

Regolare la politica

Norme, liturgie, rappresentazioni del potere
fra tardoantico ed età contemporanea

a cura di

Paolo Cozzo e Franco Motta

viella

Copyright © 2016 - Viella s.r.l.
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: settembre 2016
ISBN 978-88-6728-695-9

Questo volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento
di Studi Storici dell'Università degli Studi di Torino.



viella

libreria editrice
via delle Alpi, 32
I-00198 ROMA
tel. 06 84 17 758
fax 06 85 35 39 60
www.viella.it

Indice

PAOLO COZZO, FRANCO MOTTA	
Premessa	7
PIERRE-ANTOINE FABRE	
Introduction: une histoire pragmatique	9
ROSA MARIA PARRINELLO	
Normativa giustiniana e legislazione monastica	23
PAOLO BUFFO	
Scritture di governo nel Piemonte bassomedievale: note sulla tradizione delle lettere dei Savoia-Acaia (1295-1360)	41
ANTONIO OLIVIERI	
Corruzione e tensioni politiche e religiose nel medioevo. Prime considerazioni	57
LUDOVIC VIALLET	
La Règle, l'institution, le pouvoir. Les réformes franciscaines et la politique, au seuil de la modernité	69
JEAN-MARIE LE GALL	
Régler la politique pendant la captivité royale de 1525	91
GUIDO MONGINI	
La «forma di vita» gesuitica come problema politico. Il «potere costituente» e la fondazione della Compagnia di Gesù	119
PAOLA PRESENDA	
Produzione cartografica e pratiche di regolamentazione politica negli Stati Sabaudi tra XVI e XVIII secolo	133

FÉLIX LABRADOR ARROYO

- El gobierno del gremio de la montería en el reinado de Felipe IV. La defensa de los privilegios y preeminencias de unos servidores reales en época de cambios 149

PIETRO ADAMO

- L'osceno tra politico e impolitico:
la Fronda, le *Mazarinades*, l'*École des filles* 179

FRÉDÉRIC MEYER

- Des règles de démocratie au couvent? Les élections dans la famille franciscaine aux XVII^e et XVIII^e siècles. L'exemple des Récollets français 211

FRANCO MOTTA

- Giudicare la fede giudicare la politica. Evoluzione del paradigma giudiziario della sovranità papale nell'età delle confessioni 231

PAOLO COZZO

- Regolare la transizione politica in una diocesi di «nuovo acquisto»: Giovanni Battista Roero vescovo di Acqui (1727-1744) 249

PIERANGELO GENTILE

- Morte e apoteosi. Regolare i destini politici della nazione da Carlo Alberto a Umberto I 273

MARTA MARGOTTI

- Giorni memorabili. Memorie pubbliche, amministrazione civica e politica nazionale nella toponomastica urbana tra Ottocento e Novecento 293

FRANCESCA SOMENZARI

- Regolare l'odonimia negli Stati Uniti: i casi di Pennsylvania e Georgia 309

Indice dei nomi

325

Premessa

Raccogliamo in questo volume i contributi al colloquio «Regolare la politica. Forme e pratiche di regolazione della politica dal tardoantico all'età contemporanea», realizzato dal Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino e tenutosi il 22 e 23 gennaio 2015 a Torino, presso la Fondazione «Luigi Firpo» – Centro di studi sul pensiero politico.

La genesi del colloquio è stata, per così dire, 'plurale'. È dal dialogo fra studiosi afferenti al Dipartimento (dialogo agevolato anche da una specifica linea di finanziamento della ricerca locale) che è nata l'esigenza di dare vita a un cantiere di ricerca nel quale potessero confluire esperienze, metodi e prospettive storiografiche di varie discipline (storia antica, storia medioevale, storia moderna, storia contemporanea, storia religiosa, storia del pensiero politico, storia dell'arte, geografia) che incrociavano aree d'interesse contigue: il rapporto fra politica e religione, la rappresentazione del potere nelle liturgie politiche e nelle pratiche di costruzione della memoria, la sua proiezione sul territorio, nelle istituzioni, nella società. Fu poi idea comune, suggerita dapprima dall'amica e collega Laura Gaffuri che fin dall'inizio ci ha accompagnati in questa riflessione, quella di allargare il confronto anche a studiosi stranieri i cui indirizzi di ricerca corressero in prossimità dei nostri. Di qui i due giorni del colloquio, che hanno visto il concreto sostegno finanziario del Dipartimento di Studi Storici e logistico della Fondazione Firpo, ai cui vertici istituzionali (la direttrice del Dipartimento, Adele Monaci, e il presidente della Fondazione, Vincenzo Ferrone) va il nostro ringraziamento, anche per aver preso attivamente parte ai lavori apportando – insieme ad altri studiosi presenti in tale occasione – un prezioso contributo scientifico al dibattito.

FRANCO MOTTA

Giudicare la fede giudicare la politica. Evoluzione del paradigma giudiziario della sovranità papale nell'età delle confessioni

1. L'avocazione delle cause maggiori è un principio di governo della Chiesa che la Sede romana mise in pratica già agli esordi della sua rivendicazione del primato sulle Chiese dell'Occidente, nel V secolo, e ripropose costantemente fino all'età contemporanea, fino alla sua dogmatizzazione nella costituzione *Pastor aeternus* del concilio Vaticano I (1870) che sanciva la natura infallibile dei giudizi espressi dal papa in materia di fede e di costumi.¹

Tra le figure sovrane compresenti nella persona del papa – vescovo della Chiesa universale, patriarca dell'Occidente, vescovo di Roma, principe secolare dello Stato della Chiesa, Vicario di Cristo –² se ne affianca quindi una

1. La natura costituzionale del principio della suprema autorità giudicante del papa è stata ampiamente ricostruita per la tarda antichità e il medioevo da Walter Ullmann nel suo noto *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London, Methuen, 1972. La letteratura sul tema dell'infalibilità papale e della dialettica tra Sede romana e concilio universale è abbondante, ma in buona parte in lingua tedesca e fortemente improntata all'analisi teologica. Fra gli altri titoli, rinvio a *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche*, hrsg. G. Schwaiger, München-Paderborn-Wien, Ferdinand Schöningh, 1975; U. Horst, *Papst Konzil Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1978, e *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil*, *ibidem*, 1982; H.J. Sieben, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 1988; W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2004.

2. Per una discussione generale del tema rinvio a P. Prodi, «*Plures in papa considerantur personae distinctae*». *Zur Entwicklung des Papsttums in der Neuzeit*, in *Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom*, Hrsg. G. Wassilowsky, H. Wolf, Münster, Rhema, 2005, pp. 21-35.

denotata da un peculiare spessore giudiziario, quella del papa come giudice delle controversie di fede (*iudex controversiarum fidei*): una figura fondamentale nello sviluppo della teoria della sovranità spirituale del papa – cioè della sua superiorità a ogni altra istanza di giudizio nelle questioni che toccano la salvezza dell'individuo e appartengono al foro interiore – che fu elaborata nell'area disciplinare della teologia controversista, soprattutto di matrice gesuitica, nell'ultimo quarto del XVI secolo e divenne successivamente uno strumento formidabile ai fini della costruzione di un sistema di potere della Chiesa romana parallelo e sovraordinato al sistema di potere dello Stato, in quanto fondato sull'esercizio non dell'autorità sui corpi, proprio del diritto pubblico e penale, bensì dell'autorità sulle coscienze, proprio della teologia, in particolare della teologia morale.

La Riforma fu determinante nella ridefinizione del problema dell'infallibilità nella Chiesa, essenzialmente perché obbligò la Sede romana a un intenso lavoro di precisazione dei propri fondamenti dottrinali come premessa necessaria all'affermazione della propria ortodossia. La verità, come già in passato, fu costruita in opposizione all'errore attraverso un processo di dogmatizzazione senza precedenti, il cui motore fu il concilio di Trento.

Di contro alla centralità luterana della *fides qua creditur*, la “fede con cui si crede”, movente soggettivo e risposta alla chiamata di Dio, il cattolicesimo tridentino costruì la propria identità confessionale sulla *fides quae creditur*, la “fede che si crede”, complesso di verità rivelate e sistema autoritativo e normativo nel quale si esercita il potere della Chiesa sulla coscienza del soggetto.

In altri termini, la rottura confessionale del XVI secolo consentì sul lungo periodo a Roma di consolidare la propria autorità all'interno della Chiesa cattolica sulla base della centralità della fede in quanto ortodossia, in quanto *credo*, ai fini della salvezza dell'anima, e dunque sulla base del principio della necessità dell'esistenza di un'autorità infallibile preposta alla risoluzione delle controversie di fede. La modernità della Chiesa della Controriforma sta anche nell'aver compreso come, dopo la nascita del protestantesimo, la costruzione di un potere religioso cristiano dovesse trovare il proprio punto d'inizio e il proprio campo d'esercizio nella coscienza dell'individuo.

Malgrado tutto, da una parte e dall'altra del fronte confessionale l'obiettivo fu quello di istituire un ordinamento religioso ancorato a un'autorità sovraordinata, in grado di riscuotere l'assenso della coscienza.

Nel mondo riformato tale autorità fu concepita in un senso profetico e identificata con la Scrittura e con lo spazio di perpetuazione e di inveroimento della Scrittura, ossia la comunità. Nel mondo cattolico essa fu concepita invece in un senso giuridico e identificata con l'ufficio del giudice delle controversie, attribuito alla Chiesa nella rappresentazione della sua totalità, il concilio, o nella sua sintesi gerarchica, il papa.

Il papa come giudice supremo delle controversie di fede è la figura epifanica del potere religioso del cattolicesimo controriformista; il suo linguaggio è il linguaggio della teologia, e in particolare della teologia controversista. È una figura antimessianica e antiprofetica perché risolve la storia sacra, la storia della salvezza, nella produzione della tradizione, vale a dire nell'identificazione dell'opera della provvidenza con il progressivo stratificarsi delle norme e delle dottrine.

2. Nei territori a confessione mista dell'Europa cinque-seicentesca – essenzialmente la Francia e i principati dell'impero, da un punto di vista giuridico; ma nella pratica anche l'Inghilterra, con la sua forte minoranza cattolica alimentata da un culto sotterraneo – la strategia cattolica di ripresa si trasferì dalla repressione alla persuasione; la coscienza, con il suo doppio volto, quello della fede e quello della ragione, divenne un fondamentale campo di scontro, probabilmente come mai era accaduto in passato. Senza queste premesse storiche l'evoluzione della concezione cattolica di sovranità spirituale non sarebbe comprensibile. In un senso molto concreto fu la Riforma a obbligare la Chiesa romana a pensarsi in una dimensione assai diversa da quelle precedenti e a tradurre in termini logico-razionali la propria autorità.

Furono i teologi controversisti gesuiti, maestri nella persuasione e nell'ammaestramento delle coscienze attraverso la retorica, la dialettica e la storiografia, a elaborare nella forma più lucida e stringente il macchinario apologetico fondato sul principio della risoluzione delle controversie, tra la seconda metà del XVI e la prima metà del XVII secolo – l'età classica della Controriforma – e a renderlo operativo nella predicazione, nella didattica e nella pratica politica.

Per la sua importanza nell'evoluzione del linguaggio cattolico del potere nell'età moderna esso può essere considerato un vero paradigma culturale, un "paradigma giudiziario" dell'autorità della Chiesa romana che dominò l'intero periodo storico della lotta confessionale.

La teoria del giudice delle controversie si sviluppò originariamente lungo un ordine di discorso legato all'epistemologia scolastica e in particolare al tema della *regula fidei*. Come tale fu compreso nel più celebre fra i trattati di metodologia teologica del cattolicesimo moderno, la grande opera di Melchor Cano sulle fonti della dottrina.

Nella sua analisi dell'autorità della Chiesa romana, che costituisce il quinto dei luoghi teologici, Cano si misura con la necessità di provare «che è il vescovo di Roma il successore di Pietro secondo il diritto divino, nella fermezza della fede e nella composizione delle controversie di religione»: e lo fa, come di prassi, seguendo una successione di elementi di prova che dalla testimonianza della Scrittura discende ai Padri, ai concili e alle argomentazioni di ordine razionale.³

In queste ultime, a loro volta, si intrecciano due diverse linee argomentative: le prove storiche dell'infallibilità della Sede romana, cui nel corso dei secoli è stato ininterrottamente riconosciuto il ruolo di giudice nelle cause più difficili («essa è sempre rimasta fissa e immobile nella fede e nell'autorità di Pietro, anche quando l'intero mondo tentava di scuoterla con ogni genere di macchina d'assedio»), e le prove di ordine logico, fondate su di un sillogismo caratteristico di tutta l'apologetica cattolica dell'epoca. «Se i teologi avessero asserito questo privilegio del vescovo di Roma sulla base di opinioni false e vuote, tale tesi non sarebbe rimasta costante, non sarebbe stata confermata dal trascorrere del tempo, né si sarebbe trasmessa attraverso i secoli e le epoche dell'uomo».⁴

3. *De locis theologicis*, l. VI, *De Ecclesiae Romanae auctoritate, quae quinto loco continetur*, c. 4, *In quo ostenditur, quod Romanus episcopus ille sit qui Petro, et in fidei firmitate, et in componendis religionis controversiis, divino iure succedat*, qui in *Theologiae cursus completus*, ed. J.-P. Migne, Parisiis, excudebat Migne, I, 1839, pp. 334-38 (orig. 1563). Sull'affermazione dell'autorità della Chiesa romana nei *Loci theologici* cfr. B. Köerner, *Melchior Cano De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz, Styria Medienservice, 1994, pp. 215 ss., soprattutto pp. 221-23 sull'infalibilità del papa. Cano aveva già trattato la questione nei suoi commentari alla *secunda secundae* di Tommaso tenuti all'università di Alcalá nel 1544-45: J. Belda Plans, *Los lugares teológicos de Melchior Cano en los comentarios a la Suma*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1982, pp. 100 ss.

4. «Quid quod ipso etiam rerum experimento comperimus, Christi de Petro et successoribus vaticinia in Ecclesia Romana manifestius impleri? [...] Quod si commentitia vanaque opinione hoc Romani episcopi privilegium theologi asseruissent, nec tam stabilis sententia permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum seculis, aetatisque hominum inveterasset»: *De locis theologicis*, pp. 343-44.

In altri termini, se all'azione disgregatrice del tempo resiste soltanto la verità, e se la tesi dell'infalibilità del giudizio emesso dalla Chiesa romana è persistita attraverso i secoli, allora quella tesi deve essere considerata indubitabilmente vera. Una concezione antitetica a quella protestante, che nella storia umana, sottoposta alla signoria di Satana, vede l'accumulo della menzogna che occulta la verità originaria dei vangeli.

Nei corsi di teologia controversista del Collegio romano, il cuore del sistema educativo superiore della Compagnia di Gesù, questi concetti diventano da subito oggetto quotidiano di insegnamento. Dopo la breve esperienza di Martín de Olave l'insegnamento comincia a prendere respiro con Diego de Ledesma, che può contare su un curriculum di studi che si snoda fra Alcalá, Parigi e Lovanio. Di lui possediamo una raccolta manoscritta di *relectiones*, risalenti probabilmente al 1570-71, nel quale il tema dell'interpretazione della Scrittura come centro di gravità di ogni altra controversia di fede è espresso in forma chiara.⁵

Per incontrare uno fra i primi esempi di una teoria del potere della Chiesa fondata sulla questione del giudice delle controversie è sufficiente, tuttavia, avanzare di pochi anni e rivolgersi al più noto dei capiscuola della teologia controversista gesuitica, e cioè Roberto Bellarmino. È superfluo ricordare come la sua opera più celebre, le *Disputationes de controversiis christianae fidei* (1586-93), costituisca il canone dottrinale della Chiesa della Controriforma e il riferimento classico dell'apologetica cattolica almeno fino al XVIII secolo. Va aggiunto, tuttavia, che il cuore del discorso ecclesiologico delle *Disputationes*, cioè i libri *De verbo Dei*, *De conciliis et Ecclesia* e *De Summo pontifice* non è altro che lo sviluppo di una disputa *De iudice controversiarum* elaborata da Bellarmino nella primavera del 1574, nel corso delle sue lezioni sulla *Summa* di Tommaso presso il collegio della Compagnia di Lovanio, a margine della *secunda secundae*.⁶

5. *De Scriptura sacra et expresso verbo Dei*, in Biblioteca Nazionale Centrale, Roma, Mss. ges. 1191, P. Iacobi Ledesma S.I. opera varia, f. 496r.

6. *De iudice controversiarum fidei disputatio*, in Archivum Romanum Societatis Iesu, Opp. NN. 235, ff. 23v-49v, su cui Horst, *Papst Konzil Unfehlbarkeit*, pp. 170 ss.; G. Nardone, *La controversia sul giudice delle controversie. Il cardinale Bellarmino e Thomas Hobbes*, in *Roberto Bellarmino Arcivescovo di Capua teologo e pastore della Riforma cattolica*, a cura di G. Galeota, Capua, Archidiocesi di Capua-Istituto superiore di scienze religiose, 1990, II, pp. 543-626; F. Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 362 ss. La *Quaestio de iudice controversiarum*, in una

A essere letta è una fra le *quaestiones* più familiari ai commentatori della seconda scolastica, e cioè la questione *De fide* nella quale Tommaso, in una successione di dieci articoli, analizza il fondamento ultimo della fede (*Utrum obiectum fidei si veritas prima*), e cioè la ragione dell'assenso del soggetto alle verità rivelate da Dio, per arrivare all'affermazione dell'autorità del papa nella proclamazione degli articoli di fede (*Utrum ad Summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare*). Come si vede, il nesso logico tra fede e autorità nella Chiesa aveva già nella *Summa theologiae* un precedente chiaro.

Ora, Bellarmino segue con fedeltà la scansione e il tema dei primi nove articoli così come sono previsti da Tommaso; è invece nella lettura del decimo e ultimo articolo che introduce una variante che a quest'ultimo era sconosciuta: non soltanto «se spetti al pontefice ordinare il Simbolo di fede», ma anche «se, nel caso sorga una controversia circa la fede, e il Simbolo richieda di essere spiegato più estesamente, ciò spetti al pontefice» (*Utrum si oriatur controversia circa fidem, et Symbolum magis explicari debeat, an id Summo pontifici sit*).⁷ L'esposizione dell'articolo si risolve, con questo, in un lungo *excursus* sul giudice delle controversie che costituisce, per quanto ne so, la prima teorizzazione esplicita del paradigma giudiziario del potere nella teologia cattolica dell'età confessionale.

Il percorso logico si compone di sei passaggi: l'autore illustra le tesi ermeneutiche delle eresie antiche e moderne, che convergono tutte nell'idea della Scrittura come testo «apertissimo e chiarissimo»; specifica perché essa in realtà non possa essere giudice delle controversie né perché lo possa essere lo Spirito allorché illumina la coscienza; afferma che tale giudice è il pontefice con il concilio, che esso è visibile e che gode della prerogativa di non errare.

Attraverso un apparato positivo di mole straordinaria, dominato dagli esempi desunti dalla storia sacra, Bellarmino dipinge lo sfondo sul quale si svolge il suo ragionamento: la Bibbia è un'autorità suprema che non ha mai voluto farsi intendere con semplicità, e la storia della cristianità è storia del perenne conflitto tra le sue diverse interpretazioni. Ne consegue

forma ampliata rispetto a quella elaborata a Lovanio, è pubblicata in parte nel libro III della controversia *De verbo Dei* delle *Disputationes (De verbi Dei interpretatione)*, in parte nel libro IV della controversia *De Summo pontifice (De potestate spirituali Summi pontificis)* e in parte nei libri II e III della controversia *De conciliis et Ecclesia (De conciliorum auctoritate, e De Ecclesiae natura et proprietatibus)*.

7. *De iudice controversiarum fidei disputatio*, f. 23v.

un fondamento metastorico dell' autorità giurisdizionale della Chiesa: «Dio non ignorava che si sarebbero verificati tanti dissensi sulla fede e sul senso della Scrittura, e per questo ha dovuto lasciare un giudice le cui sentenze ognuno potesse credere con certezza: e nessuno si può immaginare più idoneo a questo che il supremo pastore con il concilio degli altri pastori».⁸

Su questo sfondo, il nesso tra verità e legge si fa strettissimo, come dimostra l'approfondita analisi dedicata, nel testo, all' infallibilità del pontefice nelle cause di fede. Nel paradigma culturale della prima età moderna, che non riconosce al sistema giuridico una propria autonomia di legislazione positiva, ma lo considera legittimo in quanto riflesso di un ordinamento superiore di origine trascendente, l'antitesi tra verità ed errore racchiude in sé quella tra giusto e ingiusto. Stabilire la verità, da questo punto di vista, significa stabilire la legge che obbliga il cristiano in coscienza, e dunque stabilire un principio di potere che risulta superiore anche alla sovranità politica come si viene sviluppando in quello stesso periodo nella forma dello Stato.

La celebre teoria bellarminiana della *potestas indirecta* del papa sui fedeli deve essere inserita all'interno di questa cornice concettuale, laddove essa affonda le radici nell'idea della necessità di un giudizio ultimativo sulle cause di fede, ossia sulla verità e l'errore e dunque sul potere legittimo e quello illegittimo.

3. È facile comprendere, con questo, perché la questione del giudice delle controversie dia vita a un vero e proprio genere discorsivo all'interno della teologia controversista dei gesuiti, che più di ogni altro ordine religioso cattolico sono formati alla lotta confessionale e al confronto con le autorità politiche.

I principali controversisti della Compagnia, attivi lungo la frontiera religiosa nei decenni a cavallo tra XVI e XVII secolo – Martin Becanus, Adam Tanner, Gregorio de Valencia, Edmund Campion, Vitus Erbermann, Jean Gontery, François Veron –, comprendono tutti uno specifico trattato *De iudice controversiarum* all'interno della loro produzione letteraria. È in questo periodo che il paradigma giudiziario del potere acquista il suo

8. «Non ignorabat Dominus multas futuras de fide et de Scripturarum sensu dissensiones, ergo iudicem aliquem relinquere debuit, cuius sententiae tuto credere omnes possent; sed nullus fingi potest magis idoneus quam summus pastor cum concilio aliorum pastorum»: *ivi*, f. 31r.

spessore autonomo di teoria della sovranità spirituale della Chiesa romana, impersonata dal pontefice; questo linguaggio si trasmetterà, più o meno esplicitamente, al cattolicesimo successivo, fino al XIX secolo e oltre.⁹

Mi limito qui all'analisi di una sola opera in materia, quella di Martin Schellekens, più noto come Becanus dal nome del suo luogo d'origine (Hilvarenbeek, nel Brabante), docente di teologia nei collegi gesuitici di Colonia, Magonza e Vienna, autore di una cinquantina di opere di controversia e confessore dell'imperatore Ferdinando II dal 1619 alla morte, nel 1624.¹⁰

La sua trattazione del tema occupa, come già in Bellarmino, un commento alla *quaestio* di Tommaso sulla fede, pubblicato nel 1615 e successivamente ristampato come trattato autonomo *De iudice controversiarum*; è una tra le più limpide analisi del tema quanto a rigore logico, anche perché concepita probabilmente come modello di scuola per quella folta schiera di curati, teologi e predicatori che costituisce la milizia spirituale impegnata nella strategia romana di riconquista delle coscienze nell'età confessionale.

La tesi di Becanus si sviluppa a partire dall'analisi della concezione protestante della Scrittura come norma e giudice delle controversie di fede, fondata su prove positive tratte dall'Antico e dal Nuovo testamento: Dio rinvia gli ebrei alla sola Bibbia come loro giudice (ad es. in Is 8,20); Cristo e gli apostoli condannano la tradizione ed esortano ad affidarsi alla Bibbia (Mt 15,6; Gal 1,13; Col 2,8); Paolo proclama che la Scrittura è di per sé sufficiente quale regola di fede (2Tim 3,16; Gal 1,9). A questo canone del principio del *sola Scriptura* l'autore oppone una serie di ragioni che si rifanno alla Bibbia, alla storia sacra e alla ragione dialettica e sono esposte nella classica forma argomentativa della scolastica, il sillogismo. Ma l'as-

9. Un'analisi del tema in un altro celebre controversista cattolico dell'epoca, Thomas Stapleton, nella forma della contrapposizione tra il giudizio privato del soggetto e il giudizio pubblico del giudice sulla Scrittura come linea fondamentale di divisione tra Chiesa romana e Chiese riformate si trova in R. Sdzuj, *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, pp. 38 ss. (l'opera di Stapleton è la *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, 1579).

10. Cfr. la voce di P. Begheyn in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, dir. Ch.E. O'Neill, J.M. Domínguez, Roma-Madrid, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001, I, 380.

sioma che le fonda è uno: «I cattolici distinguono fra la norma e il giudice, e chiamano giudice colui che emette una sentenza fra due parti in lite, e norma quella in base alla quale tale sentenza è pronunciata».¹¹

La prima ragione citata discende dalla natura stessa dell'ufficio di giudice:

Chi è giudice fra due litiganti deve pronunciare la sentenza in modo che ciascuno di essi comprenda chiaramente a favore di chi e contro chi essa è stata emessa; se questo non si verifica le due parti non cesseranno la lite e ciascuno proseguirà la propria causa. La Scrittura non può provvedere a questo, per cui essa non può essere giudice delle controversie.¹²

Il conflitto decennale tra luterani e calvinisti su importanti punti di dottrina (il battesimo, la presenza di Cristo nell'eucarestia, la predestinazione e altri ancora) fornisce la prova storica dell'insufficienza della Scrittura: questa, anzi (è la seconda ragione), «se seguita nella sua nuda lettera conduce l'uomo all'errore e all'eresia».¹³

Dio stesso ha voluto che la sua parola fosse oscura, e non comprensibile da tutti:

Prima di tutto perché, come in altre cose, così pure in merito alla Chiesa ha voluto assicurare l'ordine nel quale esistono alcuni che insegnano e altri che imparano, ma tale ordine non si conserverebbe se la Scrittura fosse così chia-

11. «Catholici distinguunt inter iudicem et normam: iudicem vocant, qui fert sententiam inter partes litigantes. Normam, secundum quam fertur sententia a iudice. Posita hac distinctione, tria docent. 1. Ecclesiam esse iudicem controversiarum. 2. Normam, quem sequitur Ecclesia in ferenda sententia, non esse solam Scripturam, sed Scripturam et traditionem simul. 3. Ecclesiam iuxta hanc normam, dupliciter sententiam pronunciare posse: vel per pontificem, qui est pastor Ecclesiae, vel per concilia a pontifice approbata, quae representant Ecclesiam. Et utroque modo sententiam esse infallibilem. Nam neque pontificem in fide errare posse [...], neque concilia legitime celebrata»: *De iudice controversiarum*, in Becanus, *Opera omnia aucta revisa et in duos tomos distributa*, qui nell'ed. Moguntiae, impensis Ioan[n]is Godefredi Schönwetteri, 1649, II, pp. 1235-52, 1235.

12. «Qui est iudex inter duos litigantes debet ita pronunciare sententiam, ut uterque litigantium, clare intelligat, quatenam sit sententia iudicis, et alter eorum fateatur, illum pro se, alter contra se latam esse: alioqui nisi id fiat, non cessabunt a lite, sed uterque suam causam prosequetur. At Scriptura non potest hoc praestare. Ergo non potest esse iudex controversiarum»: *I argumentum ex officio iudicis*, *ibidem*.

13. «Ille non potest esse infallibilis iudex controversiarum, qui ducit homines in errorem et haeresim. At Scriptura, si nudam illius literam spectemus, ducit homines in errorem et haeresim. Ergo non potest esse infallibilis iudex controversiarum»: *II argumentum ex parte Scripturae*, *ivi*, 1236.

ra da poter essere compresa e spiegata da tutti. [...] La seconda ragione è che se la Scrittura fosse semplice sarebbe compresa non soltanto dai fedeli, che sono nella Chiesa, ma anche dagli infedeli, che ne sono fuori. [...] La terza ragione è che se la Scrittura fosse semplice e trasparente godrebbe di minore stima, non solo tra gli infedeli, ma anche tra i cristiani.¹⁴

La necessità di una distinzione tra legge e giudice risiede inoltre nella simmetria formale tra la Chiesa come *societas Christiana* e la società civile (si tratta della quinta argomentazione):

Tra le questioni di fede e di religione da una parte e le questioni civili e politiche dall'altra si può osservare una molteplice analogia. 1. Come nelle cose politiche e civili spesso sorgono liti e controversie che richiedono la presenza di un giudice che emetta una sentenza tra le parti, così è anche nelle cose di fede e religione. 2. Come nelle controversie civili si distinguono queste tre cose, il giudice, la legge scritta e la consuetudine, così anche nelle controversie di fede esistono il giudice, la Scrittura nei due Testamenti e la tradizione.¹⁵

La forza del metodo scolastico, applicata alla logica della teologia controversista che è per sua natura portata a condurre alle conseguenze ultime ogni affermazione dell'avversario, si manifesta già soltanto in queste poche righe: il tema dell'oscurità della Scrittura e della sua insufficienza nella comprensione della verità si scompone, come in un prisma, in una serie di

14. «Prima ratio. Deus sicut in aliis rebus, ita etiam in Ecclesia, voluit servari ordinem, ut alii essent, qui docerent, alii qui discerent. At hic ordo non servaretur, si Scriptura esset tam clara, ut ab omnibus intelligi et explanari possit [...]. Secunda ratio. Si Scriptura esset facilis, non tantum intelligeretur a fidelibus, qui sunt in Ecclesia, sed etiam ab infidelibus, qui sunt extra Ecclesiam. [...] Tertia: si Scriptura esset facilis et perspicua, non solum apud infideles, sed etiam apud christianos esset in minori aestimatione, quam par est. Imo non paucis esset occasio superbiae et arrogantiae»: *Cur Deus voluerit Scripturam esse obscuram?*, ivi, 1241.

15. «Inter res fidei ac religionis ex una parte, et inter res civiles et politicas ex altera, potest spectari multiplex analogia. 1. Sicut in politicis ac civilibus saepe oriuntur lites ac controversiae, quae requirunt aliquem iudicem, qui sententiam ferat inter partes litigantes, sic etiam fit in fide ac religione. 2. Sicut in controversiis civilibus distinguuntur haec tria: iudex, lex scripta, et consuetudo: sic etiam in controversiis fidei, haec tria, iudex, Scriptura utriusque Testamenti, et traditio»: *V argumentum Ex analogia iudicis controversiarum civilium*, ivi, 1247. Becanus aggiunge tre ulteriori motivi dell'analogia tra il modello giudiziario della società ecclesiastica e quello della società civile, e cioè la funzione giudicante del magistrato politico e del *caput* della Chiesa, la presenza di una legge scritta che orienta il giudizio e il ruolo, accanto a essa, della consuetudine.

deduzioni che comprendono non soltanto una teoria dell'autorità dogmatica della Chiesa, ma anche una vera e propria teoria dell'ordine gerarchico della società, un criterio di interpretazione della storia del cristianesimo e un motivo di legittimazione della struttura ecclesiastica fondato sull'analogia con il corpo politico. La controversia sul giudice delle controversie è realmente la controversia fondamentale della lotta confessionale europea.

4. Questo linguaggio del potere non restò chiuso all'interno dei circoli istituzionali della formazione teologica come i collegi e le aule delle università, ma si diffuse osmoticamente nella cultura dell'Europa cattolica come strumento di apologia e di propaganda religiosa.

Si tratta di quel complesso culturale noto come Controriforma: dal programma celebrativo espresso dall'arte barocca alle pratiche devozionali di inculturazione religiosa tipiche dell'offensiva del disciplinamento sociale, fino al piano politico della penetrazione nelle corti cattoliche e della direzione della coscienza dei sovrani. Un piano ulteriore, spesso lasciato in secondo piano dalla storiografia rispetto ai precedenti, fu quello della persuasione delle coscienze attraverso l'esercizio della controversia di fede.

Un peculiare momento controversistico si costituì nell'Europa del conflitto confessionale fra il concilio di Trento e la Guerra dei trent'anni. La sua geografia, come ho notato, restò frammentata in una pluralità di spazi: uno Stato a confessione mista, la Francia; quel mosaico di principati sovrani che era il Sacro romano impero; i territori dell'Europa centro-orientale, Moravia, Ungheria e Polonia, dove più densa era la presenza delle sette ereticali; e poi l'Inghilterra, teoricamente retta da una religione di Stato ma in realtà costretta a subire un pluralismo confessionale che, più che in ogni altro paese, traduceva in termini religiosi fedeltà politiche e stratificazioni sociali.

La fase ascendente di questo momento confessionale può essere fissata grosso modo tra la metà degli anni Cinquanta e la metà degli anni Sessanta del XVI secolo, con la pace di Augusta del 1555 che cristallizzò in termini politici la divisione religiosa della Germania e con l'inizio delle guerre di religione in Francia, aperte dalla conclamata crisi di potere della monarchia sancita dal fallimento del colloquio di religione di Poissy del 1561 e del tentativo di introduzione di una limitata tolleranza verso gli ugonotti con l'editto di Saint-Germain del 1562. La sua fase discendente seguì in parallelo lo sviluppo della Guerra dei trent'anni, che da conflitto

religioso si trasformò rapidamente in conflitto per l'equilibrio dei poteri in Germania marginalizzando il ruolo di arbitro internazionale della Sede apostolica.¹⁶

Maestri della disputa di religione furono, da un lato, i gesuiti, e dall'altro i predicatori e i consiglieri dell'aristocrazia luterana e calvinista. Le grandi controversie – i «colloqui di religione», nel lessico dell'epoca – si costituirono come celebrazioni pubbliche, altamente ritualizzate, svolte al cospetto dell'autorità politica con l'intento di legittimare le parti in causa: legittimazione del potere sovrano, ossia del principe che convocava le dispute e ne garantiva il regolare svolgimento, nel suo rapporto di protezione con l'ortodossia di appartenenza, e legittimazione, all'interno dei rispettivi fronti confessionali, delle diverse scuole teologiche che si affrontavano.

Il tema del giudice delle controversie costituisce uno dei punti teologici fondamentali di questi rituali politico-religiosi del momento controversistico della prima età moderna. Come scrive Becanus nel suo manuale per le dispute (*Manuale controversiarum*), «tra le controversie comuni [...] tre sono quelle principali, dalle quali dipendono tutte le altre: 1. quella sulla Chiesa. 2. Quella sul giudice delle controversie. 3. Quella sulla vocazione dei ministri. Da ciascuna di queste, secondo il proprio modo, possono essere risolte tutte le controversie». Da notare che tutte e tre discendono dal principio della corretta interpretazione della Scrittura: la Chiesa quale istanza ultima di definizione della verità, il giudice delle controversie quale sua espressione giuridica, i suoi ministri quali legittimi detentori della missione apostolica, quale è testimoniata dal vangelo e dalla storia sacra.¹⁷

16. W. Schulze, *Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600: Zwischen discordia und compositio. Zur Deutung des konfessionellen Konflikts im katholischen Lager, in Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politisches Faktor im europäischen Mächtesysteme um 1600*, Hrsg. H. Schilling, E. Müller-Luckner, München, R. Oldenbourg, 2007, pp. 135-48, ha mostrato come la pace di Westfalia, determinando una frattura all'interno del fronte cattolico tra i sostenitori della guerra a oltranza contro i protestanti e i fautori del compromesso, abbia relegato sullo sfondo le premesse del conflitto teologico che si esprimeva nei termini della disputa di fede.

17. «Inter controversias communes [...] tres sunt praecipuae, a quibus reliquae omnes dependent. 1. De Ecclesia. 2. De iudice controversiarum. 3. De vocatione ministrorum. Ex singulis definiiri possunt omnes controversiae, saltem aliquo modo. Nam si semel constet, Ecclesiam Christi errare non posse in fide, nec alibi eam reperiri, quam apud catholicos seu pontificios, evidenter sequitur, omnes articulos fidei ac religionis, quos Ecclesia catholica seu pontificia profitetur, veros esse: quos reicit, falsos et erroneos. Similiter, si constet, iudicem

Con il cristallizzarsi dei fronti confessionali si cristallizzarono anche i rispettivi principi di appartenenza religiosa: il *locus classicus* dell'unicità della fede e della Scrittura per i protestanti, quello dell'infallibilità della Chiesa per i cattolici, diffusi attraverso le prediche e la pubblicistica popolare delle *Flugschriften*; e, dietro di loro, due opposte concezioni di Chiesa: la Chiesa invisibile della Riforma, fondata sul modello della comunità dei credenti cementata dalla fedeltà alla Scrittura, e la Chiesa visibile della tradizione cattolica, fondata sull'analogia con il corpo politico e sull'obbedienza al supremo giudice della fede.¹⁸

La disputa sull'interpretazione della Scrittura divenne il cuore teologico della prassi controversistica, lungo tutta la scala sociale delle sue manifestazioni, nei colloqui di religione celebrati a corte come nelle dispute fra ministri, curati e predicatori che regolavano il confronto tra le confessioni presso le comunità di provincia.

Essa costituiva probabilmente la manifestazione di un equilibrio implicito la cui rottura, storicamente, fu più dovuta all'intervento dell'autorità politica (la cui espressione più celebre fu la revoca dell'editto di Nantes nel 1685) che non all'efficacia del discorso religioso nell'orientamento delle coscienze. In larga parte fu un fattore di coesione all'interno delle confessioni anziché un meccanismo di conversione, come dimostra la stessa dinamica politica che condusse alla Guerra dei trent'anni, decisa dalle alleanze confessionali tra i principi e di certo non da sensibili mutamenti nei rapporti di forza tra le comunità religiose.

All'interno di un discorso teologico controversistico al cui cuore si collocava il nesso tra l'interpretazione della Scrittura e la legittimità della

controversiarum non alium esse, quam eandem Ecclesiam catholicam, quae est *Columna et firmamentum veritatis*, idem sequi necesse est, quod ex priori sequebatur. Denique, si constet ministros Lutheranae aut Calvinianae religionis, non esse legitime vocatos ad ministerium, sicut hactenus suam vocationem probare non potuerunt, iterum sequitur, ab illis neque Evangelium legitime praedicari, neque sacramenta rite administrari posse: at proinde ad Ecclesiam catholicam confugiendum, in qua est constans, legitima, et nunquam interrupta pontificum et episcoporum successio, quae alibi non reperitur»: *Manuale controversiarum huius temporis, in quinque libros distributum*, in Becanus, *Opera omnia*, II, l. I, *De controversiis communibus*, pp. 1386-1581, 1391. Sul tema dello *iudex controversiarum* nella teologia politica dei gesuiti cfr. H. Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, ca. 1540-1630*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 44-49.

18. K. Diez, «*Ecclesia – Non est civitas Platonica*». *Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die »Sichtbarkeit« der Kirche*, Frankfurt a.M., Josef Knecht, 1997, pp. 39 ss.

Chiesa, la disputa sulla *regula fidei*, in altre parole, era funzionale alla stabilità dei due fronti: a quella del fronte cattolico, cui consentiva di costruire una teoria compiuta della sovranità spirituale del papa giocata contro le tesi conciliariste che sopravvivevano nella forma del gallicanismo, come a quella del fronte protestante, che poteva superare la complessità della divisione tra le diverse appartenenze rivolgendosi alla lotta contro il comune nemico papista nel nome dell'unicità della Scrittura quale norma di fede.

La risoluzione del problema di base della divisione confessionale si risolse, in questo senso, in una finzione retorica. Lo sfondo condiviso era la strategia di indirizzo del potere politico: tanto i gesuiti quanto i predicatori calvinisti che convertirono gli elettori palatini e i margravi del Brandeburgo seppero tenere questa linea e determinare, nei fatti, l'andamento del conflitto religioso.

5. Il colloquio di religione che si tenne a Stoccarda, la capitale del ducato luterano del Württemberg, nel luglio del 1591 fu celebrato davanti al duca Ludovico III e al cattolicissimo duca Guglielmo V di Baviera, suo ospite; a dibattere, Gregorio de Valencia, gesuita, decano della facoltà teologica di Ingolstadt e consigliere di Guglielmo V, e Lukas Osiander, predicatore di corte a Stoccarda e membro di una tra le più influenti famiglie della burocrazia luterana dello Stato: ossia gli appartenenti, da un lato, all'ordine che più di ogni altro costituiva l'asse dell'alleanza politico-religiosa nei territori della Germania cattolica e, dall'altro, a uno dei veri e propri lignaggi teologici che si trasmettevano di padre in figlio i ruoli chiave nel governo spirituale e temporale degli Stati protestanti, come gli Andrea e i Bidenbach.¹⁹

Il colloquio può essere considerato un esempio eloquente della grande disputa politico-religiosa dell'epoca confessionale, nella quale i migliori teologi, come ha scritto Hans Wolter, erano esibiti come simboli del prestigio del principe «accanto a elefanti, tigri, servi neri e buffoni di corte».²⁰

Il tema centrale scelto per il confronto era quello della dottrina della giustificazione; ma dietro richiesta del duca di Baviera (senza dubbio con-

19. H. Wolter, *Die Kirche im Religionsgespräch zwischen Gregor von Valencia und Lukas Osiander (24. Juli 1591 zu Stuttgart)*, in *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Hrsg. J. Daniélou, H. Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961, pp. 350-70, 353.

20. Ivi, p. 355.

sigliato dallo stesso Valencia) esso fu preceduto da una disputa preliminare sul giudice delle controversie in quanto, di nuovo, «controversia principale, dalla quale dipendono tutte le altre». E tale disputa sfociò subito in un confronto tra due opposte concezioni di Chiesa, nel quale Valencia impiegò i classici argomenti di prova che abbiamo incontrato finora – la necessità di un giudice della Scrittura, la distinzione fra legge e giudice, l'analogia formale tra Chiesa e corpo politico.²¹

Quello che si era formato, in altri termini, era un coerente linguaggio del potere dotato di specifici *loci* e di specifiche forme retoriche, espresso di preferenza con l'uso del sillogismo e fondato su due peculiari procedure argomentative, quella positiva per i protestanti, fondata sulle evidenze desunte dal testo biblico, e quella logico-razionale per i cattolici, fondata sulle evidenze della storia sacra e del metodo deduttivo.

Ne abbiamo un chiaro esempio nel celebre colloquio di Ratisbona del 1601, celebrato davanti al duca Massimiliano di Baviera e al conte palatino Filippo Ludovico. Ne abbiamo numerose relazioni a stampa, in latino e in tedesco, pubblicate da entrambe le parti.

I principi si riservarono di nominare due teologi a testa: furono scelti Albert Hunger e il gesuita Jacob Gretser, docenti a Ingolstadt, per i cattolici e Jacob Heilbronner, predicatore di corte a Neuburg, e Aegidius Hunnius, docente a Wittenberg e autorità della scolastica luterana dell'epoca, per i protestanti. Ciascuna parte aveva a disposizione alcuni consultori, due notai incaricati di redigere i verbali e un assistente teologico con il compito di aiutare questi ultimi nella stesura dei passaggi più difficili del testo. In altri termini, erano due burocrazie teologiche a confrontarsi e a legittimarsi nei termini rituali della disputa di religione. Destò impressione l'abbandono di Gretser – il più popolare tra i controversisti della Compagnia nella Germania dell'epoca – per pretese ragioni di salute e la sua sostituzione con il giovane confratello Adam Tanner, il vero protagonista del colloquio di Ratisbona, che iniziò da allora la propria carriera di docente di controversie a Monaco e Ingolstadt.²²

21. Ivi, pp. 360 ss.

22. Sul colloquio di Ratisbona W. Herbst, *Das Regensburger Religionsgespräch von 1601 geschichtlich dargestellt und dogmengeschichtlich beleuchtet*, Gütersloh, Bertelsmann, 1928. Su Tanner v. la voce di R. Lachenschmid in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, pp. 3699-3700.

Nei fatti, la disputa si concentrò in buona parte sulla questione del giudice delle controversie. Dalla lunga relazione pubblicata da Tanner sappiamo che essa fu risolutamente voluta dalla parte cattolica nel corso delle trattative preliminari volte a stabilire le modalità dell'incontro, contro la proposta della parte protestante di basare la discussione sul presupposto della Scrittura quale unica regola di fede.²³

La successione degli argomenti, così come ci è trasmessa, rispecchia l'antitesi dei modelli ermeneutici in discussione. Per Hunnius e Heilbronner deve essere considerato norma di fede soltanto ciò cui non può essere tolto o aggiunto nulla, e solo la parola di Dio è tale;²⁴ gli antichi ebrei stabilirono le regole rituali e riformarono il culto affidandosi solo alla parola divina, e per questo «gli elettori e i principi dell'impero agirono rettamente allorché riformarono le Chiese sulla base di quell'unica norma»;²⁵ la punizione di coloro che deviano dal rispetto della Scrittura dimostra che essa è la norma di fede, e Dio ha regolarmente punito chi ha deviato dalla Scrittura, la quale dunque è l'unica legge.²⁶

23. «Itaque, cum magnopere alioquin tergiversarentur adversarii, et rem quam possent diutissime procrastinarent, neque tamen absque summo dedecore, penitus subterfugere oblatam disputationem possent, tandem consenserunt, ut in futura disputatione, ante omnia de hoc ipso articulo disputetur, an scilicet, ut ipsi dicebant, semper apud veteres catholico theologos extra omnem controversiam fuerit, quod Scriptura sit unica norma doctrinae et iudex omnium controversiarum religionis, quamvis in ipso colloquio status hic quaestionis tandem fuerit mutatus, et generatim quaesitum, an Scriptura sit unica regula et iudex omnium controversiarum fidei etc.»: Tanner, *Relatio compendiaria de initio, processu, et fine colloquii Ratisbonensis, quod anno Domini 1601 Serenissimi principis ac domini domini Maximiliani [...] et illustrissimi quoque principis ac domini domini Philippi Ludovici [...] voluntate atque auctoritate institutum fuit*, Moguntia, ex typographia Balthasaris Lippii, sumptibus Nicolai Steinii et ipsius consortis, 1603, ff. 2r-v.

24. «In rebus fidei, religionis, et cultuum, illud tantum, quod nec additionem, nec detractationem patitur, pro norma est agnoscendum et usurpandum; solum Dei verbum scriptum, nec additionem, nec detractationem patitur. Ergo illud solum pro norma fidei, religionis, et cultuum est agnoscendum»: ivi, 8r.

25. «Colligitur, quod recte fecerint electores et principes Sacri imperii, qui secundum unicam illam normam Ecclesias suas reformarunt»: ivi, 10v.

26. «Qui reprehendit et punit eos omnes, qui a scripto Dei Verbo quacunque intentione recedunt, et vel ad dextram, vel ad sinistram deflectunt, is hoc ipso facto perspicue testatur, scriptum Dei Verbum debere esse unicam normam, ad quam cultus omnis conformari debeat: Deus in veteri Testamento reprehendit et punit eos omnes, qui a scripto suo Verbo quacunque intentione recesserunt, et vel ad sinistram, vel ad dextram deflexerunt. Ergo hoc facto toties iterato perspicue testatus est, scriptum Verbum esse debere unicam normam religionis et cultuum»: ivi, 13v.

Hunger e Tanner, anziché alla storia sacra, si richiamano anzitutto all'analogia con l'ordinamento civile: «Se in ogni Stato bene ordinato è richiesto un altro giudice visibile accanto alla legge scritta, allora anche nella Chiesa, che è perfettamente ordinata, deve essere ammesso e stabilito un altro giudice oltre a essa»;²⁷ ogni giudice è tenuto a pronunciare la propria sentenza in modo chiaro, mentre la Scrittura non è chiara e lascia spazio all'infinità delle controversie, tant'è vero che la stessa canonicità dei suoi libri non può essere stabilita in base a essa;²⁸ «nessun colpevole si appella al giudice dal quale è già stato chiaramente condannato. Ma gli eretici si sono quasi tutti appellati alla Scrittura, per cui questa non è in grado di condannare chiaramente, e di conseguenza non è il giudice» (a questo argomento, precisa Tanner, gli avversari «non poterono, o non vollero rispondere»).²⁹

Gli stessi motivi e gli stessi metodi furono tema di confronto teologico anche all'altro capo della scala sociale dello spazio controversistico. La disputa celebrata durante la Quaresima del 1620 nel villaggio di Phalsbourg, in Lorena – dove era presente una comunità riformata sin dai tempi della sua fondazione, cinquant'anni prima, da parte del conte palatino di Veldenz-Lützelstein – tra il padre Nicolas Oudé della Compagnia di Gesù e il pastore Jean Brazi fu svolta attorno alla questione della sufficienza della Scrittura quale *regula fidei*. E Oudé utilizzò in modo così radicale il metodo sillogistico da introdurre quella che alle orecchie degli avversari suonava come un'intollerabile provocazione, e cioè che la Bibbia, di per sé, non prova nemmeno l'esistenza di Dio.³⁰

Per le sue tesi il gesuita aveva a disposizione una piccola biblioteca dottrinale che pochi anni prima il duca di Lorena aveva inviato alla parro-

27. «Si in omni republica bene ordinata aliquis alius visibilis iudex praeter scriptam legem requiritur, tunc in Ecclesia quoque, utpote rectissime ordinata, alius iudex praeter Scripturam seu legem scriptam admitti et assignari debet»: ivi, 27r.

28. Ivi, 28v-30v.

29. «Nullus reus provocat ad ullum iudicem, a quo iam ante sufficienter damnatur. Sed haeretici quasi omnes provocant ad Scripturam. Ergo per Scripturam non sufficienter damnantur, atque adeo Scriptura proprie non est iudex. Ad hoc argumentum nihil penitus unquam aut potuerunt, aut voluerunt respondere adversarii»: ivi, 32v.

30. G. Koch, *Les controverses de Phalsbourg en Lorraine (1620-1621)*, in *La controverse religieuse (XVI^e-XIX^e Siècles)*, Actes du 1^{er} Colloque Jean Boisset, éd. M. Péronnet, Montpellier, Université Paul Valéry, s.d., I, pp. 93-115, 99 ss.

chia del villaggio perché i curati vi si istruissero in materia di controversie: l'*Institution catholique* del padre Coton, un catechismo del concilio di Trento, un manuale di controversie, un catechismo di Bellarmino, le opere complete di Stapleton, un breviario.³¹

È lecito ritenere che canoni di questo tipo fossero largamente diffusi nelle province della geografia teologica dell'epoca e costituissero il veicolo fondamentale di trasmissione del sapere apologetico cattolico dai suoi centri di irradiazione fino ai membri periferici della struttura ecclesiastica. Fu attraverso questi canali e questi metodi che il paradigma giudiziario del potere del papa divenne una modalità maggioritaria del linguaggio cattolico del potere dell'età della Controriforma.

31. Ivi, pp. 108-109.