

Fondazione Bruno Kessler

Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Quaderni, 86

I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività
della Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:
www.mulino.it

Avventure dell'obbedienza
nella Compagnia di Gesù
Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo

a cura di
Fernanda Alfieri
Claudio Ferlan

Società editrice il Mulino

Bologna

FBK - Istituto storico italo-germanico

AVVENTURE

dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù : teorie e prassi fra
XVI e XIX secolo / a cura di Fernanda Alfieri, Claudio Ferlan. - Bologna : Il
mulino, 2012 - 267 p. ; 22 cm. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico
in Trento. Quaderni ; 86)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler

ISBN 978-88-15-23789-7

1. Gesuiti - Sec.XVI-XIX 2. Obbedienza - Sec.XVI-XIX I. Alfieri,
Fernanda II. Ferlan, Claudio

271.53 (DDC 22.ed)

Composizione e impaginazione: FBK - Editoria

Scheda bibliografica: FBK - Biblioteca

ISBN 978-88-15-23789-7

Copyright © 2012 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono
riservati. Il file può essere utilizzato unicamente ad uso privato e personale,
nei termini previsti dalla legge che tutela il diritto d'autore e non può essere
caricato in siti internet.

Sommario

Storie di obbedienza negoziata, di Fernanda ALFIERI e Claudio FERLAN	p. 7
Le teologie gesuitiche delle origini. Lo spiritualismo radicale come matrice comune del dissenso e della fedeltà all'ortodossia, di Guido MONGINI	19
Analisi della fede e sintesi dell'autorità. La verità secolarizzata di Gregorio de Valencia (1549 ca.-1603), di Franco MOTTA	49
La fede nella reliquia. Juan de Casasola, un'esperienza di missione nel Perù del XVI secolo, di Claudio FERLAN	69
In virtù dell'obbedienza. Tirso González de Santalla (1624-1705) missionario, teologo, generale, di Emanuele COLOMBO	97
Predicare per obbedienza. Note sull'ultima attività di Paolo Segneri (1692-1694), di Bernadette MAJORANA	139
Potere, fedeltà e obbedienza. Johann Eberhard Nithard e la coscienza della regina nella Spagna del Seicento, di Paolo BROGGIO	165
Dissentire per sopravvivere. La Compagnia di Gesù in Russia alla fine del Settecento, di Sabina PAVONE	195

Pastorale dell'Indomabile. Conflitti di identità nella
Compagnia di Gesù di fronte a una sospetta ossessione
demoniaca (XIX secolo), di Fernanda ALFIERI p. 227

Indice dei nomi 259

Analisi della fede e sintesi dell'autorità

La verità secolarizzata di Gregorio de Valencia
(1549 ca.-1603)

di *Franco Motta*

I.

La crisi religiosa dell'Europa del XVI secolo si potrebbe articolare in un'età teologica, in un'età politica e in un'età teologico-politica. La prima età apre la crisi, e si estende grosso modo dalla dieta di Worms del 1521 – allorché Lutero smette di essere un problema di disciplina interna alla Chiesa per diventare un problema per la cristianità – alla chiusura del concilio di Trento. La terza età la conclude, in corrispondenza con la guerra dei Trent'anni: la tensione sempre latente tra religione e politica raggiunge il punto di rottura in Boemia, nel 1618, per l'irriducibilità della contrapposizione confessionale tra nazione boema hussita-calvinista e monarchia asburgica-cattolica, e si risolve nella vittoria del polo politico della diade, con l'affermazione del principio della sovranità territoriale su quello della sovranità spirituale nel sistema continentale delle fedeltà. La fase intermedia comprende l'ultimo terzo del XVI secolo e il primo del XVII, più o meno dall'inizio delle guerre di religione in Francia all'editto di restituzione nell'Impero (1629): è un momento propriamente politico all'interno della crisi religiosa perché il conflitto tra le confessioni si esprime nella forma del conflitto tra stati, fazioni e alleanze, e questi, a loro volta, si servono dell'identità confessionale come di uno strumento di legittimazione politica.

Questa età politica della crisi religiosa europea si traduce precocemente in sintesi geopolitica. Delimitate in termini dottrinali, dalla *Confessio Augustana* alla Formula di concordia, dalla *Professio fidei Tridentina* al catechismo di Pio V, e dalla *Institutio christianae religionis* di Calvino al *Book of common*

prayer, le appartenenze si incarnano in aggregazioni spaziali, le uniche consentite dal modello ormai dominante delle monarchie quattro-cinquecentesche che sul controllo dello spazio edificano la propria ragion d'essere. Le offensive e le reazioni si giocano, in questi decenni, in termini di conseguimento della giurisdizione politica sui fedeli: conversioni di principi e vescovi, assoggettamento di comunità, equilibri assembleari. La frattura religiosa occupa lo spazio fino a presentarsi – immagine classica degli atlanti storici – come frattura geografica. La pace di Augusta del 1555 fissa i termini della questione sedimentando la mappa religiosa dell'Impero in carta geopolitica.

I gesuiti sono maestri nell'interpretare il mutamento. Non a caso il loro monumento propagandistico, la *Storia della Compagnia di Gesù* del padre Daniello Bartoli, è suddiviso per continenti – e lo stesso vale per le storie della Compagnia compilate tra Otto- e Novecento con un criterio di ripartizione nazionale. Naturalmente non si tratta, per loro, di modulare sull'identità etnico-linguistica le direttrici dell'apostolato, o quantomeno non soltanto: si tratta di individuare i piani dell'intervento e di trarne le necessarie conseguenze. Padri inglesi in Inghilterra, dove è necessario partire dal basso, dalle superstiti comunità cattoliche, per cementare un'identità religiosa che sappia resistere alla forza d'attrazione di una monarchia politico-religiosa fortemente connotata in termini nazionali. Padri tedeschi in Boemia, dove la riconquista cattolica è tutt'uno con il recupero della sovranità della casa d'Austria e del suo ceto amministrativo di lingua tedesca. Negli altri principati dell'Impero, al contrario, il motivo nazionale pare restare in secondo piano rispetto a un'intensa opera di direzione di coscienza che sappia conquistare il «cuore del principe» per portare alle necessarie conseguenze il principio della concordia forzata dei sudditi con la fede del sovrano.

Nel 1556, un anno dopo la pace di Augusta, la Compagnia inaugura il proprio collegio di Colonia, da cui si espande una rete di residenze, seminari e università che traccia la linea della frontiera confessionale: Aquisgrana, Bonn, Emmerich, Hildesheim, Münster, Paderborn, Neuss, Dortmund. Se la regione del Meno, la Renania Inferiore e la Westfalia restano

fedeli alla sede romana è soprattutto in virtù della capacità dei gesuiti di utilizzare il criterio geopolitico come quadro di riferimento del controllo delle anime¹. È qui che «i confini della fede si imprimono nella società tedesca più in profondità di alcuni confini statali»².

Il ducato di Baviera, che corrisponde in buona parte alla provincia della Germania superiore della Compagnia, si qualifica come la riserva teologico-politica di questa strategia: per la forza d'attrazione politica e militare della casa regnante dei Wittelsbach e per il peso culturale delle università di Würzburg, Dillingen e Ingolstadt, i tre grandi avamposti teologici ed educativi dei gesuiti nell'Europa centrale. È in queste università che conosce il proprio massimo sviluppo quel «sapere di frontiera» che è la teologia controversista, scienza classica dell'età confessionale. Sapere di frontiera perché concepito per la lotta teologica che divampa sulla frontiera religiosa, ma anche perché capace di esplorare in profondità il sistema dogmatico cattolico per portarlo alla sua estrema incisività logica, con l'obiettivo di renderlo apertamente persuasibile per le coscienze.

L'Università di Ingolstadt, in particolare, che già negli anni Venti e Trenta del secolo era assunta al rango di «Wittenberg cattolica» per la presenza direttiva di Johannes Eck, con l'ingresso del corpo docente gesuitico nel 1556 – imposto con atto d'autorità dal duca Alberto V – diventa il principale centro d'irradiazione della dogmatica tridentina in Germania e di formazione del ceto dirigente fedele a Roma. Fra il 1587 e il 1594 vi compiono gli studi quelli che saranno i due *domini* dell'asse militare cattolico della guerra dei Trent'anni, Massimiliano di Baviera e l'imperatore Ferdinando. All'epoca, da circa un ventennio l'autorità teologica di riferimento dello Studio è il padre Gregorio de Valencia³.

¹ H. SCHILLING, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648*, Berlin 1988, p. 282.

² *Ibidem*, p. 275: «Die Trennlinien des Glaubens gruben sich tiefer in die deutsche Gesellschaft ein als manche Staatsgrenze».

³ B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, I: *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert*,

II.

Gregorio de Valencia, *Metimnensis*, cioè originario di Medina del Campo, epicentro dell'economia commerciale castigliana, si forma a Salamanca come allievo indiretto di Francisco de Vitoria, cioè allievo del suo successore Mancio de Corpore Christi. Nel 1571 è chiamato dal generale Borja alla cattedra di filosofia del Collegio Romano, due anni dopo è inviato da Mercurian a Dillingen. Dal 1575 al 1598 è a Ingolstadt, da dove dirige la lotta teologica contro i maestri della scolastica luterana come Jakob Heerbrand e Jakob Andreä, nonché la coscienza dei duchi Alberto e Massimiliano, di cui è confessore. Nel 1598 è richiamato a Roma per insegnare al Collegio Romano e, soprattutto, per essere associato al collegio di difesa della *Concordia* di Molina. Logorato dal lavoro incalzante della disputa *de auxiliis* – così riportano i biografi – è trasferito per un periodo di riposo a Napoli e qui muore nel 1603: singolare circostanza per uno spagnolo che ha resistito venticinque anni ai climi rigidi della Germania, e che sarà rubricata da Francisco Peña, acerrimo nemico dei gesuiti in curia, tra i malanni letali che colpiscono i fautori del pelagianismo molinista⁴. Il padre Ribadeneyra lo accredita di segni soprannaturali che ne precedono la nascita:

Freiburg i.Br. 1907, pp. 53 ss.; K. HENGST, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1981, pp. 88 ss.; D. ALBRECHT, *Maximilian I. von Bayern 1573-1651*, München 1998, pp. 102-103.

⁴ B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten*, pp. 665 ss.; L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, 2 voll., Löwen - Heverlee 1962 (rist. anast. dell'orig. 1934), II, pp. 1790-1792; R. LACHENSCHMID, *Valencia, Gregorio de*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, 4 voll., Madrid - Roma 2001, IV, pp. 3871-3872. A quanto consta, resta non chiarita la data di nascita di Valencia: 1541 secondo Duhr, 1549 secondo gli altri autori e quelli citati nelle note successive (il che implica la singolare precocità della sua iscrizione all'Università salmantina, nel 1563). Ribadeneyra (*infra*, p. 308) la posticipa al 1551, ma si tratta probabilmente di un refuso poiché l'età della morte, nel 1603, è indicata a 63 anni.

«Mentre ancora si trovava nell'utero di sua madre, piissima donna, sembrava a questa di essere incinta di un cucciolo di cane che latrava senza sosta, e più volte ella dichiarò ai servitori che le pareva di sentire il latrato di un cane provenirle dal grembo. Era evidentemente il presagio di quello che sarebbe stato Gregorio nel custodire dagli eretici il gregge di Cristo»⁵.

Certo è che il magistero controversistico di Valencia si svolge all'insegna del radicamento del tomismo in Germania e del rinnovamento della scolastica, nel solco del programma di Vitoria. A Ingolstadt introduce il sistematico commento alla *Summa* in sostituzione delle *Sententiae* di Pietro Lombardo (un passaggio peculiare dell'aggiornamento della didattica teologica controriformista) e soprattutto, nella sua opera maggiore, i *Commentarii theologici*, abbandona la lettura articolo per articolo dell'Aquinate in favore di una strutturazione in *disputationes, quaestiones* e *puncta*, ciascuno dei quali riunisce argomenti trattati in parti diverse della *Summa* sulla base della griglia delle questioni che sono oggetto di controversia con i protestanti⁶. L'obiettivo non è di «costruire castelli di sabbia, come fanno i bambini, per poi divertirsi a distruggerli» (questa la sua accusa alla scolastica degli ordini regolari), bensì, attraverso la disputa, di giungere all'affermazione della verità⁷.

⁵ PEDRO DE RIBADENEYRA, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, Romae, rec. Nathanael Sotvellus, 1676 (rist. anast., Westmead 1969), pp. 308-310, qui p. 309: «Dum adhuc in utero gestaretur matris piissimae feminae, visa haec sibi est gestare catulum continuo latrantem, saepiusque domesticis affirmavit se quasi ex utero audire latratum canis. Praesignificabat id scilicet, qualis esset futurus Gregorius in custodiendo grege Christi, contra haereticos».

⁶ *Gregorii de Valentia Metimnensis e Societate Iesu ... Commentariorum theologicorum tomi quatuor. In quibus omnes quaestiones, quae continentur in Summa theologica D. Thomae Aquinatis, ordine explicantur: ac suis etiam in locis controversiae omnes fidei elucidantur*, Venetiis, apud Iuntas, 1608 (ed. orig. 1591-1597), I: *Praefatio ad pium lectorem*. Cfr. W. HENTRICH, *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im XVI. Jahrhundert*, in F.-J. VON RINTELEN (ed), 'Philosophia perennis'. *Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart*, 2 voll., Regensburg 1930, I, pp. 291-307, qui pp. 301 ss.; F. LAPLANCHE, *Réseaux intellectuels et options confessionnelles entre 1550 et 1620*, in L. GIARD - L. DE VAUCELLES (edd), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble 1996, pp. 89-114, qui pp. 96 ss.

⁷ W. HENTRICH, *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik*, p. 305.

Quella di Valencia, va aggiunto, non è una verità tutta e puramente controversistica, ma innervata di motivi di teologia pratica che toccano questioni relative al corretto governo della collettività secondo la prospettiva dell'ortodossia. Come gli altri maggiori teorici della scolastica domenicana e gesuitica, anche Valencia si occupa di giustizia e di diritto secolare, della natura della legge umana e dei modi e dei limiti della sua coattività. Tra i primi all'interno del suo ordine affronta anche il tema dell'interesse sul prestito e sui depositi, contribuendo a teorizzare quella che sarà la moderna soluzione cattolica al problema dell'usura, ossia la giustificazione dell'interesse bancario come restituzione al prestatore di una parte del lucro «libere et ex mera gratitudine»⁸. Nel caso specifico, in risposta a un'interpellanza del duca Guglielmo il gesuita formula l'idea della plausibilità di un termine d'interesse pari al cinque per cento da fissare secondo un contratto mutualmente rescindibile, una proposta che diviene norma dello Stato. Come nel caso dell'indirizzo in materia di grazia e libero arbitrio, in cui il docente di Ingolstadt risulta particolarmente vicino alle posizioni di Molina, il retroterra teologico è quello di un tomismo interpretato con elasticità e attenzione alle tematiche poste in essere dalla complessità politico-religiosa. In relazione alle due questioni, la teoria dell'interesse finanziario e quella della cooperazione dell'uomo con la grazia divina, il padre Jerónimo Torres, suo predecessore nella cattedra di teologia a Ingolstadt, inoltra una denuncia al padre provinciale Hof-faeus e poi, nel 1581, al nuovo generale Acquaviva: Valencia, chiamato a difendersi, riceve l'assoluzione piena in entrambe le occasioni⁹.

⁸ B. CLAVERO, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milano 1991, pp. 77 ss.; R. LACHENSCHMID, *Valencia*, p. 3872.

⁹ W. HENTRICH, *Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen*, Innsbruck 1928, p. 125.

III.

Se i *Commentarii theologici* costituiscono il maggiore lascito di Gregorio de Valencia, è la *Analysis fidei catholicae* (1585) a rispecchiarne nel modo più limpido la *forma mentis* controversistica, e a delineare sinteticamente quel paradigma ecclesiologico proprio della scolastica gesuitica della piena Controriforma che si regge, nel proprio nucleo essenziale, sull'idea metateologica della necessità di un giudice supremo delle dispute di fede, naturalmente identificato con il romano pontefice. Per sua ammissione, a quanto si legge, è il libro più caro all'autore¹⁰. E si comprende il perché: se la teologia controversista ha quale obiettivo primario la persuasione della verità cattolica con il ricorso alle evidenze della ragione – in opposizione al tema tutto protestante dell'autoevidenza della fede –, la *Analysis* è un serrato compendio di prove in favore dell'unicità e dell'infallibilità della Chiesa gerarchica, articolato secondo un procedere logico che ha pochi eguali, a mia conoscenza, nella letteratura dell'epoca. Questa analisi della fede cattolica non è altro, infatti, che una sintesi dell'autorità spirituale del papa quale unica forma possibile di regola della fede, e dunque di conoscibilità del cristianesimo, nel labirinto infinito delle interpretazioni. La fede cattolica, la sola fede in grado di imporsi alla ragione dell'uomo, si risolve in un solo nucleo fondamentale, che corrisponde a un'autorità evidente e immanente ordinata da Dio ma che potrebbe sussistere – forzo l'interpretazione – *etsi Deus non daretur*, in quanto principio di ordine.

Il titolo, di per sé, è eloquente. *Analysis*, cioè risoluzione, è sostantivo non così comune, all'epoca, nelle opere di teologia.

¹⁰ B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten*, pp. 665 ss. Sull'ecclesiologia della gesuita si veda la dettagliatissima analisi di A. DOMÍNGUEZ ASENSIO, *La obra eclesiológica de Gregorio de Valencia*, in «Anthologica annua», 33, 1986, pp. 11-157; sulla sua teoria dell'infalibilità papale U. HORST, *Papst, Konzil, Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, Mainz 1978, pp. 187-202. In relazione alla teologia controversista della Compagnia di Gesù ho già brevemente esaminato l'*Analysis fidei catholicae* in F. MOTTA, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia 2005, pp. 358-360.

L'idea di fondo è quella della scomposizione della fede nei suoi principî primi, fino all'emergere delle ragioni originarie, strutturali, dell'assenso alle verità rivelate. Nell'intestazione completa, si tratta di una «regola metodica per provare universalmente, da principî certi, la fede che professa la santa Chiesa romana contro i molteplici errori dei settari»¹¹. Nella dedica al duca Guglielmo V, Valencia propone esplicitamente un metodo «per discernere la verità dall'errore in qualsiasi controversia», attraverso «una sintesi dimostrativa e principî certi». La dimostrazione, la certezza del metodo, e dunque la ragione: è in questi termini che si delinea il perimetro entro il quale la verità si presenta all'uomo, lo spazio nel quale si può compiere il superamento di quella sorta di stato di natura teologico che è il conflitto religioso europeo¹². «Da molti si attende ancora un metodo certo che comprenda correttamente, brevemente e inequivocabilmente l'inizio, il progresso e la fine della disputa sulla totalità della vera fede»¹³. È insomma, l'opera di Valencia, uno sforzo di *reductio ad unum*, una ricerca della regola

¹¹ *Analysis fidei catholicae, hoc est, ratio methodica eam in universum fidem ex certis principiis probandi, quam sancta romana Ecclesia, adversus multiples sectariorum errores, profitetur, libri VIII comprehensa, in quibus simul de Ecclesia, de Romano Pontifice, de Scriptura, de traditionibus, de conciliis, suis locis disputatur*, qui in *Gregorii de Valentia metimnensis e Societate Iesu sacrae theologiae doctoris, et eiusdem in Academia ingolstadiensi professoris De rebus fidei hoc tempore controversis libri, qui hactenus extant omnes, cum nonnullis aliis nondum antea editis, ab ipso auctore recogniti, et certa ratione ac methodo distributi, eodemque volumine comprehensi*, Lugduni, apud haeredes Gulielmi Rovillii, sub scuto veneto, 1591, pp. 1-93.

¹² *Ibidem*, dedica a Guglielmo V, pp. n.n.: «Quo quidem in genere, cum omnes, cum omnes bene institutae de religione disputationes, utiles sint, tum illae, omnium in iudicio, maxime sunt necessariae, quae non unum modo, aut alterum quaestionis genus tractant, sed rei summam continent, eaque principia doctrinae ostendunt et confirmant, ex quibus est ab errore veritas in quavis controversia discernenda».

¹³ *Ibidem*: «Animadverto enim, cum multa, quae ad hoc etiam institutum pertinent, varie et copiose scripta sint, tamen a plerisque adhuc certam rationem desiderari, quae et initium, et progressum, et terminum disputationis de tota summa verae fidei recte, breviter, ac perspicue contineat, ne, quod usu saepe venire solet, de ipso inprimis modo probationis tum deliberare opus sit, cum est doctrina Ecclesiae catholicae, aut in privato congressu, aut etiam publice confirmanda».

universale della verità che imponga l'assenso alla coscienza¹⁴. Il fatto che le autorità citate siano quasi esclusivamente testamentarie, in particolare il Nuovo Testamento, e soprattutto Paolo, e patristiche, con una netta scelta per Agostino e lo scarso ricorso all'arsenale del diritto canonico e della teologia scolastica, non fa che rendere ancora più efficace la supremazia della scansione logico-razionale delle argomentazioni, giacché le fonti della fede, di per sé, non sono evidenti, e per questo devono essere piegate agli usi e alle convenzioni della ragione.

Sostanzialmente l'*Analysis* si configura come una successione di otto luoghi, consequenzialmente articolati, intesa a dimostrare che nel romano pontefice risiede la regola della verità, nella veste giudiziaria di ultima istanza di arbitrato nelle controversie di fede. Vale la pena di seguire Valencia nella ricapitolazione del metodo posta nella prefazione al volume: I. è necessario credere nel cristianesimo come dottrina rivelata ai fini della salvezza; II. è necessario credere al cristianesimo *in toto*, ossia accettare per intero il complesso delle verità di fede e respingere il falso; III. il giudizio sul vero e sul falso è subordinato a un'autorità esterna alla Scrittura e alla tradizione, ossia alla capacità ermeneutica della coscienza dell'individuo; IV. tale autorità è di natura mista, né divina né umana, ma umana e ispirata da Dio; V. tale autorità è viva e parlante, deve essere interpellata e fornisce responsi vincolanti (*vivae vocis oracula* erano, per inciso, i pareri trasmessi dal pontefice in forma orale); VI. tale autorità è la Chiesa, ossia «la congregazione di quanti obbediscono al pontefice in carica»; VII. in quanto *caput* della Chiesa, tale autorità si rende riconoscibile nel papa; VIII. l'autorità del papa, esercitata nei modi previsti, deve essere infallibilmente obbedita dai fedeli come dottrina di fede¹⁵.

¹⁴ *Ibidem*, *Praefatio ad pium lectorem*, pp. n.n.: «Neque aliam ob causam de fide atque adeo de religione tam multae controversiae hisce praesertim temporibus, cum tristissima pernicie multorum, sine ullo fine agitantur, nisi quia de regula ad fidei controversias omnes dirimendas, non convenit. Quae si constiterit, uno eodemque modo de veritate in universis locis controversiae facillime constare poterit, si ad quaestiones omnes ea regula videlicet applicabitur».

¹⁵ *Ibidem*.

I primi tre passaggi possono essere compendati in tre luoghi che non sono teologici, ma svolgono una funzione sovraordinata al discorso della teologia, nel senso che lo legittimano laddove lo rendono riconoscibile alla ragione. Sono, in questo senso, luoghi metateologici, estranei alla teologia ma racchiusi nel suo medesimo campo discorsivo, che è quello della fede resa concettualmente percepibile. Tali luoghi possono, con approssimazione, essere compendati nelle idee di «storia», «unità» e «autorità».

Laddove, all'esordio dell'opera, Valencia si trova a provare la necessità della fede ai fini della salvezza, è costretto a ricorrere alla sola relazione esistente tra l'invisibilità della volontà soprannaturale di Dio e la visibilità della Chiesa, e tale relazione si incarna nella storia. Non esiste alcun *lumen naturae* che possa obbligare l'uomo a riconoscere la verità del cristianesimo in sé; solo l'esempio storico dei progressi della religione di Cristo dai tempi delle persecuzioni può indurre alla conversione.

«È infatti un formidabile argomento in favore della nostra fede quello che si trae dall'ammirabile mutazione dell'animo di quanti lo abbracciano e lo praticano. Questi, infatti, allorché vivono nella consuetudine della religione cristiana, ottengono una speciale forza d'animo, e una grande possibilità di astenersi dai peccati più gravi, contrari alla legge di natura. E dal fatto che quanti sono estranei al cristianesimo siano privi di tale facoltà appare immediatamente che essa non è naturale, ma attribuita da Dio, come testimonianza della verità della dottrina cristiana»¹⁶.

Il cristianesimo – e questo è il secondo passaggio – non è tuttavia generica adesione ai vangeli, bensì assenso a tutte le verità di fede storicamente giunte in essere. È questo il luogo dell'unità: se ciascuno può credere ciò che preferisce all'interno

¹⁶ *Ibidem*, pars I, *Necessarium omnino ad salutem esse firma fide credere, doctrinam supra rationis naturalis captum a Christo traditam, esse divinam adeoque verissimam*, p. 24: «Est etiam pro fide nostra magnum argumentum illud, quod ex admirabili quadam animi mutatione eorum, qui eam complectentur et colunt, sumitur. Primum enim, si ex Christianae religionis instituto vivant, singulare quoddam animi robur, magnamque facultatem ... ad graviora peccata omnia contra naturae legem vitanda obtinent. Qua facultate cum careant ii, qui Christianae religionis sunt expertes, apparet profecto, illam naturalem non esse, sed a Deo tributam, tanquam testimonium etiam quoddam veritatis Christianae doctrinae».

del complesso dottrinale cristiano, anche in opposizione a ciò che credono gli altri, non è veramente cristiano; la fede cristiana «infatti è ovunque una, così come uno è il battesimo» (Ef 4)¹⁷. Se fosse il contrario,

«ne seguirebbe che Dio stesso avversa ciò che approva, e vieta ciò che desidera. Per questo è necessario che, fra tutte le azioni contrarie e che ripugnano l'una all'altra, ve ne siano alcune congruenti alla retta ragione, e per questo sono quelle approvate o addirittura ordinate da Dio; e quelle che, al contrario, ripugnano a esse, è necessario che siano per ciò stesso opposte alla retta ragione, ossia peccati, invisibili a Dio, e perciò proibiti»¹⁸.

Dio, in termini logici, è uno e non si può contraddire. La fede, negli stessi termini, è una e non si può contraddire.

Si arriva, con il terzo punto, al luogo dell'autorità, che è l'autentica chiave di volta dell'intero costruito dell'*Analysis*. Vale

¹⁷ *Ibidem*, pars II, *Non satis ad salutem est credere in genere universam doctrinam Christianam esse veram, nec etiam omnino sufficit aliqua doctrinae praecipua capita in specie tenere, sed simul quoque necesse est, nihil falsi determinate quod in aliqua fidei quaestione cum vera sententia doctrinae Christianae pugnet, pertinaciter credere*, p. 62: «Si de aliquibus omnino fidei capitibus contra sententiam veram aliorum Christianorum, quod velis credas, non una et eadem fides erit apud te, quae est apud vere Christianos omnes, sed alia diversa; non enim 'idipsum' quod alii 'sapies', nec 'in eadem permanebis regula', sicut ad unitatem fidei requirit Apostolus. Si autem non una et eadem fides est apud te, quae sit etiam apud vere Christianos omnes, non habebis fidem Christianam; haec enim ubique est 'una', sicut 'unum baptisma'. Si autem fidem Christianam non habebis, Deo gratus esse non poteris».

¹⁸ *Ibidem*: «Iam confirmo singula. Ac primum, non omnes certe sectas per seipsas probari Deo, planissimum est. Nam cum plerasque opiniones differentium sectarum, atque adeo etiam nata ex opinionibus actionum studia, oporteat inter se pugnare, fieri nequit, ut quaelibet sectae per se sint divinae voluntati consentaneae. Inde enim (quod est perabsurdum) sequeretur, eundem ipsum Deum aversari quod approbat, et id vetare, quod sibi tamen placet. Etenim ex omnibus contrariis ac repugnantibus actionibus necesse est quasdam esse, cum recta ratione congruentes, ac proinde probari, vel etiam imperari a Deo; eas autem quae ex contrario his repugnant, necesse est item esse hoc ipso a recta ratione aversas, ideoque peccata, Deo invisae, ab eoque prohibita. Ita si opiniones omnes et actiones quarumlibet sectarum divinae voluntati consentaneae sunt, cum quaedam ex illis, ut ostensum est, Deo sint exosae et ab eo prohibitae, consequetur, ut dicebamus, aliquid aversari Deum, quod ipse tamen approbet, et idipsum vetare, quod sibi tamen placet».

la pena di citare il titolo del capitolo: «Non è da dubitare che esista una data autorità esterna atta a giudicare di tutte le controversie di fede, infallibile, attraverso la quale in ogni determinata questione tutti i fedeli possano agevolmente riconoscere quale sia la vera sentenza e dottrina di Cristo»¹⁹. La prova è argomentata con il ricorso al sillogismo: se tale autorità non ci fosse Dio non avrebbe provveduto a manifestare a sufficienza le cose necessarie a conseguire la salvezza. Ma Dio ha provveduto a manifestarle. Per questo tale autorità esiste²⁰. Il discorso si basa su un argomento fondamentalmente scettico: la ragione umana è insufficiente ad attingere la fede in quanto prodotto di quell'entità irriducibilmente altra che è la ragione divina – «l'animale uomo (1 Cor, 2) di per sé non percepisce la fede»²¹. La ragione umana è invece in grado di percepire l'autorità, che è il vero intermediario fra Dio e le creature:

«La conoscenza che è congiunta all'obbedienza della mente nell'assenso poggia su una determinata autorità maestra, cui in questo genere di questioni si deve obbedire. Tale è la conoscenza di fede ... Non esiste altra ragione, infatti, per la quale la fede è anche chiamata obbedienza, e al contrario l'eresia, od ostinazione contro la fede, è chiamata disobbedienza, se non per il fatto che è necessario, nel credere, obbedire» (Rm 6)²².

¹⁹ *Ibidem*, pars III, *Dubitandum non est, quin aliqua exstet auctoritas ad iudicandum de fidei controversiis omnibus, infallibilis, per quam in omni determinata quaestione cognoscere fideles omnes commode possint, quae sit Christi verissima sententia et doctrina.*

²⁰ *Ibidem*, p. 70: «Ergo prima eius rei ratio hunc in modum a divina providentia ducitur. Nisi talis aliqua exstaret auctoritas, magistra doctrinae fidei, non satis esset a Deo prospectum hominibus de necessariis rebus ad salutem aeternam comparandam. At satis in eo genere illis prospectum est. Exstat igitur talis aliqua auctoritas».

²¹ *Ibidem*, p. 71: «Quod autem minime satis prospectum hominibus esset nisi exstaret aliqua certa auctoritas magistra fidei, inde patet, quod Scriptura divina multis in locis docet, rectam ex omni parte fidem de divini rebus ad salutem nobis necessariam esse. Hanc autem fidem 'animalis homo per se non percipit', id est, nequit rationis humanae viribus assequi ipse per se, sed eam necesse est, discat».

²² *Ibidem*, pp. 72-73: «Cognitio quae cum obedientia quadam mentis in assentiendo coniuncta est, aliqua nititur auctoritate magistra, cui sit in hoc genere obediendum. Talis autem est omnis cognitio fidei. Exstat igitur aliqua talis auctoritas, quae fidei veritatem in omni quaestione doceat. Maior pro-

In questa prospettiva estrema, controversistica, l'autorità diviene parte integrante della rivelazione, o meglio è un elemento preordinato alle fonti della fede, ciò che le rende riconoscibili in quanto tali. Il concilio di Trento, con il decreto sulla Scrittura e la tradizione, appare ormai relegato a un'altra epoca.

In omaggio alla consequenzialità del discorso, tralascierò il punto IV ed esporrò rapidamente quelli successivi. L'autorità che giudica della fede (V) non pertiene né alla Scrittura né all'insegnamento dei defunti, ossia dei Padri e dei teologi compendiate nella tradizione. La Scrittura è legge ma non è regola, «per cui è necessaria una diversa regola che giudichi non soltanto del senso della Scrittura, ma anche della sua autorità»²³. «La Scrittura non possiede una lingua con la quale possa dichiararsi a voce, e inoltre è oscura ..., e difficile»; e allo stesso modo «nemmeno la tradizione parla chiaramente e inequivocabilmente di se stessa»: essa «ha parlato una volta, e non parla più»²⁴. È interessante il paragone introdotto da Valencia, tratto dall'*Etica Nicomachea*, a riprova del discorso: uno Stato nel quale ogni cittadino pretendesse di interpretare

batione nulla indiget. Minor occurrit passim in Scriptura Apostoli. Nam non alia caussa est, quam ob rem ipsa etiam fides obedientia quaedam nominari soleat, contra vero haeresis aut obstinatio adversus fidem, inobedientia; nisi quia necesse est in credendo obedire».

²³ *Ibidem*, pars V, *Humana illa auctoritas, inspirata divinitus, quae de controversiis fidei omnibus iudicare valeat, non unius tantum vel alterius hominis quondam vita defuncti, aut etiam aliquorum propria est, qui olim vel scripto, vel voce sententiam divina explicaverint, posteritati commendarint, sed omnibus seculis apud fideles ipsos viget praesens, et pronuciare perspicue ac palam de fidei controversiis omnibus potest*, p. 106: «Haec autem controversia ex Scriptura aut raro aut nunquam dirimi poterit. Itaque alia regula opus erit, quae non modo iudicet de senso Scripturae, sed omnino de Scripturae auctoritate: num sit divina, quae proinde contineat sententiam fidei».

²⁴ *Ibidem*, p. 116: «Nam cum Scriptura nec linguam, ut sese ipsa sonora voce declaret, habeat, et praeterea difficilis, ut evidenter supra ostendimus, atque obscura nobis sit, aequae fere facile decipi possumus in existimando nos aliquid ex Scriptura didicisse, atque in iudicando nos didicisse sine ullo medio ex ipsomet Deo: ut plus etiam satis haereticorum omnium exemplo, tam facile ad errores suo Scripturae abutentium, comprobatur»; «Non enim traditio loquitur etiam ipsa clare et perspicue de sese, ut neque ipsa Scriptura».

la legge secondo il proprio interesse e il proprio punto di vista sarebbe vittima del ripetersi infinito delle controversie giudiziarie. La Chiesa, *societas perfecta*, si riconosce e si legittima nell'analogia con l'ordinamento secolare; la teologia politica, nei termini formulati da Carl Schmitt, trova qui un singolare rovesciamento dei termini.

Se la regola di fede risiede nella Chiesa, l'autorità che la parla, che la esprime manifestamente, risiede nel pontefice (VII). Di nuovo un sillogismo:

«Colui al quale l'intera Chiesa è tenuta a obbedire in quelle cose che pertengono alla salvezza spirituale dell'anima, sia che riguardino la fede, il culto o i costumi, possiede l'autorità infallibile di giudicare delle questioni di fede. Al pontefice romano in carica l'intera Chiesa è tenuta a obbedire. Dunque nel pontefice romano risiede tale autorità infallibile»²⁵.

In altri termini non c'è Chiesa senza obbedienza perché non c'è legge senza obbedienza; chi riscuote l'obbedienza detiene l'autorità; il papa riscuote l'obbedienza, *ergo*. Obbedienza e autorità emergono di nuovo come poli dell'apparato probatorio di Valencia, ridotto al suo scheletro logico. La pura immanenza dell'ordine, spogliata di ogni origine divina, fonda la legittimità della Chiesa romana nella sua struttura gerarchica. Siamo vicini, credo, a un principio di secolarizzazione del cattolicesimo che continua a ripresentarsi, nelle forme storicamente date, fino all'età contemporanea, fino al presente.

L'autorità del papa, e questo è un punto fondamentale che ricorre in tutta la riflessione teologica sul tema sin dai tempi di Tommaso, risiede nel suo ufficio e non nella sua persona:

«Se fosse eletto pontefice un individuo incapace non accadrebbe mai che egli potrebbe definire qualcosa per la Chiesa universale, bensì egli lascerebbe

²⁵ *Ibidem*, pars VII, *Pontifex ipse Romanus est, in quo auctoritas illa residet, quae in Ecclesia exstat ad iudicandum de omnibus omnino fidei controversiis*, p. 217: «Cui Ecclesia tota obtemperare tenetur in iis rebus, quae ad spiritualem animae salutem pertinent, sive illae fidem, sive cultum, sive mores concernant, in eo auctoritas est infallibilis ad fidei quaestiones omnes diiudicandas. Sed Romano pontifici, pro tempore existentī, ita prorsus universa Ecclesia obtemperare tenetur. Igitur in Romano pontifice est eiusmodi auctoritas infallibilis».

questa vita prima di poter giungere a tale risoluzione, oppure la provvidenza di Dio provvederebbe a lavarlo di tale mancanza e incapacità. E questo non costituirebbe un miracolo, ma qualcosa di completamente conseguente all'ordinaria legge di Cristo, con la quale Egli ha voluto che la sua Chiesa universale non sia governata dal ministero di alcun singolo soggetto che non sia il legittimo pastore di essa»²⁶.

La legge ordinaria è incarnata dal pontefice nello svolgimento del suo ufficio. E proprio dal fatto che di ufficio si parla, e non di persona, discende l'infallibilità della sua autorità di giudice delle controversie. Se il pontefice (VII) trasmette infallibilmente ciò che è da credere, allora egli gode del privilegio dell'infallibilità in ogni occasione in cui definisce una sentenza di fede. Tale privilegio è garantito dal rispetto delle procedure formali della sentenza, dalla *diligentia in definiendum* che si pone come meccanismo impersonale dell'autorità infallibile.

È una regola che sarà recepita in pieno dal Vaticano I: nel caso di definizione di un dogma il pontefice è tenuto a consultare la Scrittura, la tradizione, le definizioni dei predecessori e dei concili, la concordia dei Padri e il *consensus fidelium*; ma la potestà ultima di decidere dell'interpretazione di queste fonti della fede risiede solo e unicamente nel suo arbitrio, regolato dalla sola volontà di definire un dogma di fede. Arbitrio 'duale', perché fondato nella coscienza della persona ma legittimato dall'impersonalità del privilegio. Se così non fosse, l'impersonalità dell'ufficio, corrispondente alla volontà di esercitare l'autorità ultima nelle materie di fede, cederebbe il passo alla soggettività di chi tale ufficio incarna. Il papa si spoglierebbe delle prerogative della sovranità infallibile sulla fede per restare nella propria nudità di 'persona privata', di individuo come gli altri soggetto, di nuovo, al conflitto infinito delle interpretazioni.

²⁶ *Ibidem*, p. 303: «Ex quibus rebus consequitur, si quis forte in pontificem, huius auctoritatis incapax ... eligeretur, nunquam tamen fore, ut is aliquid erga universam Ecclesiam decerneret, sed vel discederet e vita, priusquam ad id ventum esset, vel illius certe vitium et incapacitas Deo providente detegeretur. Neque vero hoc foret aliquod miraculum, sed quiddam omnino consequens ex ordinaria illa Christi lege, qua is voluit Ecclesiam suam universam non per ministerium alicuius alterius hominis singularis, praeterquam legitimi pastoris, gubernare».

IV.

Vale la pena di concludere con un riferimento a un altro aspetto dell'opera teologica di Gregorio de Valencia che può forse contribuire a formulare alcune ipotesi sul rapporto tra il costrutto dell'infalibilità pontificia e l'autorità della legge dello Stato.

Valencia, come altri teologi gesuiti attivi nello spazio germanico – Delrío, Gretser, Contzen – è un fermo sostenitore della persecuzione giudiziaria della stregoneria. Resta noto il giudizio emesso congiuntamente dalle facoltà teologica e giuridica di Ingolstadt, e da lui compilato in prima persona, nell'aprile del 1590 su richiesta del duca Guglielmo V in merito all'estirpazione del maleficio dal territorio dello Stato. È un parere che riempie un vuoto giuridico, e fonda la legislazione bavarese sulle streghe sulla quale poggiano le grandi ondate di processi del 1590-1591 e di nuovo degli anni successivi al 1610. Il parere dei teologi e dei giuristi di Ingolstadt raccomanda al duca di mettere in opera una strategia di completa estirpazione della stregoneria: preparare i giudici con la lettura dei processi svolti nelle diocesi di Augsburg e Eichstätt e con il *Malleus maleficarum*, istituire inchieste dettagliate, impiegare il massimo rigore nelle istruttorie.

Valencia concepisce il maleficio allo stesso modo dell'eresia – e del resto esso ricade nella medesima categoria di peccato nei manuali gesuiti per i confessori: un male da estirpare immediatamente, non appena se ne presentano i primi sintomi, come l'epidemia, «affinché si eviti, per la negligenza del magistrato, che esso cresca a dismisura, con incredibile danno sia dei singoli che di tutto lo Stato»²⁷. Per questo invita il giudice a

²⁷ GREGORIUS DE VALENTIA, *Commentariorum theologicorum tomi quatuor. In quibus omnes materiae quae continentur in Summa theologica divi Thomae Aquinatis, ordine explicantur*, Ingolstadii, excudebat David Sartorius, 1592-1595², III: *De virtutibus et vitiis*, disp. VI, *De religione, quae est virtus iustitiae annexa, et de vitiis ac superstitionibus ei contrariis*, q. XIII, *De superstitione vanarum observantiarum*, punctum IV, *De officio magistratus circa puniendam maleficia*, 1595, pp. 2001-2010, qui p. 2003: «Est tunc maxime necessaria haec diligentia magistratus, cum constat, grassari hoc malum in vicinis locis:

un impiego pronto e sistematico della tortura, anche nel caso esista solo l'accusa di un presunto complice e «*aliqua alia indicia vel praesumptio*». Egli stesso è probabilmente accanto all'adolescente principe ereditario Massimiliano allorché questi assiste all'interrogatorio di una strega con l'uso della tortura, a Ingolstadt, nell'aprile del 1591.

Noto di passaggio come questa «*manía de las brujas*», «mania delle streghe», che è stata rimproverata al teologo gesuita sia concepibile entro un processo di accentramento giuridico che coinvolge il ducato di Baviera a partire dall'ultimo terzo del XVI secolo: i processi sono frequentemente ordinati dalla corte di Monaco, con il parere favorevole dell'alto apparato burocratico e contro il parere dell'aristocrazia, e affidati a giudici speciali nominati dal principe che trascendono le ordinarie giurisdizioni locali. Qui, come altrove, la Compagnia è positiva parte in causa nel processo di razionalizzazione degli organismi statali fondato sull'affermazione della superiorità della giurisdizione sovrana sui corpi intermedi. Ma non è questo il punto. In un passo dei *Commentarii theologici* dedicato al compito dei magistrati nella persecuzione del maleficio, Valencia sostiene che il giudice non deve curarsi della condanna di una strega nel caso di questa sia successivamente provata l'innocenza, perché, con logica giuspubblicistica,

«è di maggiore interesse dello Stato che sia emessa una sentenza in base alle testimonianze e alle prove [*secundum alligata et probata*], che poggiano in massimo grado sulla verità, che non il fatto che accada di condannare un innocente. Il che è vero in quanto dimostrato dal fatto che la maggior parte dei teologi e dei giuristi ritiene correttamente che il giudice sia tenuto a condannare colui che è provato colpevole secondo il processo giuridico ordinario, malgrado il giudice stesso, in coscienza, sappia che l'imputato sia innocente e falsamente accusato»²⁸.

non enim est tunc verisimile, ab eo esse immunia propinqua loca. Itaque si ibi hoc negocium negligatur, timendum esset, fore, ut brevi hoc malum, propter negligentiam magistratus, in immensum crescat cum incredibili damno, tum privatorum, tum totius reipublicae».

²⁸ *Ibidem*, pp. 2008-2009: «Neque est curandum, si forte contingat, personam aliquam postmodum innocentem inveniri, et a iudice absolvi. Nam si absolvetur, eo ipso recuperabit famam, si quam eius iacturam ex

Nel passo in questione Valencia rimanda a una precedente trattazione, pure compresa nei *Commentarii*, relativa alla *iustitia et iniustitia iudicis*:

«È necessario che il giudice emetta sempre la sentenza in base alle testimonianze e alle prove, anche se è consapevole che la verità è evidentemente contraria alla sentenza ... Infatti il giudice emette la sentenza in base alla potestà pubblica: e dunque deve emetterla sulla base della pubblica conoscenza, che di certo si ha comunemente attraverso le leggi, e nello specifico o di fatto attraverso le testimonianze e altri legittimi strumenti [giuridici] pubblici».

Il problema si pone dunque nel rapporto fra la coscienza del giudice e il rispetto delle procedure; tuttavia

«il fondamento ultimo di questa conclusione ... deve essere nel fatto che il giudice non deve ritenere di fare qualcosa correttamente nel proprio ufficio se la stessa comunità non può ritenere che egli lo possa fare, e approvarlo. Ma se il giudice, guidato dalla propria personale conoscenza [*privata sua scientia ductus*], emette una sentenza che ignora la testimonianza pubblica, allora la comunità non può ritenere che egli lo possa fare, e approvarlo. Dunque il giudice non emetterà correttamente tale sentenza»²⁹.

incarceratione fecerit: et dato, quod eam non omnino recuperet, tamen habet ius magistratus, ut postponat privatum damnum alicuius, bono communi reipublicae quod ordinarie sequitur ex tali modo procedendi contra suspectos criminum. Quemadmodum eadem ratione non est curandum, si forte contingat aliquando, ut secundum allegata et probata condemnetur is, qui etiam revera est innocens. Nam plus interest reipublicae ut secundum allegata et probata, quae ut plurimum veritate nituntur, feratur sententia, quam ut nunquam contingat condemnari aliquem innocentem. Quod adeo verum est, ut plerique theologi et iuristae sentiant, et recte, debere iudicem damnare eum, qui secundum ordinarium iuris processum probatur reus, quamvis ipse iudex privata sua scientia nosset, illum esse innocentem, et falso delatum».

²⁹ *Ibidem*, pp. 1378, 1380: «Necesse est semper ferre sententiam secundum allegata et probata, etiamsi iudex evidenter sciat contrarium esse verum. Probatur. Nam iudex potestate publica fert sententiam: ergo etiam debet illam ferre secundum scientiam publicam, quae quidem habetur in communi per leges, in particulari aut facto per testes et alia legitima publica instrumenta». «Potissimum fundamentum huius sententiae ... debet esse, quod iudex non potest censi recte facere aliquid ex suo officio, nisi id ipsa etiam communitas censi possit facere et approbare. Sed si iudex privata sua scientia ductus, postposita testificatione publica ferat aliquam sententiam, non potest tunc censi communitas id facere aut approbare. Ergo non recte feret iudex talem sententiam».

Il giudice, in altri termini, non è riconosciuto tale per la propria conoscenza personale e per le convinzioni intime, ma per l'assenso pubblico al suo ufficio.

Si tratta, mi pare, di un sintomo significativo del passaggio all'autorità impersonale e formalistica delle procedure che caratterizza lo sviluppo giuridico della modernità. Si tratta pure di un interessante parallelo *in vivo* tra questo processo e l'affermazione dell'infallibilità del papa come autorità impersonale di giudizio sulle controversie di fede, laddove al cuore del meccanismo argomentativo sta la distinzione tra il pontefice come 'persona privata' e come titolare dell'ultima istanza interpretativa sulla regola di fede, tenuta essenzialmente a esercitare il privilegio dell'infalibilità secondo le procedure formali della definizione dogmatica. Quanto, e in quale direzione, queste analogie possano definirsi in termini di contaminazione mi pare sia ancora in buona parte da esplorare.