sopra enunciati si intrecciano in modo inestricabile, lasciando riemergere con forza inaspettata la controversia *de potestate papae in temporalibus*, «le plus indispensable des aménagements posttridentins nécessités par le donné conciliaire»⁷. Tale controversia si declina, però, secondo un paradigma proprio rispetto ai canoni della teocrazia medievale, pur sembrando ravvivarli sotto determinati aspetti. La posta in gioco, infatti, si evidenzia negli aspetti politici che la controversia riveste in relazione con i principi fondamentali della sovranità, vale a dire, nella prima età barocca, con i principi fondamentali dell'assolutismo. Si tratta della consumazione di una fase decisiva nel graduale passaggio degli Stati europei dal regime di cristianità alla modernità politica, che si rivela con proprietà proprio nella sempre più frequente transizione dalle dispute giurisdizionali alla controversia teologica, come vediamo accadere in modo esemplare nel caso dell'Interdetto veneziano, ma come ampiamente evidenziato anche nei casi di più acceso conflitto insorti all'epoca tra la Santa Sede e la Monarchia spagnola⁸.

Nell'ambito del contesto appena evocato s'iscrive la lettura di un ponderoso trattato di ecclesiologia, il *De Signis Ecclesiae Dei libri XXIII* dell'oratoriano Tommaso Bozio, pubblicato a Roma nel 1591, in due tomi di grande formato dai caratteri minuti e lungo oltre milleduecento pagine complessive. Il primo tomo vede la luce presso l'editore Giacomo Tornerio, il secondo per i tipi di Asciano e Girolamo Donangeli. Assai meno celebre del gesuita Roberto Bellarmino e certamente di minore statura teologica e originalità intellettuale, con il suo trattato Bozio

5 B. Neveu, *Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, préface de Marc Fumaroli, Paris 1994, p. 394.

6 P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

7 S. Hermann De Franceschi, *La crise théologico-politique*, cit., p. 935.

8 P. Broglio, *La teologia e la politica*, cit.; M.A. Visceglia, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma 2010.

⁹ P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010, p. 65.

¹⁰ Cfr. ad esempio, fra gli altri, A. Biondi, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale* [in:] *Intellettuali e potere*, C. Vivanti (a cura di), "Storia d'Italia", Annali IV, Torino 1981, pp. 253–302, 291–295; S. Hermann De Franceschi, *La crise théologique-politique*, cit., p. 12; A. Prospero, *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa–Roma 1999, p. 265; P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, p. 315.

¹¹ Biblioteca Vallicelliana, Roma (d'ora in poi BV), Manoscritto O.58, n. 12: P. Arrighi, *Le vite e detti de' padri e fratelli della Congregazione dell'Oratorio*, ff. 259–263.

offre, però, un osservatorio privilegiato e non privo d'interesse se rapportato alle accese controversie teologiche del tempo, alla loro natura e alla loro inevitabile portata politica. Il teologo oratoriano dota di nuove argomentazioni e di uno straordinario armamentario di prove storiche coloro che, nel tentativo di rispondere alla sfida protestante, inglobavano la frattura religiosa nel problema più vasto di mantenere al sovrano pontefice il primato del magistero e, soprattutto, la giurisdizione universale «in un mondo in cui il potere si sta dislocando localmente e consolidando territorialmente negli Stati moderni»⁹.

Tommaso Bozio è personaggio ben conosciuto dalla storiografia italiana, anche se la sua figura è stata trattata spesso in modo tangenziale sia per quanto riguarda la sua concezione del potere papale, sia rispetto al giudizio espresso sul tema della guerra giusta sia, soprattutto, per l'apporto dato all'antimachiavellismo italiano¹⁰. Maggiore considerazione e peso ebbe invece al proprio tempo. A titolo esemplificativo, per indicare il largo raggio di diffusione del suo trattato ecclesiologico, vale ricordare che il *De Signis Ecclesiae Dei* fu pubblicato in pregevoli edizioni all'estero (Lione e Colonia) e circolò ampiamente in Europa, come riscontrabile nelle ricorrenti citazioni di teologi e giuristi del Seicento. Per quest'opera Bozio ottenne un importante riconoscimento dall'Università di Lovanio, che lo iscrisse tra i propri professori *honoris causa* accordandogli tutti i privilegi riservati agli accademici di ruolo¹¹. Nei *Ragguagli di Parnaso* Traiano Boccalini rappresenta l'ingresso, nell'eletta cerchia di uomini illustri,

[di] Tommaso Bozio, nobil virtuoso agobbino, nella corte di Roma non meno celebre per la santità della vita, per la bontà de' suoi costumi, che famoso per le buone lettere, delle quali a maraviglia era dotato; e per questi rispetti da Apollo e da tutto l'illustrissimo collegio virtuoso con straordinarie dimostrazioni di amore fu

veduto e accolto. [...] Al nome e agli scritti di così celebre letterato, conforme al solito costume di questa corte [di Parnaso], favoritissimamente fu decretata l'immortalità¹².

Un'istruzione della Congregazione di *Propaganda Fide* ai vicari apostolici della Cocincina, del Tonchino e della Cina (1659) raccomandava la lettura dell'opera di Bozio¹³. Infine, nell'affresco della cupola della Cappella paolina nella basilica romana di Santa Maria Maggiore, completato alla fine del 1615, il pittore fiorentino Lodovico Cigoli, nel dipingere il trionfo della Vergine dell'Apocalisse (cfr. Ap., cap. 12), aveva attuato alla lettera il complesso programma teologico condensato dallo stesso Bozio in un appunto manoscritto¹⁴. Il pittore, infatti, accogliendo la visione dell'Oratoriano sia per quanto concerneva il trionfo della Vergine sul demoniaco serpente sia per ogni altro particolare della corte celeste, aveva raffigurato il trionfo della Chiesa rappresentandola simultaneamente nella sua dimensione regale e apocalittica. L'evocazione pittorica rendeva anche esplicita l'allusione all'Immacolata Concezione, dallo stesso Bozio formalmente sottaciuta per evidenti ragioni teologico-politiche¹⁵. Il riferimento all'Immacolata si rendeva evidente nel triplice rinvio – teologico (per quanto riguardava il testo ispiratore) e figurativo (per quanto concerneva invece la sua traduzione pittorica) – alla Donna della Genesi, alla Donna dell'Apocalisse e alla Sposa del Cantico dei Cantici. Sono questi tre temi biblici ripetutamente evocati dallo stesso Bozio nel *De Signis Ecclesiae Dei* come fondamento scritturistico-dottrinale, profetico e simbolico della vera Chiesa di Dio.

Le scarse notizie biografiche coeve riguardanti Tommaso Bozio lo descrivono come assai introdotto nella corte papale nel lungo periodo di governo della Santa Sede, che si estende da Gregorio XIV a Paolo V, pontefici tutti legati all'Oratorio filippino. Di Paolo V avrebbe rifiutato ripetute offerte di elevazione all'episcopato¹⁶.

¹² T. Boccalini, *De' Ragguagli di Parnaso*, Milano 1613–1614, Ragguaglio XIV.

¹³ Cfr. *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum* (a cura di) J. Metzler, vol. III/2, Roma–Freiburg–Wien 1976, pp. 696–704.

¹⁴ BV, Manoscritto O. 57, ff. 377r–378v. Per l'analisi dell'affresco di Cigoli cfr. S.F. Ostrow, *Cigoli's "Immacolata" and Galileo's Moon: Astronomy and the Virgin in Early Seicento Rome*, «The Art Bulletin» 1996, 78, 2, pp. 218–235. Cfr. anche *Idem*, *Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome: The Sistine and Pauline Chapels in S. Maria Maggiore*, Cambridge 1996.

¹⁵ Cfr. P. Broggio, *La teologia e la politica*, cit., pp. 130 sgg.; *Idem*, *Teologia, ordini religiosi e rapporti politici: la questione dell'Immacolata Concezione di Maria tra Roma e Madrid (1614–1618)*, *Hispania Sacra* etc – cfr. Bibliografia sub voce.

¹⁶ P. Arrighi, *Le vite e detti de' padri e fratelli*, cit., ff. 259–263.

¹⁷ P. Craveri, *Bozio, Tommaso* [in:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XIII, Roma 1971, pp. 81–83; per gli scritti cfr. C.A. De Rosa di Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini o siano della Congregazione dell'Oratorio*, Napoli 1846, pp. 74–77.

¹⁸ P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti 1522–1597*, vol. II, Roma 1967, p. 574.

Bozio era nato a Gubbio nel 1548 da una famiglia di origine nobile¹⁷. Aveva compiuto la sua formazione giuridica e umanistica presso lo *Studium Generale* di Perugia e, una volta laureato e in cerca di fortuna, si era recato a Roma per esercitarvi la professione forense. Ammesso nella cerchia dei cardinali Sirleto e Paleotti, ai quali si legò con duratura amicizia¹⁸, vide la sua esistenza spinta verso un tornante decisivo dall'incontro con Filippo Neri, avvenuto il 10 agosto 1569. Conquistato dalla spiritualità del Neri, con scandalo del padre che gli tagliò ogni sussidio economico, abbandonò la carriera già ben avviata per essere accolto nella prima comunità filippina di San Giovanni de' Fiorentini il 1° ottobre 1571. Ordinato sacerdote appena un anno dopo si dedicò con passione all'apostolato presso la chiesa parrocchiale di Santa Maria in Vallicella, acquisendo anche fama di buon confessore nella società romana aristocratica e colta dell'epoca.

All'interno dell'Oratorio Tommaso Bozio andò assumendo sempre maggior rilievo fino a essere eletto rettore della Congregazione nel 1590. Nel 1582 aveva ricevuto dallo stesso Neri l'incarico di aiutare il più noto confratello Cesare Baronio nella revisione degli *Annales Ecclesiastici*. Nell'eseguire il compito affidatogli, di cui resta un'impressionante testimonianza nei 23 volumi in-folio autografi a tutt'oggi custoditi nella Biblioteca Vallicelliana, egli trovò il modo di accompagnare gli studi di storia e di erudizione ecclesiastica con quelli teologici. A questi ultimi diede un consistente impianto controversistico, dimostrando una netta inclinazione verso quella polemica teologico-politica, già implicita nelle motivazioni apologetiche e nella visione antiprotestante dello stesso Baronio.

L'immensa erudizione storica, che sorregge e sviluppa l'impianto dottrinale del *De Signis Ecclesiae Dei*, pur avvalorando il tributo pagato dalla nascente storiografia ecclesiastica all'uso strumentale della storia in servizio dell'istituzione, offre dal punto di vista della teologia

post-tridentina visuali interessanti su almeno tre versanti: l'interpretazione della storia come *locus theologicus*, la funzione della storia nella teologia positiva, il mutuo rapporto tra ecclesiologia e storia inteso come essenziale per ogni riflessione sul cammino storico della *ecclesia peregrinans et militans*.

Il *De Signis Ecclesiae Dei* obbedisce alla struttura formale che caratterizza la teologia apologetica dell'epoca, ponendo la rivelazione divina al centro dell'architettura argomentativa e dello sviluppo dogmatico, che contrassegnava in quei tempi il trattato sulla Chiesa. Anche nel *De Signis Ecclesiae Dei*, dunque, gli *argumenta apologiae* sono costituiti dai segni della rivelazione divina, articolati secondo i canoni formali della disciplina. Raccogliere e ordinare tutti i segni custoditi nel *depositum fidei* della Chiesa e incarnatisi negli eventi della storia dell'umanità e della cristianità è l'obiettivo fondamentale dell'ecclesiologia di Bozio, che non soltanto costruisce per tale via un'universale economia della salvezza incarnata nella storia, ma ne fa conseguire un'identificazione piena ed esclusiva dei caratteri costitutivi della Chiesa cattolica quale vera ed unica *Ecclesia Dei* radicandola nell'ontologia stessa di Cristo.

Infatti, Bozio analizza la triplice *coniunctio* che unisce la Chiesa al Verbo di Dio incarnato: la congiunzione con il suo Spirito mediante i sacramenti del battesimo e della cresima, che generano e formano veri figli di Dio nei figli della Chiesa; la congiunzione con il suo corpo mediante il sacramento dell'eucarestia, che permette alla Chiesa di radicarsi nella comunione con la persona divina di Cristo partecipando della forma e visibilità sacramentale del suo corpo terreno e temporale; la congiunzione con il suo *munus* sacerdotale e regale mediante il sacramento dell'Ordine, da cui la Chiesa riceve la potestà di amministrare i sacramenti come segni efficaci della grazia e, conseguentemente, di ricevere in modo esclusivo il "potere delle chiavi" (Matteo 16), ragione per cui i suoi ministri ordinati possono essere detti con proprietà re e *praefecti*

¹⁹ T. Bozio, *De Signis Ecclesiae Dei* (d'ora in poi *De SED*), t. II, ex biblioteca Ascanij & Hieronymi Donangeli, Romae 1591, pp. 610 sgg.

dell'unico regno di Dio, che nella storia coincide con la Chiesa militante.

Nella dedica a papa Gregorio XIV, che apre il primo tomo del *De Signis Ecclesiae Dei*, Bozio dichiara che l'obiettivo primario della sua ecclesiologia è quello di dirimere una volta per sempre la questione centrale, dibattuta in ogni controversia teologica tra cattolici ed eretici: «qui sint ex Ecclesia Dei, quae est columna et firmamentum veritatis, non habens maculam neque rugam». Ne è scaturito un «impar humeris meis opus novumque et multiplex»; concetto che ribadisce nella seconda dedica, rivolta al cardinal nipote Paolo Camillo Sfondrati, definendo il suo trattato un «opus immensum, difficile, multiplex et periculosum», concluso dopo un lavoro di studio e di ricerca durato un decennio. La sfida, quasi impossibile da sostenere, è stata quella di riunire tutti i *signa* «e quibus clarissime elucescit quae, quantaque sit Ecclesia nostra, quae est Dei».

L'individuazione delle *notae* o *signa*, che contraddistinguono la «vera» Chiesa di Dio, rappresenta un tema teologico antico quasi quanto le prime comunità cristiane: un tema nato fin dall'inizio nel confronto con le nascenti eresie. Già sant'Agostino, in polemica con i donatisti, si era chiesto «ubi est Ecclesia Dei». Com'è noto, l'apice della questione si colloca proprio tra Cinquecento e Seicento, quando la rottura dell'unità cristiana d'Europa e le conseguenti lotte confessionali impongono con urgenza la necessità d'identificare l'autentica, unica Chiesa fondata da Gesù Cristo in attuazione del piano divino di salvezza, venendosi così a proiettare sulle altre «false» Chiese – figlie dell'errore e ricettacolo di ogni diabolica menzogna – l'ombra inquietante dell'Anticristo. Non è dunque un caso che il *signum centesimum*, che conclude il trattato di Bozio, sia dedicato agli eventi escatologici destinati a chiudere apocalitticamente la storia: «Quae sint eventura, cum maxima omnia commota fuerit ab Antichristo in Ecclesia persecutio, De nomine Antichristi, morte ipsius, renovatione mundi»¹⁹.

Le *notae* tradizionali, elencate nel simbolo niceno-costantinopolitano e riprese dal catechismo di Trento, sono quattro: unità, cattolicità, santità, apostolicità. Tuttavia, nel 1588 era uscito il secondo tomo delle *Controversiae* di Roberto Bellarmino, dove il numero delle *notae* o *signa* si allargava a quindici, rispecchiando l'ampliamento che il teologo gesuita aveva introdotto nella visione della Scolastica tradizionale sia per tener conto dell'eredità storica e filologica dell'Umanesimo sia in ordine alle rinnovate esigenze della lotta religiosa. Tommaso Bozio, per parte sua, dichiara al *pio lectori* di avere individuato divina [...] *quasi manu ductus celestique lumine* ben cento *signa*, scavando con analitica tenacia nel solco della Sacra Scrittura, della patristica, della teologia, della tradizione filosofica e letteraria degli Antichi, della storia universale, ma anche della geografia, dell'economia e della scienza: percorrere tali vie gli era costato «*magnos a me susceptos labores, quos humeri mei ferre non possent*». Tutto ciò, per aver voluto lottare non contro l'eresia di questo o quel tempo «*sed adversus alienos omnes omnium saeculorum*»²⁰.

Nella dedica a papa Innocenzo IX, premessa al secondo tomo, Bozio presenta un altro argomento chiave di lettura del suo opus magnum, che propone un'inattesa finalità attualizzante dei suoi interessi teologici e polemici nella Roma papale a lui coeva: l'intenzione, cioè, di opporsi a un'eresia tutta particolare, quella che i teorici politici cattolici dell'epoca vedevano impersonata da Machiavelli. Scrive, infatti, l'Oratoriano con allusione trasparente: «*disseminavit impius quidam pestilentissima scripta, quibus [...] nihil aliud docet, nisi ut Reges [...] omnia revocent ac referant ad utilitatem quamdam suam, qua metiantur omnia cogitata, consilia et actiones*»²¹. Nell'interpretazione di Bozio l'ascesa al trono di Francia del calvinista Enrico di Navarra era da attribuirsi al trionfo Oltralpe dei dettami del Segretario fiorentino, alla cui dottrina l'Oratoriano attribuisce l'immiserimento e le lacerazioni conseguenti alle guerre di religione

²⁰ De SED, t. I, ex biblioteca Iacobi Tornej, "Pio Lectori" 1591.

²¹ La dedica a Innocenzo IX non reca indicazione di pagina. Sull'antimachiavellismo di Innocenzo IX v. G. Pizzorusso, *Innocenzo IX* [in:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2004, pp. 460-466. Sull'antimachiavellismo di Bozio e le sue opere contro Machiavelli cfr. S. Mastellone, *L'antimachiavellismo dell'«intransigente» Tommaso Bozio* [in:] *Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecento*, "Atti del Convegno di Perugia" (30 settembre-1 ottobre), "Il pensiero politico" 1969, vol. 3, n. 3, pp. 488-490.

e lo stravolgimento della tradizionale figura del Re cristianissimo:

Antea quidem, cum [Rex Galliarum] Pontifici Romano studuit, obedit ac subiectum fuit, Septemptrionem domuit, Occidentale Imperium restituit, Reges dedit Germaniae, Italiae, Angliae, Lusitaniae, Navarrae, Siciliae, Neapoli, Poloniae, Hungariae, Cypro, Hierosolymis, Syriae, Antiochiae, Constantinopoli denique et Orienti Imperatores: ita ut nulla ab orbe condito natio tot Reges tamdiu ac tam late simul imperitantes tot orbis partibus ac tantis dederit, ut Gallicani Regni. Nunc autem quam miserabiliter illud truncatum videmus?

Nel clima in cui andava profilandosi la questione del riconoscimento pontificio della controversa ascesa al trono di Enrico IV e si acuiva pertanto la competizione tra le due corone di Spagna e di Francia, Roma si proponeva inevitabilmente come il «luogo del discorso pubblico delle due monarchie e anche della loro reciproca interazione culturale»²². Nella dottrina ecclesiologica di Tommaso Bozio si rispecchia l'intento di dotare il papato di una «teologia romana» in grado di dire l'ultima parola rispetto agli attori della politica e della diplomazia tenuto conto di quanto spesso il linguaggio della politica e della diplomazia si mescolasse con quello della controversia teologica. Non è certo un caso che l'*incipit* del tomo II introduca ad una parte molto cospicua del volume dedicata a trattare il fondamento dell'autorità e sovranità della Chiesa di Roma e del Romano Pontefice. Tale prospettiva proietta una luce interpretativa inaspettatamente attualizzante sulla scelta e la lettura dei segni attestanti la veridicità e la riconoscibilità della Chiesa cattolica.

Tra i cento *signa* individuati e interpretati da Bozio mi soffermerò ad analizzarne tre, che leggerò come segni distintivi, «complessivi» e riassuntivi, che nella

loro interrelazione concorrono a formare una visione teologico-politica ben definita. I tre segni da esaminare sono: l'universalità della Chiesa cattolica, il potere primaziale del Romano Pontefice fonte e fondamento di ogni potere spirituale e temporale, la *felicitas temporalis* della Monarchia spagnola come prova esemplare della benedizione divina da lei meritata a seguito della sua perfetta adesione storica all'*Ecclesia Dei*.

Il primo fra questi tre segni è, dunque, quello rappresentato dalla «cattolicità» (o universalità) della vera Chiesa di Dio, intesa non soltanto come verità di fede rivelata nella Sacra Scrittura dal mandato missionario affidato da Cristo ai suoi apostoli (Mt. 28: 19–20), ma come storica presenza ed effettivo predominio esercitati a livello planetario mediante il progresso delle conoscenze geografiche e la dilatazione della fede fino ai confini del mondo, così che coloro che non si riconoscono in quest'universalismo e si vogliono «alieni ab illo, non sunt Ecclesiae Dei»²³. L'universalità della Chiesa cattolica non è soltanto un'affermazione dogmatica contenuta nel simbolo apostolico e nella dottrina ecclesiologica patristica, che ha sempre riconosciuto la Chiesa cattolica come «toto orbe terrarum diffusa»²⁴, ma è attestata storicamente in modo inoppugnabile da una lunga e ininterrotta sequenza di eventi che, superando la dissomiglianza delle lingue parlate sul globo terracqueo, hanno concorso a stabilire la «virtus traditionis una»²⁵, sia che la riprova di tale univocità venga ricercata in Germania piuttosto che in Spagna o in Portogallo, in Francia o in Oriente, in Egitto o nella Libia o in qualsiasi altra parte del restante mondo²⁶, dove la Chiesa diffonde e pratica l'unico vero culto: «ex his igitur omnibus apertissime liquet Ecclesiam Dei non esse aliam, quam Catholicam, sive quae per universum sit orbem terrarum diffusa»²⁷. Né sono soltanto i tre continenti tradizionalmente conosciuti, l'Europa, l'Asia, l'Africa a fondare l'universalismo ecclesiale, ma vi concorrono anche le vastissime e remote regioni delle Indie Occidentali dove, sebbene

23 De SED, t. II, p. 193.

24 Ivi, p. 194.

25 *Ibidem*, p. 195.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*, p. 196.

28 *Ibidem*. Cfr. anche t. I, p. 132. Bozio raccoglie qui la versione di una primitiva evangelizzazione dell'America da parte dell'apostolo Tommaso. Per gli elementi costitutivi di tale «tradizione» cfr. F. Cantù, *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Roma 2007, p. 375; L. Guarnieri Calò Carducci, *Idolatria e identità creola in Perù. Le cronache andine tra Cinquecento e Seicento*, Roma 2007.

29 C. Poni, *Economia, scienza, tecnologia e controriforma: la teologia polemica di Tommaso Bozio* [in:] *Il Concilio di Trento e il moderno*, P. Prodi, W. Reinhard (a cura di), Bologna 1997, pp. 503–542. Poni sottolinea la fecondità del rapporto tra cattolicesimo, scienza e tecnologia tematizzato e indagato da Bozio, significativo contributo in ambito cattolico controriformista all'idea moderna di progresso. Accanto a questo “spirito moderno” va notata la ripresa acritica da parte di Bozio della dottrina di una primitiva evangelizzazione dell'America da parte dell'apostolo Tommaso (cfr. F. Cantù, *La Conquista spirituale, cit.*, pp. 95 e 375).

«loca plurima, ac latissima reperta sunt navigationibus Lusitanorum et Hispanorum, quorum ne tenue quidem nomen pervenerat ad maiores nostros», dopo il mandato evangelico di Cristo ai suoi apostoli di annunciare il suo nome ad ogni nazione, l'apostolo Tommaso «Indiae Orientalis atque Occidentalis etiam in Brasiliae locis amplissima regna lustravit a nobis remotissima et inter se longissime distantia, plurimasque gentes perduxerit ad Christum»²⁸.

La scoperta dell'America, ordinata *ab initio* alla sua evangelizzazione, costituisce nell'ermeneutica storico-teologica di Bozio un segno di straordinaria e speciale efficacia, un'incontrovertibile e definitiva prova dell'inarrestabile e sempre attualizzata diffusione della fede cattolica in ogni tempo e soprattutto in quel presente della modernità, che prima della rivoluzione geografica causata dall'impresa di Colombo sembrava aver raggiunto un limite planetario insuperabile. Scoperta e conquista dell'America veicolano in sé altri due segni eminenti: la *temporalis felicitas catholicorum* e la *peritia catholicorum in omnibus disciplinis*. La superiorità tecnologica alla base del successo dell'impresa colombiano-ispánica, le nuove conoscenze e competenze nautiche, le immense ricchezze conquistate in grado di mobilitare l'economia europea non sono soltanto, come ha evidenziato Carlo Poni²⁹, elementi d'indubbia e autonoma originalità nell'analisi storico-teologica di Bozio, ma anche altrettanti “mattoni” argomentativi, che gli torneranno assai utili per raffigurare la *felicitas regum Hispaniarum* (contrapposta alla miseria delle guerre di religione in Francia) quale segno della ricompensa divina dei regni temporali, che abbracciano l'unica fede cattolica schierandosi dalla parte della sola autentica Chiesa di Cristo.

L'evangelizzazione dell'America, da lui attentamente esplorata nelle sue condizioni di realizzazione attraverso una buona conoscenza delle fonti coeve, dota a suo avviso il segno dell'universalità della Chiesa cattolica

di una connotazione specificatamente antieretica, efficacemente spendibile sul terreno della controversia teologica:

Non enim sine causa providit Deus ut orbis terrarum nova loca semper detegentur et Catholicae religionis scientia imbuerentur, ut ansam omnem haereticis praecideret ne dicerent Ecclesiam usque ad sua tempora fuisse universalem, deinde desiisse. Ut enim praefati sumus, Ecclesia est universalis propter suam potestatem vimque, qua cogniti orbis loca protinus nascens occupavit; succedentibus autem temporibus, quae prius erant ignota, penetrat et adhuc penetrare non desistit: sed quae certo scimus olim fuisse operta, magis ac magis in dies aperiuntur, neque tamen Ecclesia deserit eas regiones aut nationes, quibus olim lumen veritatis ostendit. Igitur Ecclesia est universalis tum re propter occupata loca, tum potestate propter ea quae in dies recluduntur.³⁰

La scoperta e la conquista dell'America, dunque, assurgono a segno teologico per aver aperto terre lontanissime e vastissime alla diffusione del nome di Cristo:

Nunc potissimum portae Ecclesiae iugiter aperiuntur, neque die, neque nocte clauduntur, dum singulis horis ac momentis Gentes ingrediuntur. Vestrae autem portae, o Protestantes, nullis umquam Gentibus sunt apertae; vestrae o greci, ex quo a nobis discessistis, sunt clausae; vestrarum Gentium lumen stetit, aqua effugit, amnis exaruit: tintoria vestra contraxistis, pelles vestrorum tabernaculorum ad terram prostratae sunt flentibus nobis. Quomodo estis igitur ex Ecclesia Dei?³¹

³⁰ De SED, t. II, p. 197.

³¹ De SED, t. I, lib. IV, cap. VIII.

32 G. Botero, *Delle Relazioni universali*, prima parte, Roma 1591, pp. 1–2.

33 De SED, t. I, lib. VII, cap. VI.

34 De SED, t. II, p. 205; p. 220.

35 Daniele 2: 31–35.

36 De SED, t. II, p. 203; p. 217.

Giovanni Botero³² aveva già asserito prima del Bozio che le scoperte geografiche, avvenute per opera dei cattolici, provavano la verità del cattolicesimo ma l'empito retorico di Bozio è sostenuto anche da una commossa visionarietà. A suo avviso, nessun filosofo, nessun eretico, nessun popolo fuori dall'orizzonte ecclesiale disegnato dall'appartenenza alla Chiesa cattolica aveva mai potuto produrre, in qualsiasi età, un «homunculum unum qui tantae feritatis esset, ac mitis evaserit humanusque» come invece avevano fatto la Chiesa e la Spagna nelle Indie occidentali, sebbene «quintam prope orbis partem tenebant ij, qui prius erant huiusmodi, sic efferi, sic atroces; nunc omnium mansuetissimi»³³.

Il segno dell'universalismo della Chiesa cattolica, alimentato dal segno della *Incredibilis fidei propagatio nostro saeculo*, alberga in se stesso un altro segno fondamentale, non contraddittorio ma organico: quello della romanità, che deriva alla Chiesa dalla natura stessa del suo essere edificata sulla sede petrina. È a Roma, infatti, che si è insediato Pietro, ed è lo stabilirsi in Roma della Chiesa apostolica che ha condotto quest'ultima dalla persecuzione degli imperatori romani alla donazione di Costantino, segno del riconoscimento di un primato e di una conseguente sottomissione da parte dell'Impero, che avrebbe ricevuto in contraccambio la sanzione della promessa divina *in hoc signo vinces*³⁴: nel segno della croce, nel segno della Chiesa. Non solo Cristo è la pietra vista in sogno da Nabucodonosor staccarsi dalla montagna e travolgere l'immane statua simbolo degli imperi profani, secondo l'interpretazione del passo del profeta Daniele a cui Bozio si richiama³⁵, ma tale è anche «per eum Petrus, vicaria Christi petra, cui substituuntur Pontifices Romani: quorum regnum Christi est regnum. [...] nihil autem Romana et pontificia maiestate eminentius in terra reperitur»³⁶.

Per Bozio, l'esplicitazione del legame tra Roma, il papato e l'*Orbis* di cui il Pontefice Romano è pastore universale, la perennità di tale legame e il primato di

giurisdizione che ne consegue per il vescovo di Roma, fanno della «romanità» della Chiesa cattolica non soltanto un segno storico, ma anche un segno spirituale e profetico³⁷. La «romanità» della Chiesa cattolica entra, dunque, a costituire il potere universale del vicario di Cristo, da quando Cristo stesso condusse a Roma Pietro contro la sua volontà. Mediante la croce dell'Apostolo piantata sul colle vaticano Roma divenne, così, non solo il segno supremo del vincolo assoluto e unico intercorrente tra l'apostolo-pietra fondativa della Chiesa e il Signore Gesù, ma anche, in virtù dell'estrema sequela ivi consumatasi tra discepolo e maestro, il luogo da cui pascere il gregge universale: «ex his igitur fit Ecclesiae principatum Romae divinitus constituendum fuisse; quod non tamen ita accipiendum videtur, ut alio Pontifex commigrare, si velit, haud possit»³⁸. Si tratta di una vera e propria sacralizzazione dell'*Urbs* che, come ha notato Bruno Neveu studiando l'emergere della «romanità» quale una delle «note possibili» della Chiesa, comporta l'asserzione non soltanto di un'unione di diritto tra Roma e il sovrano pontefice, ma anche un'unione di fatto: «jamais le sol ne se dérobera sous la chaire de saint Pierre, Rome matérielle ne cessera d'exister qu'avec l'Église militante»³⁹. Il contenuto teologico dell'affermazione resta, per Bozio, comprovato *a contrario* dalla storia stessa della traslazione del papato in Avignone, imposta dal re di Francia e combattuta dalla santità di Caterina da Siena e di Brigida di Svezia. Avignone ha per Bozio un solo significato, incarnato da due termini: scisma e antipapa⁴⁰.

Il secondo segno tra i tre qui presi in esame è rappresentato dal supremo potere spirituale e temporale del Romano Pontefice. Nell'ecclesiologia apologetica e controversista di Tommaso Bozio l'universalismo della Chiesa cattolica da un lato pone la necessità teologica che sia costituita, nella vera *Ecclesia Dei*, una potestà sacra cui viene sottomessa ogni realtà umana «alioquin depravantur omnia et pervertentur»⁴¹, dall'altro offre

37 Cfr. B. Neveu, *Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, cit., p. 397.

38 De SED, t. II, p. 219.

39 B. Neveu, *Érudition et religion*, I., op.cit., p. 397.

40 Viene qui a proposito la citazione di Paolo Prodi: «L'esperienza del papato avignonese, di un pontefice ridotto a essere il cappellano dei sovrani rimane l'ossessione e l'incubo dei papi» (*Il paradigma tridentino*, cit., p. 59).

41 B. Neveu, *Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, cit., p. 198.

42 De SED, t. II, p. 235.

43 *Ibidem*.

44 *Ivi*, p. 251. Citando san Cipriano Bozio afferma che «Romanam Ecclesiam esse Ecclesiarum matricem, ac radicem, unde unitas sacerdotalis exoriatur; Pontificem Romanum esse instar Solis, fonti sed trunci, a quo Episcopi prodeunt, quasi radij, rivuli ac rami» (*ibidem*). Si tratta di una precisa posizione assunta da Bozio a fronte della discussione sul rapporto tra centralismo papale e potere episcopale che attraversa la Chiesa moderna, con un'accentuazione dogmatica sul primo proprio nel paradigma ecclesiologico tridentino (cfr. lo studio classico di G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri della Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma et al. 1964).

la prova storica della crescita progressiva di tale potestà fino al suo imporsi, nel tempo e nello spazio, su ogni altro potere umano in virtù del suo fondamento divino. Il riconoscimento della suprema autorità del Pontefice Romano come carattere distintivo dell'ortodossia ecclesiologica deriva direttamente dalla verità dogmatica che non solo l'*Ecclesia Dei* è edificata sul fondamento petrino, ma che Pietro stesso ha ricevuto da Cristo il primato su tutti gli altri apostoli e su ogni cristiano. Questo primato, che l'ha reso capo della Chiesa apostolica quale suo vescovo supremo, è transitato immediatamente *iure divino* sui suoi successori, i vescovi di Roma, i quali sebbene a volte possano aver adottato comportamenti scandalosi, tuttavia è certo che non possono errare nello stabilire le leggi universali della fede e della morale da imporre ai credenti.

La dimostrazione del primato di Pietro sulla base di un'ampia e talvolta faticosa ermeneutica dei testi biblici, che Bozio ricava direttamente dalla Sacra Scrittura o indirettamente dall'esegesi patristica e legge in chiave controversista, tende a isolare due elementi dominanti tra i poteri conferiti al vicario di Cristo: la potestà di ordinare e la potestà di legiferare in seno alla Chiesa di Dio per garantirne la perpetuazione, «ut stolidi omnino appareant, qui Petri summam potestatem in Ecclesiam vel impugnant vel negant»⁴². Segue la dimostrazione che «a Petro ius suum relictum [est] Pontificibus Romanis»⁴³, in particolare il diritto di ordinare e deporre i vescovi di tutta la Chiesa, a qualsiasi livello gerarchico appartengano, così che nessun vescovo «habet aliquid pleni iuris, vel habere potest, nisi a Pontifice Romano»⁴⁴. Ne consegue il diritto del Papa d'imporre le leggi universali, che vincolano tutti i cristiani. L'infallibilità del Romano Pontefice in materia di fede e di morale è *de iure divino* e, pertanto, anch'essa segno distintivo della vera Chiesa di Dio.

Bozio è molto tiepido e cauto nei confronti di quei teologi a lui contemporanei ma che non nomina, i quali teorizzano la *potestas indirecta in temporalibus*

del Sovrano Pontefice ed è invece un agguerrito e tenace assertore della Monarchia papale nella sua duplice declinazione, spirituale e temporale⁴⁵, andando ad occupare un posto ben preciso nella controversia intraecclesiale, che si sviluppa nel cuore della teologia e dell'ecclesiologia tridentina e post-tridentina. Vi sono storici che leggono in ciò la riemersione in chiave antimoderna della dottrina teocratica medievale; altri, invece, vi ravvisano la presenza del conflitto nodale che sottende allo sviluppo del moderno assolutismo e ai principi della secolarizzazione del potere monarchico e statale. L'affermazione indiscussa del potere temporale del Romano Pontefice è appoggiata dal teologo oratoriano sulle bolle di Alessandro VI (1493) comportanti la donazione del Nuovo Mondo ai Re Cattolici e la spartizione delle zone d'influenza nell'Atlantico tra la Spagna e il Portogallo. Le bolle alessandrine erano così da intendersi, nonostante la refutazione fattane nelle sue lezioni universitarie da Francisco de Vitoria (1539), come l'atto sovrano e liberale del papa volto a conferire alla Monarchia spagnola legittimazione giuridica e investitura politica per affermare i propri diritti sul mondo americano «ut agnoscant Hispani ac Lusitani donationem Alexandri Sexti, qui partitus est inter istos Indias Occiduas et Eoas, et his istas, illis eas adiudicavit, haud inanem fuisse, sed a liberalitate profectam»⁴⁶.

Dopo aver posto come *signa* della *Ecclesia Dei* l'universalità della Chiesa apostolica romana (*signum* LXXIV), la preminenza del potere sacro su ogni altro potere (LXXV), la straordinaria crescita temporale di tale potere sotto i diversi papi della storia (LXXVI), la continuità della successione apostolica (LXXVII), il primato romano (LXXVIII), l'ausilio celeste garantito in guerra ai sovrani cattolici (LXXIX) che riconoscono lo *ius* primaziale della cattedra di Pietro e il potere sovremenente del Romano Pontefice (LXXX), Bozio trae dalla storia, interpretata alla luce della sua teologia, alcuni altri consequenziali e potenti segni: la *Regum summa reverentia* (LXXXVI), che prova come ogni potere monarchico o imperiale sia

45 «Romanum Pontificem habere divino iure potestatem aliquam in temporalia nemo Catholicorum negat, sed discrepantia est de modo, concedunt aliqui amplissima potestate directe in spiritualia, sed in temporalia negant habere directe, explicant vero ut velint esse unam simplicem potestatem directe in spiritualia, quae indirecte se extendit in temporalia, ita ut amplior sit in Principe seculari temporalis potestas, quae sententia etsi possit in aliquo sensu, veluti vera explicari, ut infra dicam, attamen censendum est habere Romanum Pontificem utramque potestatem temporalem et spiritualem coniunctam, ita ut apex utriusque potestatis sit divino iure vice Christi loco Petri in Romano Pontifice, quod ostenditur priore loco pluribus rationibus» (BV, Manoscritto 57, *Thomae Bozii Congreg. Orat. Romani Presbyteri Opuscula Varia, Breve compendium*); «Tota potestas legitima, ut in fonte, est in Romano Pontifice»; «necesse est ut dicamus omnino jus dominiumque esse Romani Pontificis in omnem terram [...] cui omnia temporalia directe sunt subiecta» (T. Bozio, *De Iure Status sive de iure divino et naturali ecclesiasticae libertatis et potestatis epitome*, typis Bartholomei Bonfadini, Roma 1600, lib. I, cap. 13).

46 De SED, t. I, lib. X, cap. XII. Bozio precisa che, essendo entrato il Nuovo Mondo sotto il dominio politico di una Monarchia cattolica «ex auctoritate et diligentia Alexandri VI», «Alexander ille Sextus, quem volunt inter alios Papas pessimum» merita una riabilitazione storica (De SED, t. I, lib. VII, cap. VI).

consapevole di derivare il proprio statuto e la propria legittimità dal papa; il *Felix exitus Regum Catholicorum* (LXXXIX) e la loro *Felix posteritas* (XCII), stabilendo *a contrario* i correlativi segni negativi dell'*Infelix exitus* (XCVII) ed *Infelix posteritas haereticorum Regum* (XCVIII).

Questi ultimi segni s'intersecano e si compongono fino a formare il terzo segno, che intendo esaminare: la *Incredibilis felicitas regum Hispaniarum*. Si tratta, sotto la penna di Bozio, dell'elevazione della Monarchia di Spagna a segno eminente della vera *Ecclesia Dei*: ciò in ragione della sua cattolicità, del suo universalismo, del suo ruolo ineguagliato nella diffusione della fede cattolica e nella conversione alla vita civile e cristiana di innumerevoli popolazioni dai costumi bestiali. Nella visione storica e teologica dell'Oratoriano – ma possiamo aggiungere anche nella sua visione politica – la Monarchia spagnola svolge una missione epocale d'incivilimento condotta sotto l'egida del Pontefice Romano. Da questa fedeltà e adesione alla sede di Pietro consegue un permanente successo temporale che, a sua volta, rende la monarchia stessa, tramite il suo *felix exitus*, segno distintivo della vera Chiesa di Dio:

Nullus umquam populus, aut Rex ab orbis fabricatione tantum terrarum tenuit, ut Hispanicus, qui nunc terrarum tertiam partem imperio suo coërcet. [...] Nulli umquam contigit aliquo tempore decursu, ut orbem terrarum circumdederit imperio, quod Hispanis evenit [...]: ita ut orbem totum circumdederis, Hispani semper imperij terras pertingens. [...] Nulla umquam gens, ex qua Adamus habuit liberos, tot nationes moribus ac ritibus dissimiles ad unius religionis cultu, vel earumdem legum studium perduxit, ut Hispana. Vix enim quisquam possit enumerare gentium varietatem, moresque illarum prorsus inter se dissidentes, quaque Hispani sub imperium suum

miserunt, et ad Christi venerationem perduxerunt, uniusque Dei cultum. Sunt in promptu historiae: legat qui volet⁴⁷.

47 De SED, t. I, lib. VIII, cap. I, pp. 291–292.

48 De SED, t. II, lib. XXI, cap. III, p. 378.

I segni in favore della Monarchia cattolica si moltiplicano sotto la penna di Tommaso Bozio. Infatti, nessun regno o nessun impero può vantare – a suo giudizio – una stabilità dinastica paragonabile a quella conosciuta dalla Monarchia spagnola dall'età visigota al tempo presente; né ha esteso i propri confini inglobando territori tanto vasti e lontani; né ha scoperto e reso accessibili tante regioni prima sconosciute, esplorandole compiutamente; né ha aperto e assicurato altrettante molteplici vie per stabilire i «*communia commercia*» della società civile; né ha promosso con tanta efficacia l'incivilimento di genti lontanissime ed estranee per cultura e comportamenti; né ha mai potuto sottomettere al proprio dominio popolazioni così numerose, così remote, così estranee; né può vantarsi di aver ricondotto tante nazioni di efferati usi e costumi a una condizione pienamente umana; né ha riunito tanti popoli fra loro differenti «*in unam religionis unius, divinique cultus consensionem*». Inoltre, la Monarchia spagnola non è stata lacerata da faide familiari o conflitti per la conquista del potere; può invece vantare la santità di tanti sovrani, compresa Isabella di Castiglia, provvidenzialmente scelta per dar corso all'impresa di Cristoforo Colombo. In conclusione,

nullus umquam fuit Rex ab orbe condito, qui haud dico tantum telluris possederit imperio, sed qui circumdederit ambitum totius terrae cunctis in locis ac regionibus habens portus, arces, urbes, ac stationes suae ditionis, ut Hispaniarum Rex Philippus secundus cunctis regiis virtutibus ornatissimus. [...]. Nec similiter fuit umquam, qui tot loca auro, argento, metallis omnibus, ac gemmis quibuslibet abundantiam sit potitus, ut idem Rex cum suo patre Carolo Quinto⁴⁸.

49 V. Abbundo, *Note su Tommaso Bozio eugubino*, in *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*. “Atti del IV Convegno di studi umbri” (Gubbio, 22–26 maggio 1966), Gubbio 1967, p. 568.

L'ecclesiologia che Bozio pone al servizio della politica papale nella Roma degli anni Novanta del secolo XVI è chiarissima e resa ulteriormente incalzante dalla formulazione di alcuni espliciti interrogativi:

Cur igitur Gallici, qui in Indijs Occidentalibus novas Gallias, sive Franciam novam sibi armis pararunt, nihil profecêre? Cur Angli, qui similiter nescio quas terras earumdem Indiarum sub Borea positaram appulerunt, nihil promoverunt? Non adstitit istis liberalitas Pontificis Romani; ex quo factum, ut quamvis armis, et opibus non minus possent, quam Hispani, nihil tamen profecerint.

Bozio chiama in causa l'Inghilterra dell'eretica Elisabetta I e la Francia del calvinista Enrico di Navarra per dichiararne, comparativamente e senza mezzi termini, la colpevole separazione dal seno provvidente della vera Chiesa. Chiuso il periodo della conquista spagnola dell'America, la questione di bruciante attualità presentata dall'opera di Bozio non è più quella dello *status* dei nativi americani, della loro libertà, dei diritti dei loro signori naturali quanto piuttosto, annidata all'interno della controversia sui titoli di possesso vantati dalla Spagna sul Nuovo Mondo, quella della legittimità politica di quei «nuovi infedeli» che sono i sovrani protestanti (da Enrico di Navarra a Elisabetta Tudor, ai principi tedeschi) e quella, connessa, del colpevole e cieco mancato riconoscimento dell'autorità pontificia da parte dell'intero mondo protestante.

Verso la fine del 1593, nella Roma di Clemente VIII, il duca Luigi di Gonzaga Nevers, ambasciatore in veste privata di Enrico IV, riceveva dal chierico di camera monsignor Lomellini, «informatissimo agente del 'partito francese' operante in Curia»⁴⁹, accurate istruzioni:

io credo sia bene che la prima visita sia la Chiesa Nova a Pozzo Bianco, per esserla devota del Papa e del card. Aldobrandino, et di molti

altri. Farà chiamar prima il P. Filippo che è un vecchio venerando, institutor de la Compagnia ma nel resto huomo semplice [...] Poi si farà chiamar il P. Cesare Baronio et il p. Tomaso Bozi, i quali sono i dotti e valentuomini et che hanno grandissimo credito in questa Corte⁵⁰.

Se è noto il contributo offerto da Baronio alla svolta filo-francese di Clemente VIII e alla decisione della riammissione del re di Francia nella Chiesa cattolica non solo in qualità di storico, ma anche come confessore del papa⁵¹, più controversa e meno lineare appare la posizione del suo Confratello. Nel 1593, a ridosso dell'ascesa al soglio pontificio di Clemente VIII, Bozio aveva prodotto un parere, conservato tra le carte dell'uditore di Rota Francisco Peña con l'annotazione "Scriptum patris Thomae Bozij De non admittendo Navarro"⁵². In quel testo l'Oratoriano asseriva con forza: "Hereticis profitentibus se Catholicos, ut Regna et Imperia consequant, nullo modo est credendum ob innumera mala, quae semper attulerunt, ubi creditum est illis"⁵³. Senza nominare espressamente Enrico IV, ma avendo fatto riferimento ai «Principes e Gallis heretici», bollava il Borbone nel modo seguente: «Et in dubium revocabimus an sit formosissima puella committenda illi, qui aetatem totam transegit in stupris? An gemmas et aurum credendum publico et latroni et furi, qui quandiu vixit nocte dieque furta ac rapina exercuit?»⁵⁴

Qualche anno dopo, in una lettera conservata manoscritta senza l'indicazione del destinatario, ma datata «Di Casa, questo dì 17 d'Agosto 1595»⁵⁵, difendendosi da alcune accuse che gli vengono riferite rispetto alla genealogia dei re di Spagna, da lui stabilita nel *De Signis Ecclesiae*, come se avesse voluto proiettare sull'ascendenza del sovrano regnante, Filippo II, un'atavica ombra di eresia, Bozio con vivace risentimento conclude:

Questo è quanto mi è parso scrivere a V.E. Ill.ma preghandola ad inviare alli sopradetti scrittori

⁵⁰ Cit. in *ibidem*.

⁵¹ A. Borromeo, *Il cardinale Cesare Baronio e la Corona spagnola* [in:] *Baronio storico e la Controriforma*, "Atti del Convegno internazionale di studi" (Sora 6-10 ottobre 1979), Sora 1982, pp. 79-84, e più ampiamente, per la decisione papale favorevole alla soluzione della crisi dinastica francese, vedi tutto il § 3, pp. 67-86, con le indicazioni bibliografiche.

⁵² Archivio Segreto Vaticano, A.A., *Arm. I-XVIII*, 4021, ff. 431r-433r. Francisco Peña, noto giurista ed esperto di diritto inquisitoriale, aveva steso e diffuso tra i cardinali un memoriale ove elencava i fatti che, a suo avviso, dimostravano che la conversione di Enrico IV era simulata.

⁵³ *Ibidem*, f. 431r.

⁵⁴ *Ivi*, f. 433r. Vittorio Frajese giustamente commenta: «occorre evitare l'errore di trattare [...] l'orientamento dell'Oratorio come se questo fosse un ordine strutturato, disciplinato e teologicamente uniforme come, ad esempio, i domenicani e i gesuiti. [...] L'atteggiamento dell'Oratorio di fronte alla questione francese non fu dunque compatto» (V. Frajese, *Tendenze dell'ambiente oratoriano durante il pontificato di Clemente VIII. Prime considerazioni e linee di ricerca*, "Roma moderna e contemporanea" 1995, III, pp. 58 e 60).

⁵⁵ BV, Manoscritto n. 76, *Opuscula Varia Thomae Bozii*, t. II, ff. 199-203.

56 BV, Manoscritto n. 75, *Apologia seu Responsio ad quasdam falsas obiectiones*, ff. 199–203.

57 G. Cassiani, “Il nostro re, e sua christianissima maestà”. *Novità su Tommaso Bozio dinanzi all’istanza di riconciliazione di Enrico IV*, “Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 2014, LXVIII, n. 2, pp. 387–410.

58 Ivi, p. 409.

questa scrittura acciò cognoschino quanto s’alontanino dal dovere in far simili querele e scrivere della maniera che fanno, che se volgeranno bene i miei libri troveranno quanto io essalti la Spagna e la genealogia di Sua Maestà Catholica et in particolare il re vivente, nel che non so se io ho pari per le nove osservazioni che apporto⁵⁶.

In un recente saggio, pubblicato sulla scorta di parte della corrispondenza intercorsa tra lo stesso Bozio e Ludovico Gonzaga duca di Nevers custodita presso la Bibliothèque Nationale de France di Parigi, Gennaro Cassiani è ritornato sulla controversa interpretazione in sede storiografica dell’atteggiamento del teologo oratoriano di fronte all’istanza di assoluzione papale di Enrico IV. Misurandosi con i giudizi espressi dai diversi storici, che si sono occupati della questione⁵⁷, Cassiani giunge alla conclusione dell’esplicito orientamento filofrancese di Bozio, reso manifesto dalla corrispondenza esaminata e sostenuto con il conforto di qualche altra testimonianza coeva in tal senso. A suo avviso, il 17 settembre 1595, giorno della pronuncia dell’abiura di Enrico IV di fronte a papa Clemente VIII per bocca dei due ecclesiastici francesi Arnaud d’Ossat e Jacques Davy du Perron rappresentanti del Re, per il confessore del pontefice Cesare Baronio non meno che per Tommaso Bozio e l’intera famiglia oratoriana fu un giorno di festa: «i voti di quei padri erano esauditi. Finalmente poterono dire, con il duca di Nevers, “il nostro re, e sua christianissima maestà”»⁵⁸. Se nella documentazione epistolare prodotta da Cassiani i sentimenti filofrancesi espressi dal teologo oratoriano lasciano poco spazio a equivoci occorre, però, notare anche l’anno di riferimento di tale corrispondenza, il 1593. Nel 1591, quando Bozio chiude per la stampa il *De Signis Ecclesiae Dei*, frutto della sua decennale fatica, è altrettanto vero che la sua visione storico-teologica, dove s’innesta la trama spazio-temporale in cui prende corpo la sua ecclesiologia dogmatica, non si sottrae al

fascino politico di leggere nei successi della Monarchia spagnola la retribuzione divina per una fedeltà al dogma non venuta meno e nel triste destino della Francia delle guerre di religione e del suo incerto futuro sotto un sovrano eretico un'evidenza altrettanto forte della divina riprovazione. Nel momento della scrittura del *De Signis Ecclesiae Dei* il confronto tra la Monarchia cattolica e il Re cristianissimo pende a tutto vantaggio della prima. Quanto al testo *De non admittendo Navarro* non sembra essere lontano dalla dichiarazione effettuata da Clemente VIII, cauto e prudente sugli affari di Francia, nel concistoro del 20 settembre 1593 secondo cui il sovrano «non erat absolvendi in foro conscientiae per hora»⁵⁹.

Teologo del papato e della Chiesa in età post-tridentina, cosciente della novità del suo metodo dichiaratamente incline a innervare nella storia e con la storia la riflessione dogmatica, nella sua opera monumentale Bozio ha raccolto la sfida di rendere la storia evidente come *locus theologicum* misurandosi con le contraddizioni implicate da una tale lettura, rimasta in sé essenzialmente provvidenzialista. Muovendosi tra *signa* connotanti il dogma e quelli che oggi, nella nostra età postconciliare (Vaticano II) chiameremmo propriamente “segni dei tempi” Bozio ha tracciato i complessi lineamenti di una ecclesiologia dichiaratamente militante.

59 M.T. Fattori, *Clemente VIII e il Sacro Collegio. Meccanismi istituzionali e accentramento di governo*, Stuttgart 2004, p. 48.

BIBLIOGRAFIA

- Abbundo V., *Note su Tommaso Bozio eugubino* [in:] *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, "Atti del IV Convegno di studi umbri" (Gubbio, 22–26 maggio 1966), Gubbio 1967, p. 568.
- Alberigo G., *Lo sviluppo della dottrina sui poteri della Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma et al. 1964.
- Bentivoglio G., *Memorie e lettere*, C. Panigada (a cura di), Roma–Bari 1934.
- Biondi A., *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale* [in:] *Intellettuali e potere*, C. Vivanti (a cura di), "Storia d'Italia", Annali IV, Torino 1981, pp. 253–302.
- Boccalini T., *De' Ragguagli di Parnaso*, Milano 1613–1614.
- Borromeo A., *Il cardinale Cesare Baronio e la Corona spagnola* [in:] *Baronio storico e la Controriforma*, "Atti del Convegno internazionale di studi" (Sora 6–10 ottobre 1979), Sora 1982, pp. 55–165.
- Botero G., *Delle Relationi universali*, prima parte, Roma 1591.
- Bozio T., *De Signis Ecclesiae Dei*, t. I, ex biblioteca Iacobi Torneij, Romae 1591.
- Bozio T., *De Signis Ecclesiae Dei*, t. II, ex biblioteca Ascanij & Hieronymi Donangeli, Romae 1591.
- Bozio T., *De Iure Status sive de iure divino et naturali ecclesiasticae libertatis et potestatis epitome*, typis Bartholomei Bonfadini, Roma 1600.
- Broggio P., *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze 2009.
- Broggio P., *Teologia, ordini religiosi e rapporti politici: la questione dell'Immacolata Concezione di Maria tra Roma e Madrid (1614–1618)*, "Hispania Sacra", LXV/Extra I, enero–junio 2013, pp. 255–281.
- Cantù F., *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Roma 2007.
- Cassiani G., "Il nostro re, e sua christianissima maestà". *Novità su Tommaso Bozio dinanzi all'istanza di riconciliazione di Enrico IV*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 2014, LXVIII, n. 2, pp. 387–410.
- Craveri P., *Bozio, Tommaso* [in:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XIII, Roma 1971, pp. 81–83.
- De Rosa di Villarosa C.A., *Memorie degli scrittori filippini o siano della Congregazione dell'Oratorio*, Napoli 1846.
- Fattori M.T., *Clemente VIII e il Sacro Collegio. Meccanismi istituzionali e accentramento di governo*, Stuttgart 2004.
- Frajese V., *Tendenze dell'ambiente oratoriano durante il pontificato di Clemente VIII. Prime considerazioni e linee di ricerca*, "Roma moderna e contemporanea" 1995, III, pp. 57–80.
- Guarnieri Calò Carducci L., *Idolatria e identità creola in Perù. Le cro-nache andine tra Cinquecento e Seicento*, Roma 2007.

- Hermann De Franceschi S., *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: le Saint-Siège face au prisme français (1607–1627)*, Rome 2009.
- La Corte di Roma tra Cinque e Seicento “teatro” della politica europea*, G. Signorotto, M.A. Visceglia (a cura di), Roma 1998, pp. 13–14.
- Mastellone S., *Lantimachiavellismo dell’«intransigente» Tommaso Bozio* [in:] *Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecento*, “Atti del Convegno di Perugia” (30 settembre–1 ottobre), “Il pensiero politico” 1969, vol. 3, n. 3, pp. 488–490.
- Neveu B., *Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, préface de Marc Fumaroli, Paris 1994.
- Ostrow S.F., *Cigoli’s “Immacolata” and Galileo’s Moon: Astronomy and the Virgin in Early Seicento Rome*, “The Art Bulletin” 1996, 78, 2, pp. 218–235.
- Ostrow S.F., *Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome: The Sistine and Pauline Chapels in S. Maria Maggiore*, Cambridge 1996.
- Pizzorusso G., *Innocenzo IX* [in:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXII, Roma 2004, pp. 460–466.
- Poni C., *Economia, scienza, tecnologia e controriforma: la teologia polemica di Tommaso Bozio* [in:] *Il Concilio di Trento e il moderno*, P. Prodi, W. Reinhard (a cura di), Bologna, 1997, pp. 503–542.
- Prodi P., *Il cardinale Gabriele Paleotti 1522–1597*, vol. II, Roma 1967.
- Prodi P., *Il paradigma tridentino. Un’epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010.
- Prodi P., *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.
- Prodi P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.
- Prosperi A., *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa–Roma 1999.
- Rosa M., *Per “tenere alla futura mutatione volto il pensiero”. Corte di Roma e cultura politica nella prima metà del Seicento* [in:] *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento “teatro” della politica europea*, G. Signorotto, M.A. Visceglia (a cura di), Roma 1998, pp. 13–14.
- Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, vol. III/2, J. Metzler, (a cura di), Roma–Freiburg–Wien 1976.
- Visceglia M.A., *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma 2010.
-