





FRANCO MOTTA

IN  
CAUSA  
FIDEI

*Studi  
sul momento teologico-politico  
della prima età moderna*

LIBRERIA STAMPATORI TORINO  
2017

Franco Motta

In causa fidei. *Studi sul momento teologico-politico della prima età moderna.*

© 2017, LIBRERIA STAMPATORI TORINO

Via Sant'Ottavio, 15

10124 Torino

e.mail: [stampa.univ@tiscalinet.it](mailto:stampa.univ@tiscalinet.it)

ISBN: 9978-88-96339-34-3

# Indice

## VII Introduzione

- 1 Una figura di sovranità. Il paradigma del papa come *iudex controversiarum*

Verità di fede e fondamento del potere, 1 *Regula fidei* e giudice della fede nei teologi mediocinquecenteschi: Eck, Cano, Pigghe, 10 Giudice delle controversie e fondamento della Chiesa nei teologi gesuiti: Ledesma, Bellarmino, Becanus, 20 Il modello nella pratica della lotta confessionale, 28 Una genealogia: da Tommaso a Francisco de Toledo, 40

- 53 Esercizi intorno alla secolarizzazione. La Controriforma attraverso le categorie della teologia politica di Carl Schmitt

Metafisica del potere, 53 Visibilità, 65 L'eretico come *hostis publicus*, 72 Eccedenza di sovranità: papa e stato d'eccezione, 79

- 89 Una teologia del giudizio tardocinquecentesca e la sua ombra al tempo del Vaticano I

Geografia teologica dell'età confessionale, 89 «Analisi della fede cattolica», 99 Sovranità e stregoneria, 112 L'emergenza penale del sabba, 126 Come perseguire il maleficio. Ingolstadt 1590, 130 *Secundum allegata, non secundum conscientiam*, 141 La scienza privata del giudice, 150 Condannare un innocente, 162 Una figura, due persone, 175 Doppia identità: l'infallibilità personale del papa, 187 *Diligentia praevia*: il dibattito al Vaticano I, 198

- 209 Indice dei nomi



## Introduzione

I tre studi che convergono in questo volume inquadrano, da prospettive diverse, lo stesso tema, e cioè quello della sistemazione teorica del potere della Chiesa romana nell'età della Controriforma. Più precisamente, dell'elaborazione della dottrina della sovranità papale sul mondo cristiano che fu operata, nei decenni a cavallo fra il XVI e il XVII secolo, attraverso il dispositivo teorico della figura del pontefice quale giudice supremo delle controversie di fede. Tema antichissimo, e tutto religioso, quello del magistero romano *in causa fidei*, 'nelle cause di fede', e che tuttavia, a quell'altezza storica, incrociò anche la politica, il diritto, e più genericamente quel multiforme e conflittuale universo di ragioni e di logiche che presiedette alla nascita del mosaico statuale europeo.

La lunga età delle confessioni, di cui più assodati sono i termini d'inizio – la pace di Augusta, il concilio di Trento – che non quelli conclusivi – le paci di Westfalia, gli assolutismi riformatori settecenteschi, fino alla Rivoluzione francese –, ebbe un proprio apice, un proprio plenilunio storico. È lecito collocarlo nell'arco temporale compreso grossomodo fra l'ultimo e il primo quarto dei due secoli menzionati, quando la guerra religiosa si generalizzò a buona parte dell'Europa a confessione mista. Esso corrisponde al momento teologico-politico attorno al quale si coagularono eventi, discorsi e normative discendenti dal confronto fondamentale fra il potere spirituale, espresso

da più attori fra i quali la Chiesa romana si distinse per capacità di produzione teorica e pratiche di controllo delle coscienze, e il potere civile, vale a dire gli Stati e i loro nascenti apparati di governo. Le età successive assisteranno al comporsi di alleanze fra i due poteri, o più spesso al prevalere di quello civile su quello spirituale – il processo che ci è noto come secolarizzazione –, ma non più a un conflitto di tale incidenza.

L'impiego di una nozione così densa di implicazioni ideologiche come quella di teologia politica in riferimento alla storia della Chiesa moderna richiede però, credo, di essere spiegato. Il suo carattere doppio, ambiguo, viene dal modo in cui essa fu introdotta nel dibattito filosofico-politico da Carl Schmitt, l'autore che più di ogni altro ha legato il proprio nome a questo sintagma. Schmitt abbozzava una genealogia teologica della statualità moderna – o quantomeno del suo lessico fondativo – per difendere l'autonomia del politico e la natura ultima dell'atto che lo fonda, quello della decisione sovrana, opponendola all'idea dell'autosufficienza del sistema giuridico quale era sostenuta dal normativismo di Hans Kelsen.

Proprio questo tema dell'atto di decisione come nucleo più intimo della sovranità rinvia, a mio parere efficacemente, al tema del magistero petrino e della sua natura costituzionale all'interno non soltanto della Chiesa romana, ma della Chiesa nel suo complesso, quale fu elaborato dai controversisti presi in esame in questo volume: il cui orizzonte, va ricordato, non era quello del rapporto fra le diverse anime del cattolicesimo, bensì quello della fondazione dell'autorità del papa come vertice dell'universo cristiano, in una prospettiva di riconquista che non era priva di venature escatologiche.<sup>1</sup> Da questo di-

---

<sup>1</sup> Su questo aspetto rinvio al mio *Il salto nei tempi nuovi. Controversia religiosa e teologie della storia fra XVI e XVII secolo*, in *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna*, a c. di P. Gajewski – S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2008 («Bollettino della Società di studi valdesi», 202), 281-96.



scende la natura profondamente teologico-politica del magistero romano e, dal punto di vista funzionale, dell'infallibilità personale del pontefice, e in questo, come spero di dimostrare nel secondo contributo pubblicato nel volume, risiede un possibile senso euristico dell'utilizzo del pensiero schmittiano in chiave storiografica. Se delle polemiche sorte intorno alla questione della teologia politica resta ormai poco, rimane invece una questione recentemente e autorevolmente sollevata in Francia, 'che fare di Carl Schmitt?' Quello che propongo, dunque, è di farne anche un possibile strumento di lettura della peculiare modernità che fu quella della Chiesa della Controriforma.<sup>2</sup>

L'età delle confessioni dovette il proprio carattere teologico-politico a due ragioni essenziali. In primo luogo alla torsione logica e linguistica che fece del discorso teologico (inteso in senso largo come discorso relativo al rapporto fra Dio e l'uomo e all'origine divina delle istituzioni sociali) il discorso fondativo del potere, di quello ecclesiastico come di quello civile.

Tale torsione è a mio parere uno fra gli esiti più significativi della Riforma, quantomeno sul piano culturale: essa infatti nacque e progredì, già dalle dispute che crearono la fama dei padri del protestantesimo e dal diluvio di libellistica che ne seguì, entro lo spazio della controversia teologica, liberando straordinarie risorse concettuali cui attinsero tutti i soggetti impegnati nella lotta confessionale. Non soltanto teologi e predicatori delle diverse obbedienze, ma anche sovrani, signori, corpi intermedi e persino i ceti subalterni, fino ad allora relegati ai margini dell'universo della produzione e della fruizione diretta dei testi, parlarono la lingua dell'esegesi e della dialettica scolastica, della mistica e del profezia per fondare e legittimare atti e rivendicazioni di ordine politico, sociale, giuridico.

---

<sup>2</sup> Cfr. Jean-François Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 2016 (orig. *Que faire de Carl Schmitt?*, 2011).

Se la Serenissima volle dotarsi nel 1606, alla vigilia dello scontro dell'Interdetto, di un ufficio di consultore con competenze teologiche, destinandolo provvidenzialmente a Paolo Sarpi, fu perché da quel registro argomentativo non si poteva prescindere; e in quegli stessi anni tale registro fu patrimonio anche di Giacomo I Stuart e dei magistrati dei Parlamenti francesi nelle loro polemiche contro la Sede apostolica e i gesuiti – nonché di Paolo Antonio Foscarini e, in parte, di Galileo allorché cercarono senza fortuna di rendere accetta alla curia romana la teoria eliocentrica concordandola con la Bibbia.<sup>3</sup>

La grammatica teologica dell'epoca, peraltro, non deve essere intesa in senso esclusivamente lessicale: il linguaggio simbolico desunto dalla Scrittura fu altrettanto centrale, visto che gli attori in gioco scelsero di sostanziare la propria legittimità della forza evocativa delle figure di origine biblica. Ci troviamo così di fronte a una costellazione figurale popolata di elementi simbolici – la sovranità, il sacerdozio, l'infedeltà, il patto con Dio o con il demonio, per citare solo i più frequenti – che rinviano ad archetipi della rivelazione. Il papa come *figura Christi*, ma anche figura dell'Anticristo nella polemistica riformata; il monarca, Saul o Melchisedec, come figura dello Stato; nobiltà e magistrature come figura del popolo d'Israele, e via dicendo.

Nel momento teologico-politico della prima età moderna il trascendente funse da specchio della legittimità delle ragioni politiche e giuridiche messe in campo dai poteri del mosaico confessionale europeo. Il tramonto di questo sistema culturale ebbe inizio con l'irruzione di paradigmi argomentativi che avevano radice in logiche diverse, in primo luogo quello che si

---

<sup>3</sup> Una dettagliata analisi del discorso teologico prodotto dalle controversie giurisdizionali dell'esordio del Seicento in Sylvio Hermann De Franceschi, *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinale, pouvoir pastoral et raison du prince: le Saint-Siège face au prisme français (1607-1627)*, Rome, École française de Rome, 2009.

rifaceva a quel formidabile dispositivo concettuale che fu l'idea di natura: la natura come universo separato e sottratto agli obblighi e alle risultanze prescrittive dell'esegesi biblica, come nel caso della filosofia sperimentale, e la natura dell'uomo, governata da necessità sue proprie, come nel caso delle traiettorie della dottrina del diritto naturale espresse, con esiti tanto diversi, da Grozio, Hobbes, e Locke. Un altro paradigma fu quello del diritto positivo dello Stato, proprio del regalismo e del giurisdizionalismo settecenteschi; e poi quelli che si sostanziarono delle idee dei diritti dell'uomo e della sovranità popolare, con i quali passiamo la soglia della legittimità politica contemporanea.

Resta il fatto, a mio parere, che la prima età moderna, quali che siano i caratteri e la persistenza cronologica che le si vogliono ascrivere, si lascia distinguere per una sua propria e peculiare sostanza teologico-politica, identificabile nel rinvio costante all'universo della trascendenza – la Bibbia, i Padri della Chiesa, la tradizione cristiana – quale fonte di legittimità.

Non si tratta, è opportuno sottolinearlo, di tracciare una separazione assiologica fra una prima e una seconda modernità – dove quest'ultima scorre a valle del crinale della crisi della coscienza europea del tardo Seicento per sfociare nella società industriale – dominate rispettivamente dalla 'religione' e dalla 'ragione', bensì di riconoscere ad ambedue le ragioni e le relative scelte razionali che ne determinarono il percorso storico: nel caso della modernità sette-ottocentesca le ragioni dell'umanesimo illuminista con la sua costruzione della sfera discorsiva dei diritti dell'uomo, o quelle dell'identitarismo nazionale dei popoli, o ancora quelle del primato delle logiche economiche e sociali; nel caso della prima modernità le ragioni dell'appartenenza confessionale, del governo delle coscienze, della purezza della fede, dell'aderenza agli archetipi scritturali. Ragioni, queste ultime, che per quanto ci appaiano giustamente arcaiche, ferree, disumane – benché attuali, nel feroce ritorno

della guerra santa che affligge il presente esordio del secolo –, tutto furono meno che casuali e incoerenti.

La seconda ragione che fonda la sostanza teologico-politica della prima modernità è di ordine funzionale. Nell'età delle confessioni il potere temporale e il potere spirituale si costruirono e si misurarono prima di tutto nella capacità di controllo delle coscienze, ossia nel governo della sfera religiosa in cui si realizzavano gli obblighi relativi alle credenze, ai costumi e alle prassi della vita individuale e collettiva.

Detto in altri termini, la religione fu, mai come allora, non soltanto *instrumentum regni*, ma anche sfera più ampia di compimento dell'esercizio del potere: non soltanto mezzo di coesione sociale, quale fu impiegato dai principati protestanti, ma vettore di obbedienza indirizzato all'individuo – il credente – quale oggetto ultimo dell'azione di governo. È questo il senso del costruito teorico della *potestas indirecta*, il formidabile dispositivo teorico sul quale la Chiesa romana posttridentina innalzò le proprie pretese di sovranità universale sulle coscienze – sulle anime, per usare il lessico dell'epoca –, spendendovi le proprie migliori risorse intellettuali e arrivando vicina a definirlo dogmaticamente all'inizio del XVII secolo: la prerogativa di sciogliere il vincolo che obbligava i sudditi all'obbedienza alle potestà secolari, ossia il potere di limitare, e dunque governare, l'autorità dello Stato. Allo stesso incrocio fra legge e coscienza si articolano le risposte: il giuramento di fedeltà imposto da Giacomo I ai cattolici inglesi, la reazione veneziana a tutela delle proprie prerogative giurisdizionali, la rivolta degli Stati generali boemi contro il ritorno all'uniformità religiosa voluto da Ferdinando II.

Potere temporale e potere spirituale si confrontarono all'epoca in un durissimo conflitto, «il lungo contrasto creatore – è stato definito – fra questi due grandi disegni totalizzanti, il disegno di assorbire il profano nel sacro, e quello di assorbire il sacro

nel profano». <sup>4</sup> Per la Chiesa romana si trattò della naturale conseguenza del consolidamento delle proprie prerogative attuato dopo il Tridentino: un consolidamento che fu percepito all'epoca come fondazione di un'inedita sovranità papale, e che la obbligò a una proiezione di potere che avrebbe raggiunto il culmine teologico con la proclamazione del dogma dell'infallibilità nel 1870.

La strenua lotta contro la modernità che anima il cattolicesimo di obbedienza romana nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento si fa leggere anche come eredità imponente e velenosa della stagione teologico-politica dei secoli precedenti. È l'«eccedenza» di sovranità cui faccio riferimento nelle pagine di questo volume, e che costituì indubbiamente un elemento di crisi nello sviluppo storico della Chiesa moderna e contemporanea. <sup>5</sup>

I testi che compongono questo volume sono inediti. Parti del terzo capitolo sono tuttavia già state pubblicate con il titolo *Analisi della fede e sintesi dell'autorità. La verità secolarizzata di Gregorio de Valencia (1549 ca. – 1603)*, in *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, a c. di F. Alfieri – C. Ferlan, Bologna, il Mulino, 2012, 49-67, ed *Evidence, Truth, and Sovereignty in Late 16th Century Demonological Literature*, «Forum Historiae Iuris», April 4, 2016.

---

<sup>4</sup> Marcel Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it. Torino, Einaudi, 1992 (orig. *Le désenchantement du monde*, 1985), 222.

<sup>5</sup> A un diverso elemento di crisi, lo «sdoppiamento tra un ordinamento canonico universale e un ordinamento canonico statale» proprio dello Stato della Chiesa rimanda invece Paolo Prodi, *Suggestioni (da H.J. Berman) per lo studio del ruolo del diritto papale tra medioevo ed età moderna*, ora in id., *Cristianesimo e potere*, Bologna, il Mulino, 2012, 103-14 (orig. 1988).



Una figura di sovranità

Il paradigma del papa come *iudex controversiarum*

*Verità di fede e fondamento del potere*

1. La sovranità spirituale e temporale del papa è stata espressa storicamente, nel linguaggio simbolico del potere, nella compresenza nella sua persona di diverse figure sovrane. Dal punto di vista del diritto canonico tali figure, come noto, sono quattro: quelle di vescovo della Chiesa universale, patriarca dell'Occidente, vescovo di Roma e principe secolare dello Stato della Chiesa (dal concordato con lo Stato italiano del 1929 del territorio dello Stato vaticano).<sup>1</sup> Dal punto di vista teologico a queste se ne aggiungono altre, a definire le diverse ramificazioni della complessità di funzioni della sua autorità: quella di *Vicarius Christi*, ad esempio, 'vicario di Cristo', secondo una formulazione che fu introdotta una prima volta da Pier Damiani attorno al 1160 e successivamente adottata dai

---

<sup>1</sup> 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, 21-35.

pontefici come titolo ufficiale che denota la loro prerogativa di capo visibile della Chiesa, corpo di Cristo.<sup>2</sup>

Questa funzione di rappresentazione/rappresentanza di Cristo svolta dal pontefice (impiego entrambi i termini perché la separazione dei loro significati è frutto della riflessione politica del XVIII secolo e rientra nel lessico del diritto pubblico e non in quello della teologia, che sto ora considerando) si lega direttamente a uno tra i testi fondativi del lessico del potere della Chiesa romana, ossia al celebre passo del vangelo di Matteo che rievocava la trasmissione a Pietro del potere di «legare e sciogliere», cioè di giudicare del peccato impartendo l'assoluzione o la condanna: «A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai in terra sarà legato anche nei cieli e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto anche nei cieli».<sup>3</sup>

In tale rappresentazione/rappresentanza era perciò implicito un elemento dell'autorità di Pietro e dei suoi successori che divenne centrale nell'elaborazione teorica circa la struttura gerarchica e monarchica della Chiesa: quello relativo all'ufficio giudicante del papa in materia di fede. L'avocazione delle cause maggiori presso la Sede apostolica fu un principio al quale Roma prese a ricorrere già agli esordi della sua rivendicazione del primato sulle Chiese dell'Occidente, nel V secolo, e che si

---

<sup>2</sup> M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Romae, Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1952, e più sinteticamente A. Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1996, 27 ss.

<sup>3</sup> Mt 16,18-19: «Et ego dico tibi quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalent adversus eam, et tibi dabo claves regni caelorum, et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in caelis et quodcumque solveris super terram erit solutus et in caelis»; il secondo passo evangelico che tradizionalmente fonda il canone della suprema autorità di giudizio del pontefice romano è Lc 22,31-32 («Ait autem Dominus: Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum, ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos»), dove trova fondamento il tema dell'integrità e della continuità dell'ortodossia della Sede romana.



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.<sup>4</sup>

Agli *avatar* di potere che ho elencato prima se ne affianca quindi uno, quello 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 teologia morale, con la sua dettagliata normativa sui casi di coscienza, ossia con il suo governo dei comportamenti e dei moti interiori, non è pensabile se non all'interno di un quadro teorico più generale che si regge sull'idea del legittimo governo delle coscienze esercitato dalla Chiesa sulla base della sua rivendicazione del primato nel giudizio sulle questioni di fede. Non a caso il grande sviluppo della teologia morale cattolica si registrò nel XVII e XVIII secolo, ossia a valle dell'elaborazione del principio del monopolio del giudizio sulla coscienza e in parallelo all'evoluzione della teoria della sovranità politica

---

<sup>4</sup> 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.

e dell'espansione delle prerogative dello Stato nel governo della collettività.

2. La Chiesa, sin dagli esordi della sua storia, si configura come agenzia di potere. L'oggetto ultimo del suo potere, al di là delle sue incarnazioni temporali, è la coscienza dei fedeli, poiché il cristianesimo esige l'assenso dell'individuo al messaggio messianico di Cristo quale via esclusiva per raggiungere la salvezza.

Giuridicamente, nel mondo occidentale l'espressione più alta del potere risiede nel diritto sulla vita e la morte, *ius vitae ac necis* nella terminologia del diritto romano: e se al potere politico compete l'ambito della vita e della morte del corpo, a quello religioso, e nello specifico che ci interessa al potere cristiano, compete l'ambito della vita e della morte dell'anima. Da questo punto di vista l'idea della sopravvivenza dell'anima individuale dopo la morte è un principio primario di esercizio di potere.<sup>5</sup>

Nel diritto romano lo *ius vitae ac necis* spetta, per analogia, ai termini estremi della vita sociale organizzata, al primo e all'ultimo grado delle manifestazioni della collettività: al *paterfamilias* come capo e responsabile dell'unità familiare e al sovrano come capo e responsabile dell'unità e del benessere della *respublica*. Va notato che la qualità di *pater*, «padre», è parte del titolo imperiale a partire da Augusto. Allo stesso modo, è nella figura del padre che si colloca l'epifania del potere nel cristianesimo: 'padre' è l'epiteto fondamentale di Dio nelle narrazioni dei compilatori dei vangeli e nella letteratura cristiana antica. I Padri della Chiesa sono i mistici e i teologi che

---

<sup>5</sup> Sul potere come diritto sovrano di vita e di morte v. le considerazioni preliminari di Roberto Esposito in merito al paradigma della biopolitica di Michel Foucault come essenza propria del potere statale moderno: *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004, 16 ss.

presiedono alla formazione della dottrina cristiana. Papa, *pá-pas*, cioè ‘padre’ in greco, è la suprema autorità nella Chiesa d’Occidente fino all’età moderna: a lui, secondo la teologia cattolica, spetta il «potere delle chiavi», ossia il potere sulla vita e la morte dell’anima dell’individuo.

Nel cristianesimo questo potere sulla vita e la morte dell’anima si legittima nella fede. La fede, e non la legge, è la tradizione del cristianesimo stabilita da Paolo: per questo l’ortodossia, il rispetto della dottrina, nella storia delle Chiese cristiane dall’antichità sino all’età moderna ha generalmente esercitato un peso superiore all’ortoprassi, al rispetto dei precetti morali. A differenza di altre religioni, infatti, il cristianesimo è una religione della fede, intesa come dottrina: alla centralità del ‘credere’ e dell’‘agire’ rinviano i vangeli, ma con la svolta paolina è il ‘credere’ a stabilire il nesso diretto fra Dio e l’uomo, a circoscrivere il campo di ciò che Dio pretende dall’uomo per concedergli la salvezza.

Una rivoluzione concettuale fondativa del cristianesimo, fra le altre cose, risiede nell’accezione del termine ‘credere’. Credere come ‘dare fiducia’, e dunque avere fede nella messianicità di Cristo; ma anche credere come ‘ritenere giusto’, e dunque assentire alle proposizioni di fede che la comunità dei cristiani espone ai propri membri come verità rivelate.

È la celebre distinzione, di origine agostiniana, tra la *fides qua creditur*, la fede con cui si crede, e la *fides quae creditur*, la fede in cui si crede: senza questa seconda accezione di fede la Chiesa come organismo istituzionale di potere sulle coscienze non si sarebbe potuta formare. Non per nulla è il *Credo* a sancire l’appartenenza alla comunità di Dio, alla Chiesa, e la cosa fu chiara anche ai seguaci di Lutero che, nel 1530, edificarono la Chiesa evangelica sulla base della *Confessio Augustana*, ossia sulla base di un elenco di articoli di dottrina che fu elaborato per segnare il discrimine tra quanti cadevano nell’illusione

papista e quanti invece accettavano di entrare a far parte della comunità dei fedeli di Cristo.

La fede intesa come assenso della coscienza a proposizioni insignite di verità, assai più che come disposizione della mente alla fiducia in Dio, ha dato un contributo determinante all'evoluzione della Chiesa, soprattutto dopo la svolta del IV secolo e l'elevazione del cristianesimo a religione dell'impero.

La Chiesa, *ekklésia*, collettività dei fedeli, si è infatti storicamente determinata prima di tutto in opposizione a un proprio contrario, identificato nell'eresia. Comunità contro individualità: *ekklésia* contro *háiresis*, consenso comune contro scelta individuale (questo significa *háiresis* in greco). La definizione di quanto rientrava nel consenso comune e quanto rientrava invece nella scelta individuale è stata frutto dei rapporti di potere interni alla *respublica christiana*: l'arianesimo è finito storicamente classificato come eresia proprio perché non ha saputo conseguire un consenso politico e culturale sufficiente a renderlo dottrina comune dei detentori del potere. Tutta la storia delle eresie del cristianesimo antico ci mostra come l'affermazione della Chiesa come Chiesa universale si sia giocata sul conseguimento politico della verità. I Padri della Chiesa, a partire da Agostino, e i concili, intesi come assemblee convocate per stabilire una dottrina di fede, hanno fondato l'identità della Chiesa prima di tutto sul terreno della verità. Chiesa e verità sono pertanto manifestazioni del medesimo campo concettuale: senza l'una non esiste l'altra, e viceversa.

Stabilire la verità significa stabilire l'errore, poiché senza errore la verità non è definibile. «Oportet haereses esse» scrive Paolo, poiché soltanto il buio garantisce la percepibilità della luce.<sup>6</sup> Attorno al giudizio sulla verità e l'errore si è fondata la Chiesa come organismo di potere, poiché già dall'inizio la veri-

---

<sup>6</sup> 1Cor 11,19.

tà, per il cristiano, è garante dell'accesso alla vita eterna. Si tratta di una verità 'efficace', di una verità che determina la vita o la morte dell'anima, per cui il giudizio su questa verità deve essere al massimo grado esatto, pena la morte dell'anima. In termini teologici, questa esattezza è definita 'infallibilità', cioè non soltanto sicurezza del giudizio, ma prima di tutto preservazione dalla possibilità dell'errore.

3. I celebri passi di Matteo e Luca nei quali Gesù trasmette a Pietro la guida della sua comunità hanno fondato, prima ancora che il dogma, il mito religioso e politico del *princeps apostolorum* come giudice della fede, perché eternamente preservato dall'errore.<sup>7</sup> L'infallibilità, per la teologia cattolica, è sottoposta da questo punto di vista a un principio analogo a quello della trasmissione della sovranità politica attraverso la linea dinastica, una prerogativa connessa all'ufficio – in questo caso di vescovo di Roma e pastore della Chiesa universale – e tramandata secondo la successione ininterrotta del titolo apostolico. Per questo la lotta secolare della sede romana per imporre il primato sulle altre sedi vescovili dell'Europa occidentale si è sostanziata anche, e soprattutto, della rivendicazione della prerogativa dell'infallibilità, ossia della definizione ultima della verità e dell'errore, come dono divino storicamente perpetuato nella successione dei vescovi di Roma. Come recita la ventiduesima proposizione del *Dictatus papae* di Gregorio VII (1075), «Romana Ecclesia [e non la Chiesa universale] nunquam erravit nec imperpetuum Scriptura testante errabit».

Un elemento fondamentale della dialettica interna alla Chiesa cattolica fra il tardo medioevo e il XIX secolo – anzi forse il principio ultimo di quella dialettica – è costituito dall'alternativa fra l'attribuzione della prerogativa dell'infallibilità al solo pontefice, come sostenuto dalla scuola canonica

---

<sup>7</sup> V. sopra, n. 4.

stica romana, oppure al concilio riunito con l'assenso del pontefice, o anche contro il suo assenso, come sostenuto dalla linea conciliarista e gallicana dell'ecclesiologia europea. Dall'attribuzione di quella prerogativa discendono infatti due modi differenti di concepire il rapporto tra papa e concilio e due differenti rappresentazioni della Chiesa, come struttura rigorosamente verticistica o come comunità di vescovi distinta dal carisma diffuso e dalla collegialità.

Storicamente la dialettica fra queste due concezioni è stata tutt'altro che lineare, e largamente determinata da fattori non strettamente teologici.<sup>8</sup> La capacità del papato di superare la crisi conciliarista della prima metà del XV secolo, come noto, ha dovuto molto alla politica di negoziato intrapresa da Roma con le monarchie europee in merito al controllo degli episcopati nazionali. Allo stesso modo, se alla fine del XVIII secolo la posizione conciliarista, vivificata dalla teologia giansenista, appariva ampiamente maggioritaria in buona parte dell'Europa cattolica, il concordato firmato nel 1801 da Pio VII e Napoleone aprì la strada alla restaurazione della primazia romana e al dogma dell'infallibilità proclamato dal concilio Vaticano I sulle macerie della vecchia Chiesa gallicana che si era estinta con la fine dell'Antico regime.

---

<sup>8</sup> La letteratura sul tema dell'infalibilità papale e della dialettica tra Sede romana e concilio universale è abbondante, ma in buona parte di 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*, *ibid.*, 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.

Anche la Riforma, naturalmente, fu determinante nella ridefinizione del problema dell'infalibilità nella Chiesa, essenzialmente perché obbligò la Chiesa 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.

Uno degli aspetti rivoluzionari del pensiero di Lutero sta nell'aver posto al centro dell'esperienza cristiana la *fides qua*, per rifarsi a quanto scritto sopra, la fede come movente soggettivo e risposta alla chiamata di Dio – al di là della successiva cristallizzazione della dottrina operata dalla scolastica luterana. La *fides quae*, la fede intesa come complesso di verità rivelate, vi finiva inevitabilmente relegata all'ambito della superstizione e della mera speculazione umana. Al contrario, il cattolicesimo tridentino ha costruito la propria identità confessionale proprio sulla fede intesa come sistema autoritativo e normativo, come campo nel quale si esercita il potere della Chiesa sulla coscienza del soggetto.

La mia tesi è che proprio la rottura confessionale del XVI secolo abbia consentito sul lungo periodo alla Sede romana 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.

Al di là delle differenze, infatti, da una parte e dall'altra del fronte confessionale l'orizzonte fu l'istituzione di un ordina-

mento 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 invero 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.

*Regula fidei e giudice della fede nei teologi mediocinquecenteschi:  
Eck, Cano, Pigghe*

4. Se per ecclesiologia tridentina intendiamo quell'immagine di Chiesa che non fu espressamente canonizzata dal concilio di Trento, ma sulla base della legittimazione del concilio fu elaborata dalla Sede romana nella sua accezione più ampia (la curia pontificia e gli istituti di formazione degli ordini religiosi) tra XVI e XVII secolo, allora l'idea della necessità di un giudice delle controversie quale istanza di risoluzione del conflitto infinito delle interpretazioni costituì un importante polo di sviluppo di essa. Tale idea fu un principio di ordine che scaturì dalla coscienza di una peculiare realtà storica, quella della frammentazione religiosa cinquecentesca, e



che in quanto tale si radicò profondamente nella storia del cristianesimo moderno.

Anche nell'Occidente antico e medioevale cristianesimi alternativi si erano potuti sviluppare in Chiese, come nel caso dell'arianesimo, del catarismo e dello hussitismo: ma non avevano retto all'offensiva del centro romano e della sua capacità di raccogliere consenso politico, e per questo avevano potuto essere liquidati attraverso la repressione e la conversione più o meno forzata. Nel caso del protestantesimo, che nel giro di pochi decenni seppe a sua volta aggregare il consenso di poteri locali e nazionali, tale soluzione si rivelò presto impraticabile.

Nei territori a confessione mista – 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 vivente a lungo di 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 congegnare 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 cul-

turale, un “paradigma giudiziario” dell’autorità della Chiesa romana che dominò l’intero periodo storico della lotta confessionale.

5. Nell’ambito della teologia cattolica cinquecentesca il tema del giudice delle controversie era già emerso in alcuni fra gli autori che avevano partecipato al grande sforzo di risistemazione delle basi metodologiche dell’ortodossia che era seguito alla crisi innescata dalla Riforma e aveva poi accompagnato gli anni del concilio di Trento. Il primo, e il più conosciuto, dei controversisti antiluterani, Johannes Eck (il modello stesso della retorica papista, per Lutero e i suoi seguaci), lo aveva incluso nella sua raccolta di *loci communes* destinata a offrire un metodo di confutazione dei principi dottrinali protestanti, l’*Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, pubblicato nel 1525 sulla scorta della sua esperienza nelle dispute di religione e ristampato in decine di edizioni.

«Sbagliano gli eretici a rifiutare ogni altro giudice [della fede] che non sia la Scrittura. Nell’Antico testamento il giudice non era la legge, ma il sommo sacerdote. E anche noi cattolici diamo la massima importanza alla Scrittura, ma la concepiamo in modo diverso dagli eretici e riteniamo che necessariamente debba esserci un giudice che non sia la Scrittura». Eck si limitava a questa stringata osservazione, includendola tra altri *axiomata* da opporre alla norma luterana dell’unicità della Scrittura quale fonte della fede, ma senza approfondire ulteriormente la riflessione; era tuttavia già presente una premessa di metodo necessaria a fondare il paradigma giudiziario del potere della Chiesa, e che come tale si sarebbe riprodotta nella trattatistica posteriore: la distinzione tra la legge e l’interprete della legge, una distinzione che non possedeva un vero e proprio fondamento teologico e doveva essere conside-

rata una reazione al tema del *sola Scriptura* elaborata sulla base dell'analogia con il sistema giudiziario civile.<sup>9</sup>

L'autorità di riferimento era Tertulliano, che nel *De praescriptionibus haereticorum* aveva fissato la *regula fidei*, la norma di riconoscibilità dell'ortodossia, nella successione carismatica che legava i ministri della Chiesa a Cristo attraverso gli apostoli: un criterio che, nella realtà storica del XVI secolo, era però privo di alcun significato nel momento in cui tanto a Roma quanto a Wittenberg la rivendicazione della legittima eredità apostolica era uno strumento di propaganda quotidiana. Senza contare che Tertulliano si esprimeva ancora in termini di Chiese apostoliche, cioè di comunità fondate da un apostolo, e non dell'unico centro istituzionale romano.<sup>10</sup>

6. È significativo il fatto che a Trento il paradigma giudiziario del potere della Chiesa romana non sia entrato nell'agenda dei lavori conciliari. Il decreto della sessione IV del 1546 stabilì il canone delle fonti della fede fissandolo nella Scrittura e nella tradizione, disegnando così il quadro testuale ed ermeneutico entro il quale la dottrina poteva essere considerata legittima; il tema del giudizio ultimo sulla dottrina, tuttavia, non vi trovò spazio.

Altre questioni erano più pressanti nell'urgenza di defini-

---

<sup>9</sup> «Male haeretici nolunt alium iudicem, quam Scripturam. In veteri Testamento lex non fuit iudex, sed summus sacerdos [...]. Et catholici quoque admittunt Scriptura maxime, sed intellectu ab haereticis differimus, ideo oportet alium esse iudicem quam Scripturam»: *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, qui nell'ed. Venetiis, per Ioan. Antonium, et fratres de Sabio, 1533, 22r.

<sup>10</sup> «Constat [...] omnem doctrinam quae cum illis Ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspiret, veritati deputandam, sine dubio tenentem quod Ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit; reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praeiudicandam, quae sapiat contra veritatem Ecclesiarum, et apostolorum, et Christi, et Dei»: *De praescriptionibus adversus haereticos*, 21, in PL, 2, 33.

zione del dogma e di riorganizzazione ecclesiastica, come la giustificazione, i sacramenti e la disciplina del clero. L'elaborazione di un discorso logico-razionale sul fondamento della Chiesa restò invece assente dalla discussione, materia per teologi controversisti che poteva mettere in ombra la natura carismatica del concilio – il quale era di per sé la Chiesa e, in quanto tale, non necessitava di altra legittimazione – e rischiava di trascinare la discussione sul terreno infido dei rapporti fra Sede apostolica e Chiesa universale, riesumando una dualità che era stata faticosamente sepolta ai tempi del conciliarismo. A Trento, di fatto, non si parlò mai di Chiesa, perché la Chiesa era formalmente presente nelle sue membra riunite nel concilio. Né il motivo della persuasione delle coscienze vi trovò spazio, poiché il concilio godeva costitutivamente dell'assistenza dello Spirito e per questo non aveva necessità di alcuna ratifica di ordine logico-razionale.

La teoria del giudice delle controversie proseguì tuttavia a svilupparsi lungo un diverso 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 Melchior Cano sulle fonti della dottrina. Cano non era un controversista, ma un teologo sistematico, e per questo affrontò il tema dal punto di vista della cogenza delle fonti dell'ortodossia anziché da quello del loro valore dialettico: in altri termini, considerò scontato il fatto che nel papa andasse identificato il giudice delle controversie e si dedicò invece a provare che, in quanto tale, egli potesse emettere un giudizio infallibile.

Nella sua analisi dell'autorità della Chiesa romana, che costituisce il quinto dei luoghi teologici (dopo la Scrittura, la tradizione, la Chiesa universale e i concili: ma l'autore si premura di specificare che la scelta di anteporre questi ultimi alla Chiesa romana ha una mera ragione argomentativa e non im-

plica una gerarchia dei poteri) 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.<sup>11</sup>

In queste ultime, a loro volta, si intrecciano due diversi ordini di discorso: 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».<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> *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, 334-38 (orig. 1563). Sull'affermazione dell'autorità della Chiesa romana nei *Loci theologici* cfr. B. Körner, *Melchior Cano De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz, Styria Medienservice, 1994, 215 ss., soprattutto 221-23 sull'infalibilità del papa. Cano aveva già trattato la questione nei suoi commentari alla *Secunda secundae* di Tommaso tenuti all'università di Alcalà nel 1544-45: J. Belda Plans, *Los lugares teológicos de Melchior Cano en los comentarios a la Suma*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1982, 100 ss.

<sup>12</sup> «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

In altri termini, se all'azione disgregatrice del tempo resiste soltanto la verità, e se la tesi dell'infallibilità 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.

«Aggiungi che l'autenticità delle tradizioni apostoliche non avrebbe potuto conservarsi sino a noi, con tanti vescovi eretici a occupare le altre Chiese, se una sola Sede apostolica non si fosse mantenuta stabile e pura in mezzo a tutti i disordini del mondo. [...] Inoltre, se nel definire le questioni di fede il vescovo di Roma potesse errare, la condanna delle tante eresie esistenti risulterebbe subito incerta, visto che esse, in genere, non sono condannate per giudizio e decreto del concilio generale, bensì della Chiesa romana».<sup>13</sup>

In Cano si trova già, seppure solo *in nuce*, un secondo elemento fondamentale del paradigma giudiziario del potere di Roma, e cioè quello dell'imprescindibilità logica di un'istanza suprema di giudizio nelle controversie di fede, pena l'impossibilità di distinguere l'ortodossia dall'eresia, e, con questo, di fondare un criterio affidabile di ricezione della verità. Il dato storico della divisione confessionale, cioè, è già prossimo a essere assunto quale sfondo metastorico di un discorso sul potere espresso in un linguaggio razionale, e in quanto tale pronto ad assumere una piena valenza giuridica.

---

temporis, nec una cum seculis, aetatibusque hominum inveterasset»: *De locis theologicis*, cit., 343-44.

<sup>13</sup> «Adde, quod apostolicarum traditionum sinceritas non posset ad nos usque servari, alias Ecclesias haereticis episcopis toties occupantibus, nisi una Sedes apostolica, inter tot orbis tumultus, fixa intemerataque consisteret. [...] Atque si in definienda fidei quaestione Romanus episcopus errare posset, redditur statim incerta nobis multarum haeresum condemnatio; pleraque enim non sunt damnatae per generalis concilii, sed per Romanae Ecclesiae iudicium et decretum»: *ibid.*, 344.

7. Poco più di un decennio prima dei *Loci theologici* un altro fra i maggiori teorici delle prerogative giurisdizionali della Chiesa, Albert Pigghe – personaggio singolarmente periferico rispetto ai grandi centri del sapere cattolico, eppure regolarmente presente tra le autorità di riferimento dei trattati cattolici sulla Chiesa dell'età confessionale –, aveva affrontato a sua volta la questione nella sua *Hierarchiae catholicae assertio*, pubblicata a Colonia nel 1538.

Il trattato rientra nel genere delle grandi *summae* apologetiche – la più nota delle quali era la *Summa de Ecclesia* del cardinale Juan de Torquemada, del 1433 – che fondano la teoria del potere della Chiesa romana nel secolo che si estende tra il conciliarismo e la Riforma, ancora prive della prospettiva analitica e del rigoroso impianto di metodo che dominano la produzione teologica del tardo Cinquecento. Eppure Pigghe, oltre vent'anni prima di Cano, e di certo senza il suo respiro sistematico, indica già distintamente nella questione della *regula fidei* il nucleo del conflitto che si sta giocando tra l'ortodossia romana e un protestantesimo che si è già pienamente dotato di una propria teologia e di una propria confessione di fede. E lo fa al punto da introdurre un programma metodologico all'interno del suo trattato sulla Chiesa, prefigurando quella relazione stretta fra linguaggio della logica e linguaggio del potere che caratterizzerà, oltre mezzo secolo dopo, i compendi di teologia controversistica usciti dai laboratori della Compagnia di Gesù: «Discernere – questo il suo obiettivo – la verità della fede ortodossa dalla falsità dell'eresia in qualsiasi questione e in qualsiasi dogma ci si trovi di fronte, attraverso una via, una logica e un metodo certi».<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, qui nell'ed. Coloniae, excudebat Ioannes Novesianus, 1551, l. I, c. 6, *Qua certa via, ratione ac methodo orthodoxae fidei veritas in quacunque proposita quaestione, quocunque dogmate ab haereticae pravitatis falsitate discernenda est*, 27v-58r. Su Pigghe cfr. H. Jedin, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Piggges*, Münster in Westf., Verlag der

Due sono le fonti in base alle quali è possibile distinguere il vero dal falso nelle questioni di fede, la Scrittura e la tradizione, da considerarsi pari quanto ad autorità (l'autore, va notato, sta scrivendo diversi anni prima del decreto del Tridentino sulle fonti della fede); «ma la tradizione ecclesiastica, in una questione dubbia, è più idonea a produrre la fede e la certezza, dal momento che essa, per quanto la riguarda, è chiara e aperta, e non può essere piegata e deviata verso questa o quest'altra opinione [...]. Al contrario, coloro che interpretano le Scritture secondo il proprio arbitrio concepiscono opinioni diverse ed errori, perché esse non sono così chiare e indubitabili da non permettere facilmente che ciascuno, con un'abile esposizione, le porti a dire ciò che non intendono: per cui è necessario che chi non vuole errare in esse ricorra all'autorità della tradizione ecclesiastica come alla loro regola e misura».<sup>15</sup> È un altro elemento ad aggiungersi al quadro argomentativo del paradigma giudiziario del potere della Chiesa: l'oscurità della

---

Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1931, e la voce di R. Bäumer in *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Hrsg. E. Iserloh, Münster, Aschendorff, I, 1984, 98-106.

<sup>15</sup> «Demonstratum a nobis est, duo nos habere principia, ex quibus in fide, religioneque Christiana quid verum aut falsum sit, certo cognosci possit, nempe divinae Scripturae canonem, et ecclesiasticam traditionem. Utriusque autem eorum parem quidem esse auctoritatem, quantum ad indubiae veritatis certitudinem attinet. At ecclesiasticam traditionem, in re dubia ad fidem, certitudinemque faciendam esse magis idoneam. Quandoquidem ecclesiastica traditio, ubi de ea constat, plana est et aperta, nec flecti torquerique potest in hanc aut illam sententiam, quare et columnam et firmamentum veritatis Ecclesiam Christi praedicat Paulus apostolus. Cum contra Scripturas pro suo plerique arbitratu interpretantes, varias ideo opiniones, erroresque concipiant. Neque usquam tam sunt apertae et expositae, ut se trahi in diversam sententiam, callida expositione non facile patiantur, adeo, ut qui in eis errare noluerit, necesse habeat illis adhibere, velut inflexibilem quandam ipsarum amussim ac regulam, ecclesiasticae traditionis auctoritatem, easque secundum universalis Ecclesiae traditiones, et iuxta catholici dogmatis regulas intelligere ac interpretari»: *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, cit., 27v-28r.



Bibbia e, di fronte a questa, illuminata dalla luce della ragione e dell'autorità della Chiesa, la chiarezza della tradizione.

L'intero libro IV della *Hierarchiae catholicae assertio* non è altro che lo sviluppo coerente di questa premessa. Tutto dedicato a provare la necessità dell'obbedienza dei fedeli alle autorità ecclesiastiche sulla base della tradizione paolina e della concezione aristotelica della comunità politica come comunità naturalmente gerarchica, esso include al tempo stesso diversi temi che rinviano alla teoria dell'autorità nella sua forma di istanza di giudizio sulle questioni di fede: la Scrittura non dà responsi certi, è un «giudice muto», e richiede di essere interpretata; ciascuno può piegarla alle proprie opinioni individuali in assenza di un giudice supremo che ponga termine al conflitto infinito delle interpretazioni;<sup>16</sup> tale giudice gode dell'assistenza divina allorché emana le sue sentenze, affinché non erri nella fede.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> «Nec est quod ad Scripturarum iudicium quisquam dicat referendas quaestiones et controversias eiusmodi. Primum, quoniam Scripturae sunt muti iudices, quare aequae forte necessarium, ut quisquam ex Scripturis huiusmodi proferret iudicium, quod necesse esset omnibus absque contradictione sequi, etiam quicquid sibi videretur de huiusmodi iudicio. Deinde, quum pars utraque pro suo quem adstruit sensu Scripturarum adferat testimonia, et partis alterius Scripturas expositione sibi accommodet et contorqueat, quis hos in suo sensu utrinque pertinaces conciliabit invicem, si in his non subiiciemur praesidentis iudicio? Quis tandem dubitationum, quaestionum et altercationum finis erit? An non continuo videres tot de Scripturis, et tam discrepantes sententias ac interpretationes, quot sunt hominum, et quam diversa capita?»: ivi, l. IV, c. 2, *Qualem quantamque auctoritatem conveniebat habere hierarchiae ecclesiasticae praesidem, ex ipsa ratione ecclesiasticae societatis investigare*, 147r-148v.

<sup>17</sup> «Siquidem [Dominus] securos nos reddidit de veritate doctrinae, et aequitate iudicii eorum, quae ex illo loco [cathedrae] docentur et sancuntur, qualescunque tandem essent ei praesidentes. Haec est enim illa praerogativa cathedrae et loci, quem elegit Dominus, cui semper adest singulari privilegio, atque ita dirigit sententiam et iudicium eidem praesidentium, ut suum magis, quam illorum hoc nobis habendum sit, nec de eius veritate et rectitudine quicquam haesitandum»: ivi, l. IV, c. 3, *Ecclesiasticae hierarchiae praesidi talem*

*Giudice delle controversie e fondamento della Chiesa nei teologi gesuiti: Ledesma, Bellarmino, Becanus*

8. 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. «La controversia principale sulle sacre lettere e la parola di Dio contro gli eretici del nostro tempo consiste in questo, che occorre credere non soltanto in ciò che è contenuto espressamente nelle sacre lettere e nella parola scritta, ma anche in altre cose non scritte [...]; le sacre lettere, o la parola della Scrittura non possono essere giudice delle controversie di fede, ma è necessario un giudice vivo, alla cui sentenza ci si attenga. [...] Le sacre Scritture non sono chiare, come [dicono] gli eretici».<sup>18</sup>

---

*tantamque iurisdictionis auctoritatem competere, qua universam sibi commissam Ecclesiam in officio continere possit. Insuper et definiendi controversias omnes, quae in fide, religione, legeque Christi emergunt. Cuius sit ultimum iudicium, quod omnes sine contradictione sequi oporteat, ex umbra synagogae veteris demonstrare, 150v.*

<sup>18</sup> «Praecipua de sacris litteris, et expresso Dei verbo controversia adversus haereticos nostrae aetatis in eo consistit, quod non sit solum credendum, quod expresse in sacris litteris, et verbo scripto continentur, sed alia quoque non scripta [...]; deinde 2. ut ostendatur non esse posse sacras litteras, aut Scripturae verbum iudicem controversiarum fidei, sed esse necessarium animatum iudicem aliquem, cuius sententiae sit standum. 3. Scripturas sacras non esse claras, ut [dicunt] haeretici»: *De Scriptura sacra et expresso verbo Dei*, in Biblioteca Nazionale Centrale, Roma, *Mss. ges. 1191, P. Iacobi Ledesma S.I. opera varia*, 496r.

Siamo all'opposto della concezione protestante della Bibbia come fonte viva e sufficiente della fede: non la profezia, ma la ragione fonda la certezza della verità, poiché solo la ragione ammette la necessità di un giudice vivente e parlante cui sia riconosciuta la prerogativa di interpretare la Scrittura e, con questo, di fondare la comunità dei cristiani. Ledesma enuncia questo principio con le parole crude e stringenti del metodo dialettico, che ritroveremo in diversi autori successivi: «La Scrittura ha bisogno di un interprete che la legga e la capisca, e che ne tragga il senso, e che indichi che questo o quello è il suo senso vero e che quell'altro è quello erroneo [...]. Infatti la Scrittura di per sé tace, poiché non è altro che un libro legato, nient'altro che carta e inchiostro, che nulla dice e resta in silenzio anche se lo si interroga [...]. Per questo il giudice supremo non è la Scrittura, ma colui che la legge».<sup>19</sup>

Per incontrare uno fra i primi esempi di una teoria del potere della Chiesa fondata sulla questione del giudice delle controversie dobbiamo avanzare di qualche anno e rivolgerci 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*

---

<sup>19</sup> «Ipsa Scriptura indiget interprete, qui eam legat, et intelligat, et inde sensum hauriat, et indicet hunc esse sensum eius, vel illum, verum, et illum alium erroneum asserat, et desiniat. Itaque manifestum est, et quasi per se notum: nam ipsa Scriptura per se tacet, est enim liber quidem compactus, tantum charta et atramentum, qui nihil loquitur, etiam interrogatus tacet, nisi accedat aliquis qui norit litteras, ac linguam eam calcat, et legat, et tunc si dicat hunc sensum ibi esse, vel alium, et ita sibi videri, et se ita indicare. Ultimus ergo iudex non Scriptura, sed ille ipse legens est»: ivi, 497r.

*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*.<sup>20</sup>

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 sit 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 – ma tornerò in seguito su questo – 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 ponte-

---

<sup>20</sup> *De iudice controversiarum fidei disputatio*, in Archivum Romanum Societatis Iesu, *Opp. NN.* 235, 23v-49v, su cui Horst, *Papst Konzil Unfehlbarkeit*, cit., 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 c. di G. Galeota, Capua, Archidioncesi di Capua – Istituto superiore di scienze religiose, 1990, \*\*, 543-626; F. Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005, 362 ss. La *Quaestio de iudice controversiarum*, in una 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 *De Summo pontifice (De potestate spirituali Summi pontificis)* e in parte nei libri II e III della *De conciliis et Ecclesia (De conciliorum auctoritate, et De Ecclesiae natura et proprietatibus)*.

fice» (*Utrum si oriatur controversia circa fidem, et Symbolum magis explicari debeat, an id Summo pontifici sit*).<sup>21</sup> 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 segue quel fondamento metastorico dell'autorità giurisdizionale della Chiesa che abbiamo già incontrato in Cano e Pigghe: «Dio non ignorava che si sarebbero verificati tanti dissensi sulla fede e sul senso della Scrittura, e per questo ha dovuto lasciare un giudice nelle 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».<sup>22</sup>

Su questo sfondo, il nesso tra verità e legge si fa strettissimo, come dimostra la approfondita analisi dedicata, nel testo,

---

<sup>21</sup> *De iudice controversiarum fidei disputatio*, cit., 23v.

<sup>22</sup> «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, 31r.

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.<sup>23</sup> 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.

9. 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 spessore autonomo di teoria della sovranità spirituale della Chiesa romana, impersonata dal pontefice; questo linguaggio

---

<sup>23</sup> Su questa inflessione di base dello *ius commune* medioevale e protomoderno v. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2007, 51 ss.

si trasmetterà, più o meno esplicitamente, al cattolicesimo successivo, fino al XIX secolo e oltre.<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup>

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

---

<sup>24</sup> 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. Szuj, *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, 38 ss. (l'opera di Stapleton è la *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, 1579).

<sup>25</sup> Cfr. la voce di P. Begheyn in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, dir. Ch.E. O'Neill – J.M.a Domínguez, Roma – Madrid, Institutum Historico S.I. – Universidad Pontificia Comillas, 2001, I, 380.

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'assioma 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».<sup>26</sup>

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».<sup>27</sup>

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

---

<sup>26</sup> «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 repraesentant 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, 1235-52, 1235.

<sup>27</sup> «Qui est iudex inter duos litigantes debet ita pronunciare sententiam, ut uterque litigantium, clare intelligat, quanam sit sententia iudicis, et alter eorum fateatur, illam 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*, ibid.



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». <sup>28</sup> 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 conservare un ordine nel quale esistono alcuni che insegnano e altri che imparano, ma tale ordine non si conserverebbe se la Scrittura fosse così chiara 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». <sup>29</sup>

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 distinguo-

---

<sup>28</sup> «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»: *Il argumentum ex parte Scripturae*, ivi, 1236.

<sup>29</sup> «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.

no 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». <sup>30</sup>

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 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.

### *Il modello nella pratica della lotta confessionale*

10. Finora ho cercato di analizzare le origini e l'elaborazione della teoria del giudice delle controversie all'interno della produzione intellettuale di alcuni fra i maggiori teologi del cattoli-

---

<sup>30</sup> «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.

cesimo cinquecentesco. Occorre tuttavia aggiungere che 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.

«L'ingrandimento e propagazione della religion catolica», come specificava nel 1622 l'istruzione di Gregorio XV destinata al nunzio presso la corte imperiale, Fabrizio Verospi, fu il primo degli obiettivi della politica della Sede apostolica in Germania almeno dall'ultimo quarto del XVI secolo.<sup>31</sup> Tale obiettivo fu perseguito su una pluralità di piani che definì 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 abbiamo 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 – coeso solo nel riconoscimento formale di un'autorità superiore, l'imperatore, e di un'istanza rappresentativa quale la Dieta; i territori dell'Europa centro-orientale, Moravia, Ungheria e Polonia, dove più densa era la

---

<sup>31</sup> A. Koller, *War der Papst ein militanter, kriegstreibender katholischer Monarch? Der Hl. Stuhl und die protestantischen "Häresien" um 1600, in Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politisches Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, Hrsg. H. Schilling – E. Müller-Luckner, München, R. Oldenbourg, 2007, 67-85.

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.<sup>32</sup>

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

---

<sup>32</sup> W. Schulze, *Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600: Zwischen discordia und compositio. Zur Deutung des konfessionellen Konflikts im katholischen Lager*, ivi, 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.

rapporto di protezione con l'ortodossia di appartenenza, e legittimazione, all'interno dei rispettivi fronti confessionali, delle diverse scuole teologiche che si affrontavano.

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.<sup>33</sup>

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

---

<sup>33</sup> 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, 350-70, 353.

sua espressione giuridica, i suoi ministri quali legittimi detentori della missione apostolica, quale è testimoniata dal vangelo e dalla storia sacra.<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> «Inter controversias communes [...] tres sunt praecipuae, a quibus reliquae omnes dependent. 1. De Ecclesia. 2. De iudice controversiarum. 3. De vocatione ministrorum. Ex singulis definiri 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 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 eam 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*, cit., II, l. I, *De controversiis communibus*, 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, 44-49.

<sup>35</sup> 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, 39 ss.

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 essa 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 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.

11. Il colloquio di religione di Stoccarda che ho citato sopra 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». <sup>36</sup> Il tema centrale scelto per il confronto era quello della dottrina della giustificazione; ma dietro richiesta del duca di Baviera (senza dubbio consigliato 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'analisi formale tra Chiesa e corpo politico. <sup>37</sup>

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. Di esso si contano 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

---

<sup>36</sup> Wolter, *Die Kirche im Religionsgespräch*, cit., 355.

<sup>37</sup> Ivi, 360 ss.



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.<sup>38</sup>

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.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> 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*, cit., IV, 3699-700.

<sup>39</sup> «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 compendiarie de initio, processu, et fine colloquii Ratisbonensis, quod anno*

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;<sup>40</sup> 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»;<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup>

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 giu-

---

*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.*

<sup>40</sup> «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.

<sup>41</sup> «Colligitur, quod recte fecerint electores et principes Sacri imperii, qui secundum unicam normam Ecclesias suas reformarunt»: ivi, 10v (corsivo nel testo).

<sup>42</sup> «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 (corsivo nel testo).

dice oltre a essa»;<sup>43</sup> 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;<sup>44</sup> «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 potero- no, o non vollero rispondere»);<sup>45</sup>

Questa, in estrema sintesi, l'articolazione degli argomenti addotti dalle due parti, per ciascuno dei quali si moltiplicarono le confutazioni e le repliche. Ma va aggiunto che, accanto alla controversia sul tema dottrinale della Scrittura e della regola fidei, un secondo dissidio si manifestò apertamente nel corso del colloquio: e cioè quello relativo ai metodi di prova.

Il linguaggio cattolico del potere di monopolio sull'interpretazione, espresso nello stile del ragionamento dialettico, rappresentava per la parte protestante un esempio lampante di mistificazione perpetrata attraverso le parole – un'immagine classica, del resto, sin dai tempi di Lutero e delle sue accuse alla teologia scolastica. «Durante tutta la durata della disputa gli avversari, e soprattutto Hunnius, non inorridirono davanti a nulla tanto quanto davanti alla forma dialettica di argomentare e rispondere [...]. Hunnius, durante il colloquio, invitato

---

<sup>43</sup> «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.

<sup>44</sup> Ivi, 28v-30v.

<sup>45</sup> «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.

a prestare maggiore attenzione alla correttezza della forma dialettica, esclamò stupidamente “Che cos’è quella forma gesuitica?” [...] La forma dialettica, che Hunnius, con disprezzo ma in realtà facendoci onore chiamò gesuitica, è il modo di disputare più completo e più adatto a scoprire la verità». <sup>46</sup>

Lo stesso Hunnius, nella sua relazione sul colloquio, volle prima di tutto puntualizzare come l’adozione del metodo dialettico avesse snaturato la discussione, rendendola più simile a un esercizio di scuola che a un confronto sulle questioni centrali della fede: «Che si leggano da cima a fondo gli atti e gli scritti degli evangelisti e degli apostoli, si sfoglino i volumi dei concili [...] e si vedrà che mai fu celebrato un colloquio nel quale le due parti fossero tenute a quella forma [...]. Tuttavia riteniamo di avere assolto al nostro dovere e di avere efficacemente disputato non soltanto confermando le nostre [tesi] e confutando le chiacchiere degli avversari secondo il metodo teologico e la prassi cattolica tramandata da Cristo e dagli apostoli della Chiesa, ma anche secondo il metodo logico, ossia dialettico e sillogistico». <sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> «Nihil in toto disputationis decursu, magis horruerunt adversarii, praesertim vero Hunnius, quam formam argumentandi et respondendi dialecticam; nihil e contra magis urserunt catholici, quam legitimam illam disputandi formam, idque necessitate urgente, tam crebro, ut iam inter ludos quoque et convivia, Ratisbonae, quasi proverbio, usurpari dicatur illud ad formam. [...] Qua in re ita me imperitioribus etiam accommodabo, ut ex haereticis quoque doctores discere aliquid, si velint, possint, praesertim Hunnius, qui semel in colloquio, ad formam dialecticam servandam, maiore studio provocatus, insulse exclamavit *Quae est illa forma iesuitica?* [...] Itaque forma dialectica, quam, per contemptum quidem, sed honorifice vocavit iesuiticam, est compendiosa, et ad eruendam veritatem aptissima quaedam disputandi ratio»: ivi, 45r.

<sup>47</sup> «Perlegantur evangelistarum et apostolorum acta et scripta; evolvantur tomi conciliorum [...] et ostendatur, unquam fuisse celebratum ullum colloquium, in quo ad eiusmodi formam (qualis est haec nova, materiae simul legitimaque formae penitus expers) astringeretur partes colloquentes. [...] Sed arbitramur, nos officio nostro satisfecisse, nec sine fructu disputasse, dum non modo de re ipsa theologice, iuxta receptam Christi et apostolorum Ecclesiaeque praxin catholicam, nostra confirmavimus, et adversariorum *phlyarias* refutavimus, sed

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 Pfalzburg, 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.<sup>48</sup>

Per le sue tesi il gesuita aveva a disposizione una piccola biblioteca dottrinale che pochi anni prima il duca di Lorena aveva inviato alla parrocchia 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.<sup>49</sup> 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 di-

---

insuper (ex abundanti) logice quoque seu dialectice ac syllogistice, in forma genuina, quemadmodum supra dictum est, sermonem cum adversa parte contulimus»: *Relatio historica de habito nuper Ratisbonae colloquio inter Augustanae Confessionis theologos et pontificios*, Witebergae, typis Georgii Mulleri, impensis Pauli Helwigii bibliop[olae], 1602, ff. 6v-7r n.n.

<sup>48</sup> G. Koch, *Les controverses de Phalsbourg en Lorraine (1620-1621)*, in *La controverse religieuse (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> Siècles)*, Actes du 1<sup>er</sup> Colloque Jean Boisset, éd. M. Péronnet, Montpellier, Université Paul Valéry, s.d., I, 93-115, 99 ss.

<sup>49</sup> Ivi, 108-9.

venne una modalità maggioritaria del linguaggio cattolico del potere dell'età della Controriforma.

*Una genealogia: da Tommaso a Francisco de Toledo*

12. Quali potrebbero essere le origini teoriche del modello apologetico che ho appena analizzato e le conseguenze ultime, per quanto implicite, del suo impiego?

Abbiamo visto come quello che ho definito paradigma giudiziario del potere si sia sviluppato, in uno dei suoi primi esempi, come teoria dello *iudex controversiarum* elaborata da Bellarmino a margine del suo commento giovanile alla *quaestio de fide* di Tommaso. La relazione fra il motivo dell'insufficienza della Scrittura e la conseguente necessità di una sua interpretazione autoritativa aveva come sfondo comune, infatti, la questione della fede così come era stata impostata dalla scolastica classica, nel XIII secolo, per trovare la propria sistemazione definitiva nella *Summa theologiae*: qual era il rapporto tra la fede intesa come assenso interiore a una verità rivelata e la fede intesa come espressione manifesta di tale verità, ossia come dottrina? Quali erano le ragioni che spingevano l'uomo a credere?

Con la scolastica, come noto, la ragione umana aveva fatto il proprio ingresso tra i motivi della fede, certo a un livello gerarchicamente inferiore rispetto alla grazia divina ma comunque con una propria piena autonomia operativa. Il suo campo di pertinenza divennero i cosiddetti *preambula fidei*, le 'condizioni preliminari della fede', ossia i fondamenti razionali che rendevano credibile la rivelazione, quali l'esistenza di Dio, l'ispirazione della Scrittura, la necessità di evitare il male.

Una tale concettualizzazione rispecchiava non soltanto l'evoluzione culturale di una società progressivamente più

complessa – nella quale, ad esempio, era diventato centrale il ruolo delle università nella formazione dei ceti dirigenti – ma pure un’esigenza apologetica diretta a provare la superiorità del cristianesimo rispetto alla filosofia antica e all’islam, un’esigenza che aveva acquisito vitale importanza in seguito ai rapporti sempre più stretti con il Mediterraneo musulmano e all’avanzare della *Reconquista* in Spagna.

Le maggiori menti teologiche dell’epoca, da Pietro Abelardo a Guglielmo di Auxerre a Raimondo Lullo fino a Nicola Cusano, si erano confrontate con il problema della ragionevolezza della fede e della possibilità di conseguire per via razionale un’accettazione delle verità fondamentali, sulla quale poi la grazia poteva intervenire per infondere nell’uomo la *fides veridica et salutaris*, la fede vera che garantiva la salvezza.<sup>50</sup> Tommaso aveva costruito la sua *Summa contra gentiles* (dedicata nei primi tre libri a provare le verità cristiane secondo un procedimento logico-razionale) sull’assioma fondamentale per il quale le verità di fede e le verità di ragione possedevano la medesima radice ontologica, in quanto entrambe suscitate da Dio, e per questo non potevano in alcun modo essere in contraddizione.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> T. Horvath, *L’apologetica nella Chiesa occidentale dal periodo classico della Scolastica all’inizio della Riforma (secc. XIII-XV)*, in *Enciclopedia di teologia fondamentale. Storia progetto autori categorie*, a c. di G. Ruggieri, Genova, Marietti, 1987, I, 247-74, 255 ss.; A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1962, 83 ss.

<sup>51</sup> «Le cose comprese naturalmente dalla ragione debbono essere considerate perfettamente vere, tanto che non è possibile ritenere che siano false. Né possiamo credere che sia falso ciò che è evidentemente dimostrato da Dio. Per cui, poiché soltanto il falso è contrario al vero, come manifestamente appare dall’analisi delle loro definizioni, è impossibile che la verità di fede sia contraria ai principi che la ragione può conoscere naturalmente» («Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. Nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero

Verso la metà del XIII secolo era stato così definitivamente stabilito, all'interno della teologia occidentale, il perimetro teorico entro il quale la conoscenza razionale e la conoscenza rivelata si compenetravano nel definire le modalità del processo di accettazione della fede. Considerata in questa prospettiva, la fede della scolastica classica era considerata anzitutto nella sua dimensione dottrinale, cioè nel suo carattere di verità esprimibile linguisticamente e vincolante per il cristiano. E riguardo a essa Tommaso tracciò un filo teorico che non sarebbe più stato abbandonato dalla teologia cattolica, il filo che legava la «verità prima» (*veritas prima*), e cioè Dio, all'autorità della Chiesa.

Nella questione della *Summa theologiae* che ho già citato, Tommaso definisce *obiectum fidei*, 'oggetto di fede', la verità riconosciuta dall'intelletto umano attraverso la sua autoevidenza (e cioè attraverso la luce naturale della ragione) oppure perché rivelata da Dio (cioè attraverso la luce soprannaturale della grazia). Ora – come nota una delle obiezioni cui Tommaso si incarica di rispondere – di per sé la rivelazione include l'intera Bibbia nel suo complesso: tutto ciò che è enunciato in essa è formalmente oggetto di fede, per cui non si darebbe la necessità di distinguere i dogmi in enunciazioni intelligibili contenute in una confessione di fede quale il Simbolo.<sup>52</sup>

È da rimarcare come un'obiezione di questo tipo prefigurava già alcuni temi antidogmatici che si ripresenteranno nell'ala più radicale della Riforma. A essa, Tommaso risponde distin-

---

contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse): *Summa contra gentiles*, I, 7, n. 2.

<sup>52</sup> «Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quae in Sacra scriptura continentur, est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere»: *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 6 *Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda*.



guendo tra gli enunciati (*credibilia*) che devono essere creduti perché oggetto di fede in sé e gli enunciati che devono essere creduti perché complementari rispetto a quelli: ai primi appartengono articoli dogmatici quali la distinzione di Dio in tre persone e la sua onnipotenza, ai secondi eventi desumibili dalla parola di Dio, come ad esempio il fatto che Abramo ebbe due figli. I primi sono necessari per conseguire la vita eterna, e per questo sono espressi nella forma chiara e comprensibile degli articoli di fede del Simbolo, mentre i secondi si limitano a rendere più manifesta la verità della Scrittura.<sup>53</sup>

Con questa distinzione era riconfermato in termini logico-razionali il nesso teologico fondamentale tra la salvezza individuale e l'autorità della Chiesa. Solo a quest'ultima, infatti, competeva la dichiarazione degli articoli di fede, contro l'idea che solo la Scrittura fosse *regula fidei* e per questo non potesse essere investito di valore dogmatico alcun enunciato non esplicitamente presente in essa (di nuovo, un tema che sarebbe riemerso nell'età confessionale): «La Chiesa universale non può errare perché è governata dallo Spirito santo, che è spirito di verità [...]. Il Simbolo è dichiarato con l'autorità della Chiesa universale, per cui in esso non si trova nulla di inopportuno».<sup>54</sup> Soprattutto, il Simbolo aveva la

---

<sup>53</sup> «Aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. [...] Per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam; sicut sunt tres personae, omnipotentia Dei, mysterium incarnationis Christi et alia huiusmodi; et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem: sicut quod Abraham habuit duos filios [...]; et secundum talia non oportet articulos distinguere»: *ibid.*

<sup>54</sup> «Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu sancto gubernatur, qui est spiritus veritatis [...]. Sed Symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur»: *ivi*, a. 9, *Utrum convenienter articuli fidei in Symbolo ponantur.*

propria ragion d'essere nell'oscurità della Bibbia, il cui senso non poteva essere penetrato se non «con lungo studio ed esercizio» e per questo era precluso alla maggioranza dei credenti, rendendo necessario «che dalle frasi della Scrittura fosse raccolto sinteticamente qualcosa di manifesto da proporre a tutti affinché vi credessero».<sup>55</sup>

La natura enigmatica della parola divina era quindi già stata identificata dalla scolastica del XIII secolo come motivo ermeneutico di conservazione della separazione cetuale fra clero e laicato, accanto al più tradizionale motivo sacramentale. Non soltanto: la dottrina giungeva a identificarsi con la Chiesa stessa, nel senso che la fede espressa negli articoli dogmatici (la *fides formata*) era la fede proclamata dalla Chiesa, cui tutti i suoi membri erano tenuti a credere; con la conseguenza che credere nella Chiesa corrispondeva a credere la verità nel suo complesso.<sup>56</sup>

Si trattava di una fede concepita come verità storicizzata, nel senso che l'interpretazione della Scrittura era vista come un processo esegetico costante volto a porre in luce dogmi che nella Scrittura erano contenuti solo implicitamente, e che il perenne proliferare delle eresie rendeva indispensabile definire in termini chiari: «Con il passare del tempo è necessaria la spiegazione della fede contro gli errori che sorgono».<sup>57</sup> Il de-

---

<sup>55</sup> «Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure [...] et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquod manifestum summarie colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum»: *ibid.*

<sup>56</sup> «Confessio fidei traditur in Symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur. Fides autem Ecclesiae est fides formata, talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia»: *ibid.* Sul tema v. anche A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems*, cit., 88 ss.

<sup>57</sup> «In doctrina Christi et apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicas doctrinas et ceteras Scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem [...] ideo necessaria est, temporibus procedentibus, explanatio fidei contra insurgentes errores»: II-II, q. 1, a. 9, *Utrum ad Summum pontificem pertineat fidei Symbolum ordinare.*

cimo articolo della *quaestio* chiudeva infine il circolo, esprimendo in termini istituzionali il nesso tra conoscibilità della fede e autorità: in quanto supremo giudice della Chiesa, al quale competono le cause maggiori, spetta al papa, secondo Tommaso, definire i nuovi dogmi «affinché siano tenuti da tutti con fede incrollabile».<sup>58</sup>

13. Se compiamo un salto di tre secoli e dalla *Summa theologiae* ci volgiamo ai suoi commentatori dell'età della Controriforma ci accorgiamo di come la grammatica teologica della questione non sia mutata più di tanto. A segnare una profonda diversità, determinata dal retroterra storico del conflitto confessionale cinquecentesco, è invece la torsione impressa agli obiettivi del discorso: se al centro della riflessione di Tommaso si collocava la questione del rapporto tra Scrittura, dogma e autorità della Chiesa nella definizione del dogma, ora è la stessa legittimità della Chiesa visibile a dipendere per intero dal problema metodologico della *regula fidei* e dall'interrogativo originario circa la corretta interpretazione della Scrittura.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> «Nova editio Symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet sententialiter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem Summi pontificis, ad quem maiores et difficiliore Ecclesiae quaestiones referuntur»: *ibid.*

<sup>59</sup> In questo senso Gerhard Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamental-theologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1984, 51, nota come uno specifico genere ecclesiologico all'interno della teologia cattolica (i trattati *de Ecclesia*) sia maturato soltanto nella tarda modernità, mentre in precedenza, almeno fino al XVII secolo, il tema dei poteri nella Chiesa sia stato demandato ai commentari scolastici alla *quaestio de fide* della *Summa theologiae* (ma fanno eccezione, va detto, la controversia *De conciliis et Ecclesia* delle *Disputationes* di Bellarmino e la già citata *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* di Albert Pigghe). Da questo punto di vista credo possa essere fondatamente messa in dubbi la tesi di Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, revised ed. Berkeley - Los

Fra il 1562 e il 1568 a commentare la *Summa* di Tommaso nelle aule del Collegio romano è Francisco de Toledo, uno tra i grandi maestri della scolastica gesuitica nei suoi anni di formazione, allievo di Domingo de Soto, insignito del cardinalato nel 1593 – primo cardinale nella storia della Compagnia di Gesù: ma fortemente in viso all'ordine per la sua autonomia d'azione e la duttilità diplomatica dimostrata in questioni capitali come la riconciliazione di Enrico di Navarra con la Sede apostolica.

Nel commento alla *quaestio de fide* della *Secunda secundae* Toledo dedica un'attenzione tutta speciale all'analisi del concetto di fede, indicandone le diverse accezioni (la fede come sincerità, come obbligazione, come fiducia); è uno tra questi significati a costituire il punto di partenza del suo ragionamento: «La fede può essere intesa come l'assenso che diamo a quanto un altro dice: e come tale esso si distingue dall'opinione per il fatto che, mentre quest'ultima è un assenso che procede dalle ragioni addotte, la fede è determinata dall'autorità di chi la pronuncia».<sup>60</sup>

Nel caso della fede negli enunciati divini, che è propria del discorso teologico, tale autorità è Dio stesso: ma, come ormai ci è ampiamente noto, con questo il problema è soltanto aperto, poiché la controversia verte proprio sulla modalità secondo

---

Angeles, University of California Press, 1979, 70 ss., secondo cui il tema controveristico dell'oscurità della Bibbia (analizzato dall'autore nella *Méthode* di François Véron, del 1615) sarebbe stato ripreso dall'apologetica cattolica in seguito alla diffusione cinquecentesca del pirronismo religioso.

<sup>60</sup> «Sumitur fides pro assensu, quem adhibemus dictis alterius: qui distinguitur ab opinione, eo quod opinio sit potius assensus procedens ex ratione aliqua; fides autem ob auctoritatem dicentis. [...] Humana est, qua credimus seu assentimus alicui veritati ob auctoritatem alicuius creaturae manifestantis; divina vero, quando assentimus ob auctoritatem divinam, et Dei dicentis»: ad II-II, q. I *De fide*, in Toledo, *In Summam theologiae s. Thomae Aquinatis enarratio ex autographo in bibliotheca Collegii romani asservato*, ed. G. Parria, Romae-Taurini-Parisiis, typis S. Congregationis de propaganda fide-apud Petrum H. F. Marietti-apud Victorium Palmé, 1869-70, II, 7-8.

la quale Dio si esprime, secondo la sola Scrittura oppure secondo la Scrittura e la tradizione.

A questo interrogativo fondamentale Toledo offre una soluzione che, seppure ripresa dall'impostazione della *Summa*, si gioca tutta all'interno del rapporto tra fede, coscienza e autorità. La questione è posta in questi termini: «Se la verità della Chiesa sia il fondamento primario della fede, nel quale si arresta la sua ultima scomposizione; e cioè se riteniamo veri gli articoli di fede perché li enuncia la Chiesa, oppure se dobbiamo credere direttamente per fede alla veridicità della Chiesa». <sup>61</sup>

La radicalità rispetto all'analisi di Tommaso è lampante: se quest'ul-timo aveva fondato l'autorità della Chiesa sulla necessità storica di chiarire gli articoli di fede non sufficientemente espliciti nella Bibbia, lasciando scontato il fatto che la fede nel suo significato soggettivo di assenso interiore dell'individuo alla verità (la *fides qua*) fosse l'esito dell'incontro tra ragione e grazia, Toledo si spinge a scomporre nei suoi elementi ultimi la fede proprio in questo suo significato. Il centro della questione è spostato dalla fede dogmatica, oggettiva (gli articoli del Simbolo), alla fede giustificante, soggettiva (la facoltà di credere).

In altri termini il teologo gesuita pone la domanda 'perché si crede?', e vi risponde in modo netto e lineare: «Non tutti gli articoli di fede possono essere ricondotti alla rivelazione della verità divina: infatti noi non crediamo che Dio esista, e che sia veritiero, perché egli l'ha detto, in quanto il credere che Dio esista viene prima del credere che Dio abbia rivelato [quegli articoli]. Tutto questo può tuttavia essere ricondotto all'autorità della Chiesa: e dunque essa rappresenta la prima ragione

---

<sup>61</sup> «Alia occurrit nunc disputatio non minus difficilis, an veritas Ecclesiae sit fundamentum primum fidei, in quo ultima fidei resolutio sistat: id est an propterea credamus articulos fidei veros, quia Ecclesia dicit, veracitati autem Ecclesiae per fidem immediate credamus»: ivi, 14.

del credere». <sup>62</sup> Lo stesso vale per la fede intesa in senso dogmatico: «Qualsiasi fedele, interrogato circa un determinato articolo di fede, risponderà che egli vi crede perché lo dice la Chiesa: dunque la Chiesa è il fondamento della fede e la prima ragione del credere». <sup>63</sup>

Il processo di riconoscimento e di accoglimento della verità da parte del credente, così come è disegnato da Toledo, si svolge lungo un tragitto per così dire circolare: la Chiesa, con la sua autorità e la sua visibilità, genera la fede; la fede si articola nella dottrina; la dottrina legittima la Chiesa in quanto suo unico giudice. È su questa base che Toledo segue il percorso della questione *de fide* della *Summa* lungo i suoi articoli sino a giungere al decimo e ultimo, relativo all'autorità del papa nella proclamazione del Simbolo. A esso dedica la parte più estesa del commentario, trasformandolo in un autonomo trattato sulla natura della Chiesa e la gerarchia dei suoi poteri che culmina nella tesi del papa come giudice delle controversie.

«Il regime della Chiesa è dovuto essere il più perfetto di tutti: ma questo non si dà senza che tale regime sia monarchico, senza che in esso ci sia un solo capo, un solo sovrano; fra molti, infatti, è inevitabile che di quando in quando sorga una controversia, la quale non può facilmente essere terminata se non da uno solo». <sup>64</sup> Il dato metastorico dell'infinità delle interpretazioni costituisce il fondamento essenziale del costruito

---

<sup>62</sup> «Non omnes articuli possunt referri ad illam revelationem divinae veritatis; nam Deum esse, et esse veracem non credimus, quia Deus dixit, quum prius sit credere Deum esse, quam credere Deum revelasse; at omnia haec in Ecclesiae auctoritatem reduci possunt: ipsa ergo est prima credendi ratio»: ivi, 15.

<sup>63</sup> «Fidelis quivis interrogatus quemlibet articulum respondet se eum credere, quia dicit Ecclesia: ergo Ecclesia est fundamentum fidei, ac prima ratio credendi»: ibid.

<sup>64</sup> «Regimen [...] Ecclesiae debuit esse perfectissimum omnium: hoc autem non est nisi monarchicum, in quo unum est caput, unus princeps; inter multos enim necesse est aliquando oriri controversiam, quae non potest facile, nisi ab uno terminari»: ivi, 67.

teorico di Toledo: «Tra i fedeli possono nascere discussioni sulla fede, e di frequente ne sono nate: ma è chiaro che la conclusione di queste non spetta al concilio generale, poiché i vescovi dell'intero mondo non possono essere congregati per il vantaggio di una sola città. Per questo esiste un'altra regola infallibile di discernimento, e tale regola non è che il Romano pontefice»; inoltre, «fra gli stessi padri conciliari può esistere discordia a proposito di un dogma, per cui il giudizio non spetta al concilio, ma al papa, che può aderire all'opinione non soltanto della parte maggioritaria o paritaria di esso, ma anche di quella minoritaria, come egli avrà ritenuto, e tale opinione diventerà di fede».<sup>65</sup>

La sovranità spirituale del pontefice si presenta prima di tutto come potere sulla verità, e si estende ovunque esista il dubbio riguardo alla fede: ma la verità, in questa prospettiva che è giuridica nella sua essenza, non figura più come verità ontologica, ossia come enunciato oscuramente contenuto nella parola di Dio e che deve essere reso manifesto, ma come verità funzionale, ossia come semplice atto legislativo di risoluzione della controversia. Detto altrimenti, la verità della fede non esiste prima della controversia: prende a esistere solo nel momento in cui la controversia è terminata dal suo unico giudice competente.

Il paradigma giudiziario del potere elaborato dalla teologia controversista della Controriforma mostra, in questa sua teorizzazione radicale, tutti i propri potenziali effetti in termini di

---

<sup>65</sup> «Inter fideles aliquos suboriri potest quaestio de fide, et saepe suborta est: clarum est, huiusmodi determinationem non pertinere ad generalem concilium. Non enim ob unius civitatis utilitatem totius orbis congregandi sunt episcopi: ergo est alia regula infallibilis hoc discernendi, quae alia non est, quam Romanus pontifex. [...] Inter ipsos concilii patres potest esse discordia circa dogma aliquod: ergo non est concilii determinare hoc, sed pontificis, qui potest non solum maiori aut aequali, sed etiam minori, prout iudicaverit, subscribere parti, et illud erit de fide»: ivi, 71.

incidenza sulla sensibilità religiosa cattolica. La fede e la verità divengono due funzioni del vero principio fondativo del discorso teologico, e cioè l'autorità. Nel suo commento alla *quaestio de fide* letto all'Università di Ingolstadt il padre Gregorio de Valencia, che abbiamo incontrato in precedenza a proposito del colloquio di religione di Stoccarda, esprime questa prospettiva in termini ancora più chiari. Nell'analizzare, analogamente a Toledo, le differenti accezioni del termine 'fede', Valencia sottolinea il nesso fondativo che lega la fede all'obbedienza: «La conoscenza certa e infallibile, che è congiunta all'obbedienza della mente nell'assentire, fa affidamento su qualche autorità infallibile e maestra, cui è necessario obbedire in questo genere di cose. [...] Non è infatti per alcun'altra ragione che la fede è spesso chiamata obbedienza [Rm 6 e 10], e al contrario l'eresia, o l'ostinazione contro la fede, disobbedienza; nel credere, infatti, è necessario obbedire».<sup>66</sup>

La verità, in un'ottica di questo tipo, tende a scolorare in un semplice sfondo teologico sul quale si muovono invece in primo piano altre regole e altri motivi: l'obbedienza, l'autorità,

---

<sup>66</sup> «Etenim cognitio certa et infallibilis, quae cum obedientia quadam mentis in assentiendo coniuncta est, aliqua nititur infallibili auctoritate magistra, cui sit in hoc genere obediendum. Talis autem est cognitio fidei. Exstat igitur aliqua talis auctoritas, quae fidei veritatem in omni quaestione infallibiliter doceat. [...] Nam non alia causa est, quam ob rem ipsa etiam fides obedientia quaedam nominari ab illo soleat: contra vero haeresis aut obstinatio adversus fidem, inobedientia; nisi quia necesse est in credendo obediens»: *Commentariorum theologorum 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 (orig. 1591-97), III, *Disputatio prima de fide, et ei annexis, et vitiis contrariis*, q. I *De obiecto fidei*, punct. 7, 113. Il commento alla questione *de fide* era già stato pubblicato da Valencia come trattato a sé nel 1585 con il titolo di *Analysis fidei catholicae*, che costituisce la prima esplicitazione testuale di quel peculiare genere dell'apologetica cattolica, dominante fra XVII e XIX secolo, che è l'analisi della fede: Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare*, cit., 64 ss.; P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggi di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1996, 70 ss.



il principio immanente del giudizio. Non esiste altra possibilità di uscire dalla controversia infinita attorno alla Scrittura che quella di sottomettere la fede al principio di autorità. Come aggiunge Valencia nella conclusione del capitolo, «colui al quale tutta la Chiesa è tenuta a obbedire in quelle cose che riguardano la salvezza spirituale dell'anima, concernenti la fede, il culto o i costumi, possiede l'autorità infallibile di dirimere tutte le controversie di fede. Al Romano pontefice regnante tutta la Chiesa è tenuta a obbedire. Dunque nel Romano pontefice è presente quell'autorità infallibile».<sup>67</sup>

In una conferenza tenuta alla Cardozo Law School della Yeshiva University di New York nel 1989 Jacques Derrida definì «fondamento mistico dell'autorità» quel motivo trascendente che induce l'uomo a investire dell'attributo della giustizia ogni atto d'imperio che scaturisce dall'esercizio legittimo dell'autorità. Derrida prendeva a prestito l'espressione da Pascal, il quale, a sua volta, citava implicitamente un passo degli *Essais* di Montaigne.<sup>68</sup>

Nel riflettere sulla rigorosa crudeltà del principio della legge, Montaigne ricordava un episodio – vero o fittizio che fosse – di cui era stato testimone: «Certe persone sono condannate a morte per un omicidio; la sentenza, se non pronunciata, è, per lo meno, conclusa e stabilita. A questo punto i giudici sono avvertiti dagli ufficiali di una corte subalterna vicina che essi detengono alcuni prigionieri i quali confessano esplicitamente quell'omicidio, e portano su tutto questo fatto una luce indu-

---

<sup>67</sup> «Atque ut via, et ratione de re latissime patente disseramus, placet hanc totam disputationem huiusmodi argumentandi forma concludere: 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 esistenti, ita prorsus univversa Ecclesia obtemperare tenetur. Igitur in Romano pontifice est eiusmodi auctoritas infallibilis»: ivi, 141.

<sup>68</sup> J. Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2003 (orig. 1994), 60.

bitabile. Si delibera se per questo si debba interrompere e differire l'esecuzione della sentenza stabilita contro i primi. Si considera la novità dell'esempio e la sua importanza per sospendere i giudizi; che la condanna è stata emessa, i giudici non hanno possibilità di ripensamento. Insomma quei poveri diavoli sono sacrificati alle formule della giustizia».<sup>69</sup>

L'esercizio della giustizia, in queste righe di Montaigne, appare del tutto svincolato dalla ricerca della verità e dal principio sovraordinato della distinzione tra giusto e ingiusto. L'autorità dei giudici che condannano coscientemente a morte degli innocenti crea una sorta di verità parallela e non fattuale, di verità giuridica la cui funzione consiste nel preservare la legittimità dell'ufficio e di impedire che ulteriori controversie possano sorgere.

È forse un principio di secolarizzazione della giustizia, e senza dubbio ricorda da vicino la struttura del linguaggio cattolico del potere fondato sulla figura del giudice delle controversie. Quel linguaggio, figlio del conflitto confessionale della prima età moderna, non divenne mai maggioritario all'interno della cultura cattolica – il giansenismo va considerato anche come reazione allo spirito legalistico e autoritario della scolastica gesuitica –, ma senza dubbio fu fondamentale nel dare respiro alla tesi della sovranità spirituale della Chiesa romana in un momento cruciale della sua storia.

---

<sup>69</sup> *Saggi*, l. III, qui nella tr. it. Milano, Adelphi, 1431.

Esercizi intorno alla secolarizzazione  
La Controriforma attraverso le categorie della teologia  
politica di Carl Schmitt

*Metafisica del potere*

1. Fosse necessaria una semplice ragione lessicale per avventurarsi a leggere con le categorie di Carl Schmitt l'evoluzione storica della Chiesa romana nella prima età moderna, essa si porgerebbe in tutta evidenza in un passo di quella strana e intempestiva apologia che è la *Teologia politica II*, del 1970.

A mezzo secolo dal suo primo esercizio sul tema si tratta, per Schmitt, di ribadire una delle premesse fondamentali di tutta la propria dottrina giuridico-politica, e cioè l'idea della profonda compenetrazione nell'uomo, al di là del mutare costante delle forme, dell'elemento trascendente e di quello storico. Una sintesi che si estende, per forza di riproduzione, alle figure della vita collettiva e quindi del loro centro ordinatore, il potere, imponendo a quest'ultimo di dotarsi di una *ratio* analoga a quella dell'Incarnazione nello scenario disegnato dalla Provvidenza.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «Peterson vuole rimanere nella separazione assoluta dei due ambiti [teologico e politico], ma proprio nel dogma della Trinità la separazione assoluta è possibile solo in modo astratto, se la seconda persona della divinità rappresen-

«La dottrina agostiniana dei due diversi regni – scrive Schmitt – si troverà fino al giorno del giudizio sempre di nuovo davanti a questo doppio punto della domanda che resta aperta: *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?* Chi decide *in concreto* per l'uomo che agisce nell'autonomia creaturale la questione di che cosa è spirituale e cosa temporale e come ci si regola nelle *res mixtae*, che oramai nell'*interim* fra la venuta e il ritorno del Signore formano tutta quanta l'esistenza terrena di questa doppia essenza spirituale e temporale che è l'uomo?»<sup>2</sup>

Testimone della centralità di questa «grande domanda» nella storia politica dell'Occidente è Thomas Hobbes, secondo l'interpretazione che Schmitt ne ha dato nella *Teologia politica* del '22, dove tale domanda «è già posta al centro dell'esposizione ed ha ivi condotto ad una teoria del decisionismo e dell'autonomia dell'esecuzione».<sup>3</sup>

«Chi giudica?» «Chi interpreta?» Chi possiede l'autorità per sceverare il legittimo dall'illegittimo e conferire forza di legge a questa decisione? E da dove trae la propria legittimità chi giudica del legittimo?

Altri, prima di Hobbes, si pongono queste stesse domande nell'orizzonte dell'esercizio del potere *in questo mondo*. Non sono in grado di ipotizzare in che misura Carl Schmitt avesse consuetudine con i testi della seconda scolastica. Certo, Francisco de Vitoria, il fondatore del diritto internazionale moderno, le cui tesi sul diritto di guerra e di occupazione sarebbero state mutate e secolarizzate da Grozio e dai giuristi

---

ta in perfetta unità le due nature di dio e uomo e Maria, umanamente la madre, ha partorito il bambino divino nella realtà storica in una data determinata della storia di questo mondo terreno»: *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, qui nella tr. it. a c. di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1992, 57 (orig. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, 1970).

<sup>2</sup> Ivi, 88.

<sup>3</sup> Ibid.

dell'espansione europea, resta uno dei suoi autori di riferimento.<sup>4</sup> Questi interrogativi si ritrovano comunque, alla lettera, al cuore della sistematica sull'autorità spirituale della Chiesa elaborata dalla teologia controversistica cattolica, dei gesuiti soprattutto, nell'età della lotta confessionale, al punto che la rivendicazione della suprema istanza ermeneutica giunge a fondare ogni altra rivendicazione di potere universale del papato dell'epoca.

Del resto, buona parte della costellazione concettuale in cui si articola la riflessione giuridica e politica di Schmitt – il rapporto fra sovranità e decisione, il personalismo giuridico, il principio della rappresentazione, il nodo della legittimità, il rilievo del momento interpretativo – sembra rispecchiare nitidamente il profilo teorico e dottrinale della Chiesa della Controriforma.

È stato osservato che «la teologia politica pone il problema dei rapporti tra la dimensione del 'politico' e la *Veritas* trascendente».<sup>5</sup> Si potrebbe aggiungere che la domanda di verità

---

<sup>4</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum Europaeum»,* qui nella tr. it. a c. di E. Castrucci, Milano, Adelphi, 1991, 104 ss. (orig. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 1950), che riprende id., *Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes*, «Die neue Ordnung», 3/4 (1949), 289-313. Schmitt si fonda sulle *relectiones De Indis* e *De iure belli* del teologo spagnolo. Per una bibliografia aggiornata e comprensiva delle opere di Schmitt e delle loro traduzioni rinvio a A. de Benoist, *Carl Schmitt. Bibliographie seiner Schriften und Korrespondenzen*, Berlin, Akademie, 2003.

<sup>5</sup> E. Castrucci, *Teologia politica e dottrina dello Stato. Note sull'attualità del decisionismo giuridico*, in *Cristianesimo secolarizzazione e diritto moderno*, a c. di L. Lombardi Vallauri – G. Dilcher, Baden-Baden – Milano, Nomos-Giuffrè, 1981, 731-54, 731; M. Nicoletti, *Il problema della «teologia politica» nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in *Teologia politica*, Atti del convegno, Trento, maggio 1989, a c. di L. Sartori – M. Nicoletti, Bologna, EDB, 1991, 17-67, 27. Di «isomorfia tra le due sfere, politica e metafisica» scrive Geminello Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1996, 186. Sul tema v. anche C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996, 405 ss.

(cioè a dire: la domanda che consegue al dileguarsi di una verità autoevidente) è lo spartiacque oltre il quale prende a fluire la politica moderna, e che lo sforzo di comporre una risposta a tale domanda è il *télos* che mobilita i teorici della Chiesa cinque-seicentesca; finché, dopo Hobbes, sulle macerie del secolo della guerra confessionale europea, resta la consapevolezza dell'impossibilità di ogni risposta, e in tale prospettiva, nella sua costante ricerca di un polo veritativo percepibile, seppure in controluce, si muove anche Schmitt – uomo della nuova guerra confessionale che, come egli stesso scrive di Donoso Cortés, si combatte «fra il cattolicesimo ed il socialismo ateo». <sup>6</sup> In un caso come nell'altro l'esito è quello di una «metafisica del potere» proiettata asintoticamente su una fonte ultima della legittimità, una teologia politica che di fatto potrebbe fare a meno dell'idea di Dio. <sup>7</sup>

2. Esiste tuttavia una seconda ragione per l'esercizio che mi accingo ad accennare, ed è una ragione metodologica.

Da almeno un trentennio quello della secolarizzazione è uno dei temi più esplorati dalla sociologia, dalla filosofia politica, dalla storia moderna e più ancora contemporanea. Un tema reso urgente oggi da un riemergere della dimensione pubblica del religioso che pareva impensabile sino ad anni recenti, nonché da una dilagante crisi di legittimità dello Stato

---

<sup>6</sup> *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'*, a c. di G. Miglio – P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, 27-86, 79 (orig. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, 1922).

<sup>7</sup> La teologia politica di Schmitt «è la concezione generale della fondazione ultima della legittimità politica. La teoria della legittimazione è vista qui come forma di sapere scientifico avente ad oggetto il rapporto ultimo esistente tra 'politico' e *Veritas*. È 'metafisica del potere' in senso forte»: Castrucci, *Teologia politica e dottrina dello Stato*, cit., 737, dove l'autore introduce questo quarto senso della teologia politica accanto a quelli di teologia che giustifica il potere politico (come in Eusebio di Cesarea), teologia applicata al potere politico e dispositivo concettuale della trasformazione del teologico in politico.

e delle grandi istituzioni sovranazionali.<sup>8</sup> Fra le diverse categorie impiegate per concettualizzare l'evoluzione della realtà contemporanea, quella che probabilmente denuncia i limiti più chiari è proprio quella di secolarizzazione, in particolare da un punto di vista storiografico: «La secolarizzazione è stata finora soprattutto constatata e postulata, ma quasi per nulla analizzata storicamente».<sup>9</sup>

In altri termini, se della secolarizzazione vediamo gli effetti e i limiti – al punto di non essere spesso in grado di distinguere gli uni dagli altri – ancora resta molto da fare sul piano dell'accertamento scientifico dei percorsi della sua genesi storica. Se la secolarizzazione è il filo d'Arianna della modernità occidentale, è allora all'interno dell'universo dei concetti, dei discorsi e delle pratiche dell'età moderna che dobbiamo cercare le tracce di un processo che, in quanto tale, si sostanzia di un 'prima' e di un 'dopo', vale a dire dei termini di un mutamento.

Mutamento nel senso di trasformazione? Questa, come noto, è la proposta di Carl Schmitt. Che come tale può essere raccolta o meno. La più radicale alternativa a questo modello, è altrettanto noto, è quella di Hans Blumenberg, che in luogo di una trasformazione individua la presenza di un meccanismo di sostituzione dei fenomeni, e all'idea di genealogia delle forme di linguaggio e di pensiero preferisce l'idea di analogia

---

<sup>8</sup> A titolo di riferimento v., fra gli altri, G. Filoramo, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Torino, Einaudi, 1994, e id., *Che cos'è la religione. Temi e metodi problemi*, Torino, Einaudi, 2004; G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1983; E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, saggi raccolti da G. Preterossi, Roma, Laterza, 2007.

<sup>9</sup> «Säkularisierung ist bisher vor allem konstatiert und postuliert, kaum aber historisch untersucht worden»: M. Pohligh, *Luhmanns Mond. Ist Säkularisierung ein historisches Prozess?*, «Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik», 173 (2006), 30-39, 30, cui rimando per un inquadramento del problema in una prospettiva di ricerca storica.

come cifra peculiare di una modernità che fonda da se stessa le proprie categorie.<sup>10</sup>

Naturalmente un saggio *in corpore vili* può essere tentato anche facendo capo a questa diversa interpretazione: quella che propongo, del resto, non può essere nemmeno considerata una possibile indicazione di ricerca, bensì un'ipotesi sull'eventuale *fattibilità* di una tale indicazione.

Ovviamente occorre essere consapevoli di non muoversi nel vuoto. La lettura schmittiana della nascita dello Stato come processo di neutralizzazione delle opposte verità religiose, e della natura artificiale della fondazione dell'autorità nella modernità politica è una lettura forte che – direttamente o indirettamente – ha influito in modo duraturo sui paradigmi storiografici in uso, e non c'è dubbio che oggi essa sia ampiamente in discussione.

Le ricerche che convergono nel concetto di confessionalizzazione come cifra di lungo periodo dell'evolversi della statualità, o l'accento posto dalla *Verfassungsgeschichte* sulle spinte centrifughe e i contropoteri attivi negli Stati d'Antico regime, o ancora le analisi che mettono in luce il perdurare di modalità informali di gestione e trasmissione del potere in un quadro di efficacia amministrativa rendono oggi difficile accettare *sic et simpliciter* la prospettiva di una aggregazione dello Stato entro lo spazio compreso fra gli assi cartesiani della terzietà e dell'impersonalità.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. Genova, Marietti, 1992 (orig. *Die Legitimität der Neuzeit*, 1974<sup>2</sup>, I ed. 1966), soprattutto 98 ss., in risposta alle annotazioni di Schmitt a margine della prima edizione dell'opera in *Teologia politica II*, cit., *Postfazione*, 89-103.

<sup>11</sup> Sulla confessionalizzazione nell'Europa moderna cfr. *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, Hrsg. W. Reinhard – H. Schilling, München, Aschendorff, 1995; in un'ottica allargata di storia della cultura e delle pratiche sociali *Disciplina dell'anima*,



Giusto per scendere nei particolari, Martin Heckel nota come, nello spazio del Sacro romano impero dopo la pace di Augusta, il privilegio dello *ius reformandi* dei principi territoriali fosse eretto sull'inquadramento giuridico del profondo intreccio fra i diritti dello Stato e i diritti delle confessioni: «La secolarizzazione della forma giuridica non doveva assolutamente avere come conseguenza la secolarizzazione del suo contenuto religioso, al contrario doveva impedirla. Il diritto ecclesiastico imperiale costituiva il guscio temporale che garantiva alla dottrina e alla sostanza di entrambe le Chiese [cattolica ed evangelica, cui si sarebbe poi aggiunta quella riformata] la protezione».

In altri termini, l'autorità del sovrano nelle materie di fede non era esercitata come protezione *dalle* confessioni, bensì come protezione *delle* confessioni: «Alla Germania dell'età confessionale non si adatta proprio la diffusa immagine della secolarizzazione quale circola, in particolare, nella scuola di Carl Schmitt, per la quale lo Stato moderno si fonda nel XVI secolo sulla secolarizzazione del proprio potere, abbandonando obiettivi e parametri teologici in favore di una sovranità temporale, ponendosi come terza forza neutrale rispetto alle confessioni in lotta e, di conseguenza, assoggettandole».<sup>12</sup>

---

*disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a c. di P. Prodi, Bologna, il Mulino, 1994. Sulle persistenze di lungo periodo delle forme prestatuali di vincolo politico P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 1992. Sulle forme non burocratiche di esercizio del potere *La corte di Roma tra Cinque e Seicento teatro della politica europea*, a c. di G. Signorotto – M.A. Visceglia, Roma, Bulzoni, 1998. Per un'esauritiva panoramica storiografica sulla questione F. Benigno, *Ancora lo «Stato moderno» in alcune recenti sintesi storiografiche*, «Storica», 23 (2002), 137-46.

<sup>12</sup> «Konfessionalisierung und Säkularisierung bildeten eben keinen Gegensatz, sondern waren im konfessionellen Zeitalter eng und abgündig miteinander verbunden. [...] Die Säkularisierung der Rechtsform sollte keineswegs die Säkularisierung des geistlichen Gehaltes nach sich ziehen, sondern sie verhindern. Das Reichskirchenrecht war die weltliche Schale, in der das Bekenntnis

Si tratta, naturalmente, di muoversi con cautela all'interno di un modello di interpretazione estremamente potente e affascinante, cogliendo forse più suggestioni che letture generali e curando di calibrarle attentamente sul metro della storia politica e religiosa, nella consapevolezza che Schmitt non fu né volle mai essere uno storico.

Si tratta, allo stesso modo, di evitare di compiere l'errore opposto, di sovrapporre uno Schmitt *strumento di studio* a uno Schmitt *oggetto di studio*, e cioè di lasciarsi attrarre da singolari parallelismi fra la dimensione storica e ideologica di Schmitt e quella degli autori dell'apologetica cattolica cinque-seicentesca. Le ragioni, seppur a livello intuitivo, non mancherebbero.

Schmitt descrive la genesi concettuale dello Stato moderno nel momento in cui questo muore, nel momento in cui il Behemoth, la forza disgregatrice della rivoluzione e della guerra civile, sembra avviato a sferrare il colpo letale al Leviatano. Davanti ai suoi occhi ha il dilagare del politico oltre gli argini della statualità, alimentato dai corpi e dalle fazioni che inoculano nella forma-Stato i propri interessi di parte (i partiti, i sindacati, i gruppi religiosi) o ne rifiutano la sovranità

---

und Kirchenwesen beider Teile geborgen sein und gemäss ihrem geistlichen Selbstverständnis vor Schädigung und Verfälschung geschützt werden sollten. Auch dies ist eine Grunderfahrung des Staatskirchenrechts zur Lösung seiner religiösen Koexistenzprobleme bis auf unsere Tage geworden. Am Beispiel des *ius reformandi* zeigt sich die Korrekturbedürftigkeit mancher plakativen Erklärungsmuster der modernen Historiographie. Auf Deutschland im Konfessionellen Zeitalter passt eben nicht das verbreitete Bild der Säkularisierung, das insbes. in der Schule *Carl Schmitts* kursiert: Der moderne Staat soll danach auf der Säkularisierung seiner Staatsgewalt im 16. Jh. beruhen, die sich in weltlicher Souveränität von den theologischen Zielen und Massstäben abgekehrt, sich als eine neutrale dritte Kraft über den streitenden Konfessionen etabliert und sich diese unterworfen habe»: M. Heckel, *Ius reformandi. Auf dem Wege zum »modernen« Staatskirchenrecht im Konfessionellen Zeitalter*, in id., *Gesammelte Schriften. Staat Kirche Recht Geschichte*, Tübingen, Mohr Siebeck, V, 2004, 135-84 (orig. 2002), 176-77.

(l'anarchismo, il comunismo internazionalista).<sup>13</sup> È un contesto storico di rottura, formalmente analogo a quello in cui, con la rottura confessionale, il religioso – e con esso la verità – dilaga oltre gli argini della Chiesa e travolge ordini e gerarchie sociali.

Schmitt cerca di dare nuova fondazione a un politico in crisi di legittimità, smarrito dal fallimento dello Stato liberale e dal peso schiacciante della primazia dell'economico, e ritiene di trovarla nel riferimento a un 'fuori', a un teologico quale unico alfabeto in grado di traslitterare la trascendenza del principio della sovranità nelle forme immanenti della legge e del potere. Ed è, la sua, un'operazione analoga a quella compiuta tre secoli prima da Mariana, Bellarmino o Valencia allorché, con gli strumenti della scolastica, si impegnano a rendere percepibile e razionalmente coattiva un'autorità che non si impone più da se stessa ma necessita dell'assenso dell'intelletto del singolo, nell'ambito di un costrutto teorico che non c'è ragione di non comprendere come *teologia politica*.

«L'esperienza della perdita», e cioè l'assenza di fondamento della modernità politica e la sua sostituzione con una nuova metafisica del potere, che nell'uno è meditata tesi e

---

<sup>13</sup> Cfr. le lucidissime considerazioni del *Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, qui nella tr. it. in *Scritti su Thomas Hobbes*, a c. di C. Galli, Milano, Giuffrè Editore, 1986, 61-143, 122-23 (orig. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 1982<sup>3</sup>, edizione delle due lezioni tenute dall'autore nel 1938): «Gli antichi avversari, i poteri 'indiretti' della Chiesa e delle organizzazioni degli interessi, si sono ripresentati in questo secolo sotto la forma moderna di partiti politici, sindacati, gruppi sociali, in una parola come 'forze sociali'. Strada facendo si sono impadroniti del potere legislativo e dello Stato 'di leggi', scavalcando il Parlamento, e hanno potuto credere di avere aggiogato il Leviatano al loro carro. [...] La sfera privata, presunta libera, garantita da questo sistema costituzionale, fu così sottratta allo Stato e consegnata ai poteri 'liberi' (cioè incontrollati ed invisibili) della 'società'. Naturalmente deve essere tenuto presente che a tali «forze sociali» e alla «sfera privata, presunta libera» Schmitt contrappone, all'epoca, l'organicismo totalitario del regime nazista.

negli altri, tutt'al più, oscuro presentimento, è comune percorso di lavoro.<sup>14</sup>

Come osserva Blumenberg, «per il teorico dello Stato Carl Schmitt la secolarizzazione è una categoria della legittimità. Essa dischiude la dimensione profonda della storia per i tempi presenti messi a repentaglio dalla loro contingenza. Essa conferisce un'identità storica, e in questo poco importa che ciò avvenga, appunto, *con altri mezzi*».<sup>15</sup>

Schmitt, insomma, scrive di «sociologia dei concetti giuridici», ma la sua *Teologia politica* è un attacco al cuore del parlamentarismo e del normativismo giuridico che gli è sotteso nella Germania di Weimar. Scrive di «riflessioni scolastiche», ma la sua celebrazione del principio d'autorità del cattolicesimo romano è tutta rivolta contro il meccanicismo e l'oggettività dei processi economici, nel nome di una sottomissione «della funzione reale [del potere politico] alla sua funzione simbolica», che è la funzione propria della Chiesa nel suo rappresentare la sovranità invisibile del divino.<sup>16</sup> La sua teologia

---

<sup>14</sup> «Selbstverständlich sind Schmitts Schriften durchdrungen von der Erfahrung des Verlustes und natürlich kam es ihm darauf an, Tragfähiges zu schaffen, aber für ihn gab es keine Möglichkeit beim "Altem" anzusetzen»: Jürgen Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus*, Münster, Aschendorff, 2002, 91, e più generalmente 87 ss. per l'inquadramento ideologico degli scritti del giurista e la sua prossimità al pensiero della rivoluzione conservatrice.

<sup>15</sup> Con il risultato che «la quintessenza dei prodotti della secolarizzazione è proprio quella *teologia politica* che nel nome, per quanto inteso come integrativo nei confronti della tradizione, in fondo maschera solo ciò che si intende realmente: *teologia come politica*»: *La legittimità dell'età moderna*, cit., 103.

<sup>16</sup> «Carl Schmitt betont die symbolische Funktion politischer Macht gegenüber der materiellen oder faktischen Funktion, genauer gesagt, er unterwirft die faktische Funktion dem Primat der symbolischen Funktion»: Michael Hirsch, *Politische Theologie des Konflikts. Carl Schmitts im politischen Denken der Gegenwart*, in *Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der internationalen Debatte*, Hrsg. R. Voigt, Baden-Baden, Nomos, 2007, 83-111, 86.

politica, proprio come quella dei controversisti della Controriforma, è a tutti gli effetti una dottrina della sovranità.<sup>17</sup>

Varrebbe la pena chiedersi il perché dello strano caso di un giurista che usa l'inchiostro della teologia per scrivere di dottrina dello Stato, che suscita il durissimo attacco di un teologo senza che i suoi veri obiettivi polemici, i giuristi lascino – almeno a mia conoscenza –, traccia di risposta.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Ampiamente condivisibile in questo senso, l'analisi di Hasso Hoffmann in premessa al suo *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, tr. it. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999 (orig. *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, 1992<sup>2</sup>, I ed. 1964), 29 ss. Interessanti alcune ulteriori considerazioni di Hoffmann, ivi, 31, «se teologia politica significa vedere dietro ogni politica sempre teologia e metafisica, allora essa è alla fine una teologia o una metafisica della politica. E in realtà l'antropologia di Schmitt, il suo decisionismo dell'*entweder-oder* e la sua filosofia della storia sono fondamentalmente determinati da una tale teologia o metafisica. Heinrich Meier in un brillante studio ha mostrato che anche il concetto schmittiano del politico si fonda su una assunzione seria della decisione tra amico e nemico, non solo su un impulso morale [...], ma sulla stessa teologia del peccato originale», e la citazione di Wilhelm Stapel, *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932, 171 (ivi, 31, n. 74): «Come noi, dopo il peccato originale, non possiamo essere né buoni, né giusti né sinceri, né santi senza che la grazia di Dio, così, da quel momento in poi, non possiamo essere amici in ogni istante di tutte le creature. Chi vuole diversamente, nasconde l'umano e diventa un simulatore metafisico. Nella misura in cui vuol diventare amico di tutti gli uomini, diventa nemico di Dio. La distinzione tra amico e nemico è dunque una parte del peccato originario della creazione. Ovunque lo Stato stabilisce l'amico e il nemico, diventa necessariamente peccatore. Ma se egli vuol superare la distinzione con la rinuncia o con la presunzione, allora diventa doppiamente peccatore, paragonandosi alla grandezza di Dio».

<sup>18</sup> In realtà una dura e circostanziatissima presa di posizione di Hans Kelsen arriva in replica all'affermazione della supremazia costituzionale del presidente del Reich rispetto al Parlamento fatta da Schmitt nel suo *Hüter der Verfassung*, del 1931: *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*, «Die Justiz», 6/11-12 (1931), 576-628. Vale la pena di ricordare il lapidario giudizio di metodo conclusivo di Kelsen: «La mescolanza di principi tra scienza e politica, oggi così in voga, è il metodo tipico della moderna costruzione dell'ideologia» («Die heute so beliebte prinzipielle Vermengung von Wissenschaft und Politik ist die typische Methode moderner Ideologiebildung», ivi, 627). Dell'opera di

La *Teologia politica* è un singolare fenomeno di eterogenesi dei fini nel pensiero del Novecento, e come tale va letta. Ritengo che sia da cercare qui una possibile ragione di metodo della presa in prestito da Schmitt di alcune chiavi di lettura storica, e precisamente nella poliedricità di un approccio che è contemporaneamente giuridico, politico, filosofico, teologico – come, per inciso, tutte queste cose insieme è anche l’approccio degli autori della scolastica cattolica.

La pluralità dei punti di vista dai quali Schmitt osserva e critica il suo presente dischiude possibilità ermeneutiche di notevole ampiezza in relazione allo storia delle idee politiche e religiose dell’età moderna, non da ultimo perché di essa va tenuta sempre presente quell’organicità di pensiero che si inabissa con la specializzazione disciplinare del XVIII e del XIX secolo. Un’organicità di pensiero che è invece parte integrante dell’opera schmittiana, anche per questo considerata per lungo tempo inattuale e solo recentemente tornata al centro degli interrogativi sul futuro dello Stato e della politica.

L’apertura a imprevisti scarti concettuali, l’apparente asimmetria della scansione argomentativa, l’importanza fondamentale del simbolico come veicolo di legittimità richiedono di essere sempre prese in considerazione allorché ci si avvicina, con ragionevoli speranze di comprensione, al sistema di pensiero dell’Europa moderna. Tali incidenze sono ricorrenti allo stesso modo nel quadro epistemologico della produzione, generalmente estemporanea ma non per questo incoerente, di Schmitt, dove rimandano non solo a un retroterra mentale, ma anche all’incomprimibile creatività di una ragione che sa disporre saperi della più diversa natura disciplinare in un incedere logico rigoroso.<sup>19</sup>

---

Schmitt è disponibile la tr. it. *Il custode della Costituzione*, a c. di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1981.

<sup>19</sup> Si vedano la lunga digressione sul simbolismo demoniaco del Leviatano nell’esegesi ebraica e del cristianesimo medioevale in apertura del *Leviatano*

## Visibilità

3. Trentacinque anni dopo la «liquidazione di ogni teologia politica» da parte di Erik Peterson, a Vaticano II da poco concluso e in circostanze storiche abissalmente diverse da quelle in cui aveva introdotto la questione, Schmitt riapre il relativo dossier.

Questa volta non usa schermi teorici e non parla a suocera perché nuora intenda, ma intraprende, con stupefacente acribia e sprezzo delle misure temporali, una serrata critica della tesi di Peterson, nel frattempo passata in giudicato come replica conclusiva a una questione relegata a un passato che l'Europa non ricorda certo volentieri. Se in quegli anni si discute di teologia politica, infatti, lo si fa da un punto di vista tutto teologico, nell'ambito del faticoso confrontarsi del cristianesimo con le nuove impellenze sociali della contemporaneità.

Con la sua *Teologia politica II* Schmitt non solo si riappropria di una categoria sulla quale può a ragione vantare pretese di paternità, ma rimette al centro del tavolo ingombranti pezzi d'antiquariato – che però osserviamo come tutt'altro che tali, oggi, a quarant'anni di distanza – quali la legittimazione religiosa del potere, l'autorità terrena della Chiesa, l'implicita politicità della teologia. Tanto per capire la lunghezza dello sguardo, nel 1970 Schmitt accusa Peterson di avere surretti-

---

*nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., e la peculiare attenzione di Schmitt alla dimensione storico-linguistica dei concetti giuridici, espressa ad esempio in *Nomos – Nabme – Name*, in *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara, S.J.*, Hrsg. S. Behn, Nürnberg, Glock und Lutz, 1959, 92-105 (tr. it. *Nomos – Presa di possesso – Nome*, «Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e contemporanea», 6 [1997], *Ripensare lo spazio politico: quale aristocrazia?*, a c. di E. Morandi – R. Panattoni, 287-302), e in *Raum und Rom. Zur Phonetik des Wortes Raum*, «Universitas», 6/9 (1951), 963-68.

ziamente adottato nel 1935 l'interpretazione di Eusebio di Cesarea divulgata da Burckhardt alla metà dell'Ottocento.<sup>20</sup>

È proprio in questo sguardo lungo che trovano posto suggestioni di portata ancora più estesa. La prima parte dell'apologia di Schmitt, di certo non la più approfondita, è dedicata a contestare la premessa di metodo di Peterson, che aveva dilatato all'intera storia del cristianesimo il singolo caso dell'incompatibilità fra la celebrazione del monismo imperiale di Costantino da parte di Eusebio e la concezione trinitaria della divinità, assumendolo a paradigma dottrinale. «La motivazione consiste solo nel fatto che l'epoca dell'Imperium Romanum e il caso di Eusebio di Cesarea devono essere *esemplari* per l'intero problema della teologia politica».<sup>21</sup>

Peterson, insomma, aveva scelto di cristallizzare nella fissità del dogma il continuo succedersi dei linguaggi e delle interpretazioni che è proprio della storia. E tuttavia Schmitt, anziché concentrarsi su questa aporia, che sarebbe di per sé dirimente, si muove sul doppio binario del discorso storico e di quello dottrinale: si muove, appunto, sul piano della *teologia politica*. «È vero – aggiunge poco dopo – che la Chiesa di Cristo non è *di* questo mondo e della sua storia, ma essa è in questo mondo. Ciò significa: essa prende e dà spazio, e spazio qui significa: impermeabilità, visibilità e pubblicità».<sup>22</sup>

Nell'elemento dell'impermeabilità si deve probabilmente leggere la forza che permette alla Chiesa di essere contemporaneamente *qui* e *non qui*, ossia il nucleo sacrale che permane immutato nel fluire della storia. E in questo ci si muove ancora nella sfera del metastorico. Diverso, invece, il caso delle altre due “*notae Ecclesiae*” indicate da Schmitt.

---

<sup>20</sup> *Teologia politica II*, cit., 70 ss. Il riferimento implicito è allo *Zeit Konstantins des Grosses* (1853).

<sup>21</sup> Ivi, 38.

<sup>22</sup> Ivi, 40.



La visibilità della Chiesa è una delle pietre angolari su cui è eretto tutto il sistema ecclesiologico del cattolicesimo moderno, ed è un concetto eminentemente storico laddove diviene un parametro decisivo di ortodossia nel corso della lotta alla Riforma, sia a difesa dell'ordine ecclesiastico, delle sue strutture amministrative e dello stesso sistema sacramentale, sia quale presupposto essenziale di una logica apologetica che individua nell'evidenza percepibile della verità attraverso la storia il meccanismo fondamentale di un assenso che è mediato dalla ragione, opposto all'assenso mediato dalla fede che è proprio del protestantesimo.

Non dimentichiamo che, se la Chiesa romana sa dispiegare una grande strategia di riconquista delle coscienze dopo la crisi della prima metà del Cinquecento, questo accade perché sa far propria fino in fondo la logica della persuasione.

Il tema della visibilità si ritrova in tutti i grandi controversisti della Controriforma. Con lampante chiarezza lo teorizza, ad esempio, Martin Becanus, che abbiamo già incontrato nelle pagine precedenti, nel suo imponente commentario alla *Summa theologiae* pubblicato nel 1615: «Gli articoli di fede, che sono rivelati da Dio e si trovano in parte nella Scrittura e in parte nella tradizione, non possono essere creduti da noi con certezza e infallibilità se non ci è richiesto legittimamente e infallibilmente [*legitime et infallibiliter*] di credere in essi. La domanda è a chi spetti di proporli in questo modo».<sup>23</sup>

La risposta a questa domanda passa per la capacità di proporre alla facoltà intellettuale del soggetto di recepire un dato e di giudicarlo incontrovertibilmente vero, e i dati proposti alla

---

<sup>23</sup> «Articuli fidei (qui a Deo revelati sunt, et partim habentur ex Scriptura, partim ex Traditione) non possunt secure, et infallibiliter a nobis credi, nisi legitime et infallibiliter ad credendum nobis proponantur. Quaestio est, a quo debeat hoc modo proponi»: *Summa theologiae scholasticae in quatuor partes distributa*, qui nell'ed. Venetiis, apud Io. Antonium Bertanum, 1628 (orig. 1615), c. V *De Ecclesia, quae infallibiliter proponit nos articulos fidei*, 49-63, 49.

ragione – ordinati in una tassonomia che rimanda all'antico schema delle note della Chiesa – sono desunti uno dopo l'altro dallo spazio gnoseologico del percepibile, del comprensibile, del *visibile*: «I motivi che spingono l'uomo a credere, e persuadono saggiamente della necessità di abbracciare la fede cristiana e cattolica, sono i seguenti. Primo, i miracoli, che vengono compiuti a conferma della fede. Secondo, il consenso dei popoli e delle genti. Terzo, la consonanza della nostra fede con il lume naturale della ragione. Quarto, la santità di coloro che vivono secondo la dottrina. Quinto, la fermezza dei martiri che hanno versato il proprio sangue per la fede. Sesto, la punizione di quanti la combattono. Settimo, l'efficacia della predicazione del Vangelo, il cui effetto è il cambiamento in meglio della vita. Ottavo, la realtà delle profezie dell'Antico e del Nuovo Testamento. Nono, l'analogia, il consenso e la concordia dell'Antico e del Nuovo Testamento».<sup>24</sup>

4. Personalmente ritengo che il *saltus* capitale introdotto dai controversisti cattolici del XVI e del XVII secolo, che come tale ha informato non solo la teologia, ma lo stesso patrimonio concettuale e simbolico della Chiesa romana dell'età moderna e contemporanea, risieda qui: nello strettissimo legame stabilito fra verità e immanenza, fra legittimità e storia.

È un passaggio che determina la caduta e il superamento di gerarchie e di linguaggi, innescando una reciproca contamina-

---

<sup>24</sup> «Motiva, quae inducunt hominem ad credendum, et prudenter suadent fidem christianam, ac catholicam amplectendam esse, sunt fere huiusmodi: 1. Miracula, quae fiunt in confirmationem fidei. 2. Consensus populorum, et gentium. 3. Consonantia fidei nostrae cum lumine naturali. 4. Sanctitas eorum, qui vivunt iuxta doctrinam fidei. 5. Constantia martyrum, qui pro fide suum sanguinem profunderunt. 6. Poena eorum, qui oppugnant fidem christianam. 7. Efficacia praedicationis Evangelii, cuius effectus est, mutatio vitae in melius. 8. Veritas vaticiniorum Veteris, ac Novi Testamenti. 9. Analogia, consensus, et conspiratio Veteris, ac Novi Testamenti»: c. VI *De motivis, quae inducunt hominem ad credendum*, ivi, 63-64.

zione fra scienze sacre e scienze profane e la nascita di una *scientia mixta* propriamente cattolica che potremmo indicare come *sapere di governo della coscienza*.

Vale la pena di riallacciarsi, incidentalmente, a una considerazione espressa da Schmitt in un breve studio dedicato a uno dei temi chiave della sua interpretazione storica, il tema della neutralizzazione: «Di tutti i rivolgimenti spirituali della storia europea io considero il più intenso e il più carico di successo il passaggio, compiuto nel Seicento, dalla tradizionale teologia cristiana al sistema di una scientificità “naturale”. Da esso è stata determinata, fino ai nostri giorni, la direzione che doveva prendere ogni sviluppo successivo. [...] Alla base di questo straordinario rivolgimento si trova un motivo di fondo elementarmente semplice, decisivo per secoli: precisamente l’aspirazione ad una sfera neutrale. Dopo le dispute e le lotte teologiche senza via di uscita del XVI secolo, l’umanità europea cercava un terreno neutrale dove la contesa venisse meno e fosse possibile intendersi, unirsi e convincersi a vicenda. Perciò ci si staccò dai disputatissimi concetti ed argomentazioni della teologia cristiana tradizionale e si costruì un sistema “naturale” della teologia, della metafisica, della morale e del diritto».<sup>25</sup>

Se mi è permesso, in questo caso pare forse Schmitt a peccare di senso storico laddove scrive di una «teologia cristiana tradizionale», perché questa teologia tradizionale, quantomeno nei più attivi laboratori del pensiero cattolico quali il Collegio romano e le maggiori università gesuitiche, già alla fine del Cinquecento non era più tale. Non è un caso che una fra le accuse più ricorrenti rivolte alla Compagnia di Gesù da parte

---

<sup>25</sup> *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, appendice a *Introduzione alla filosofia del diritto pubblico di Carl Schmitt*, a c. di E. Castrucci, Torino, Giappichelli, 1991 (orig. *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, 1932<sup>2</sup>; qui in una versione rivista dall'a. posteriore al 1962), 103-17, 110-11.

degli ordini mendicanti sia quella di stravolgere il senso e il metodo della scolastica tomista (malgrado la dichiarazione di fedeltà all'Aquinate contenuta nelle *Constitutiones*).<sup>26</sup>

L'edificio apologetico della Controriforma, nelle sue diramazioni delle scienze sacre e di quelle profane, è innervato dal costante sforzo di rendere persuasibile la verità di fede, di accordarla strumentalmente con gli elementi della realtà storica e di quella naturale in grado di riscuotere l'assenso razionale della coscienza: ne è testimonianza, fra le altre, tutta la filosofia naturale di scuola gesuitica, impegnata fino alla fine del XVII secolo e oltre a concordare il moderno sperimentalismo con l'esegesi letterale della Scrittura.<sup>27</sup> Se non una "neutralizzazione" della teologia è in qualche modo una sua "naturalizzazione", il tentativo di conservare un nucleo di verità all'interno di un involucro epistemico che si rivolge direttamente all'intelletto per ottenerne l'assenso.

Ha ragione Schmitt, peraltro, a vedere uno snodo decisivo della modernità nel successo della proposta alternativa delle scienze naturali, queste sì realmente "neutrali" (in prospettiva storica, naturalmente, visto il tornante imboccato con Feyerabend) sin dal loro primo manifesto ideologico, la *Lettera a Cristina di Lorena* di Galilei. Il fallimento dell'esperimento filosofico dei gesuiti, del resto – se di fallimento si può parlare a fronte dell'inquietante offensiva attuale del creazionismo e del preteso accordo tra fede e ragione –, come il fallimento del loro esperimento sociale in Paraguay, rimanda al più ampio naufragio di quella "modernità collaterale" che la Chiesa romana elabora nei decenni della sua maggiore spinta egemonica.

---

<sup>26</sup> Motta, *Bellarmino*, cit., 545 ss.

<sup>27</sup> La letteratura sulla filosofia naturale gesuitica è abbondante. Mi limito qui a citare U. Baldini, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia, 1540-1632*, Roma, Bulzoni, 1992; A. Romano, *La Contre-réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance, 1540-1640*, Rome, École Française de Rome, 1999.

Una spinta che trova nel terreno politico un campo d'azione obbligato. Se la storia, la retorica e la filosofia naturale diventano ancelle della teologia, questa, da parte sua, non può fare a meno di recepire le spore del loro statuto comunque provvisorio e limitato, perdendo in perfezione quello che guadagna in forza persuasiva. E in questo suo costante proiettarsi sull'evidenza e sulla visibilità dei fenomeni umani per rinvenire in essi la mano di Dio la teologia della Controriforma non può esimersi dall'essere teologia politica. Come nota Schmitt, «l'argomentazione di Peterson si muove in una separazione di puro-teologico ed impuro-politico, in una disgiunzione assolutamente astratta, nella cui conseguenza egli può trascurare ogni realtà concreta, commista di spirituale-temporale, del concreto accadere storico».<sup>28</sup>

Probabilmente in pochi altri casi questa «commistione spirituale-temporale» è enunciata e teorizzata con la chiarezza del celebre assioma del cardinale Bellarmino sulla natura visibile della Chiesa: «La Chiesa è un'adunanza di uomini, visibile e palpabile come l'adunanza del popolo romano, o il Regno di Francia, o la Repubblica veneta».<sup>29</sup>

La crudezza dell'analogia non può non colpire: la Chiesa, corpo che si alimenta alla fonte dell'eternità, nella sua struttura è perfettamente paragonabile a un principato temporale. Con questo siamo a quella «pubblicità» della Chiesa di Cristo in cui ci siamo imbattuti poco fa nella *Teologia politica II*. Per essere realtà invisibile, la Chiesa romana ha bisogno di essere *contemporaneamente* realtà visibile; per essere trionfante, deve

---

<sup>28</sup> *Teologia politica II*, cit., 66.

<sup>29</sup> «Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis, et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum»: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, contr. IV *De conciliis et Ecclesia*, l. III *De Ecclesia militante toto orbe terrarum diffusa*, c. 2 *De definitione Ecclesiae*, qui in *Roberti Bellarmini politiani S. J. opera omnia ex editione veneta, pluribus tum additis tum correctis*, ed. J. Fevre, Paris, Vivès, 1870-74 (rist. anast. Frankfurt a. M., Minerva, 1965), II, 52-54, 52.

essere *contemporaneamente* Chiesa militante. E per esserlo deve essere prima di tutto un soggetto pubblico, come il regno di Francia o la repubblica di Venezia. Del resto, se non si desero gli *opposit* non si darebbe neppure la loro *complexio*.

*L'eretico come hostis publicus*

5. Il concetto di “pubblico” possiede, nel pensiero di Carl Schmitt, lo statuto tutto particolare di sintomo incontrovertibile dell'avvenuto passaggio alla modernità politica.

Lo *ius publicum Europaeum* è il diritto internazionale con cui l'Europa ridisegna il proprio volto istituzionale sulla base della forma-Stato, trasforma in guerra territoriale il conflitto distruttivo delle guerre di religione e giustifica legalmente la propria espansione coloniale sulle terre emerse. «Alla guerra di religione e alla guerra civile, si contrappone la guerra puramente statale del nuovo diritto internazionale europeo, al fine di neutralizzare e quindi di superare i conflitti tra i partiti. [...] La guerra può divenire così qualcosa di analogo a un duello, uno scontro armato tra *personae morales* determinate territorialmente che stabiliscono tra loro lo *jus publicum Europaeum*, dividendosi il territorio dell'Europa e considerando [...] la superficie restante, non europea, della terra come libera, vale a dire liberamente occupabile da Stati europei».<sup>30</sup>

La guerra è il dispositivo che consente alla sovranità di neutralizzare il conflitto interno tra le verità contrapposte, la *stásis*, e di darsi forma giuridica autonoma nell'ambito di un reciproco riconoscimento fra le sovranità territoriali; la legittimazione religiosa diviene nulla più di un sistema simbolico che veicola una realtà altra e autosufficiente. È un tutto che si regge sulla semplice compresenza delle singole parti, che

---

<sup>30</sup> *Il nomos della terra*, cit., 165-66.

gradualmente si dà veste di legittimità assumendo la forma del diritto.<sup>31</sup>

Proiettato sul piano storico, questo processo perde naturalmente una tale linearità e si rifrange in una molteplicità di linguaggi e di significati nella quale è non di rado difficile separare un “propriamente temporale” da un “propriamente religioso”, ma ciò non vuol dire che di esso non si possano cogliere i segnali.

Come scrive a Bellarmino il padre Adam Contzen, docente di filosofia e di Sacra Scrittura a Würzburg e Magonza, «in Germania circola il parere che i principi protestanti non sarebbero principi legittimi, bensì ribelli. Ma i principi cattolici non vogliono nemmeno sentire un’opinione simile. Gli elettori protestanti accedono alla propria dignità elettorale, come quelli cattolici, sotto reciproco giuramento, ed emettono il proprio voto come principi legittimi, e dunque l’eletto è il legittimo imperatore. L’imperatore e il tribunale camerale imperiale di Spira, composto per la maggior parte da magistrati cattolici, li tengono per legittimi. Se i sudditi dei principi protestanti si rivoltano allora i principi cattolici corrono in loro aiuto per schiacciare la rivolta, e tali servizi i principi confinanti si rendono a vicenda».<sup>32</sup> Queste righe di esemplare chiarezza

---

<sup>31</sup> Ricorda giustamente Giorgio Agamben che con la sua *Teoria del partigiano* Schmitt fissa al secondo conflitto mondiale lo spirare del paradigma della guerra interstatale dello *Jus publicum Europaeum* e il conseguente ritorno della *stasis*, dove viene a cadere la possibilità di distinguere tra «guerra e pace, militari e civili, nemici e criminali»: Stasis. *La guerra civile come paradigma politico*. Homo sacer, II, 2, Torino, Bollati Boringhieri, 2015, 10.

<sup>32</sup> «In Deutschland gilt die Behauptung, dass die protestantischen Fürsten nicht legitime Fürsten seien, als aufrührerisch. Die katholischen Fürsten wollen eine solche Meinung nicht einmal hören. Die protestantischen Kurfürsten werden wie die katholischen unter gegenseitiger Eidesleistung zu ihrer Würde zugelassen und wählen als legitime Fürsten, denn der Erwählte ist der legitime Kaiser. Der Kaiser und das kaiserliche Kammergericht in Speier, wo die meisten Richter Katholiken sind, halten sie für legitim. Wenn die Untertanen der protestantischen Fürsten rebellieren, helfen ihnen die

sono scritte nel marzo del 1613, quando già sono attive nell'impero l'Unione dei signori evangelici e la Lega cattolica, aggregati politici costituiti sulla base di un'identità espressamente confessionale: la contraddittorietà fra i principi della legittimazione giuridica e della legittimazione religiosa poteva essere risolta, all'epoca, come semplice sovrapposizione, senza che questo impedisse il dispiegarsi di logiche ben riconoscibili.

«Nel diritto internazionale – prosegue Schmitt – sono permesse soltanto guerre giuste. Ma la giustizia della guerra ora non consiste più nella concordanza con determinati contenuti di norme teologiche, morali o giuridiche, bensì nella qualità istituzionale e strutturale di entità politiche che si muovono guerra su uno stesso piano e che, malgrado la guerra, non si considerano reciprocamente come traditori e criminali, ma come *justi hostes*».<sup>33</sup>

6. Pur nell'indistinta compresenza di motivi che accompagna il progressivo passaggio dalle guerre di religione alle guerre fra Stati ci troviamo, comunque, alle origini della categoria moderna del politico e a quella che per Schmitt è la sua dicotomia fondativa, quella fra amico e nemico.

«La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*). Essa offre una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto. Nella misura in cui non è derivabile da altri criteri, essa corrisponde, per la politica, ai criteri relativamente autonomi delle altre contrapposizioni: buono e cattivo

---

katholischen Fürsten, um den Aufruhr zu unterdrücken, denn diese Dienste leisten sich die benachbarten Fürsten gegenseitig»: B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Freiburg i.B., Herdersche Verlagsbuchhandlung, II/2, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts*, 1913, 378 (parafrasi dell'a.).

<sup>33</sup> *Il nomos della terra*, cit., 167.



vo per la morale, bello e brutto per l'estetica e così via. In ogni caso essa è autonoma non nel senso che costituisce un nuovo settore concreto particolare, ma nel senso che non è fondata né su una né su alcune delle altre antitesi, né è riconducibile ad esse». <sup>34</sup>

La dicotomia amico/nemico costituisce per Schmitt uno scarto epocale rispetto alle distinzioni che la precedono perché è su di essa che si fonda l'autonomia del politico moderno, condensata nella nozione di 'pubblico'. E la dicotomia amico/nemico si differenzia radicalmente, per sua propria natura, da ogni altra possibile antitesi perché non è una categoria sostanziale bensì formale, non ha un contenuto assiologico ma è funzionale al riconoscimento dell'autonomia propria del soggetto politico sulla base del riconoscimento dell'autonomia altrui: «Il 'politico' può trarre la sua forza dai più diversi settori della vita umana, da contrapposizioni religiose, economiche, morali o di altro tipo; esso infatti non indica un settore concreto particolare ma solo il *grado di intensità* di un'associazione o di una dissociazione di uomini». <sup>35</sup>

La figura concettuale e giuridica sulla quale si gioca il passaggio alla modernità è perciò quella dello *hostis publicus*, contrapposta alla figura dell'*inimicus* che è invece propria della sfera non politica: «Nemico è solo il nemico *pubblico*, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*. Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio [...]. Il citatissimo passo che dice "amate i vostri nemici" (Mt 5,44; Lc 6,27) recita "diligite *inimicos* vestros", "agapâte tous echthroux hymôn», e *non* "diligite *hostes* vestros": non si parla qui del nemico politico». <sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Il concetto di 'politico', in id., *Le categorie del politico*, cit., 87-165, 108-9 (orig. *Der Begriff des Politischen*, 1932).

<sup>35</sup> Ivi, 121.

<sup>36</sup> Ivi, 112.

Possiamo chiederci fino a che punto la natura visibile, istituzionale, pubblica della Chiesa romana non giunga, nell'età della guerra confessionale, ad aprire la porta all'ingresso di questo principio discriminante, in ragione della dirompente peculiarità dell'orizzonte storico che si trova a percorrere.

Il protestantesimo si configura infatti da subito non come uno fra i tanti movimenti ereticali succedutisi nella storia della cristianità, ma come una Chiesa a sé; e questo non tanto in virtù delle strutture istituzionali o del *corpus* dottrinale di cui si provvede, bensì per la propria intrinseca *politicalità*, vale a dire per il suo vedere la luce entro una congiuntura storica in cui i signori territoriali dell'Europa centrale o la corona inglese lo possono assumere quale teologia della propria autonoma legittimità politica, trasformandolo in *ideologia*.

La Chiesa, in altre parole, non si trova a dover intervenire contro minoranze di eretici all'interno della *respublica christiana*, ma contro città eretiche, sovrani eretici, Stati eretici. Il concilio di Trento e tutta la successiva politica della sede romana sono prima di ogni altra cosa l'esito della presa d'atto di tutto questo.

La contesa sulle coscienze dei cristiani si gioca nel foro interno, ma le sue premesse e i suoi modi si esprimono nella sfera pubblica – e cioè, per tornare a Schmitt, nella contrapposizione fra amico e nemico. «Qui sarà il vedere un grande campo militare in tutta quella regione di Gerusalemme, dove il supremo capitano generale dei buoni è Cristo nostro Signore; altro campo nella regione di Babilonia, dove il condottiero dei nemici è Lucifero»: in questi termini, negli *Esercizi spirituali*, Ignazio di Loyola apre la celebre meditazione sulle due bandiere.<sup>37</sup>

«In questo trattato relativo a Cristo sarà nostro compito disputare con due eserciti, dei quali l'uno è formato da quanti si

---

<sup>37</sup> *Esercizi spirituali*, II settimana, IV giorno. Qui nella tr. it. di G. Giudici, Milano, Mondadori, 1984, 65.

dichiarano apertamente per quello che sono, è cioè nemici e avversari [*hostes atque adversarii*], unendo i propri stendardi e avanzando in campo aperto, mentre l'altro, di gran lunga maggiore, ospita i traditori e gli impostori che con segni e nomi falsi si armano contro di noi nel nostro stesso accampamento».<sup>38</sup> Così la prefazione alla controversia *De Christo capite totius Ecclesiae* di Bellarmino, che riproduce la *lectio inauguralis* del relativo corso al Collegio romano, nell'autunno del 1581.

Ignazio ricorre alla metafora degli eserciti nel contesto della propria metodologia di governo della coscienza indirizzata a generare la conversione del singolo. Bellarmino la riprende nella sua didattica dottrinale tesa a formare i predicatori e i controversisti impegnati lungo la frontiera confessionale. Nel cinquantennio che separa i due testi prende corpo il processo di riorganizzazione che permette alla Chiesa romana di acquisire un ruolo spiritualmente e politicamente egemonico senza precedenti.

Forse non a caso, in parallelo all'estrinsecarsi di questo processo di individuazione dell'eretico come *hostis*, e di nuovo con il risveglio delle missioni popolari, fra XVII e XVIII secolo, la pastorale gesuitica trova un campo d'azione privilegiato nella ricomposizione dei dissidi interni alle comunità urbane e rurali, nell'estinzione delle faide e degli odi secolari tra le famiglie, ossia nella rimozione della figura antropologica dell'*inimicus*.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> «In hac summa, quae de Christo instituitur, disceptatione nobis futura est cum exercitibus duobus, quorum alter ex iis constat, qui se id quod sunt, hostes atque adversarios esse, et signa conferre, atque aperto Marte pugnare profitentur: alter est longe maior; ex proditoribus et insidiatoribus comparatus; qui partim symbolis, ac nominibus ementitis in castris nostris contra nos armantur»: *Praefatio de duplici genere hostium divinitatis Christi*, in *Secunda controversia generalis de Christo capite totius Ecclesiae*, in *Roberti Bellarmini politiani S. J. opera omnia*, cit., I, 235-46, 235.

<sup>39</sup> Sulle strategie acculturative dei gesuiti in merito al controllo dei dissidi interni alle comunità, in Europa e nelle colonie americane, P. Broggio,

E tuttavia resta la sostanziale duplicità dei piani su cui la Chiesa, come soggetto di diritto pubblico e come comunità di credenti che abbracciano il dogma secondo coscienza, non può non muoversi. Cristo, nelle parole di Ignazio, è «supremo capitano generale dei *buoni*», di quanti cioè compiono una precisa scelta morale e dottrinale. La milizia ereticale, nelle parole del più autorevole fra i teologi della Controriforma, si compone di «nemici» e di «traditori», di avversari riconoscibili per il carattere pubblico della professione di fede ma anche di coloro che celano l'apostasia nel segreto inaccessibile del cuore.

«Al contrario della fondazione basata sul privato, che è propria del liberalismo, la forma giuridica della Chiesa cattolica è pubblicistica», registra Schmitt in *Cattolicesimo romano e forma politica*.<sup>40</sup> La tensione strutturale fra privato e pubblico, tra dominio della fede e dominio della politica, pervade l'azione della Chiesa in tutta quanta la sua vicenda storica, ma è proprio nella genesi della modernità che essa ne costituisce anche il limite ultimo nei termini di un'*eccedenza di sovranità*.

«Una comunità religiosa, una chiesa – per tornare alle considerazioni del *Concetto di 'politico'* –, può ottenere dai propri membri che essi muoiano per la loro fede e che affrontino il martirio, ma solo in virtù della salvezza della propria anima, non per la comunità ecclesiale intesa come struttura di potere esistente in questo mondo».<sup>41</sup> In realtà l'intero costrutto della rivendicazione di sovranità spirituale della Chiesa romana dell'età confessionale riposa proprio sulla teorizzazione della perfetta corrispondenza tra la salvezza dell'anima del credente

---

*Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004, 196 ss.

<sup>40</sup> «Im Gegensatz zu den liberalen Fundamentierung auf dem Privaten ist die juristische Formierung der katholischen Kirche publizistisch»: *Römischer Katholizismus und politische Form*, München, Theatiner-Verlag, 1925, 40. In traduzione italiana, a c. di C. Galli, con il titolo *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano, Giuffrè, 1986.

<sup>41</sup> *Il concetto di 'politico'*, cit., 132.

e la sua obbedienza al Sommo pontefice quale suprema autorità nelle questioni di fede. Questa teorizzazione, laddove si estende all'ambito dell'obbligo politico che vincola il suddito al principe, è altrimenti nota come *potestas indirecta*.

*Eccezenza di sovranità: papa e stato d'eccezione*

7. Allorché Giacomo I Stuart, sull'onda del fallito attentato al parlamento da parte dei «congiurati delle polveri», impone nel 1606 ai propri sudditi cattolici di giurare «that the pope neither of himselfe, nor by any authority of the Church or the Sea of Rome [...] hath any power or authoritie to depose the king», compie un atto che è puramente politico nella forma ma densamente religioso nella sostanza, poiché il suo presupposto è che la naturale soggezione al sovrano non possa essere intaccata dall'eresia del sovrano stesso, come recepito invece dalla scolastica sin da quando Tommaso aveva messo nero su bianco questa tesi nella *Summa*.<sup>42</sup>

E ugualmente la risposta ufficiale della sede romana, il breve indirizzato all'arciprete George Blackwell quale primate dei

---

<sup>42</sup> Il testo dell'*Oath of allegiance in Iacobi I triplici nodo, triplex cuneus. Or an apologie for the oath of allegiance, against the two breves of Pope Paulus Quintus, and the late letter of Cardinal Bellarmine to G. Blackwel the Arch-priest. Tunc omnes populi clamaverunt et dixerunt, Magna est veritas, et praevallet. Esdr. 3, imprinted at London by Robert Barker, printer to the Kings most excellent Maiestie, anno 1607. Cfr. Summa theologiae, II-II, q. 12 De apostasia, a. 2 Utrum princeps propter apostasiam a fide, amittat dominium in subditos, ita quod ei obedire non teneantur: «Ad Ecclesiam [...] non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt [...]. Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt potest sententialiter punire. Et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint [...]. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denunciatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius et iuramento fidelitatis qui ei tenebantur».*

cattolici inglesi con l'assoluto divieto di prestare detto giuramento anche a costo della vita perché contenente «molte cose apertamente contrarie alla fede e alla salvezza», è un atto puramente religioso nella forma ma altamente politico nella sostanza laddove antepone la salvezza dell'anima alla preservazione della vita corporale, la quale è invece, non a caso, il bene a cui tutela la totalità dei singoli si espropria della propria libertà alienandola al Leviatano.<sup>43</sup>

Questa apparente, reciproca sovrapposizione di ruoli fra il monarca e il pontefice non deve, tuttavia, trarre in inganno. È vero che Giacomo Stuart, chiedendo ai propri sudditi cattolici di *non credere* nell'autorità del papa di deporre i re, pretende di esercitare il proprio potere sovrano anche nel foro interno, così come Luigi XIV, con la revoca dell'editto di tolleranza di Nantes, espellerà i sudditi calvinisti dal regno: ma questo rimanda, come già ho sottolineato, alla complessità dello sviluppo storico della sovranità nell'età moderna, che rifugge letture riduzionistiche e anacronistiche separazioni tra politico e religioso. Del resto, i cattolici in Inghilterra e gli ugonotti nella Francia dei Borbone costituivano, e costituirono a lungo un problema di natura essenzialmente politica, i primi per l'insidiosa questione della fedeltà a un monarca che per loro era comunque eretico, i secondi per la forza del legame comunitario che li univa, e che era stata implicitamente riconosciuta da Enrico IV.

Il punto è che la sovranità dei monarchi dell'età dello *ius publicum Europaeum* si era precisata come sovranità *territorialmente definita*, limitata dai confini geografici dello Stato.

---

<sup>43</sup> Traggio il testo del breve di Paolo V da [Roberto Bellarmino], *Responsio Matthaei Torti presbyteri, et theologi papiensis, ad librum inscriptum, Triplici nodo triplex cuneus, Coloniae Agrippinae, sumptibus Bernardi Gualtheri, 1608*, 11. Sulla polemica fra Bellarmino e Giacomo I Stuart Motta, *Bellarmino*, cit., 385 ss.; S. Tutino, *Empire of Souls. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 117 ss.

La questione era, ed è, profondamente diversa nel caso della sovranità spirituale del papa, che si esercitava solo sul foro interno ma proprio per questo non conosceva limitazioni territoriali, giacché il suo ambito di giurisdizione non era circoscritto dai corpi, ma dalle coscienze: le coscienze di tutti i cattolici – in linea di principio di tutti i cristiani, dal momento che gli stessi eretici erano considerati membra morte della Chiesa –, al di là di ogni possibile frontiera statale.

In questo risiede, io credo, l'*eccedenza di sovranità* della figura papale incarnata dai pontefici della Controriforma. Il modello di riferimento poteva essere quello di Gregorio VII allorché aveva gettato nel caos l'autorità imperiale sciogliendo il legame di fedeltà dei signori germanici verso Enrico IV, ma le condizioni storiche erano profondamente diverse, dal momento che il vincolo vassallatico era stato sostituito dal vincolo politico nella configurazione dell'autorità statale.

8. Nella prospettiva tratteggiata finora potrebbe essere interessante valutare per quali vie un tale modello di sovranità universale tocchi la sua crisi definitiva. Mi limito a una mera ipotesi, richiamandomi ancora una volta a Schmitt e alla sua dicotomia di fondazione del politico. «La guerra, in quanto mezzo politico estremo, rende manifesta la possibilità, esistente alla base di ogni concezione politica, di questa distinzione di amico e nemico e mantiene perciò un significato solo finché tale distinzione sussiste realmente fra gli uomini o quanto meno è realmente possibile. Invece sarebbe del tutto insensata una guerra condotta per motivi “puramente” religiosi, “puramente” morali, “puramente” giuridici o “puramente” economici”. [...] Questa semplice considerazione è complicata dal fatto che contrasti religiosi, morali e di altro tipo si trasformano in contrasti politici e possono originare il raggruppamento di lotta decisivo in base alla distinzione amico-nemico. Ma se

si giunge a ciò, allora il contrasto decisivo non è più quello religioso, morale od economico, bensì quello politico».<sup>44</sup>

In nessun momento del conflitto confessionale europeo, nemmeno durante le guerre di religione in Francia durante le quali Roma conserva sempre un atteggiamento di attenta circospezione – non foss’altro per l’ambiguo atteggiamento degli ultimi rappresentanti della dinastia Valois e per il peso delle strategie continentali della corona spagnola –, la distinzione politica amico/nemico sembra sovrapporsi all’antitesi ortodossia/eresia come negli eventi che sfociano nella Guerra dei trent’anni e fanno capo alla sua prima fase, con la sconfitta del fronte protestante alla Montagna Bianca e la ricattolicizzazione della Boemia.

Per una Chiesa romana che all’inizio del XVII secolo versa in profonda crisi di autorità, di fatto sconfitta nel contenzioso con Venezia sui propri privilegi giurisdizionali e indebolita dalla pacificazione politica della Francia di Enrico di Navarra, quella che si profila nell’Europa centrale è la possibile risoluzione *manu militari* di un’ostilità ormai centenaria. Non a caso sono proprio i gesuiti a promuovere uno scenario di questo tipo intrecciando i motivi spirituali della guerra all’eresia con i motivi politici della ripresa della sovranità asburgica sulla Boemia, chiave di volta della tenuta dell’impero sotto una corona cattolica.<sup>45</sup>

Nei fatti, la scelta della Sede apostolica è quella di legittimare dottrinalmente una guerra in cui ai motivi confessionali si intrecciano, fino a prevaricarli, motivi dinastici e di riequilibrio dei poteri all’interno dell’impero, come indicano le rivendicazioni di autonomia nazionale degli insorti boemi. E im-

---

<sup>44</sup> *Il concetto di ‘politico’*, cit., 119.

<sup>45</sup> Sul ruolo politico della Compagnia nella fase iniziale del conflitto cfr. F. Gui, *I gesuiti e la rivoluzione boema. Alle origini della guerra dei trent’anni*, Milano, Franco Angeli, 1989; R. Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.



boccando questa strada, concretamente perseguita con un enorme esborso finanziario destinato agli eserciti cattolici imperiali, la Sede apostolica accelera il processo di politicizzazione della propria autorità, senza tuttavia la possibilità di portarlo compiutamente a termine stante la propria natura di espressione di potere spirituale.

L'allargamento della guerra, con l'ingresso della Danimarca e quindi della Svezia, e soprattutto l'emergere della sua specificità storica di conflitto politico, sancita dall'alleanza della cattolica Francia con gli Stati protestanti, fanno della Guerra dei trent'anni l'atto fondativo dello *ius publicum Europaeum*. L'assenza della diplomazia romana dai negoziati delle paci di Westfalia rappresenta, in questo senso, l'esito obbligato dell'intrinseca incapacità della *complexio oppositorum* cattolica di reggere alla cruda prova di forza della modernità politica.

9. Se questo può forse costituire un pur vago tentativo di leggere la realtà storica alla luce dell'analisi giuridico-politica schmittiana, ben più fondata appare invece la corrispondenza fra questa analisi e il piano del pensiero teologico e delle sue ricadute sulla dottrina della sovranità. Mi limito a brevi considerazioni. Un interrogativo che è legittimo porsi riguarda la plausibilità di applicare appunto il concetto di sovranità a un soggetto esulante dal tradizionale quadro risalente a Bodin, ossia a un soggetto come la Chiesa romana la cui autorità è di natura puramente spirituale, e per questo universale e non legata al governo dei corpi, bensì delle anime.

La risposta che ci arriva da Schmitt è, a mio parere, positiva. È di nuovo nella *Teologia politica II* che troviamo una preziosa indicazione, allorché la critica di Schmitt si muove dal piano storico a quello teorico, e nello specifico a un vero e proprio conflitto disciplinare: «Solo alla luce dell'antitesi: *teologico-giuridico* – scrive Schmitt – la frase “il monoteismo politico è liquidato teologicamente” ha un preciso significato

scientifico. Una teologia, che si distacchi risolutamente dalla politica, come fa a *liquidare* teologicamente una grandezza politica o una pretesa politica? Se il Teologico ed il Politico sono due ambiti oggettivamente separati – *toto coelo* diversi –, allora una questione *politica* può essere liquidata solo *politicamente*. [...] La frase “il monoteismo politico è liquidato teologicamente” implica allora delle pretese a poteri di decisione del teologo anche in ambito politico ed una pretesa di autorità di fronte al potere politico, una pretesa, che diventa tanto più intensamente politica quanto più in alto l’autorità teologica pretende di stare sopra il potere politico. In questo caso di apertura di un conflitto di competenza il lato teologico fa valere il carattere dell’uomo quale doppia essenza composta di spirito e materia, di anima e corpo, la mescolanza di due nature. [...] Se dunque il teologo rimane sulla sua decisione politica, allora egli ha deciso teologicamente una questione politica ed ha rivendicato a sé una competenza politica». <sup>46</sup>

Tutta la problematica di fondo della lotta politica della Chiesa della Controriforma, che trova la sua espressione più compiuta nella tesi della *potestas indirecta*, è presente in queste righe. Il teologo Peterson, di fatto, fa valere la propria competenza teologica nella condanna di una tesi politica. Può apparire paradossale che il cattolico Schmitt, fine teorico dell’autorità della Chiesa come forma più pura di potere, ne esca come difensore dell’autonomia del politico a confronto dell’ex protestante Peterson che esercita il suo potere indiretto di censura. Ma queste sono le inevitabili antinomie della teologia politica. Del resto, una delle idee di fondo che traspaiono in controluce dalla *Teologia politica II*, quella per cui la scienza del diritto, come consorella “profana” della teologia, è l’unico sapere a potere esprimere una legittimazione autonoma del potere in quell’«eone interamente cristiano» che è il mondo

---

<sup>46</sup> *Teologia politica II*, cit., 86-87.

secolarizzato – «un'unica lunga attesa, un lungo interim fra due contemporaneità, fra la venuta del Signore al tempo dell'imperatore romano Augusto ed il ritorno del Signore alla fine dei tempi» – prefigura uno Schmitt assai più “paolino” di quanto si possa ritenere.<sup>47</sup>

La questione del potere indiretto come sovranità era comunque emersa in tutta chiarezza già nella prima *Teologia politica*, dove Schmitt era ricorso a uno degli autori della controrivoluzione per esprimere la centralità del nesso che lega sovranità e decisione. «De Maistre parla con particolare predilezione della sovranità che per lui significa essenzialmente decisione. Il valore dello Stato consiste nel fatto che esso prende delle decisioni, il valore della Chiesa nel fatto che essa è l'ultima decisione inappellabile. L'infallibilità per lui è l'essenza della decisione inappellabile e l'infalibilità dell'ordine spirituale è per lui identica alla sovranità dell'ordinamento statale; i due termini infallibilità e sovranità sono “perfettamente sinonimi”».<sup>48</sup>

La centralità dell'atto ermeneutico come nota della sovranità, e dunque la corrispondenza fra sovranità e decisione, è il cuore stesso della teoria dell'autorità universale del Romano pontefice nell'età della Controriforma. “Stato d'eccezione” è la possibilità che Enrico di Navarra, vittorioso nella guerra contro la Lega cattolica, possa essere reintegrato nella Chiesa benché eretico relapso, e in quanto tale reo di un crimine che prevede la pena capitale. “Stato d'eccezione” è la possibilità di infliggere la scomunica a un sovrano eretico con il conseguente scioglimento dell'obbligo di fedeltà dei sudditi: Pio V, colpendo con l'anatema Elisabetta I nel 1570, esercita la propria massima prerogativa di sovrano spirituale, a differenza di Paolo V che, quarant'anni più tardi, non oserà arrivare a compiere lo

---

<sup>47</sup> Ivi, 60, 81 ss.

<sup>48</sup> *Teologia politica*, cit., 76.

stesso gesto con Giacomo Stuart.

Se intesa in questo senso, e le ragioni storiche mi pare non manchino, allora quella del pontefice è a tutti gli effetti una forma di sovranità, anzi è schmittianamente la forma *più alta* di sovranità. In pochi altri testi della controversistica cattolica la consequenzialità logica di questo assunto è espressa con l'efficacia della *Analysis fidei catholicae* del padre Gregorio de Valencia, del 1585.

La riassume Valencia stesso nella prefazione all'opera: Primo, è necessario per la salvezza credere che la dottrina tramandataci da Cristo sia divina. Secondo, è necessario non credere ad alcunché possa essere in contrasto con questa dottrina. Terzo, è necessario credere che esiste un'autorità che giudichi infallibilmente di tutte le controversie, in modo che i fedeli possano facilmente sapere quale sia la vera dottrina di Cristo. Quarto, questa autorità infallibile non è solo divina né solo umana, ma umana divinamente ispirata. Quinto, questa autorità è perennemente presente nel mondo e in grado di esprimere a viva voce le proprie sentenze. Sesto, questa autorità è presente entro la vera Chiesa di Cristo, che è costituita da quanti obediscono a colui che è in carica come Romano pontefice. Settimo, il Romano pontefice, in quanto *caput* della Chiesa, è colui che è insignito di questa autorità. Ottavo, tutto quanto il Romano pontefice definisce nelle questioni di fede attingendo a questa sua autorità deve essere creduto dai fedeli come precepto divino e accolto nella Chiesa universale.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> «Necesse omnino ad salutem est firma fide credere, doctrinam, supra rationis etiam naturalis captum a Christo traditam esse divinam, adeoque certissimam. II Non satis autem ad salutem est credere in genere universam doctrinam christianam esse veram; nec etiam omnino sufficit aliqua eius doctrinae capita in specie tenere: sed simul quoque necesse est, nihil falsi determinate, quod in aliqua fidei quaestione cum vera sententia christianae doctrinae pugnet, pertinaciter credere. III Nec dubitandum est, quin aliqua exstet auctoritas, ad iudicandum de fidei controversiis omnibus, infallibilis, per quam in omni determinata quaestione cognoscere fideles commode

---

possint, quae sit Christi verissima sententia, et doctrina. IV Auctoritas haec infallibilis non est tantum divina, neque tantum humana, sed humana divinitus inspirata. V Auctoritas haec humana 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 divinam explicaverint, posteritati commendarint, sed omnibus seculis apud fideles ipsos viget praesens, et pronunciare perspicue ac palam de fidei controversiis omnibus potest. VI Cum haec auctoritas apud Christi fideles vigeat, non alibi aut quaeri debet, aut inveniri potest, nisi apud veram Christi Ecclesiam, hoc est, apud congregationem vere fidelium. Ea vero congregatio non alia est quam coetus eorum qui Romano Pontifici pro tempore esistenti parent. VII Is ipse Pontifex Romanus est, in quo, tanquam in Ecclesiae totius capite, auctoritas illa residet. VIII Quotiescunque igitur Romanus Pontifex in fidei quaestionibus definiendis auctoritate istiusmodi utitur, ab omnibus fidelibus tamquam doctrina fidei recipi divino praecepto debet ea sententia quam ille decernit esse sententiam fidei. Toties autem ea ipsum auctoritate uti credendum est, quoties in controversia fidei vel per se vel una cum episcoporum concilio sic alterutram sententiam determinat, ut ad eam recipiendam obligare velit universam Ecclesiam»: *Analysis fidei catholicae, hoc est, ratio methodica eam in universum fidem ex certis principiis probandi, quam sancta romana Ecclesia, adversus multiplices sectariorum errores, profitetur, libri VIII comprehensa, in quibus simul de Ecclesia, de Romano Pontifice, de Scriptura, de traditionibus, de conciliis, suis locis disputatur, 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 haereditarios Gulielmi Rovillii, sub scuto veneto, 1591, 1-93, 4r-v. Sul testo anche F. Motta, *Analisi della fede e sintesi dell'autorità. La verità secolarizzata di Gregorio de Valencia (1549 ca. – 1603)*, in *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, a c. di F. Alfieri – C. Ferlan, Bologna, il Mulino, 2012, 49-67.



## Una teologia del giudizio tardocinquecentesca e la sua ombra al tempo del Vaticano I

### *Geografia teologica dell'età confessionale*

1. La crisi religiosa dell'Europa dei secoli XVI e XVII si articola 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 – quando 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 vetrificano 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 cala nello spazio fino a presentarsi – icona 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.

Mutamento che conferisce alla teologia inusuale veste geografica. I gesuiti sono maestri nell'interpretarlo. 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 spingere fino alle necessarie conseguenze il principio della concordia forzosa dei sudditi con la fede del sovrano.

2. 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: Aachen, Bonn, Emmerich, Hildesheim, Münster, Paderborn, Neuss, Dortmund. Se la regione del Meno, la bassa Renania 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 anime.<sup>1</sup> È qui che «i confini della fede si imprimono nella società tedesca più in profondità di alcuni confini statali».<sup>2</sup>

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

---

<sup>1</sup> H. Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648*, Berlin, Siedler, 1988, 282.

<sup>2</sup> «Die Trennlinien des Glaubens gruben sich tiefer in die deutsche Gesellschaft ein als manche Staatsgrenze»: *ivi*, 275.

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.

Nello *Studium Ingolstadiense*, non università della Compagnia, ma università ducale con un corpo docente della facoltà teologica formato in buona parte da uomini della Compagnia, si esprime nella forma più trasparente la compenetrazione strategica tra governo del territorio e governo delle coscienze che costituisce il cuore di quella panoplia di pratiche riassunta dalla storiografia nella categoria della *Sozialdisziplinierung*.<sup>3</sup> Fra il 1587 e il 1594 proprio qui compiono i loro 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 Valencia.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Quali sintesi di riferimento sulla categoria del disciplinamento sociale mi limito a segnalare *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Hrsg. H. Schilling, Berlin, Duncker u. Humblot, 1994; *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, cit.

<sup>4</sup> B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, cit., I, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert*, 1907, 53 ss.; K. Hengst, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz*

3. Gregorio de Valencia, *Metimnensis*, vale a dire originario di Medina del Campo, cuore pulsante dell'economia commerciale castigliana, si forma a Salamanca come allievo indiretto di Francisco de Vitoria, cioè allievo del suo successore Mancio de Corpore Christi.<sup>5</sup> Nel 1571 è chiamato dal generale Borja alla cattedra di filosofia del Collegio romano; due anni dopo la nuova destinazione, Dillingen, dietro mandato del successore di Borja, Everardo Mercuriano (Everard Lardinois, di Marcour). La Germania cattolica diventa la sua patria di missione: dal 1575 al 1598 risiede a Ingolstadt, da dove dirige la lotta teologica contro maestri della scolastica luterana come Jakob Heerbrand e Jakob Andreä, nonché, in qualità di confessore di corte, la coscienza dei duchi Alberto e Massimiliano.

Nel 1598 è richiamato a Roma: insegna di nuovo al Collegio romano e, soprattutto, è associato al collegio di difesa della *Concordia liberi arbitrii* 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 molinista.<sup>6</sup>

---

*der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*, Paderborn – München – Wien – Zürich, Ferdinand Schöningh, 1981, 88 ss.; D. Albrecht, *Maximilian I. von Bayern 1573-1651*, München, R. Oldenbourg, 1998, 102-3.

<sup>5</sup> Titolare della cattedra ordinaria di teologia a Salamanca (la *primera*) dall'anno accademico 1564-65; un suo sintetico inquadramento nell'alveo della tradizione teologica salmantina in I. Jericó Bermejo, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Guadarrama, Editorial Revista agustiniana, 2005, 211 ss.

<sup>6</sup> *Transumptum de originali manuscripto D. Francisci Peña Rotae Romanae decani. Quo continentur acta congregationum habitantium Romae, in causa de auxiliis, ab initio anni 1601 usque ad annum 1607*, in Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, S.O., *St. st.*, O5 i, 1r, *De obitu iesuitarum*

Il padre Ribadeneyra lo accredita di segni soprannaturali a precederne la nascita: «Mentre ancora si trovava nell'utero di sua madre, piússima donna, sembrava a questa di essere incinta di un cucciolo di cane che latrava senza sosta, e piú 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».<sup>7</sup>

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* (I ed. 1591-97), abbandona la lettura dell'Aquinata articolo per articolo in favore di una strutturazione in *disputationes*, *quaestiones* e *puncta*, ciascuno dei quali riunisce argomenti trattati in parti diverse della

---

*gratiae impugnatorum*. Rapidi cenni biografici su Valencia in Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, I, cit., 665 ss.; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Löwen-Heverlee, Verlag der Bibliothek SJ, 1962 (rist. anast. dell'orig. 1934), II, 1790-92; R. Lachenschmid, *Valencia, Gregorio de*, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, cit., IV, 2001, 3871-72. 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, 308) la posticipa al 1551, ma si tratta probabilmente di un refuso poiché l'età della morte, nel 1603, è indicata a 63 anni.

<sup>7</sup> «Dum adhuc in utero gestaretur matris piússimae 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»: Pedro de Ribadeneyra, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, rec. Nathanael Sotvellus, Romae, 1676 (rist. anast. Westmead, Gregg, 1969), 308-10, 309, dove è implicita l'etimologia del nome 'Gregorio', 'colui che vigila sul gregge'.

*Summa* sulla base della griglia delle questioni che costituiscono oggetto di controversia con i protestanti.<sup>8</sup> 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, giungere all'affermazione della verità.<sup>9</sup>

Quella di Valencia, va detto subito, 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, anch'egli 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».<sup>10</sup>

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 5 per cento da fissare secondo un contratto mutualmente rescindibile, una proposta che diviene

---

<sup>8</sup> *Commentariorum theologicorum tomi quatuor*, cit., I, *Praefatio ad pium lectorem*. Cfr. W. Hentrich, *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im XVI. Jahrhundert*, in *Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart*, hrsg. F.-J. von Rintelen, Regensburg, Josef Habel, 1930, I, 291-307, 301 ss.; François Laplanche, *Réseaux intellectuels et options confessionnelles entre 1550 et 1620*, in *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, sous la dir. de L. Giard - L. de Vaucelles, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, 89-114, 96 ss.

<sup>9</sup> Hentrich, *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik*, cit., 305.

<sup>10</sup> B. Clavero, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milano, Giuffrè, 1991, 77 ss.; Lachenschmid, *Valencia*, cit., 3872.

norma dello Stato. Come nel caso dell'indirizzo in materia di grazia e libero arbitrio, in cui Valencia risulta particolarmente vicino alle posizioni di Molina – pure originario di Medina del Campo, fra l'altro –, il retroterra teologico è quello di un tomismo interpretato con elasticità e attenzione alle tematiche poste in essere dalla complessità politico-religiosa.

Non sono questioni di poco conto. La teoria dell'interesse finanziario e quella della cooperazione dell'uomo con la grazia divina convincono il padre Jerónimo Torres, suo predecessore nella cattedra di teologia a Ingolstadt, a inoltrare una denuncia al padre provinciale Hoffaeus e poi, nel 1581, al nuovo generale Acquaviva. Siamo nel pieno del dibattito interno alla Compagnia sul *delectus opinionum*, ossia sui limiti fino ai quali può essere consentita la deroga all'ortodossia tomista nella libera interpretazione dei docenti in vista della promulgazione della *Ratio studiorum*.

Nei collegi e nelle università dell'ordine si svolgono inchieste e si compilano elenchi di tesi sospette, e a Dillingen Valencia figura in cima alla lista degli indiziati stesa dai padri Torres, Peltanus e Dietrich Canisius nel 1576. Tocca a Hoffaeus intervenire in suo favore con un appello a Roma per la concessione di una «honesta libertas» nel commento a Tommaso; Valencia, chiamato a difendersi, riceve in due occasioni l'assoluzione piena.<sup>11</sup> La pubblicazione, di lì a poco, dei quattro volumi dei suoi *Commentarii theologici* all'Aquinate, a Ingolstadt, nella stamperia Sartorius dai cui torchi stanno contemporaneamente uscendo le *Controversiae* di Bellarmino, deve squillare come una benedizione ufficiale al tomismo “flessibile” ormai vittorioso nei collegi della Compagnia.

---

<sup>11</sup> W. Hentrich, *Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen*, Innsbruck, Felizian Rauch, 1928, 125; U.G. Leinsle, *Dilinganae Disputationes. Der Lehrinhalt der gedruckten Disputationen and der Philosophischen Fakultät der Universität Dillingen 1555-1648*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2006, 50 ss.

Si tratti della soluzione di uno scontro latente che oppone una “prima” a una “seconda” generazione di gesuiti nello spazio tedesco – così inquadra la questione il padre Hentrich, che con la sua carriera tra Valkenburg, Salamanca e la Gregoriana doveva sentirsi poco meno di un suo tardo erede intellettuale<sup>12</sup> – o semplicemente delle difficoltà innescate dal confronto con tematiche sociali inedite, che vengono alla luce mano a mano che la Compagnia radica la sua azione nel mondo, pare di poter decifrare in Gregorio de Valencia la presenza di motivi che esulano dall’astratto esercizio scolastico dei collegi e incrociano la magmatica gestazione delle sfere della politica e del diritto nella prima modernità.

Sono motivi probabilmente non del tutto sottomessi alla concordia di facciata del consenso controriformista, e che non sempre corrono paralleli: nel suo caso, come in quelli di diversi altri gesuiti impiegati a corte in qualità di consiglieri, predicatori e direttori di coscienza (il suo contemporaneo Edmond Auger, ad esempio, così intimo di Enrico III, in Francia, da rischiare l’espulsione dall’ordine), echi di una dissonanza di fondo riverberano dal dispiegarsi degli interessi verso la religione e da quelli rivolti al governo dello Stato.<sup>13</sup>

Solo pochi anni prima Borja e Mercurianus hanno scongiurato a malapena la nascita, in Spagna, di quel «mostro bicipite» che sarebbe stata un’assistenza spagnola della Compagnia sottratta all’obbedienza a Roma e votata al nazionalismo religioso di Madrid, a costo di una durissima lotta intestina puntualmente ricostruita da Michela Catto.<sup>14</sup> In Germania – terra

---

<sup>12</sup> Hentrich, *Gregor von Valencia und der Molinismus*, cit., 123-24.

<sup>13</sup> Su Auger e i dissidi con i superiori causati dal suo protagonismo alla corte di Enrico III e nella guerra agli ugonotti A. Lynn Martin, *The Jesuit Mind. The Mentality of an Elite in Early Modern France*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1988, 35 ss.

<sup>14</sup> *La Compagnia divisa. Il dissenso nell’ordine gesuitico tra ’500 e ’600*, Brescia, Morcelliana, 2009, 40 ss.

di colonizzazione teologica per spagnoli, o tedeschi educati a Roma – non è tanto il richiamo dell'appartenenza nazionale a mettere a rischio la compattezza programmatica dell'ordine, quanto la devozione funzionariale verso le dinastie regnanti: i principi-vescovi della Renania, e soprattutto le corti laiche della Baviera e dei territori austriaci, nelle quali i teologi gesuiti formati a Salamanca e al Collegio romano valgono come inestimabili tecnici degli affari di Stato e simboli di prestigio<sup>15</sup>

Naturalmente la Germania non è l'Italia, e la stretta alleanza con i sovrani cattolici è tenuta come priorità irrinunciabile nella strategia europea della Sede apostolica. Tuttavia, da Borja ad Acquaviva, le disposizioni dei generali dirette ai provinciali tedeschi sono un basso continuo: evitare l'eccessiva familiarità dei direttori di coscienza con i principi e le famiglie aristocratiche, frenare la loro acquiescenza al lusso e alle regalie in forma di cibi e abiti raffinati, impedire che essi risiedano stabilmente a palazzo.<sup>16</sup> In altri termini, soffocare ogni possibile causa di quel male originario che alligna sottotraccia nell'antica Compagnia fino alla sua soppressione – la doppia fedeltà, al quarto voto e al potere temporale.

Questa che, forzando la penna, potrebbe essere definita come una doppia identità, che emerge in piena luce nei teologi gesuiti che affiancano e legittimano l'impegno militare-religioso degli Asburgo e dei üttelsbach nella Guerra dei trent'anni, come Lamormaini e Contzen, si profila in forma ancora embrionale in Gregorio de Valencia.<sup>17</sup> È poco più di una suggestione. Cerco di articolarla.

---

<sup>15</sup> Wolter, *Die Kirche im Religionsgespräch*, cit., 355.

<sup>16</sup> Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, I, cit., 685 ss.

<sup>17</sup> Sulla funzione dei consiglieri della Compagnia di Gesù nello scontro confessionale europeo della prima metà del XVII secolo rinvio agli studi pluridecennali di Robert Bireley: *Maximilian von Bayern, Adam Contzen S.J. und die Gegenreformation in Deutschland 1624-1635*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975; *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormani, S.J., and the Formation of*



«Analisi della fede cattolica»

4. 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 ecclesiologicalo 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.<sup>18</sup>

Come è facile capire, siamo nel nucleo di quel polo storico-teologico che è la letteratura apologetica sulla sovranità spirituale della Sede romana: un genere egemonico nella lunga età della Controriforma che arriva a precipitazione con la *Pastor aeternus* del 1870 e i fasti del culto per il papa infallibile, e il cui canone classico può essere rinvenuto in una monumentale silloge sacra come la *Bibliotheca maxima pontificia* di Juan Tomás de Rocaberti.<sup>19</sup>

Letta in questi termini funzionali, l'opera di Valencia sembra chiusa in sé, impermeabile a sollecitazioni esterne come lo sono le altre decine di titoli che fanno della filiera controversistica una miniera dossologica quasi inesauribile, dalle *Controversiae* di Bellarmino (1586-93) al *Trionfo della Santa sede* di

---

*Imperial Policy*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1981; *Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert*, in *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Hrsg. M. Sievernich – G. Switek, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1990, 386-403; *Jesuiten und der Heilige Krieg 1615-1635*, in *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtensysteme um 1600*, Hrsg. H. Schilling – E. Müller-Luckner, München, R. Oldenbourg, 2007, 87-100.

<sup>18</sup> *Analysis fidei catholicae*, cit.

<sup>19</sup> *Bibliotheca maxima pontificia in qua auctores melioris notae qui hactenus pro sancta Romana sede, cum theologice, tum canonice scripserunt*, 21 voll., Romae, ex typographia Ioannis Francisci Buagni, 1695-99. La *Analysis* nel vol. XIII, 43-174.

Mauro Cappellari, poi Gregorio XVI (1799): materiali per una storia del pensiero teologico delineata secondo traiettorie circolari che escludono a priori eredità e contaminazioni di altro tipo.

Ho accennato alla presenza di una questione di “doppia fedeltà” nel profilo storico di Gregorio de Valencia. Nelle pagine che seguono proverò a sviluppare questa percezione seguendo la genesi di un elemento teorico che risulta centrale nella sua riflessione e cercando di evidenziare una sovrapposizione di motivi e di ragioni che ne dirigono lo sviluppo.

Mi riferisco alla dottrina del giudice, della sua figura e della duplicità della sua persona – una questione classica della giurisprudenza secolare e canonica che accompagna di corredo lo sviluppo della moderna teoria della sovranità; la mia tesi è che la fedeltà di Valencia al programma di centralizzazione politica della Baviera di fine Cinquecento e la fedeltà al programma apologetico dell’ecclesiologia della Compagnia di Gesù registrino in questa dottrina un singolare punto d’incontro. In termini più generali, che la sua teoria circa l’autorità suprema nella Chiesa e la sua lettura delle modalità del giudizio criminale generino da una radice comune, che ha a che fare con la tensione della norma di legge ad assorbire il primato più antico della verità come norma di direzione della coscienza.

5. Per sua stessa ammissione, a quanto si legge, l’*Analysis* è il libro più caro all’autore.<sup>20</sup> 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 –

---

<sup>20</sup> Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, I, cit., 665 ss. Sull’ecclesiologia del gesuita v. la dettagliatissima analisi di A. Domínguez Asensio, *La obra eclésiologica de Gregorio de Valencia*, «Anthologica annua», 33 (1986), 11-157; sulla sua teoria dell’infallibilità papale U. Horst, *Papst – Konzil – Unfehlbarkeit*, cit., 187-202. In relazione alla teologia controversista della Compagnia di Gesù ho già brevemente esaminato l’*Analysis fidei catholicae* in *Bellarmino*, cit., 358-60.

in opposizione al tema tutto protestante dell'auto-evidenza 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 quanto ne so, nella letteratura dell'epoca.

Lo testimonia il fatto che l'opera fonda un intero genere, quello della analisi della fede, destinato a rendere un servizio inestimabile all'apologetica cattolica nella lunghissima stagione dell'egemonia della scolastica e fino a XX secolo inoltrato, come metodo sul quale costruire la possibilità di un assenso razionale al magistero romano e come agente di cristallizzazione della doppia natura, logica e storica, dell'obbedienza alla gerarchia.<sup>21</sup>

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 unico, all'epoca, nelle opere di teologia. L'idea di fondo è quella della scomposizione della fede nei suoi principi 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

---

<sup>21</sup> Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare*, cit., 64 ss.; T. Horvath, *L'apologetica nella Chiesa occidentale*, cit., 254; Sequeri, *Il Dio affidabile*, cit., 70 ss. Gli autori concordano sulla centralità di Valencia nella sistemazione metodologica della questione e nella sua paternità del sintagma '*analysis fidei*'.

principi certi, la fede che professa la santa Chiesa romana contro i molteplici errori dei settari».<sup>22</sup>

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 principi 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 europeo.<sup>23</sup> «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».<sup>24</sup>

È insomma, l'opera di Valencia, uno sforzo di *reductio ad unum*, una ricerca della regola universale della verità che imponga l'assenso alla coscienza.<sup>25</sup> Il fatto che le autorità citate siano quasi esclusivamente testamentarie, in particolare il

---

<sup>22</sup> *Supra*, n. 18.

<sup>23</sup> «Quo quidem in genere, 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»: ivi, dedica a Guglielmo V, n.n.

<sup>24</sup> «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»: ibid.

<sup>25</sup> «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 controversis facillime constare poterit, si ad quaestiones omnes ea regula videlicet applicabitur»: ivi, *Praefatio ad pium lectorem*, n.n.

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. L'abbiamo già vista in precedenza;<sup>26</sup> è utile ricordarla. Primo: è necessario credere nel cristianesimo come dottrina rivelata ai fini della salvezza; secondo: è necessario credere al cristianesimo *in toto*, ossia accettare per intero il complesso delle verità di fede e respingere il falso; terzo: 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; quarto: tale autorità è di natura mista, né divina né umana, ma umana e ispirata da Dio; quinto: 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); sesto: tale autorità è la Chiesa, ossia «la congregazione di quanti obbediscono al pontefice in carica»; settimo: in quanto *caput* della Chiesa, tale autorità si rende riconoscibile nel papa; ottavo: l'autorità del papa, esercitata nei modi previsti, deve essere infallibilmente obbedita dai fedeli come dottrina di fede.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Supra*, pp. 99-100.

<sup>27</sup> *Supra*, n. 25.

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*.

6. 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».<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> «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

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 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].<sup>29</sup> 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».<sup>30</sup> Dio, in termini logici, è

---

Deo tributam, tanquam testimonium etiam quoddam veritatis Christianae doctrinae»: ivi, p. I, *Necessarium omnino ad salutem esse firma fide credere, doctrinam supra rationis naturalis captum a Christo traditam, esse divinam adeoque verissimam.*

<sup>29</sup> «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»: ivi, p. 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.*

<sup>30</sup> «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,

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 costrutto dell'*Analysis*. Vale 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».<sup>31</sup> 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 esiste.<sup>32</sup> A fondare il discorso è 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 [1Cor,2] di per sé non percepisce la fede].<sup>33</sup> La ragione umana è invece in grado di per-

---

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 invisa, ab eoque prohibita. Ita si opiniones omnes et actiones quarumlibet sectarum divinae voluntati consentanea 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»: *ibid.*

<sup>31</sup> Ivi, p. 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.*

<sup>32</sup> «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»: *ibid.*

<sup>33</sup> «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



cepire 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].<sup>34</sup>

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.

Passo il punto quarto, in omaggio alla consequenzialità del discorso, ed espongo rapidamente quelli successivi. L'autorità che giudica della fede (quinto) 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».<sup>35</sup>

---

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»: *ibid.*

<sup>34</sup> «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 probatione nulla indiget. Minor occurrit passim in Scriptura Apostoli. Nam non alia causa est, quam ob rem ipsa etiam fides obedientia quaedam nominari solet, contra vero haeresis aut obstinatio adversus fidem, inobedientia; nisi quia necesse est in credendo obedire»: *ibid.*

<sup>35</sup> «Haec autem controversia ex Scriptura aut raro aut nunquam dirimi poterit. Itaque alia regula opus erit, quae non modo iudicet de sensu Scripturae, sed omnino de Scripturae auctoritate: num sit divina, quae proinde contineat sententiam fidei»: *ivi*, p. 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*

«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». <sup>36</sup> È interessante il paragone introdotto da Valencia, tratto dall'*Etica Nicomachea*, a riprova del discorso: uno Stato nel quale ogni cittadino pretendesse di interpretare 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 (settimo). 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». <sup>37</sup>

---

*scripto, vel voce sententiam divina explicaverint, posteritatie commendaverint, sed omnibus seculis apud fideles ipsos viget praesens, et pronunciarie perspicue ac palam de fidei controversiis omnibus potest.*

<sup>36</sup> «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 Scriptura abutentium, comprobatur»; «Non enim traditio loquitur etiam ipsa clare et perspicue de sese, ut neque ipsa Scriptura»: *ibid.*

<sup>37</sup> «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 existenti, ita prorsus universa Ecclesia

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 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».<sup>38</sup>

La legge ordinaria è incarnata dal pontefice nello svolgimento del suo ufficio. E proprio dal fatto che di ufficio si parla, e

---

obtemperare tenetur. Igitur in Romano pontifice est eiusmodi auctoritas infallibilis»: ivi, p. VII, *Pontifex ipse Romanus est, in quo auctoritas illa residet, quae in Ecclesia exstat ad iudicandum de omnibus omnino fidei controversiis*.

<sup>38</sup> «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»: *ibid.*

non di persona, discende l'infallibilità della sua autorità di giudice delle controversie. Se il pontefice (ottavo) 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 ha il dovere morale di 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. Tornerò su questo argomento al termine dello studio.

7. Nell'opera teologica di Gregorio de Valencia è rintracciabile un altro aspetto che consente di formulare l'ipotesi della presenza di un rapporto, se non proprio di filiazione, quantomeno di contaminazione tra il costruito teorico dell'infallibilità pontificia e la moderna concezione giuridica della legge quale espressione della sovranità statale.

Come altri teologi gesuiti attivi nello spazio germanico – Delrío, Gretser, Contzen – Valencia è un fermo sostenitore

della persecuzione giudiziaria della stregoneria.<sup>39</sup> 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.

Lo riprenderò più diffusamente in seguito. Per ora mi limito a ricordare che è un parere che riempie un vuoto giuridico, e fonda la legislazione bavarese sulle streghe sulla quale poggiano le grandi ondate di processi del 1590-91 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 Augusta ed Eichstätt, con il *Malleus maleficarum* e il recente *Tractatus* del vescovo Binsfeld, istruire inchieste dettagliate, impiegare il massimo rigore nelle istruttorie.

---

<sup>39</sup>Secondo Wolfgang Behringer, il più autorevole studioso della caccia alle streghe in Germania, la disposizione di Valencia al riguardo sarebbe una conseguenza della sua antropologia teologica molinista, ossia tesa a enfatizzare l'azione di un moto naturale nell'uomo verso l'accettazione o il rifiuto della grazia divina, che nel caso delle streghe fonderebbe il principio della responsabilità individuale nella contrazione del patto con il diavolo: *Das 'Reichskbündig Exempel' von Trier. Zur paradigmatischen Rolle einer Hexenverfolgung in Deutschland*, in *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar*, Hrsg. G. Franz – F. Irsigler, Trier, Paulinus – Spee, 1996, 435-47, 442. Non ritengo convincente l'ipotesi: in primo luogo perché Valencia non esplicita mai un legame diretto fra i due temi; in secondo luogo perché esso è del tutto assente nei suoi contemporanei fondatori della scienza demonologica cattolica, ossia Binsfeld e Delrío. Infine è da tenere presente che l'antropologia teologica cosiddetta 'molinista' è tutta rivolta ad analizzare le condizioni dell'assenso dell'uomo al bene, cioè all'intervento dell'ausilio divino che agisce in favore dell'accettazione della grazia (da cui il nome della disputa *de auxiliis* tra domenicani e gesuiti), considerando scontata, secondo la tradizione paolina che fa scuola, senza eccezioni, nel cristianesimo, l'acquiescenza dell'uomo al male, che non è frutto di libera scelta bensì dell'eredità genetica del peccato originale. In altri termini, l'uomo è naturalmente portato al male, ma *può, se vuole*, accettare di volgersi verso il bene.

## *Sovranità e stregoneria*

8. È da tempo acquisito alla storiografia, soprattutto grazie alle ricerche compiute in ambito tedesco, il ruolo della caccia alle streghe nell'evoluzione della moderna teoria dello Stato, in particolare di quel processo che si esprime nella categoria della 'centralizzazione giuridica' e che presiede all'imposizione di un monopolio sulle cause criminali di seconda istanza da parte dei tribunali che emanano dal potere centrale di fronte alla pleora delle corti consuetudinarie locali.<sup>40</sup>

La grande caccia che prende a infuriare dall'ultimo quarto del Cinquecento – la caccia alle streghe “classica”, che per sistematicità e ferocia fa impallidire le ondate persecutorie del tardo medioevo – coinvolge tutti gli attori del conflitto che accompagna il faticoso aggregarsi della sovranità politica moderna: comunità, magistrature cittadine, giudici feudali, signorie maggiori e minori, funzionariato pubblico, principi sovrani.

Le linee generali di questo conflitto, nelle aree europee più colpite dall'epidemia dei processi, sono state ampiamente accertate dalla storiografia sociale e giuridica sulla stregoneria: le corti cittadine e signorili e le magistrature provinciali a tenere in pugno l'iniziativa delle inchieste con il ricorso alle procedure straordinarie consentite dallo statuto giuridico del *crimen magiae* (*crimen exceptum*, crimine 'sottratto' alle normali di-

---

<sup>40</sup> Un inquadramento più generale del problema in *Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis*, Hrsg. R. Voltmer, Trier, Paulinus-Spee, 2006; P. Elmer, *Towards a Politics of Witchcraft in Early Modern England*, in *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, ed. S. Clark, London-New York, Macmillan – St. Martin's Press, 2001, 101-18; J.L. Pearl, *The Crime of Crimes. Demonology and Politics in France 1560-1620*, Waterloo, Ontario, Wilfried Laurier University Press, 1999; S. Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1997, 549 ss.; M. Carmona, *Les diables de Loudun. Sorcellerie et politique sous Richelieu*, Paris, Fayard, 1988. Ulteriori titoli saranno aggiunti sotto.

sposizioni di legge),<sup>41</sup> e le magistrature centrali a rivendicare sempre più frequentemente la prerogativa dei giudizi d'appello nel nome del ristabilimento delle procedure ordinarie.

Nel concreto, i tribunali inferiori aprono inchieste che, in ragione dell'impiego più intenso della tortura accordato nei casi di crimine eccezionale – un impiego spesso indiscriminato, e comunque sottoposto all'ampio arbitrio del giudice –, si moltiplicano fino all'incriminazione di decine di persone e si concludono nella maggior parte dei casi con la condanna a morte degli imputati. I tribunali superiori esercitano invece una tenace pressione sui primi attribuendosi la competenza diretta su procedimenti in corso o promuovendo ricorsi in appello che si concludono generalmente con l'assoluzione.

Al centro di questa delicata dialettica tra poteri sta, come è evidente, la figura del giudice, che nelle istanze condotte dalle corti subalterne risulta investito di una larga autonomia che gli è invece negata dai tribunali che emanano direttamente dal potere regio. Nell'ascrizione del diritto di vita e di morte all'esclusivo spazio d'esercizio dell'autorità sovrana e nella crescente meccanicità delle procedure si realizza, infatti, un passo fondamentale del processo storico di *State-building*.

Già oltre quarant'anni fa, nel suo studio sui processi di stregoneria nella Francia del Seicento, Robert Mandrou ha mostrato come dalla seconda metà del secolo il *Conseil du Roi* avesse intensificato l'ingerenza nell'operato delle corti provinciali – a Rouen, Pau, Bordeaux e Tolosa, ad esempio – per arrestare processi in corso, fino alla riforma legislativa del 1682 che abolì il crimine satanico. E la stessa magistratura provinciale dei

---

<sup>41</sup> Nella categoria di crimine eccezionale rientravano reati particolarmente gravi quali l'omicidio, la falsificazione di moneta e l'eresia. La inclusione in essa del maleficio, generalmente adottata in età moderna, si deve all'influenza del *Malleus maleficarum*: V. Lavenia, *Crimen exceptum*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, dir. da A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, I, 430-31.

Parlamenti si era trovata di frequente ad avocare cause istruite in piena autonomia dalla magistratura subalterna dei baliaggi.<sup>42</sup>

Dinamiche largamente compatibili con questo modello sono state ricostruite per tutta quella pluralità di aree che costituisce la geografia della stregoneria europea. In Lorena, una tra le regioni più segnate dalla caccia, l'interruzione dei processi si verifica con l'erezione del Parlamento di Metz, nel 1633, in seguito all'annessione del ducato alla Francia e alla sua integrazione nel sistema giuridico francese. In Fiandra la giurisdizione suprema sul *crimen magiae* è acquisita dopo il 1659 dal nuovo consiglio provinciale di giustizia (*Raad van Vlaanderen*), che impone un più stretto controllo sulle garanzie di difesa degli imputati. Nell'Austria sveva già dal 1603, con l'arciduca Massimiliano III, il tribunale superiore di Innsbruck compie frequenti controlli di legalità sui procedimenti delle corti subalterne, fino al definitivo acquietamento dell'onda dei processi. Persino in Scozia, dove la centralizzazione giuridica è assai più evanescente e l'intervento della corona deve scontare un'imponente serie di limitazioni di natura consuetudinaria, dopo il 1597 Giacomo VI – pure, come noto, appassionato cultore di demonologia – assegna al *Privy council* di Edimburgo il compito di vagliare la documentazione prodotta dai tribunali locali prima dell'emissione di una sentenza nelle cause di maleficio.<sup>43</sup> E poi il noto esempio del Sant'uffizio,

---

<sup>42</sup> *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968, 425 ss., 541 ss. Anche Alfred Soman, *The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt (1565-1640)*, «The Sixteenth Century Journal», 9/2 (1978), 31-44, ha mostrato come il Parlamento di Parigi tendesse nello stesso periodo ad annullare le condanne capitali per stregoneria emesse dalle magistrature inferiori.

<sup>43</sup> Chr. Petry, *Das Parlement de Metz und das Ende der lothringischen Hexenverfolgung*, in *Hexenprozesse und Gerichtspraxis*, Hrsg. H. Eiden – R. Voltmer, Trier, Paulinus-Spee, 2002, 227-251; J. Monballyu, *Die Hexenprozesse in der Grafschaft Flandern (1495-1692). Chronologie, Soziographie, Geographie und Verfahren*, ivi, 279-314; J. Dillinger, »Böse Leute«. *Hexenverfolgungen*



la cui *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, compilata nell'ultimo decennio del XVI secolo e pubblicata più volte dal 1621, regola la procedura delle inquisizioni locali imponendo un meticoloso vaglio degli indizi e restringendo sensibilmente la possibilità di impiego della tortura.<sup>44</sup>

Lo spazio imperiale, articolato in una stratificazione senza eguali di poteri e di giurisdizioni, è un laboratorio in materia. Come nota Rita Voltmer, «i signori dotati di privilegi indiretti di giustizia criminale [...] poterono utilizzare i processi contro le streghe tanto in una funzione esterna di ampliamento delle competenze e di autoaffermazione della propria autorità nei confronti dei concorrenti politici come delle ingerenze della statualità moderna, tanto in una funzione interna, nei confronti dei sudditi, come simbolo di prerogative sovrane quali il mantenimento della pace e la protezione; i principati territoriali, dal canto loro, sull'onda dello sviluppo della statualità moderna, furono invece sempre più interessati a una centralizzazione della giurisdizione criminale. Questo si tradusse nella giuridificazione, nella razionalizzazione e nella burocratizzazione dell'amministrazione della giustizia penale nel suo com-

---

*in Schwäbisch-Österreich und Kurtrier im Vergleich*, Trier, Paulinus – Spee, 1999, 281 ss.; B.P. Levack, *Absolutism, State-Building, and Witchcraft*, in id. *Witch-hunting in Scotland. Law, Politics and Religion*, New York – London, Routledge, 2008, 98-114, 105 ss.

<sup>44</sup> R. Decker, *Die Päpste und die Hexen. Aus den geheimen Akten der Inquisition*, [Darmstadt], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, 93 ss., attribuisce la paternità dell'*Instructio* a Giulio Monterenzi, procuratore fiscale del Sant'ufficio. L'importanza del documento è stata segnalata una prima volta da John Tedeschi, *The Roman Inquisition and Witchcraft*, «Revue de l'histoire des religions», 200 (1983), 163-88. V. anche O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, il Mulino, 2005, 40 ss., e, più recentemente, id., *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., II, 845-47, dove è criticata l'ipotesi di Decker e si sottolinea il carattere rapsodico e non sistematico della sua distribuzione periferica.

plesso, da cui la necessità di controllare anche i procedimenti per stregoneria e adattarne la conduzione agli indirizzi dettati dal principe. Tuttavia, i tentativi statali di ampliare le prerogative in materia di regolamentazione e controllo a spese delle microsignorie ebbero l'effetto inverso di provocare apertamente i titolari di queste ultime a celebrare processi per stregoneria a scopo dimostrativo». <sup>45</sup>

9. Nella realtà multiconfessionale dell'impero non esistono precise correlazioni teologiche fra appartenenza religiosa e credenza nella stregoneria. Per buona parte del Cinquecento la questione riguarda la libera interpretazione dei teologi: tanto Lutero quanto Calvino rilasciano episodiche suggestioni sull'opportunità di perseguire il maleficio; il successore di Zwingli a Zurigo, Heinrich Bullinger, e un apostolo del calvinismo come Lambert Daneau si qualificano quali convinti sostenitori dei processi, e la ripresa delle persecuzioni in Germa-

---

<sup>45</sup> «Während mediate Hochgerichtsherren (gemeint sind Inhaber von Hochgerichtsrechten unterhalb der landesherrlichen Ebene: adlige und geistliche Herrschaften, Stadregimente, Guts- und Partikularherrschaften) die Hexenjustiz nach aussen zur Kompetenzausweitung sowie zur herrschaftlichen Selbstbehauptung gegenüber politischen Konkurrenten und dem Zugriff frühmoderner Staatlichkeit, nach innen gegenüber den Untertanen als Beweis obrigkeitlicher Kompetenzen wie Friedenssicherung, Schutz und Schirm, anwenden konnten, waren im Zuge des Ausbaus frühmoderner Staatlichkeit die Landesherrschaften vielmehr an einer Zentralisierung der Kriminaljurisdiktion interessiert. Dies heisst Verrechtlichung, Rationalisierung und Bürokratisierung der gesamten Strafrechtspflege, wobei es galt, auch die Hexenverfahren zu kontrollieren und ihre Führung dem landesherrlichen Vorgaben anzupassen. Umgekehrt konnten die staatlichen Versuche, Regel- und Kontrollkompetenzen auf Kosten der Mikroherrschaften auszuweiten, deren Inhaber geradezu provozieren, demonstrativ Hexereiverfahren durchzuführen»: *Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis. Einführung und Ergebnisse*, in *Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis*, cit., 1-22, 6.

nia, verso gli anni Sessanta del secolo, si registra in territori protestanti: nel Württemberg, in Sassonia, in Assia.<sup>46</sup>

Una chiara linea di frattura è rintracciabile invece nella prassi istituzionale in rapporto al reato di maleficio. Già nell'ultimo quarto del Cinquecento l'orientamento dominante nel mondo riformato è improntato allo scetticismo, associato ai nomi dell'eminente polemista luterano Johannes Brenz e di Johannes Weyer, erasmiano di dubbia religione, medico e occultista alla corte del duca di Jülich-Kleve. Ai protestanti tedeschi sembra fare difetto una visione strategica in grado di legare coerentemente percezione del reato di maleficio e interesse della collettività: da allora i processi di stregoneria nei principati riformati perdono di sistematicità e restano confinati a manifestazioni sporadiche di portata locale.

Nella Germania cattolica si assiste invece a un movimento inverso: la caccia diventa affare teologico-politico di prima importanza. A fare la differenza è l'opera probabilmente più celebre della demonologia moderna dopo le *Disquisitiones magicae* del gesuita Martin Delrío: il *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* di Peter Binsfeld, Treviri, 1589, cinque edizioni in tre anni, due latine e tre tedesche, e ulteriori edizioni latine ampliate nel 1596, 1605, 1622 e 1623.<sup>47</sup>

Binsfeld, vescovo suffraganeo del principato elettorale di Treviri, protagonista radicale della Controriforma in Germania, detta il canone della scienza demonologica cattolica della prima modernità, nella quale teologia, storia sacra e diritto penale si incrociano in un fascio di saperi che investe direttamente le pratiche di governo.

È una scienza geograficamente periferica, largamente affrancata dalle più caute riflessioni che contemporaneamente si

---

<sup>46</sup> W. Behringer, *Das 'Reichskhündig Exempel' von Trier*, cit., 436; id., *Witches and Witch-Hunts*, Cambridge, Polity Press, 2004, 90-91.

<sup>47</sup> Id., *Das 'Reichskhündig Exempel' von Trier*, cit., 439 ss.

sviluppano nel centro romano: Roma lascia fare per convenienza politica, o quantomeno derubrica la questione ad affare interno di una realtà conosciuta soltanto attraverso i dispacci dei nunzi. Il problema di un mostruoso macchinario giuridico che produce torture, roghi e una parossistica proliferazione delle inchieste entra in agenda soltanto un quarantennio più tardi, a seguito della disperata denuncia della *Cautio criminalis* di Friedrich von Spee.<sup>48</sup>

Il *Tractatus* di Peter Binsfeld inaugura una nuova stagione delle persecuzioni nello spazio germanico. L'autore parla in prima persona, sulla base di una lunga esperienza di giudice nelle cause per maleficio; le considerazioni storiche restano in secondo piano: a farla da padrone sono le riflessioni giuridiche, le osservazioni desunte in prima persona dalle confessioni rilasciate nelle camere di tortura, le conclusioni che indicano nel reato stregonico un'emergenza prima di tutto politica perché dettata dall'interesse dello Stato nella difesa di un'economia agraria minacciata dalla responsabilità delle streghe nella distruzione dei raccolti, nelle morie delle bestie e nelle calamità che colpiscono gli uomini, come la malattia, l'impotenza e la morte dei bambini.<sup>49</sup>

Il principato elettorale di Treviri diventa da allora il paradigma di riferimento in materia di repressione del maleficio. Già nel 1585, dopo alcuni anni di cattivo raccolto, i roghi di streghe assommano a diverse centinaia; l'istitutore dei principi di Baviera, Quirinus Leoninus, ragguaglia il duca Guglielmo V degli scenari infernali cui assiste nella città e nei dintorni: «Si

---

<sup>48</sup> Circa l'influenza di Spee sulla fine dell'alta marea delle persecuzioni in Germania rinvio, per brevità, alle mie considerazioni in *Verità del maleficio. Alle origini dell'abolizione della tortura giudiziaria*, in *Il caso Beccaria. A 250 anni dalla pubblicazione del «Dei delitti e delle pene»*, a c. di V. Ferrone – G. Ricuperati, Bologna, il Mulino, 2016, 235-339, 292 ss., e alla letteratura ivi indicata.

<sup>49</sup> Sul *Tractatus* e l'impegno di Binsfeld nei giudizi per maleficio anche Dillinger, »*Böse Leute*«, cit., 174 ss., 365 ss.

vedono quasi più pali di streghe bruciate che alberi, ma dall'idra ricsescono subito sempre più streghe».<sup>50</sup> Il panico di un assedio da parte delle milizie diaboliche dilaga nella Germania centromeridionale, e da Colonia ad Augusta si moltiplicano le inchieste che portano alla luce intere reti sotterranee di sette di streghe che partecipano al sabba.

La frammentazione politica dell'impero e gli incerti risultati del centro asburgico nell'imposizione di una qualche uniformità giuridica (era questo il nodo dello sforzo di riforma perseguito da Massimiliano I e da Carlo V con l'istituzione del *Reichskammergericht*, la corte d'appello dell'impero, e la promulgazione della *Constitutio criminalis Carolina*) hanno l'effetto di amplificare fino alle estreme conseguenze i presupposti casuali delle persecuzioni già visti per altre aree del continente.

Non di rado i giudici si muovono nel vuoto della giurisprudenza, con tutto quel che ne consegue in termini di arbitrarietà dell'azione penale e del giudizio. Pur con tutte le approssimazioni del caso, Wolfgang Behringer ha calcolato che durante il «secolo di ferro» 1560-1660 tra le 25 e le 30mila persone siano state giustiziate per crimine satanico all'interno dei confini dell'impero, a fronte di meno di 5mila nel resto d'Europa. Tre quarti delle streghe messe a morte, in altri termini, dovevano parlare una qualche forma di dialetto tedesco.<sup>51</sup>

I processi conoscono un'impennata nei territori infeudati alla piccola e media nobiltà e nei principati ecclesiastici – soprattutto i tre elettorati di Treviri, Colonia e Magonza –, dove la debolezza del processo di centralizzazione e di razionalizza-

---

<sup>50</sup> Behringer, *Das 'Reichskündig Exempel' von Trier*, cit., 439 («Überall in der Umgegend sieht man fast mehr Brandpfähle von verbrannten Hexen als grüne Bäume, so wachsen der Hydra gleich immer mehr Hexen nach»).

<sup>51</sup> Id., *Erträge und Perspektiven der Hexenforschung*, «Historische Zeitschrift» 249 (1989), 619-40; W. Monter, *Witch Trials in Continental Europe 1560-1660*, in id. – B. Ankarloo – S. Clark, *Witchcraft and Magic in Europe*, London, The Athlone Press, 1999-2002, IV, 2002, *The Period of the Witch Trials*, 1-52, 16.

zione giuridica e la effettiva fleibilità del potere sovrano sono compensate da un'ossessiva ostentazione del controllo giurisdizionale sui sudditi, ampliato a dismisura dai larghi spazi di incertezza legislativa in cui si collocano i delitti di misto foro come la stregoneria, la sodomia e l'adulterio. A riprova inversa di questo, l'incidenza assai minore dei processi negli Stati di più marcato accentramento istituzionale, come gli elettorati protestanti di Brandeburgo, Sassonia e Palatinato o il ducato di Baviera – con la notevole eccezione che vedremo fra poco – e le terre ereditarie austriache.

La giustizia criminale, in altri termini, consolida nella piena modernità la propria funzione originaria di incarnazione della presenza signorile sul territorio: i luoghi delle esecuzioni sono allegoria di una sovranità che si esprime a fatica in altre competenze di governo; i patiboli, che marcano i confini delle giurisdizioni delle corti, spesso non rispondenti ai confini politici, diventano i lugubri segnava della miriade di frontiere che solcano l'impero.<sup>52</sup>

10. Il ducato di Baviera rappresenta un caso a sé nel panorama europeo della caccia alle streghe. In primo luogo perché le ondate persecutorie si concentrano in due congiunture cronologicamente limitate; in secondo luogo perché i processi sono direttamente istruiti dai tribunali centrali a detrimento di quelli periferici, e costituiscono l'oggetto di un duro scontro politico che si consuma nel cuore stesso dello Stato, alla corte di Monaco. La storiografia in materia conta su scavi archivisti-

---

<sup>52</sup> Ivi, 16 ss.; W. Rummel – R. Voltmer, *Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, 105 ss.; Voltmer, *Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis*, cit., 3 ss.; W. Wüst, *Das inszenierte Hochgericht. Staatsführung, Repräsentation und blutiges Herrschaftszereemoniell in Bayern, Franken und Schwaben*, in *Bayern von Stamm zu Staat*, Festschrift A. Kraus, Hrsg. K. Ackermann – A. Schmid – W. Volkert, München, Beck, 2002, I, 273-300, 281 ss.

ci risalenti a oltre un secolo fa, a quando il *Kulturkampf* pose all'ordine del giorno il disvelamento dell'opera di repressione attuata dal cattolicesimo romano ai danni dell'originaria cultura popolare tedesca.

I tre quarti di tutte le condanne per stregoneria emesse in Baviera lungo un arco di cinque secoli si collocano nel periodo compreso fra il 1586 e il 1630, in particolare nei due tornanti critici 1586-95 e 1628-30.<sup>53</sup> Il primo della lunga serie dei roghi tardocinquecenteschi si accende a Dillingen, nel gennaio del 1575, sotto il vescovo Johann Eglof von Knöringen. Sappiamo che il vescovo soffre di una malattia che lo porterà di lì a poco alla morte, e che attribuisce questa malattia a un sortilegio; sappiamo anche che all'epoca vive e insegna in città Gregorio de Valencia.<sup>54</sup>

Con l'ingresso in carica del duca Guglielmo V (1579-1597) le persecuzioni prendono un carattere sistematico. Il duca, con la sua tetra religiosità tutta intessuta di contrizione e culto delle reliquie ricalcata sul modello religioso spagnolo – accentuata da un tratto personale segnato, di nuovo, dalla malattia – impersona il modello stesso del principe controriformista.

La corte di Monaco è un palcoscenico di pietà affollato di confessori e consiglieri gesuiti, che garantiscono al sovrano un canale diretto con Roma, senza la mediazione dei vescovi bavaresi; dopo Augusta i Wittelsbach, con le loro rivendicazioni dinastiche sull'elettorato palatino tenuto da un ramo collaterale calvinista, sono la chiave degli equilibri politico-confessionali in Germania.<sup>55</sup> Il consolidamento dello Stato bavarese è

---

<sup>53</sup> Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg, 1988, 3; Monter, *Witch Trials in Continental Europe 1560-1660*, cit., 29 ss.

<sup>54</sup> Behringer, *Mit dem Feuer vom Leben zum Tod. Hexengesetzgebung in Bayern*, München, Hugendubel, 1988, 80.

<sup>55</sup> A.L. Thomas, *A House Divided. Wittelsbach Confessional Court Cultures in the Holy Roman Empire, c. 1550-1650*, Leiden – Boston, Brill, 2010, 65 ss.

nell'interesse del gioco politico della Compagnia di Gesù. Tale consolidamento, negli anni che seguono, si realizza fra l'altro nell'accentramento delle prerogative di giurisdizione criminale. Le streghe si tramutano in un elemento sostanziale della dialettica politica.

Wolfgang Behringer ha tracciato interessanti paralleli fra il rincaro dei prezzi del grano causato dalla crisi agraria che colpisce la Baviera fra il 1585 e il 1594 e, ancora, fra il 1607 e il 1617, e l'accelerazione delle persecuzioni. La correzione dello squilibrio economico – che fra l'altro incide direttamente sull'andamento delle entrate fiscali – attraverso il ristabilimento dell'ordine del cosmo e il contenimento dell'offensiva diabolica assume così un nuovo carattere di urgenza nel programma teologico-politico ducale.<sup>56</sup>

A questa complessità di motivi risale l'identificazione di un *Sonderweg*, di una 'via speciale' bavarese nella caccia alle streghe: dopo le ordinanze di Guglielmo V del 1590 – il *Decret der Hexerey halber* del 2 aprile, la *General Instruction* del maggio-giugno successivi –, che classificano la persecuzione come affare di Stato e accentrano le relative competenze nelle corti sovrane imponendo la procedura speciale richiesta dai casi di *crimen exceptum*, la repressione del crimine satanico diviene oggetto di una lotta tutta interna alla corte di Monaco, soprattutto durante la prima fase del governo di Massimiliano I (1597-1651), assai più scettico in materia rispetto al padre. A fronteggiarsi sono due «partiti», denotati secondo una terminologia attinta direttamente dal vocabolario della lotta confessionale dell'epoca: gli «Eiferer», gli 'zelanti', sostenitori della legislazione d'emergenza, e i «Politiker», i 'politici', fautori del rispetto delle ordinarie procedure d'inchiesta.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Behringer, *Mit dem Feuer vom Leben zum Tod*, cit., 70-71.

<sup>57</sup> Ivi, 132 ss.; Monter, *Witch Trials in Continental Europe 1560-1660*, cit., 29 ss.



Agli zelanti appartengono i vertici del funzionariato di Stato: Johann Sigmund Wagnereckh, cancelliere aulico, e segretari e membri dello *Hofrat*, il consiglio privato del duca, come Christoph Gewold, Cosmas Vagh, Ägidius Albertinus, Aurelio Gilg, Georg Hundt. Di loro è stato tracciato, sia pur sommariamente, un profilo sociologico: sono di origine non bavarese e si sono formati in diritto o in teologia – caso idealtipico di élite burocratica svincolata da logiche locali di fedeltà e motivata dalla devozione politica al sovrano (non a caso il capofila dei politici, Johann Georg Herwarth von Hohenburg, appartiene invece all'antico patriziato di Augusta). Nella maggioranza dei casi hanno preso i gradi a Ingolstadt durante la docenza di Gregorio de Valencia o del suo allievo diretto ed erede teologico Jakob Gretser, il più celebre dei controversisti tedeschi dell'epoca.<sup>58</sup>

La responsabilità di Valencia come «ideologo» della caccia alle streghe in Baviera, già individuata oltre un secolo fa da Siegmund von Riezler, e più in generale il ruolo centrale che vi esercitano i gesuiti trovano dunque non soltanto una conferma, ma un sensibile spessore storico nelle risultanze della formazione della burocrazia statale.<sup>59</sup>

11. Nel ducato di Baviera il razionalizzarsi dell'azione giuridica in materia di maleficio, nei due decenni circa a cavallo tra Cinque e Seicento, prende dunque una direzione contraria alle dinamiche parallele e contemporanee riscontrate altrove. Il centro non frena, bensì ordina e organizza le inchieste, spesso contro le magistrature locali, facendosi forte di una fitta rete di tribunali calata sul territorio già dalla fine del medioevo,

---

<sup>58</sup> Behringer, *Mit dem Feuer vom Leben zum Tod*, cit., 128-29.

<sup>59</sup> Ibid. Cfr. S. von Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Im Lichte der allgemeinen Entwicklung dargestellt*, orig. Stuttgart, 1896, qui nell'anastatica Aalen, Scientia Verlag, 188-89.

con prerogativa di conferma delle sentenze emesse dalle corti subalterne. Nel caso di un reato superiore (passibile di pena di morte) come il maleficio le cause sono delegate allo *Hofrat*.<sup>60</sup>

Non di rado il duca esamina gli incartamenti in prima persona e ordina l'applicazione della tortura oltre le normali procedure che ne prevedono la sospensione se è accertato il pericolo di morte dell'imputato.<sup>61</sup> Gli interrogatori diventano il laboratorio di una nuova giustizia penale che liquida le consuetudini giuridiche per tutelare il supremo interesse pubblico; allo stesso tempo, sono il teatro in cui si rappresentano la punizione e il dispiegamento dell'autorità sovrana: nelle camere di tortura siedono normalmente almeno tre membri dello *Hofrat*, di frequente anche il cancelliere, nelle cause più eclatanti il duca e altri membri della famiglia regnante.<sup>62</sup>

L'estirpazione della stregoneria richiede infatti un nuovo diritto. La percezione diffusa tra i fautori della caccia in Germania nel periodo che stiamo considerando – i quali probabilmente non costituivano la maggioranza degli ascritti al ceto di governo ma, come mostra esemplarmente il caso della Baviera, seppero produrre un coerente discorso teologico-politico in favore della loro causa – è quella di un fenomeno dalle proporzioni inedite: se il sortilegio e la sua punizione sono antichi quanto il mondo, come testimonia la Scrittura – Dt 18,10-11 ed Es 22,18 sono tra i luoghi di riferimen-

---

<sup>60</sup> Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern*, cit., 52-53. Si tratta, va detto, di dinamiche giurisdizionali spesso confuse e disomogenee. Nella capitale, ad esempio, dove esiste un tribunale cittadino (*Stadtgericht*) dotato dalla fine del XIII secolo di un giudice non sottoposto all'autorità ducale, è Massimiliano I a intervenire personalmente nel 1611 per rivendicare la propria esclusiva competenza in un caso di presunto maleficio: M. Kunze, *Zum Kompetenzkonflikt zwischen städtischer und herzoglicher Strafgerichtsbarkeit in Münchner Hexenprozessen*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Germanistische Abteilung, 87 (1970), 305-14.

<sup>61</sup> Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern*, cit., 193.

<sup>62</sup> Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern*, cit., 54.

to per i demonologi –, l'epidemia satanica che infuria dalla metà degli anni Ottanta del XVI secolo colpisce con una virulenza sconosciuta.

Le magistrature locali navigano nell'incertezza. Nel 1589 l'erede Massimiliano avverte il padre, il duca Guglielmo, che il consiglio cittadino di Ingolstadt mostra «nit viel Lust», «non tanta propensione» verso arresti e torture che sembrano decisi frettolosamente. Le magistrature urbane sollevano anche critiche di merito sull'affidabilità di confessioni rilasciate durante cicli di interrogatori nei quali la tortura si ripete ben oltre il limite delle tre sedute ordinariamente previste anche per i casi più gravi.<sup>63</sup>

Le giustificazioni in materia addotte dallo *Hofrat* sono di un nuovo genere che non ammette repliche. In un caso particolarmente controverso che si verifica a Monaco nel 1611 i consiglieri del duca rispondono alle obiezioni della corte cittadina citando il diritto sovrano di avocazione del giudizio «ob causam negligentiae» riscontrata nel magistrato inferiore e «ob causam publicae utilitatis». Le motivazioni sono desunte dalla più recente pubblicistica giuridico-politica sulla sovranità: «Ai principi [...] si ritiene spetti ogni potestà nei loro territori», poiché «come testimonia Bodin nella *République* essi partecipano in larga parte del diritto imperiale di maestà».<sup>64</sup> Per cui «in un caso di avocazione, quando il principe territoriale per il diritto di suprema giurisdizione e potestà si riserva una questione [...] allora la giurisdizione inferiore viene immediatamente sospese-

---

<sup>63</sup> Ivi, 213-14.

<sup>64</sup> «Principibus [...] censetur permisse omnis potestas in suis territoriis [...] cum illi ut in statu optimatum teste Bodino *De repub.* multum participant de iure maiestatis imperiis»: *Hofratsgutachten* del 20.I.1611, in Kunze, *Zum Kompetenzkonflikt zwischen städtischer und herzoglicher Strafgerichtsbarkeit*, cit., 312. nn. 53 e 54 (anche in Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern*, cit., 214 ss.)

sa, poiché sarebbe un'assurdità che in tale caso il magistrato inferiore concorresse con il superiore». <sup>65</sup>

### *L'emergenza penale del sabba*

12. La concettualizzazione giuridica del reato di sortilegio era stata fissata con una certa precisione nel codice penale imperiale, la *Carolina*. In essa si acquisivano già le conclusioni teoriche della demonologia del tardo medioevo (dettate da un'autorità in materia come il *Malleus maleficarum* di Institor e Sprenger), che spingevano a inquadralo come delitto contro Dio (apostasia), contro la persona e contro la collettività. I problemi sorgevano invece a proposito della procedura penale: come stabilire con precisione la colpevolezza dell'imputato di un crimine per sua natura sfuggente, sottratto com'era alla luce del giorno e agli ordinari rapporti tra causa ed effetto? Come valutare indizi aleatori quali la fama dei sospetti e la presenza sulla pelle dello *stigma diaboli*, o l'affidabilità di ordaie consuetudinarie come la prova dell'acqua? Come commisurare la pena al reato secondo il principio sovraordinato dell'equità?

A regolare la materia vigevano tre articoli: il 106, che puniva il *crimen lesae maiestatis divinae*, nel quale rientrava il patto con il demonio; il 116, che puniva il *crimen sodomiae* e al quale potevano quindi essere rinviate le confessioni di rapporti sessuali con il demonio; il 109, che puniva con la morte il *crimen magiae* nel caso in cui fosse provato che un rituale magico era

---

<sup>65</sup> «In casu advocacionis unnd da ein Landfürst iure supremae iurisdictionis, et potestatis ein Sach für sich zieht [...] da ist iurisdicchio inferioris ganz unnd gar suspendirt, weer auch ein absurdum das in tali casu inferior magistratus cum superiore concurriren soll»: ivi, 313.

stato diretto a provocare danni a terzi.<sup>66</sup>

Era, quest'ultimo, l'articolo più esplicito ma anche il più controverso: era disposta la pena di morte nel caso il sortilegio fosse andato a effetto, mentre in caso di incertezza la decisione era lasciata al libero arbitrio del giudice. Inoltre esso si esprimeva con una terminologia inadeguata a rendere la complessità delle situazioni che via via emergevano con il moltiplicarsi delle inchieste e delle confessioni: il reato contemplato era quello di «Zauberei», 'magia', o 'sortilegio', che indicava appunto un'azione diretta a un fine con l'uso di mezzi soprannaturali, e non quello di «Hexerei», 'stregoneria'.

La codificazione di quest'ultimo, che integrò elementi estranei alla semplice pratica magica quali il sabba e il volo notturno grazie all'apporto della scolastica e del diritto canonico, fu opera della riflessione demonologica della seconda metà del XVI secolo, dai cui presupposti teorici si sprigiona la caccia moderna.<sup>67</sup> Come noto, il maleficio divenne un crimine punibile con la morte indipendentemente dai suoi effetti nocivi: *crimen lesae maiestatis divinae et humanae*, crimine ancipite, di natura religiosa e al tempo stesso politica.

---

<sup>66</sup> Chr. Roos, *Hexenverfolgung und Hexenprozesse im alten Hessen*, Marburg, Tectum, 2008, 208-9. Ma sulla *Carolina* v. più ampiamente *Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532*, Hrsg. Gustav Radbruch, Stuttgart, 1991 (VI ed.).

<sup>67</sup> M. Sauter, *Hexenprozess und Folter. Die strafrechtliche Spruchpraxis der Juristenfakultät Tübingen im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert*, Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte, 2010, 62 ss.; Dillinger, »Böse Leute«, cit., 14; anche Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern*, cit., 124, che scrive di «starke Spiritualisierung des Hexereidelikts», «forte spiritualizzazione del delitto di stregoneria», con l'ingresso in scena di elementi precedentemente sconosciuti al diritto penale quali il sabba e il patto diabolico. H.C. Erik Midelfort, *Witchcraft and Religion in Sixteenth-Century Germany: The Formation and Consequences of an Orthodoxy*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 62/2 (1971), 266-78, 269-70, sottolinea invece la sostanziale continuità teorica tra il diritto penale tardocinquecentesco sulla stregoneria e la *Carolina*, che avrebbe fondato i presupposti per gli sviluppi posteriori.

La proliferazione delle normative sulla stregoneria durante l'ultimo quarto del XVI secolo tradusse in termini giuridici l'irruzione della sovranità nell'universo del soprannaturale.

In alcuni casi si trattò di aggiornare normative già esistenti alla luce delle recenti acquisizioni della scienza demonologica: la circolare emessa dal governo dei Paesi Bassi nel 1592 dispose la persecuzione sistematica di tutti i rituali di culto demoniaco, correggendo le precedenti ordinanze di Filippo II del 1570 che comminavano la condanna capitale alle streghe che avessero provocato la morte, la sterilità o la perdita del latte in una donna (riproducendo le disposizioni della *Carolina*, in vigore fino ad allora nel paese). I magistrati negligenti erano minacciati di provvedimenti punitivi.<sup>68</sup>

Nei territori imperiali furono invece elaborati di preferenza codici *ad hoc* che si sovrapposero alla *Carolina* rispecchiando nella giurisdizione sul maleficio la frammentazione politica del mondo tedesco. Il doppio livello normativo – quello imperiale e quello territoriale – soffriva ancora di ampie frange di incoerenza, sulle quali spettava al giudice un ampio potere di arbitrio: in particolare restava aperto un vasto margine di interpretazione a proposito delle regole di somministrazione della tortura – un dispositivo giuridico in grado di trasformare nella quasi totalità dei casi un imputato in colpevole quando fosse stato ripetuto indiscriminatamente fino a ottenere la confessione.

Nella pratica, l'imputato aveva possibilità di sopravvivenza solo nel caso il giudice decidesse di applicare la *Carolina*, nella quale l'impiego della tortura era regolato e subordinato a pre-

---

<sup>68</sup> R. Muchembled, *Sorcieres, justice et société aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles*, Paris, Imago, 1987, 94 ss. La circolare produsse un sensibile incremento dei processi, che nei Paesi Bassi cattolici si mantennero tuttavia a un livello di gran lunga inferiore rispetto ad altre aree europee con sole ventisei cause, di cui quattro chiuse con la pena capitale, tra il 1592 e il 1643.

cise condizioni, anziché un'eventuale normativa recente sul maleficio eventualmente vigente nella sua giurisdizione.<sup>69</sup>

I codici cinquecenteschi sulla stregoneria furono in buona parte opera di teologi. Fu il sinodo generale luterano del 1575 convocato dal langravio Ludovico IV (teologi dell'università di Marburgo, parroci, esperti di diritto) a legittimare in Assia una massiccia campagna d'inchieste. Legislazioni specifiche furono promulgate in Sassonia nel 1572, nel Palatinato nel 1587, nel margraviato del Baden nel 1588.<sup>70</sup> Ma fu nella Germania cattolica, e in particolare nei principati ecclesiastici della Franconia – isole signorili autonome all'interno dei confini del ducato di Baviera – che il moderno diritto penale sul maleficio trovò il proprio principale campo di sperimentazione.

A Bamberg, Eichstätt, Würzburg, Ellwangen, Mergentheim, Fulda l'incubo di una sovranità prestatuale esercitata con gli strumenti offerti dalla giurisdizione di misto foro raggiunse l'abisso. Principi-abati, principi-prevosti, princip-vescovi come Balthasar von Dernbach, Johann Gottfried von Aschhausen, Julius Echter von Mespelbrunn, Philipp Adolf von Ehrenberg furono responsabili di ondate di processi senza precedenti. Furono anche esponenti di primo piano della restaurazione cattolica in Germania, a capo di *Gottenstaaten*, 'repubbliche di Dio' pulsanti di prediche, visite, missioni e pellegrinaggi secondo le linee dettate dall'ordine tridentino.<sup>71</sup> Furono tutti attivi nel primo quarto del Seicento. A far testo, per essi, un documento di pochi anni prima: il parere compila-

---

<sup>69</sup> Sauter, *Hexenprozess und Folter*, cit., 62 ss.

<sup>70</sup> Roos, *Hexenverfolgung und Hexenprozesse im alten Hessen*, cit., 54 ss.; Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern*, cit., 125. Il sinodo dell'Assia del 1582 espresse in seguito un parere più cauto sull'urgenza delle persecuzioni, stabilendo che la questione dovesse essere in primo luogo di spettanza dei giuristi anziché dei teologi.

<sup>71</sup> Rummel – Voltmer, *Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit*, cit., 116 ss.

to dai teologi e dai giuristi di Ingolstadt nel 1590 su richiesta del duca Guglielmo V, cui abbiamo accennato in precedenza.

*Come perseguire il maleficio: Ingolstadt 1590*

13. Il parere dei docenti di Ingolstadt del 28 aprile 1590 – a riprova del prestigio di quello che era per antonomasia il presidio dei gesuiti in terra tedesca – è recepito nella Germanica cattolica come quadro di riferimento per la procedura criminale sulla stregoneria; in base alle sue linee d'indirizzo si sviluppano le persecuzioni non soltanto a Würzburg e Bamberg, gravitanti attorno al polo religioso della Baviera, ma anche nel tradizionale avamposto della cattolicità lungo l'asse politico ed economico renano, l'elettorato di Colonia.

I giudici, che fino ad allora dipendevano dalla poco compatta strumentazione giuridica offerta dalla *Carolina*, si trovano a disposizione un dispositivo innervato della forza cogente della teologia – che, va ricordato, è regina delle scienze, disciplina «subalternante» rispetto alle inferiori ramificazioni dell'albero del sapere. Come quello di poco precedente emesso dallo *Hofrat* di Monaco, è un documento di «dogmatizzazione del concetto di maleficio» («Dogmatisierung des Hexeireikonzepts») nel quale si incrociano teologia, diritto e pratica di governo.<sup>72</sup>

Il consulto, oltre che da Valencia, è firmato dai giuristi Vitus Schober, Kaspar Lagus, Andreas Fachineus e Leonhard Zindecker e dai teologi Albert Hunger, Matthias Mairhofer e Petrus Stevartius.<sup>73</sup> Duhr, senza fornire indicazioni precise, lo attribuisce però in larga parte al gesuita spagnolo: ed effetti-

---

<sup>72</sup> Ivi, 65; Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern*, cit., 130; Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern*, cit., 187-88.

<sup>73</sup> Ivi, 188; Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern*, cit., 232.



vamente alcuni passaggi saranno riprodotti quasi alla lettera di lì a poco nei suoi *Commentarii theologici*. Il documento si articola in sette punti concentrati in quattordici fogli che tracciano in via generale una teoria delle competenze dello Stato in materia di repressione della stregoneria e i relativi indirizzi di procedura penale.<sup>74</sup>

La persecuzione del maleficio è compito dell'autorità politica. Ai giudici spetta conformarsi ai provvedimenti già adottati nelle aree confinanti (punto primo), poiché le streghe della Baviera non sono meno pericolose di quelle delle signorie vicinali (Augusta, Eichstätt; e del resto già nel 1589 inizia a Ingolstadt un ciclo di inchieste che porta a ventidue condanne al rogo nel giro di un paio d'anni).<sup>75</sup> È opportuno associare al collegio d'accusa un teologo («ain Doctor der Hl. Schrift») a fianco del magistrato secolare, essendo il maleficio un reato di misto foro (punto secondo).<sup>76</sup> È opportuno istituire una procedura speciale in tutto lo Stato («gemeine Inquisition») che consenta di aprire le indagini *ex officio* sulla base della cattiva fama, della *semiplena probatio* – la presenza di un solo testimone d'accusa – o di altri indizi (punto terzo).<sup>77</sup>

Indizi del crimine satanico sono da considerare: qualsiasi ammissione dello stesso in presenza di terzi al di fuori dell'aula giudiziaria; la chiamata in correità da parte di un complice; il possesso di scritti contenenti formule di invocazione al demonio o la presenza di segni sul corpo; il possesso di veleni, ostie, reliquie umane o immaginette di cera; la testimonianza circa

---

<sup>74</sup> *Responsum duarum Facultatum Theologiae et Iuridicae Academiae Ingolstadiensis, ad quaestiones iussu Serenissimi utriusque Bavariae ducis Guilielmi propositae. In causa maleficarum*, qui nella riproduzione di Behringer, *Mit dem Feuer vom Leben zum Tod*, cit., 97-108.

<sup>75</sup> Ivi, 97-98. Sui processi di Ingolstadt del 1589-91 Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern*, cit., 144.

<sup>76</sup> *Responsum duarum Facultatum Theologiae et Iuridicae Academiae Ingolstadiensis*, cit., 98.

<sup>77</sup> Ivi, 99-100.

una maledizione pronunciata contro qualcuno che successivamente è rimasto vittima di malattia o di sortilegio; la testimonianza circa l'avvelenamento di animali o bambini. È inoltre indispensabile prestare attenzione alle testimonianze circa atti di blasfemia come il disprezzo del sacramento dell'altare, «sui quali il giudice può, e deve indagare», mentre occorre giudicare con cautela riscontri del diritto consuetudinario come quello desunto dalla prova dell'acqua o da altri «mezzi superstiziosi» (punto quarto).<sup>78</sup>

Per disporre l'arresto e la tortura dell'indiziato – e dunque come motivi valevoli quali *semiplena probatio* – sono sufficienti il ritrovamento di oggetti magici come quelli elencati prima, la dichiarazione di un complice, l'accusa da parte di una persona degna di fede, l'accusa della parte lesa, una confessione rilasciata extragiudizialmente, indizi di altri crimini. Per quanto riguarda l'impiego della tortura (la si indica con un crudo latinismo tecnico, «tortur», anziché con il più corrente eufemismo *peinliche Frage*, 'interrogazione dolorosa': e del resto il consulto è redatto con il codice di Giustiniano sulla scrivania)<sup>79</sup>, il giudice è invitato a ricorrervi più celermente rispetto a quanto si usa per altri reati, essendo la stregoneria *crimen occultum*, crimine invisibile: «Tutti i dottori affermano concordemente che nei casi di colpe di questo genere, che difficilmente possono essere provati, il giudice debba essere un po' più incline e propenso a sottoporre l'imputato a tortura».<sup>80</sup> La tortura può essere irrogata anche nel caso di una chiamata in correità da parte di un complice sottoposto a sua volta a tortu-

---

<sup>78</sup> Ivi, 101-3 («Dann diss Laster der Hexerey ist aus diesem genere der Übltaten, umb welches die Richter können und sollen fragen», 102).

<sup>79</sup> Ivi, 98.

<sup>80</sup> «Dann es halten die Doctores alle in gemein, es muess der Richter in dergleichen Sachen oder Lastern, die schwerlich können probiert werden, etwas geneigter und fürderlicher, den Beclagten der Tortur zu underwerfen»: ivi, 104-5, 104.

ra, se accompagnata da altri indizi, o della semplice dichiarazione di due o tre complici, se uomini, o tre o quattro, se donne, rilasciata sotto tortura. Infine può essere sufficiente a disporla anche la cattiva fama di un sospetto qualora sia ritrovato in possesso di oggetti magici (punto quinto).

Le modalità di arresto e di detenzione non debbono differire da quelle adottate per gli imputati di reati ordinari. L'ordine di cattura sarà firmato da un notaio in presenza di due testimoni, la cui identità non deve essere rivelata; usi superstiziosi come quello di arrestare le streghe cogliendole durante il sonno sono da evitare, in quanto l'esperienza dimostra che esse, non appena fermate, perdono le loro arti diaboliche. L'esame corporale dovrà avvenire subito dopo l'arresto. È aggiunta una lunga specifica circa i criteri di promulgazione della condanna: vi torneremo in seguito perché è il punto che più interessa (punto sesto).<sup>81</sup>

Da ultime, le istanze di garanzia legale e spirituale agli imputati: trattandosi di cause che riguardano la vita e l'onore della persona la presenza di un difensore deve essere garantita, curando comunque che l'identità degli accusatori resti segreta. Il detenuto dovrà avere accesso alle cure spirituali di un confessore che lo esorti ad abbandonare la sua fedeltà al demonio: ma dopo la lettura della sentenza non gli sia concessa possibilità di ritrattazione. Il giorno precedente il rogo, o almeno quattro ore prima, lo si confessi e in caso di pentimento gli si impartisca la comunione (punto settimo).<sup>82</sup>

14. Appare chiaro come il senso ultimo del rescritto compilato dai teologi e dai giuristi di Ingolstadt si collochi nell'estensione della procedura penale inquisitoria al crimine di maleficio. I firmatari lo dichiarano esplicitamente, come abbiamo visto,

---

<sup>81</sup> Ivi, 105-7.

<sup>82</sup> Ivi, 107-8.

allorché auspicano l'istituzione di una «gemeine Inquisition» – nel significato originario di ‘inchiesta’ –, di una «General Inquisition» che si dispieghi sulla base di una «convinzione comune» senza attendere «una determinata cattiva voce o sospetto riguardo a una persona».<sup>83</sup>

La procedura d'ufficio, la segretezza delle testimonianze, l'impiego della tortura come mezzo d'inchiesta, la cattiva fama o la chiamata in correità da parte di altri rei sottoposti a tortura quali indizi sufficienti all'incriminazione costituiscono i fondamenti del processo *per inquisitionem*, di quella «giustizia del principe» che affonda le radici nel diritto tardoimperiale, si sviluppa nell'età della persecuzione contro gli albigesi e fiorisce durante il lungo periodo di gestazione del moderno apparato statale come strumento di governo e di razionalizzazione della cacofonia degli usi giuridici del medioevo.<sup>84</sup>

Alcuni di questi indirizzi di base del processo inquisitorio finirono mutuati dal diritto positivo sovrano del XVI secolo, come nei casi della celebre ordinanza di Villers-Cotterêt del 1539 per la Francia e, per i Paesi Bassi spagnoli, delle ordinanze criminali di Filippo II del 1570. Anche la Carolina li fece propri, decretando la procedura d'ufficio sulla base della cattiva fama e contemplando la tortura come mezzo di istruzione probatoria, volto a favorire l'eventuale confessione dell'imputato – e con questo a chiudere legalmente il circolo dell'inchiesta, con la sua assoluzione o la sua condanna.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> «Ist auch nit vonnöten, dass vor solcher General Inquisition von einer Person ein benanntes böses Geschray oder Argwohn vorher gehe»: ivi, 99.

<sup>84</sup> P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000, 172 ss.; I. Lazzarini, *L'enquête et la construction de l'État princier entre XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle. Quelques exemples en Italie du Nord*, in *L'enquête au Moyen Âge*, sous la dir. de Claude Gauvard, Rome, École française de Rome, 2008, 405-27, che sottolinea gli sviluppi autonomi del processo di centralizzazione giuridica in atto nelle città comunali e quindi nelle signorie italiane fra XIII e XV secolo.

<sup>85</sup> J. Zopfs, *Der Grundsatz "in dubio pro reo"*, Baden-Baden, Nomos, 1999, 128 ss.

Tuttavia va ricordato che la Carolina non godeva di un vero e proprio vigore di legge sovraordinata, ma si poneva come quadro di interpretazione e di armonizzazione del diritto consuetudinario: la sua ricezione era vincolata all'assenso delle magistrature ordinarie dell'impero ed era filtrata da una stratificazione di istanze ermeneutiche che comprendeva lo *ius commune* come le prerogative delle signorie territoriali. Il concetto di 'cattiva fama', ad esempio, variava di molto a seconda delle regioni: a volte era sufficiente a emettere una condanna, a volte era sottoposto alla più completa discrezionalità del giudice.<sup>86</sup>

Poi c'era la questione della tortura, «la questione centrale del processo criminale tedesco» del XVI secolo,<sup>87</sup> il punto d'appoggio su cui gravava l'intero edificio della procedura inquisitoria e, con esso, la possibilità per lo Stato territoriale di trasformare l'azione giudiziaria in azione politica. Ed era un punto d'appoggio che, sullo scorcio del Cinquecento, appariva tutt'altro che stabile.

Il punto di fuga della dottrina giuridica sulla tortura era costituito, come noto, dall'idea della confessione come prova suprema di colpevolezza – uno fra i concetti giuridici di lungo periodo che l'Europa moderna eredita dal diritto romano. La confessione consentiva al giudice di arrivare alla *plena probatio*, alla 'prova piena' di un crimine, a partire da quella presenza di indizi di colpevolezza che costituiva la *semiplena probatio*, la 'mezza prova': «Confessio habet vim condemnationis».<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> P. Holtappels, *Die Entwicklungsgeschichte des Grundsatzes «in dubio pro reo»*, Hamburg, Cram, Walter de Gruyter & Co., 1965, 39.

<sup>88</sup> L. Matthaëus et Sanz, *Tractatus de regimine regni Valentiae, sive selectarum interpretationum ad principales foros eiusdem*, Lugduni, 1704, qui cit. in M. Schmoeckel, *Humanität und Staatsraison. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozess- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter*, Köln – Weimar – Wien, Böhlau, 2000, 203, n. 113. Un'approfondita analisi del sistema delle prove legali e del suo tramonto in

La tortura, in assenza di confessione spontanea, diveniva il passaggio chiave di quel dispositivo di potere che era il processo criminale. Le conseguenze del suo impiego indiscriminato in termini di moltiplicazione geometrica delle confessioni e delle condanne capitali si sarebbero mostrate in tutta la loro logica aberrante proprio nelle epidemie di caccia alle streghe che imperversarono nelle signorie ecclesiastiche della Germania meridionale del primo quarto del XVII secolo – la logica che la *Cautio criminalis* di Friedrich von Spee seppe decostruire con una lucidità che a tutt’oggi riscuote impressione.

Al cuore del meccanismo penale stavano, come è facile immaginare, la figura del giudice e il suo giudizio ultimo nella valutazione delle prove: un giudizio che, nel caso del processo inquisitorio – in cui la funzione inquirente e quella giudicante coincidevano nella medesima persona – non riguardava soltanto la promulgazione della sentenza, ma la stessa stima degli indizi che consentivano di adire alla tortura e con questo di imprimere all’inchiesta una torsione che risultava largamente sfavorevole all’imputato.

Con il XIV secolo la tortura era entrata pervasivamente nelle aule dei tribunali della Germania meridionale: la sua legittimazione quale prassi probatoria corrente era garantita dalla restaurazione del diritto romano – lo strumento per eccellenza della «giustizia del principe» – nelle città italiane e dal nuovo regime d’inquisizione eretto nella cattolicità.

A differenza che in Italia, tuttavia, essa non era soggetta a regolamentazioni strette, ma rientrava fra le libere decisioni di cui il giudice poteva disporre: nel tardo medioevo la procedura di raccolta delle prove dell’antico diritto consuetudinario tedesco fondata sulla cogenza delle testimonianze giurate, la *Übersiebnung* – sette testimoni contro l’imputato, fra i quali

---

Isabella Rosoni, *Quae singula non prosunt collecta iuvant. La teoria della prova indiziaria nell’età medievale e moderna*, Milano, Giuffrè, 1995.

l'accusatore stesso – era stata progressivamente sostituita dalla tortura nelle inchieste contro la *landschädliche Leute*, la «gente pericolosa», ossia tutti coloro che sottostavano al marchio d'infamia che bollava l'indistinto universo della devianza fatto di vagabondi, adultere, mendicanti, prostitute e stregoni.<sup>89</sup>

La *Carolina*, in questo senso, era giunta come una decisa istanza di razionalizzazione dell'esistente moltitudine delle tradizioni giuridiche, dove tale razionalizzazione si esprimeva soprattutto nella delimitazione dell'arbitrio del giudice. Ma le sue debolezze erano le stesse di cui soffriva l'autorità imperiale, rese evidenti alla fine del XV secolo dalla natura manifestamente velleitaria della superiorità del *Reichskammergericht* sulle corti di prima istanza. Inoltre la *Carolina* disperdeva la trattazione della tortura e delle condizioni che la regolavano in una molteplicità di articoli cui faceva difetto la coerenza; contemplava la cattiva fama tra gli indizi sufficienti al suo impiego, con tutto quello che ne conseguiva in termini di valutazione di questo requisito; lasciava nell'indeterminatezza le possibilità della sua reiterazione, dei metodi e del grado di severità.<sup>90</sup> Particolare non da poco, quest'ultimo, se la *Cautio criminalis* individuò nella ripetizione della tortura oltre il limite consentito delle tre sedute, anche nel caso di ritrattazione della confessione di colpevolezza da parte dell'imputato, un ingranaggio vitale del macchinario abnorme di «produzione di streghe» messo in moto dai giudici deputati al maleficio.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Zopfs, *Der Grundsatz "in dubio pro reo"*, cit., 124 ss.

<sup>90</sup> Sauter, *Hexenprozess und Folter*, cit., 35 ss. L'indeterminatezza cui la *Carolina* consegnava i casi di dubbio circa gli indizi sufficienti alla tortura è sottolineata anche da Zopfs, *Der Grundsatz "in dubio pro reo"*, cit., 136-37.

<sup>91</sup> «Die XXI Frage. Ob die jenigen welche dess Lasters der Zauberer beschuldigt und deshalb angeklagt werden mehr als einmahl Gefoldert werden sollen? [...] I. Ob man die jenige welche einmahl auff der Folter bekennt haben aber nach der Folter widerrufen weiter Foltern solle? II. Ob man die jenige weiter oder noch einest Foltern könne welche einmahl auff der Folter ausgehalten und nichts bekennet hat?»: [F. von Spee],

Anche il grande ordinatore della giurisprudenza criminale tedesca dell'età barocca, Benedikt Carpzov – luterano, giureconsulto del duca di Sassonia, convinto sostenitore della prassi penale contro la stregoneria –, nella sua opera più consistente, la *Practica nova rerum criminalium* (1635), fu costretto a riconoscere al libero arbitrio del giudice la decisione definitiva in merito alla stima degli indizi che rinviavano alla somministrazione della tortura: «Un indizio sufficiente alla tortura deve essere tale che il giudice lo possa riconoscere in base al proprio umano e naturale giudizio, e che da esso, con la sagacità del proprio intelletto, possa verosimilmente concludere che colui del quale si tratta è realmente autore del reato».<sup>92</sup>

15. Uno dei mutamenti di fondo che accompagnarono il tramonto storico dell'Antico regime fu l'affermazione, in campo giuridico, del principio contemporaneo della certezza morale del giudice quale requisito della sentenza giusta, un principio sancito dalla riforma della legislazione criminale da parte dell'Assemblea costituente francese sulla scia di una lunga elaborazione teorica che era maturata con l'Illuminismo giuridico di Genovesi e Beccaria ma aveva preso ad aggregarsi già nel Seicento.

---

*Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber*, qui nell'ed. Franckfurt am Mayn, bey Anthoni Hummen, 1649 (orig. 1631. «Questione XXI. Se si possa sottoporre più volte a tortura chi è accusata di magia. [...] I. Se si può torturare di nuovo una persona che durante la tortura ha confessato e in seguito ha ritrattato. II. Se si può torturare di nuovo una persona che è già stata torturata una volta e non ha confessato»: qui nella trad. it. *I processi contro le streghe* (Cautio criminalis), a c. di A. Foa, Roma, Salerno, 2004, 142).

<sup>92</sup> «Indicium ad torturam tale esse debet, quod iudex suo humano et naturali iudicio apprehendere potest, atque ex eo mentis suae sagacitate verisimiliter colligere, illum ipsum criminis autorem esse, de quo agitur»: *Practica nova imperialis Saxonica rerum criminalium*, p. III, q. 122, n. 69 (sul crimine di maleficio), qui in Sauter, *Hexenprozess und Folter*, cit., 47.



Prima di allora il paradigma di giudizio dominante nel diritto criminale europeo era stato quello delle cosiddette «prove legali», ossia del complesso di indizi raccolti nel corso dell'inchiesta e valutati senza riguardo per la loro oggettiva rispondenza alle condizioni particolari del caso in questione: prove e mezze prove che potevano essere aggiunte e sottratte dal giudice fino a conseguire una presunta certezza di ordine meccanicistico – in una prospettiva alla quale il diritto soggettivo risultava completamente sconosciuto.<sup>93</sup> Era quella che Bodin, riprendendo le categorie dell'*Etica nicomachea*, aveva indicato come «giustizia aritmetica», materia per tribunali che costituiva il dominio vero e proprio della legge (in opposizione alla giustizia «geometrica» in cui si esprimeva l'equità, con le sue premesse di ordine morale e istituzionale).<sup>94</sup>

Naturalmente la stessa modalità di sommatoria degli indizi di colpevolezza non era in grado di risolvere l'infinita casistica delle evenienze criminali. L'autonomia del giudice in quanto soggetto raziocinante, e in quanto tale soggetto a tutti i limiti e i dubbi della conoscenza umana, restava un elemento incompressibile collocato nel nucleo più profondo della procedura penale che in quanto tale determinava, inevitabilmente, un margine di sopravvivenza dell'incertezza all'interno di quel

---

<sup>93</sup> A. Padoa-Schioppa, *Sur la conscience du juge dans le ius commune européen*, in *La conscience du juge dans la tradition juridique européenne*, sous la dir. de Jean-Marie Carbasse – Laurence Depambour-Tarride, Paris, PUF, 1999, 95-129, 118 ss. Sull'emergere del principio della certezza morale nel suo rapporto con la teoria moderna della probabilità V. Ferrone, *Il dibattito su probabilità e scienze sociali nel XVIII secolo*, in id., *Una scienza per l'uomo. Illuminismo e Rivoluzione scientifica nell'Europa del Settecento*, Torino, Utet Libreria, 67-95 (orig. in «Physis», 22 [1980], 27-71).

<sup>94</sup> N. Dockes, *La loi, l'équité et la paix ou la justice selon Jean Bodin*, in *Le juste et l'injuste à la Renaissance et l'âge classique*, Actes du colloque international, Saint-Étienne, 21-23.IV.1983, études réunies par C. Lauvergnat-Gagnière – B. Yon, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1986, 65-89, 71 ss.

grande costruito trascendente che era l'idea di giustizia, l'attribuzione probabilmente più antica dell'autorità politica.

Questa incomprimibile autonomia del soggetto giudicante, codificata come *arbitrium iudicis*, fu una pietra miliare nella costruzione del processo di *ius commune*. Ne hanno ampiamente trattato, fra gli altri, Massimo Meccarelli e Wim Decock. Con la piena modernità, e soprattutto con la critica illuminista al sistema penale di Antico regime, tale *arbitrium* prese ad avere un'accezione negativa e a essere identificato con l'arbitrarietà; ma in precedenza esso rivestiva la funzione chiave di indirizzare il giudizio verso la soluzione più atta a restaurare la pace sociale rotta dal crimine, imponendo un equilibrio fra i diversi corpi sociali coinvolti nel processo e permettendo di orientarsi nel denso intreccio delle norme consuetudinarie.<sup>95</sup>

L'arbitrio era concettualizzato all'interno di una cornice definita dalla *iustitia*, dall'*aequitas* e dalla *ratio*. La coscienza del giudice ne stabiliva la correttezza dell'esercizio: «L'elemento soggettivo riconoscibile nell'*arbitrium* è descritto con i termini *conscientia* e *voluntas*. Quanto al primo, l'espressione sembra appartenere proprio alla formula di conferimento dei poteri discrezionali; *habere potestatem disponendi et providendi secundum conscientiam*, dicono i giuristi quando vogliono spiegare la presenza e il ruolo dell'*arbitrium*».<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> M. Meccarelli, *Arbitrium. Un aspetto sistematico degli ordinamenti giuridici in età di diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1998; id., *Dimensions of Justice and Ordering Factors in Criminal Law from the Middle Ages till Juridical Modernity*, in *From the Judge's Arbitrium to the Legality Principle. Legislation as a Source of Law in Criminal Trials*, eds. G. Martin – A. Musson – H. Pihlajamäki, Berlin, Duncker & Humblot, 2013, 49-67, sp. 59 ss.; W. Decock, *The Judge's Conscience and the Protection of the Criminal Defendant: Moral Safeguards against Judicial Arbitrariness*, ivi, 69-94.

<sup>96</sup> Meccarelli, *Arbitrium*, cit., 9-10. Secondo Decock, *The Judge's Conscience*, cit., 79, nel *De lege* di Francisco Suarez «the symbiosis of the rule and the exception hinge on the *arbitrium iudicis*, which holds this system together by reconciling strict law and equity».

Il lessico giuridico aveva dunque qualificato questo elemento nei termini di *conscientia iudicis*, dove la corposa ambiguità semantica del termine latino – *conscientia* come istanza di giudizio morale e come conoscenza sensibile di un fatto – rendeva bene la presenza di un’aporia originaria laddove alla sentenza era richiesto di riflettere un’idea sovraordinata di giustizia fino a garantire la *coscienza* morale attraverso i mezzi fallibili offerti dalla *conoscenza* umana.

Il processo inquisitorio, ampliando impetuosamente i confini della giurisdizione criminale fino a includere tutta la varia casistica dei *crimina occulta* – crimini nascosti che dovevano essere fatti emergere in piena luce attraverso le procedure codificate dalla pratica di *inquisitio* –, ampliava anche quelli dello spazio soggetto all’arbitrio del giudice. Il caso più eclatante, ne abbiamo fatto cenno, era quello del più aleatorio degli indizi, la pubblica fama, un elemento di presunzione di colpevolezza «debole sul piano logico, ma molto importante su quello politico» che consegnava al giudice una discrezionalità enorme perché dipendente da una somma di fattori extragiudiziali che comprendevano le esigenze della pubblica utilità, la percezione sociale dei sospetti e, naturalmente, la disposizione interiore del giudice stesso.<sup>97</sup>

Secundum allegata, non secundum conscientiam

16. Il diritto comune del medioevo aveva recepito dal diritto romano due argini al potere di libera interpretazione che face-

---

<sup>97</sup> «In assenza di riscontri diretti, la *veritas* sconfinava nel verisimile e la fama della persona colma le lacune del procedimento conoscitivo con una parvenza di verosimiglianza o plausibilità di tipo meccanico: se Tizio ha fatto male una volta lo può rifare altre volte, secondo il principio romanistico *semel malus, semper malus*»: M. Vallerani, *Modelli di verità. Le prove nei processi inquisitori*, in *L'enquête au Moyen Âge*, cit., 124-42, 134.

va del giudice una figura sovrana: di natura soggettiva l'uno, di natura oggettiva l'altro. Il primo rinviava direttamente alla coscienza come foro del giudizio morale e si condensava in una delle sentenze fondative del diritto penale europeo: *in dubio pro reo*, un brocardo che dal diritto romano si è trasmesso alla procedura giudiziaria contemporanea. Esercizio fondamentale per gli storici del diritto: qui è sufficiente ricordare che esso deriva da un rescritto di Traiano che compare nella forma «è preferibile lasciare impunito il colpevole di un delitto piuttosto che condannare un innocente», poi ripreso nella *Glossa ordinaria* in una variante attribuita ad Arriano.<sup>98</sup>

Il diritto canonico aveva riconosciuto questa cautela procedurale e il diritto penale del medioevo italiano l'aveva fatta propria di conseguenza. Da quest'ultimo essa si era trasmessa a una tra le più influenti sintesi giurisprudenziali elaborate nella Germania primocinquecentesca, la *Halsgerichtordnung* compilata da Johann von Schwarzenberg per il principato ecclesiastico di Bamberg nel 1507, nella quale l'articolo che prescriveva la tortura di una «persona pericolosa» per ottenere i nomi dei complici specificava la necessità della presenza di indizi legittimi sufficienti a scongiurare il rischio di commettere ingiustizia: «È meglio lasciare libero il colpevole che condannare a morte l'innocente».<sup>99</sup> Restava iscritta sullo sfondo la consapevolezza del doppio ruolo della tortura quale strumento atto a *provare*, ma anche a *produrre* la verità giudiziaria.

---

<sup>98</sup> «Sed nec de suspicionibus debere aliquem damnari divus Traianus Adsidio Severo rescripsit: satius enim esse impunitum relinqui facinus nocentis quam innocentem damnari»: *Digesto*, 48,19,5; ma sulle vicende storiche del concetto rinvio agli studi già citati di Holtappels e Zopfs.

<sup>99</sup> «Wann zu solichen grossen sachen, des menschen gesuntheit, leben und blut betreffende, Sunder grosser vleiss gehoret und ist besser den schuldigen ledig zu lassen dann den unschuldigen zum tode zu verdampnen»: qui cit. in Holtappels, *Die Entwicklungsgeschichte des Grundsatzes «in dubio pro reo»*, cit., 32-33.

L'obiettivo era quello di regolare la procedura per restringere lo spazio arbitrale del giudice, con risultati che restarono però confinati alla vaghezza laddove egli era chiamato ad applicare una non meglio specificata «diligenza» nella valutazione delle prove. L'obbligatorietà di questo principio sopravvisse nei trattati tedeschi di diritto penale fino all'inizio del XVII secolo; cedette all'inasprimento della giurisprudenza registrato nella prassi legale seicentesca, regolata secondo il principio contrario: «Nel dubbio l'interpretazione deve sempre essere a favore di quella parte per la quale viene evitato il delitto», secondo la conclusione prevista dalle *Conclusiones practicabiles* (1652, ma pubblicate postume) del maestro di Carpzov, Matthias Berlich.<sup>100</sup>

Un secondo principio di condizionamento dell'autonomia del giudice rinviava invece a una considerazione di carattere oggettivo, poiché chiamava in causa i criteri di formazione del giudizio secondo le modalità logiche proprie di ogni atto di conoscenza. In questo caso non era in questione la coscienza del giudice – non nella sua accezione morale ora vista – bensì la sua capacità di conoscenza.

Il tema è inquadrato nei termini di *scientia iudicis*: il giudice deve formulare la sentenza sulla scorta della conoscenza dei fatti, la quale è il risultato dell'inferenza logica esercitata secondo le prove e gli indizi portati in giudizio. Ma come valutare le eventuali informazioni di cui il giudice è in possesso per altra via e che non sono comprese nell'apparato indiziario? In altri termini, il giudice che sa che l'imputato ha commesso il reato di cui è accusato – sostanzialmente perché ne è stato testimone diretto – ma non dispone di prove sufficienti a emettere una sentenza di condanna, deve condannare o assolvere? O, all'opposto: può condannare un imputato di cui co-

---

<sup>100</sup> «In dubio semper fieri debet interpretatio in eam partem per quam vitatur delictum»: cit. *ivi*, 45.

nosce in via privata l'innocenza se le prove prodotte in giudizio parlano contro di lui?

Il diritto comune aveva sciolto l'alternativa nei termini di una sentenza la cui genesi storica è stata approfonditamente – seppure non copiosamente – studiata: *iudex secundum allegata et probata, non secundum conscientiam iudicat*, 'il giudice giudica secondo quanto è documentato e provato, non secondo la sua coscienza'.<sup>101</sup> Parliamo di uno dei pochi *loci communes* della scienza giuridica medioevale a essere stati recepiti nella loro forma originaria dalla dottrina processuale contemporanea: esso è all'origine del «principio dispositivo» secondo il quale il giudice è tenuto a fondare la sentenza sulla sola base dei fatti allegati e provati dalle parti in causa, escludendo tutto quanto può desumere dalla propria privata conoscenza del fatto (la *scientia*) e quanto tocca la sua interiore disposizione morale (la *conscientia*).<sup>102</sup>

Il principio si applica al diritto civile: ne sono escluse le sentenze penali, che devono invece scaturire dalla certezza morale del giudice in quanto toccano la libertà della persona. Nell'antico regime giudiziario il principio vigeva anche per

---

<sup>101</sup> Lo studio fondamentale al riguardo è K.W. Nörr, *Zur Stellung des Richters im gelehrten Prozess der Frühzeit: Iudex secundum allegata non secundum conscientiam iudicat*, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1967, cui sono da aggiungere i contributi che saranno citati in seguito. Le fonti riportano indistintamente *allegata et probata* o *alligata et probata*, e in merito al significato testuale del brocardo segnalò che la traduzione di *allegata* (*adlego*, o *allego*) universalmente adottata nelle lingue volgari è quella di 'quanto è documentato', 'allegato' (agli atti del processo), anche nel caso della variante *alligata*. Quest'ultima tuttavia rimanda a un verbo diverso, *adligo* (*alligo*), che ha il significato di 'legare', 'vincolare' (con giuramento: *iureiurando alligare*) e può forse consentire una traduzione alternativa nel caso la presunta locuzione originaria sia *alligata et probata* con il significato di 'quanto è testimoniato (sotto giuramento) e provato'.

<sup>102</sup> Sul principio dispositivo rinvio, fra le altre, all'esposizione di G. Verde in *Enciclopedia giuridica*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, XI, 1989, s.v. (senza paginazione continua).

queste ultime. Sul fondamento degli *allegata et probata*, vale a dire degli elementi dell'aritmetica legale cui abbiamo accennato in precedenza, il giudice era tenuto a emettere un verdetto che poteva toccare l'onore, i beni, l'integrità fisica e la stessa vita dell'imputato.

Il sistema delle prove legali faceva emergere un lato persecutorio della sentenza originariamente occulto: nato come postulato di garanzia, il principio si tramutò nel suo contrario con il consolidamento del processo inquisitorio, nel quale la produzione degli *allegata et probata* spettava al medesimo magistrato che avrebbe poi dovuto valutarli in camera di consiglio. *Scientia e conscientia*, le due istanze di giudizio che proprio questo principio avrebbe dovuto separare con la sua forza epigrafica, si trovarono di nuovo a convergere.

La coscienza del giudice diventò parte costitutiva del suo atto di conoscenza, prima di tutto in quella circostanza estrema che era il reato di maleficio; la valutazione della cattiva fama dell'imputato, o quella di un indizio ancora più ermetico come la reazione fisica provocata da un rituale di magia – la malattia, la sterilità, la morte: ricordiamo di nuovo che tale modello causale fu legittimato da un preciso paradigma scientifico, quello stabilito dalla disciplina demonologica, che non riscosse consenso unanime e probabilmente nemmeno maggioritario presso le minoranze colte della prima modernità – divennero il banco di prova di un nuovo sistema giudiziario che, in alcune aree dell'Europa continentale, in un periodo compreso tra l'ultimo quarto del XVI e la prima metà del XVII secolo, sperimentò tutto il potenziale repressivo insito nel concetto di crimine contro la collettività. Nello stato di eccezione generato dall'epidemia stregonica tardocinquecentesca il potere politico moderno, nei limiti storici e geografici prima descritti, misurò le proprie forze, forse per la prima volta.

17. La dottrina della superiorità degli *allegata et probata* sulla *conscientia* separa radicalmente due persone all'interno del medesimo soggetto. La *persona privata* del giudice viene distinta dalla sua *persona pubblica* ed è consegnata al silenzio. Al giudice viene richiesto di essere filtro impersonale di interpretazione delle prove e di spogliarsi dell'abito di percezioni, di attitudini e di conoscenze empiriche che costituisce propriamente la persona e afferisce all'ambito della convinzione morale.

È un principio di razionalizzazione dell'azione giudiziaria – di secolarizzazione, se vogliamo – che sembra attagliarsi alla perfezione al modello classico, weberiano, della via burocratica alla modernità. Eppure i termini del problema hanno il suono del vocabolario religioso dell'età della lotta confessionale e della Controriforma: 'legge', 'interpretazione', 'coscienza', 'morale'. E poi 'persona', naturalmente, che rinvia al lessico costitutivo del cristianesimo, alla distinzione fra la natura e le persone della divinità.

James Whitman – lo vedremo meglio in seguito – ha già tracciato i contorni di questa prossimità teologica in riferimento alla diffusione della dottrina fra i canonisti del tardo XII secolo: il giudice «era una persona tripla. Il giudice poteva sapere alcune cose dal confessionale [laddove fosse stato un ecclesiastico, n.d.a.]. Alcune cose gli erano note “ut Deus”, “in quanto Dio”. Altre cose gli erano note in base al suo ruolo professionale di giudice, “ut iudex”. Infine, le cose potevano essergli note in quanto testimone, come persona privata – “ut homo”, “come uomo”, o (come si espressero i tardi canonisti) “ut privatus”, “come persona privata”. Delle tre, solo al giudice era consentito giudicare».<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> «Canon lawyers declared that judges could judge without peril to their souls because they had more than one “body”. In this, the judge was akin to the king: the king had two bodies, his private person and his royal one. The judge went the king one better: *he* was a triple person. The judge might



Lascio un'ulteriore traduzione del concetto alla voce di un giurista del secolo scorso, Salvatore Satta, chiara figura di professore di procedura civile che conseguì fama postuma di romanziere grazie a una riscoperta pressoché casuale. Un breve intervento all'interno di una rivista specialistica – due colonne, la grafica spoglia degli apparati di commento – sulla questione del «giudice testimone», materia per esercitazioni scolastiche: «Tutte le norme del processo, nessuna eccettuata, sono dirette proprio a separare il divino dall'umano, a circoscrivere nell'uomo, nel povero uomo, il giudice. *Ne eat iudex ultra petita partium, secundum alligata et probata iudicare debet*, il vincolo alle norme del diritto, per non parlare delle regole sulle prove, sono alcuni fra gli infiniti anelli della catena che imprigiona, non il giudice, ma l'uomo. La dottrina ha fissato in una formula estremamente significativa questo distacco fra il giudice e l'uomo quando ha parlato di “divieto della scienza privata del giudice”. A prima vista, nulla appare più assurdo di questo divieto. Un giudice che sa la verità, che è il solo a sapere la verità, e deve condannare là dove dovrebbe assolvere, deve assolvere là dove dovrebbe condannare. [...] Eppure è così, è giusto che sia così, questo divieto è l'essenza del processo, anzi senza questo divieto non vi sarebbe processo. E la ragione è che il giudice non conosce la verità, la cerca; la verità è conosciuta dall'uomo, il quale deve perciò farsi oggetto di giudizio: essere ad un tempo soggetto e oggetto di giudizio è logicamente impossibile. Le qualità di giudice e di testimone sono incompatibili: il giudice finisce là dove il testimone comincia.

---

know some things from the confessional. There where things known to him “ut Deus”, “as God”. Other things were known to him in his professional role as judge, “ut iudex”. Finally things were known to him as a witness, as a private person – “ut homo”, “as a man”, or (as later canonists would put it) “ut privatus”, “as a private person”. Of the three, only the judge was permitted to judge»: J.Q. Whitman, *The Origins of Reasonable Doubt. Theological Roots of the Criminal Trial*, New Haven – London, Yale University Press, 2008, 112.

Il carisma cessa, in questo preciso momento, di assisterlo, e di giustificare la sua azione».<sup>104</sup>

Questa materia per esercitazioni scolastiche, che alla metà del Novecento risultava asciugata ormai di qualsiasi valenza che risuonasse di pena e punizione e poteva costituire al massimo l'oggetto di un erudito commento alla corrente giurisprudenza civile (l'occasione era relativa a un'oscura causa matrimoniale negli anni del secondo dopoguerra) aveva regolato per secoli la procedura criminale, e di conseguenza la condotta del giudice anche nell'erogazione di una condanna a morte.

Una tarda glossa alla sentenza, contenuta nello *Speculum iudiciale* di Guillaume Durand (Durante, 1271 ca.), riportava a corredo un episodio che avrebbe fondato la giurisprudenza medioevale sulla questione: il podestà di Bologna assiste dalla finestra, unico testimone, a un omicidio compiuto da un nobile, e malgrado l'assenza di altri indizi che possano giustificare un'azione penale ordina che il colpevole sia torturato per ottenere la confessione. Il parere dei grandi maestri della scuola dei glossatori, Azzone, Ugolino e Accursio, è che il magistrato abbia commesso un illecito.<sup>105</sup>

L'autorità citata a proposito era addirittura quella di Ambrogio, «il buon giudice non fa nulla secondo il proprio arbitrio e lo scopo della propria privata volontà, bensì pronuncia la sentenza secondo le leggi e il diritto».<sup>106</sup> La norma procedurale invalsa nel diritto romano prevedeva che la condanna dovesse essere emessa soltanto allorché il giudice non avesse nutrito più dubbi sulla colpevolezza dell'imputato; il Codice teo-

---

<sup>104</sup> S. Satta, *Il giudice testimone (nuovissimi aspetti della correzione della sentenza)*, «Giurisprudenza italiana», 102 (1950), I/2, 465-68, 468.

<sup>105</sup> Nörr, *Zur Stellung des Richters im gelehrten Prozess der Frühzeit*, cit., 31; Schmoedel, *Humanität und Staatsraison*, cit., 192.

<sup>106</sup> «Bonus enim iudex nihil ex arbitrio suo facit et domesticae proposito voluntatis, sed iuxta leges et iura pronuntiat»: *In psalmum 118 expositio*, PL, 15, 1494, qui cit. ivi, n. 29.

dosiano imponeva che tale assenza di dubbio fosse *luce clarior*, «più chiara della luce», e Ulpiano, nel *Digesto*, la rendeva in forma ancora più esplicita citando il rescritto di Traiano che abbiamo incontrato in precedenza («è preferibile lasciare impunito il colpevole di un delitto piuttosto che condannare un innocente»).<sup>107</sup> Il rispetto della procedura formale – la valutazione degli *allegata* prodotti dalle parti: il processo vigente era quello accusatorio, costituito sopra la terzietà del magistrato rispetto all'accusa e alla difesa – garantiva dall'arbitrio, poiché il giudice, in assenza di prove incontrovertibili, era invitato a risolvere la causa in favore dell'imputato. Nel sistema giuridico del tardo impero il principio che regolava il criterio oggettivo di stima delle prove e quello che consigliava l'assoluzione nei casi di dubbio valevano dunque come perfetti equivalenti.

La *quaestio* così come è formulata, con l'antitesi esplicita tra *allegata et probata* e *conscientia*, si deve alla collezione canonica *Prior consensu fratrum*, compilata verso il 1160; essa registra evidentemente l'ingresso nella giurisprudenza dell'epoca di un elemento, la coscienza, che arricchisce di un peculiare connotato morale la semplice valutazione razionale degli indizi prevista dal diritto romano. A fianco del giudice e del diritto entra così in scena un terzo attore, questa volta con una caratterizzazione religiosa, e cioè il peccato.

La meridiana chiarezza invocata dal Codice teodosiano si trasforma, nell'età dei glossatori, in una penombra che lascia luogo al moltiplicarsi delle interpretazioni: per Martino il giudice non può supplire alle mancanze delle parti nelle cause criminali (ma lo può fare in quelle civili), per Rogerio lo può fare, ma solo nelle questioni di diritto e non in quelle di fatto, per Piacentino lo può fare sia di diritto che di fatto, mentre Cipriano lascia al giudice la massima libertà arrivando a pre-

---

<sup>107</sup> Ivi, 194.

vedere la possibilità di respingere la confessione dell'imputato se non risulta convincente.<sup>108</sup>

Il parere più autorevole a favore dell'impiego esclusivo degli *allegata et probata* è quello espresso da Azzone nella *Summa codicis* (seconda metà del XIII secolo), che recepisce una posizione ormai maggioritaria: lo dimostra il suo contemporaneo Jacques de Révigny discutendo la questione a Orléans e classificandola ormai come caso di scuola. Con poche eccezioni, questa tesi formalistica domina la fase tarda dello *ius commune*, fino all'inizio del Cinquecento.<sup>109</sup> Ma a quest'altezza temporale il quesito non riguarda tanto il peso della scienza privata nell'ipotesi del giudice quale unico testimone di un reato, bensì il ruolo della coscienza nella raccolta e nella stima delle prove che può preludere all'emanazione di una condanna.

La professionalizzazione delle magistrature e la progressiva centralizzazione degli apparati giudiziari avevano radicalmente alterato il quadro generale della giurisprudenza. E soprattutto la diffusione della procedura *per inquisitionem* aveva mutato di segno il centro del dilemma, che dal rischio dell'impunità del colpevole era diventato quello della condanna dell'innocente.

### *La scienza privata del giudice*

18. Nel fortunato studio citato sopra, James Whitman ha tracciato un quadro affascinante dell'evoluzione del concetto di 'dubbio ragionevole' che nel diritto occidentale contempora-

---

<sup>108</sup> Padoa-Schioppa, *Sur la conscience du juge dans le ius commune européen*, cit., 98 ss.

<sup>109</sup> Ivi, 105, 113 ss.; D. Maffei, *Il giudice testimone e una "Quaestio" di Jacques de Révigny* (Ms. Bon. Coll. Hisp. 82), qui in id., *Studi di storia delle università e della letteratura giuridica*, Goldbach, Keip, 1995, 65\*-87\* (orig. 1967).

neo governa il metodo di valutazione delle evidenze indiziarie e la decisione di una sentenza giusta. La questione della coscienza e delle prove documentali vi trova ampio spazio.

Il percorso della dottrina giuridica moderna ha seguito la direzione di una progressiva crescita del ruolo della prova fattuale nel processo, un mutamento che si sarebbe dispiegato in parallelo alla transizione da una società religiosa a una società secolarizzata. Questa secolarizzazione del diritto, secondo Whitman, avrebbe finito per liquidare le radici cristiane del concetto di dubbio ragionevole, che invece sarebbe un lascito della teologia medioevale le cui origini sono da trovare non nell'affermazione di un'istanza di garanzia per l'imputato, ma nella tutela del giudice dal rischio del peccato mortale implicato dalla punizione di un innocente.

Protagonisti di questa linea di sviluppo non sono tanto i glossatori del diritto civile, quanto i canonisti e i teologi, a partire dal domenicano Vincenzo di Beauvais, che nello *Speculum maius* (completato nella redazione definitiva poco prima del 1260) trattò del rischio in cui incorre l'anima dei giudici, tenuti a spargere il sangue per la preservazione della giustizia.

Secondo Vincenzo, che si appellava all'autorità di Agostino, solo al soldato e al giudice sarebbe consentito uccidere, poiché essi agiscono per il bene comune; ma il giudice avrebbe potuto farlo unicamente «iuris ordine servato», nel pieno rispetto delle procedure. La canonistica, dal XIII secolo, avrebbe così elaborato gli strumenti atti a preservare l'anima del magistrato dal peccato distinguendo la sua figura in due persone, quella soggettiva e quella legale, e affidando solo a quest'ultima il compito di stabilire le pene e promulgare le condanne. Di nuovo, si doveva ad Agostino il modello ermeneutico di riferimento: *cum homo iuste occiditur, lex eum occidit, non tu*. «Quando un uomo è ucciso giustamente

è la legge a ucciderlo, non tu». <sup>110</sup>

Lo strumento di valutazione della prova legale, e dunque di superamento del dubbio da parte del giudice, sarebbe stato da allora ascrivito al dominio disciplinare della teologia morale. Sarebbero stati gli ordini mendicanti a trasmettere al diritto del tardo medioevo tutta quella complessa casistica sulla certezza interiore che avrebbe proseguito a fiorire lungo una filiera autonoma, per opera di teologi e confessori, fino al secolo d'oro della trattatistica sui casi di coscienza, il Seicento. <sup>111</sup>

Dal tronco della teologia morale la segregazione della *conscientia iudicis* dalla procedura giudiziaria sarebbe stata acquisita al diritto inquisitoriale: testimoni, fra gli altri, autorevoli compendi giurisprudenziali come la *Praxis et theorica criminalis* di Prospero Farinacci (1589-1614) e il *Tractatus ad defensam inquisitorum* di Sebastiano Guazzini (1614): «La tortura non può essere irrogata sulla base della sola coscienza del giudice, e questo vale anche per il giudice che possiede l'arbitrio per disporla, anche nel caso la sua opinione [sull'imputato] sia corretta. Il giudice sia cauto in questa materia e non disponga la tortura sulla sola base della sua coscienza, poiché è sufficientemente risaputa, e accettata da tutti, la regola per cui il giudice deve giudicare secondo gli atti e i documenti». <sup>112</sup>

19. La ricostruzione proposta da Whitman si impone per l'ampiezza del respiro storiografico e l'amplissimo ventaglio delle fonti utilizzate, per cui mi propongo di partire da essa per suggerire la possibile presenza di una ramificazione paral-

---

<sup>110</sup> *Quaestiones in Heptateuchum libri VII, In Leviticum*, PL, 34, 707, qui in Whitman, *The Origins of Reasonable Doubt*, cit., 53 ss., 92 ss.

<sup>111</sup> Ivi, 114 ss.

<sup>112</sup> «Tortura non potest inferri ex sola conscientia iudicis, quod procedit etiam in iudice habente arbitrium in procedendo, et si iudex esset optime opinionis. Iudex caveat in ista materia, ne procedat ad torturam ex sola sua conscientia, cum regula sit satis trita, et in ore omnium, quod iudex debeat secundum acta, et allegata iudicare»: cit. ivi, 245, n. 124.

lela della dottrina del giudice che si dispiega propriamente a partire dall'età confessionale.

Whitman, come già detto, pone il problema della secolarizzazione del diritto moderno nei termini di una formalizzazione che si sarebbe sostanziata della crescente centralità della procedura legale a detrimento del libero atto di coscienza del giudice. Tale processo di formalizzazione, amplificato dal modello impersonale di giudizio consacrato dai codici di diritto positivo ottocenteschi e dall'affermazione dello Stato sovrano quale unica fonte della giurisprudenza, avrebbe velato l'originaria *facies* teologica del problema fino a farla scomparire del tutto. Allora: quando sarebbe iniziato questo processo? Fino a quando si può risalire, secondo un procedimento inverso, nel rintracciare la presenza di motivi dell'azione giudiziaria che, accanto alla norma del peccato, prevedono anche quella della sovranità? E, di conseguenza, qual è il contributo della teologia – se esso è stato, ovviamente – a questa seconda filiera concettuale?

Come è regola consueta negli studi che riguardano la storia della teologia, del diritto e del potere in Occidente è bene rifarsi alla scolastica, e naturalmente a Tommaso in primo luogo. Nella *Summa theologiae*, e nello specifico nella *Secunda secundae*, Tommaso, come è risaputo, tratta delle virtù. Tra queste è compresa la giustizia, e quindi anche il suo contrario, l'ingiustizia, e il carico di chi istituzionalmente deve dire la prima ed evitare la seconda, e cioè il giudice. È nella questione relativa alla *iniustitia iudicis in iudicando* che egli recepisce il problema del metodo del procedimento giudiziario, che all'epoca conta già almeno un secolo di discussione fra glossatori e canonisti in merito al principio di primazia degli *allegata et probata*.

Nell'esposizione della *quaestio* Tommaso contempla esplicitamente tutti gli elementi del quadro giuridico di cui abbia-

mo dato conto: la coscienza, la conoscenza, la verità, la giustizia, il peccato. Il sillogismo di partenza è quello contro il quale deve essere svolta la conclusione, ed è sostenuto da quattro *dubia*. La coscienza compare nell'ultimo di questi: «Il nome di coscienza comporta l'applicazione della conoscenza a qualcosa che può essere fatto [...]. Ma fare qualcosa contro la coscienza è peccato. Dunque pecca il giudice che, secondo la documentazione portata in giudizio [*allegata*], emette una sentenza contraria alla coscienza della verità che egli possiede».<sup>113</sup> Da notare il sintagma conclusivo: la *coscienza* della verità ha un significato equivalente alla *conoscenza* della verità. Il referente morale della coscienza sembra svanito: resta il suo referente, per così dire, gnoseologico; i termini del problema appaiono improvvisamente mutati.

Nel rispondere a questa premessa Tommaso introduce – citando il passo di Ambrogio che abbiamo incontrato in precedenza – l'elemento chiave sul quale svolge tutta la sua argomentazione: l'autorità pubblica. «Spetta al giudice giudicare in quanto rappresenta l'autorità pubblica. E per questo egli deve informare il proprio giudizio non su quanto conosce come persona privata, ma su quanto conosce come persona pubblica. Questo gli è noto in generale e in particolare. In generale secondo le pubbliche leggi, divine e umane, contro le quali non deve ammettere alcun'altra prova. In particolare attraverso un certo impegno, attraverso gli strumenti e i testimoni e altri documenti legittimi di questo tipo, ai quali, nel giudizio, egli si deve affidare più che a quanto sa come persona priva-

---

<sup>113</sup> «Nomen conscientiae importat applicationem scientiae ad aliquid agibile, ut in Primo [q. 79, a. 13] habitum est. Sed facere contra conscientiam est peccatum. Ergo iudex peccat si sententiam ferat, secundum allegata, contra conscientiam veritatis quam habet»: II-II, q. 67 *De iniustitia iudicis in iudicando*, a. 2 *Utrum iudici liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quae in contrarium proponuntur*. Questa sovrapposizione fra le due accezioni della parola in Tommaso è stata notata anche da Decock, *The Judge's Conscience*, 80-81.



ta». Potrà verificare più dettagliatamente la documentazione addotta per trovarvi qualche difetto, ma se non la può respingere *de iure* deve rinunciare a far valere nel giudizio la propria conoscenza personale dei fatti.<sup>114</sup>

Come si vede, dalla conclusione del Dottore angelico tanto il peccato quanto la coscienza – nella sua accezione morale – sono assenti. Quest’ultima è ripresa poco sotto, nello scioglimento del *dubium* che abbiamo citato, ma nella peculiare accezione cui accennavo poche righe sopra: «L’uomo, in tutto quello che ha a che fare con la propria persona [*scil.* privata] deve modellare la coscienza sulla sua conoscenza. Ma in quello che ha a che fare con l’autorità pubblica deve modellare la coscienza su quanto può essere conosciuto nel pubblico foro».<sup>115</sup> La forza di gravitazione esercitata dalla *potestas publica* non soltanto impone una scissione fra persona privata e persona pubblica, ma anche fra coscienza privata e coscienza pubblica del giudice, laddove la prima aderisce alla conoscenza del singolo, che può evidentemente comprendere informazioni ottenute per via empirica e percezioni individuali, mentre la

---

<sup>114</sup> «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est [q. 60 a. 6, «iniustum est si aliquis aliquem compellat ferre iudicium quod publica auctoritate non fertur»], iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personae publicae. Hoc autem innotescit sibi et in communi, et in particulari. In communi quidem, per leges publicas vel divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet. In particulari autem negotio aliquo, per instrumenta et testes et alia huiusmodi legitima documenta, quae debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adjuvari potest ut districtius discutat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de iure repellere, debet, sicut dictum est, eas in iudicando sequi»: *ibid.*

<sup>115</sup> «Homo in his quae ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quae pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quae in publico iudicio sciri possunt»: *ibid.*

seconda aderisce alla conoscenza collettiva, che si fonda esclusivamente su quanto è prodotto nell'aula giudiziaria. Il dilemma della possibile condanna di un innocente come causa di peccato per il giudice, a questo punto, a valle di questo iato che si apre fra le due coscienze, disgiungendole, è radicalmente superato. Tant'è vero che Tommaso nemmeno lo menziona, lasciandolo implicito ma non consentendo margine di replica.<sup>116</sup>

20. In un dotto studio pubblicato a suo tempo sulla «Revue de droit canonique», il padre Jacques Delanglade riannodò i fili delle differenti opinioni scolastiche sul principio della scienza privata del giudice dal medioevo fino ai compendi neotomisti del XX secolo. Il titolo del saggio stringeva lapidariamente i termini dell'intera questione: il giudice come «servitore della legge o guardiano della giustizia». E in effetti il dilemma stava tutto qui, dal momento che il rilascio di un colpevole o, nella versione tardomedioevale e moderna del dilemma, la condanna di un innocente poteva essere un omaggio alla legge e uno sfregio alla giustizia.<sup>117</sup>

La questione che dalla fine del XIII secolo era stata risolta una volta per tutte in favore del principio degli *allegata et probata*, vincendo la concordia fra giureconsulti e canonisti, continuava infatti a essere dibattuta fra i teologi, e in particolare fra quel genere di teologi che oggi si dicono fondamentali e

---

<sup>116</sup> Il caso del giudice testimone rientra peraltro nella più ampia concezione tomista della legge civile quale norma di moralità, e in questo senso è prossimo al caso della prostituta, che compie peccato nell'esercizio della propria attività ma il cui guadagno è lecito – a differenza di quelli dell'usuraio e del simoniaco – perché rientra in un quadro giuridico sancito dall'interesse generale: Jean-Marie Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas*, Paris, Vrin, 1955, 67.

<sup>117</sup> Jacques Delanglade, *Le juge, serviteur de la loi ou gardien de la justice selon la tradition théologique*, «Revue de droit canonique», 10/2 (1960), 141-64 e 11/2 (1961), 3-31.

sistematici, ossia fra i commentatori delle fonti della fede e della tradizione: la Bibbia, i Padri, le autorità della scolastica.

Sciolti dalle urgenze della giurisprudenza civile ed ecclesiastica e dalle cautele della teologia morale, i grandi dottori scolastici del Cinque-Seicento erano chiamati a governare un sapere sistemico che dettava le linee generali della vita collettiva e passava per osmosi alle istanze disciplinari inferiori – la giurisprudenza, l'arte politica, la scienza del commercio, la filosofia naturale – secondo le necessità e le relative interpretazioni. In questo senso, nella loro prospettiva i significanti particolari delle questioni rinviavano ai significati generali dei grandi quadri di regolamentazione dell'ordine cosmico: il giudice, nel caso che ci interessa, rinvia alla cogenza dell'autorità, le procedure alla legge, la coscienza alla giustizia.

Con questo non voglio dire che teologi come Vitoria, Soto o Suárez fossero lontani dalle ricadute pratiche della loro riflessione – sostenerlo, del resto, sarebbe una sfida alle fonti; al contrario: proprio la comprensività delle loro argomentazioni e delle loro conclusioni era concepita per consentire a quella disciplina subalternante e «architettonica» che era la teologia di fissare le linee di fondo cui si sarebbero dovute conformare le istanze di potere nell'esercizio della loro funzione. Il metodo dei teologi poteva essere più astratto proprio perché era tenuto a includere tutta la molteplicità dei casi che si generavano nella realtà complessa del mondo e a disciplinarli secondo gli indirizzi dell'ordinamento cristiano (cattolico, nello specifico).

Nel regno astratto della teologia quella dell'Aquinate era una tesi tutt'altro che unanimemente accettata. Non sto a riprodurre la catena degli autori perché ciò esulerebbe dall'oggetto di questo studio. Mi limito a registrare, sulla scorta dell'articolo ora citato, come nel medioevo Tommaso fosse stato seguito da Alessandro di Hales e da Antonino di Firenze. Ma esisteva una tesi esattamente contraria, il cui caposcuola era Nicola di Lira (nei suoi celebri commenti all'Antico testa-

mento, in questo caso a Esodo 23: «In giudizio non ti lascerai trascinare dal parere dei più, a detrimento della verità. [...] Non condannerai a morte l'innocente e il giusto, perché io rifiuto l'empio»), una tesi che concedeva maggior peso alla scienza privata del giudice ed era stata accolta non soltanto dalla *Summa angelica*, ma anche da un esimio canonista come Niccolò Tudeschi detto il Panormita.<sup>118</sup>

Con il XVI secolo – il secolo del tramonto della grande dottrina canonistica e dell'apogeo dei commentatori della *Summa theologiae* – il valore regolativo del principio degli *allegata et probata* divenne tesi comune, probabilmente per l'autorità di Caietano – lo consulteremo di seguito –, salvo sfrangiarsi in una molteplicità di distinguo che indicano il profondo interesse riscosso dalla questione: l'Aquinate fu recepito nel suo senso ultimo da Soto, Navarro, Francisco de Toledo, Torres, Sánchez, Azor. Francisco de Vitoria tenne fede all'inaccettabilità morale della condanna di un innocente pur approvandola sul piano strettamente legale. Adriano di Utrecht ammise l'esclusione della coscienza solo per le cause di diritto civile e fu seguito da Lessius e Malderus, fino a trasmettersi alla neoscolastica otto-novecentesca per la quale – mutato il paradigma giuridico dominante nell'ordinamento temporale – il dilemma aveva assunto ormai un valore puramente accademico.<sup>119</sup>

21. Il Caietano, nel suo commento alla *Summa*, aveva provveduto a sciogliere le conclusioni che erano rimaste implicite nell'esposizione di Tommaso. La sua chiosa alla *quaestio* riprende un filo interrotto e si dispiega affrontando il caso «tam secundum moralem philosophiam, quam secundum iura»; per entrambe le discipline, infatti, il male che segue un'azione vie-

---

<sup>118</sup> Ivi, 143 ss.

<sup>119</sup> Ivi, 153 ss.

ne distinto secondo l'intenzione. Chi uccide un aggressore per legittima difesa, se lo fa con l'intenzione di uccidere, e se anche non ha altri modi per salvarsi, è un omicida; ma se l'uccisione dell'aggressore consegue a un gesto puramente difensivo, allora non vi è peccato. È l'intenzione prima a determinare il peccato, e lo stesso vale per il giudice.

«Il giudice in questione, che ha impiegato tutta la sua prudenza, la sua diligenza, la sua scienza, la sua autorità etc. per liberare un innocente, non intende uccidere, o mutilare [l'imputato], e in breve commettere un abuso per privata volontà; ma tale abuso può conseguire al modo in cui intende usare la sua carica pubblica e la usa. Per cui non esiste ingiustizia nell'abuso recato a un innocente, poiché il giudice non intende commetterlo né per privata né per pubblica volontà». Qualcuno potrebbe sostenere che il giudice dovrebbe rinunciare alla propria carica nella previsione di una tale eventualità. In realtà, «se consideriamo la cosa con diligenza, [noteremo che] la persona del giudice è tenuta a usare la propria carica perché così vogliono la parte [dell'accusa] e l'intero popolo, poiché a lui spetta il compito di usare la pubblica autorità. Ed è più tenuto ad avere cura della carica pubblica che gli è stata affidata che della vita del prossimo, la cui cura non spetta a lui, quantomeno non in quanto giudice». Nessuno compie un danno laddove fa una cosa che sta nel suo diritto, e il giudice che esercita la sua carica «secundum leges, et iura, et allegata, et probata» non può commettere alcun danno.<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> «Principium autem investigationis huius hinc sumendum est, quod tam secundum moralem philosophiam, quam secundum iura, ex intentione maleficia distinguuntur. Et hoc intantum consideratur, ut dicamus unanimiter, quod occidens suum invasorem, aliter se salvare non potens, si intendit occidere, homicida est. Si intendit se defendere, sed occisio praevisa etiam consequitur, ex actione defensiva, non peccat: ab intentione igitur iudicis, species, et natura huius operis sumenda est. Constat autem, quod iudex, de quo loquimur, qui scilicet omnem suam prudentiam, sollicitudinem, scientiam, potestatem etc. adhibuit, ut liberaret innocentem huiusmodi, constat, inquam, quod non

Fin qui il cardinale di San Sisto comprende nel suo commento il rischio morale dell'evenienza della condanna a morte di un innocente, risolvendolo, come Tommaso, con il richiamo alla maggior forza dell'autorità che deve regolare la persona pubblica del giudice. È una conseguenza di quella distinzione fra coscienza pubblica e coscienza privata che abbiamo intravisto nell'Aquinate. Questi, come notato, sovrappone *in toto* la coscienza alla conoscenza: e Caietano riprende questo filo, che esula ormai dall'ambito della teologia morale, e lo dipana fino ad arrivare al tema che fa da sfondo alla questione, quello della verità.

La condanna di un innocente, infatti, comporta anche una lesione alla verità: ma nel caso del foro esterno occorre distinguere tra la verità di fatto *absolute* e la verità di fatto *publica homini*. La prima, la verità nel suo stato integro, può essere colta dal singolo individuo, ma se resta nota soltanto a lui non può essere oggetto di prova; la seconda invece può essere manchevole, ma può essere oggetto di prova. Il magistrato, allorché «giudica secondo quanto è documentato e provato, giudica non secondo la semplice verità, ma secondo la verità pubblica nei giudizi umani. Allo stesso modo può essere detto che, malgrado il fine della giustizia sia rendere a ciascuno il

---

intendit ex privata voluntate occidere, mutilare, et breviter iniustum facere, sed tale iniustum constat sequi ex hoc, quod intendit uti publico officio, et utitur illo. Unde non est iniustitia ex hoc actu, quod iudex faciat iniustum innocentem, cum hoc non intendat privata, aut publica voluntate. Sed videndum restat, si forte esset iniustitia ex hoc, quod teneretur non uti publico officio in tali casu propter talem ex sui officii actione eventum praevisum, scilicet mortem innocentis. Sed, si diligenter consideremus, persona, quae est iudex, tenetur uti officio suo, parte, et populo instante, quoniam sibi incumbit cura utendi potestate publica. Et plus tenetur curam habere publici officii suae curae commissi, quam vitae alterius, cuius cura non spectat ad ipsum, nisi sicut ad iudicem. [...] Et confirmatur, quia nemo damnum facit, nisi, qui id facit, quod facere ius non habet secundum iura. Cum ergo persona iudicis ius habeat utendi publico officio secundum leges, et iura, et allegata, et probata, sequitur, quod non faciat damnum alicui utendo iure officii sui»: In II-II, ad q.67 a. 2.

diritto che è veramente suo, il fine della giustizia pubblica umana è rendere a ciascuno non il suo semplice diritto, bensì [il diritto che esiste] fin dove l'autorità e la scienza pubblica si possono estendere, e dall'uomo non si può esigere di più». <sup>121</sup> In altre parole i doveri che riguardano il governo della comunità, fra cui l'amministrazione della giustizia, sottostanno a una verità loro propria, una verità limitata che coincide con il dominio dell'autorità e della scienza pubblica e può divergere dalla verità in sé: ma nondimeno questa verità pubblica deve imporsi come verità assoluta nel campo dei rapporti sociali, al punto da poter valere come motivazione legittima della morte di un innocente.

L'autorità politica, quando si esprime attraverso il diritto, diventa fonte di verità, seppure soltanto nel foro esterno. La posizione legalistica della *Summa theologiae* matura nel Caetano fino ad affrancarsi dal mero problema della scienza privata del giudice per toccare – attraverso il dilemma della condanna dell'innocente, che, ricordiamolo, restava indistinto nella produzione dei glossatori – le radici stesse del diritto.

---

<sup>121</sup> «Ad sextum dicitur, quod finis iustitiae publicae humanae non est veritas facti absolute, sed veritas facti publica homini. Et hoc est, quod [...] si factum sit manifestum iudici, et non aliis, vel aliis, et non iudici, tunc est necessaria discussio, hoc est, non habetur veritas publica, sicut in notoriis: et propterea est necessaria discussio, ut veniatur ad finem, scilicet manifestum publice, scilicet iudici, et aliis. Quantumcunque ergo iudici soli esset manifestum, non habetur finis: sed est necessaria discussio, ut perveniatur ad finem, publicam scilicet veritatem. Constat autem, quod iudicans secundum allegata, et probata, iudicat secundum veritatem non simpliciter, sed publicam in humanis iudiciis, etc. Et simili modo dicitur, quod, licet finis iustitiae sit reddere unicuique ius vere suum, finis tamen iustitiae publicae humanae est reddere unicuique ius suum non simpliciter, sed quantum potestas, et scientia publica se extendere possunt, neque enim plus exigendum ab homine est»: *ibid.*

## *Condannare un innocente*

22. La teologia scolastica, al principio del XVI secolo, era così arrivata a completare il percorso che il diritto civile e canonico del medioevo avevano soltanto aperto.

Una questione procedurale, entrata nella letteratura come paradigma dirimente dotato di valenza generale per le cause viziate da un dubbio apparato di prove – o, all’origine, per le cause viziate da discordanza tra le informazioni in possesso del giudice e quelle desumibili dagli atti –, si era trasformata in una questione di diritto allorché, con l’adozione del sistema inquisitorio, al magistrato stesso era stata attribuita la competenza sulla produzione delle prove, che comprendeva l’impiego della tortura giudiziaria come strumento atto a conseguire la garanzia probatoria suprema, la confessione. L’eventualità della condanna di un imputato innocente nella realtà effettuale, ma colpevole nella realtà legale del processo giuridico era diventata il cuore del problema. E a questo punto la costellazione degli elementi in gioco si era allargata sino a comprendere concetti di ordine sistemico quali la verità, la legge e la giustizia.

La logica dei commentatori scolastici aveva contribuito a portare allo scoperto le radici più sotterranee del dilemma tra *allegata e conscientia*. Il confronto, per usare i termini dell’Antico regime giuridico, si svolgeva a questo punto fra la legge e l’equità, dove quest’ultimo termine traduceva il delicatissimo equilibrio, fatto di motivi religiosi, culturali e sociali, su cui si reggeva l’ordinamento civile. Bodin, che riprendeva la tradizionale definizione della legge in termini di giustizia aritmetica (il risultato della sommatoria delle prove, pronunciata per riparare alle infrazioni e amministrata dai tribunali), concepiva l’equità come giustizia geometrica, sistema di attribuzione dei premi e delle punizioni secondo le condizioni di



ciascuno. E la riteneva una sfera peculiare di espressione dell'azione sovrana.<sup>122</sup>

Miriam Turrini ha giustamente sottolineato come la distinzione fra *persona publica* e *persona privata* del giudice chiami direttamente in causa, nella prima modernità, l'ambito di competenza del potere sovrano, in tumultuosa evoluzione fra i disordini delle guerre di religione e il consolidarsi dell'apparato funzionariale di Stato.<sup>123</sup> E ha rilevato una transizione – nell'ambito della teologia morale – da un orientamento generale più rigorosamente legalistico a una più sofisticata considerazione del problema: «Rispetto alla precedente compresenza di diverse tendenze, nel secolo XVI si afferma l'opinione dell'obbligo di giudicare “secundum allegata et probata” con forti motivazioni di consolidamento delle ragioni della *respublica*; a partire dal secolo XVII prende piede la posizione che vieta al giudice di giudicare secondo le prove giuridicamente prodotte quando si tratta di una causa criminale che possa

---

<sup>122</sup> V.I. Comparato, *La teoria del magistrato nella Methodus di Jean Bodin*, in *Per Federico Chabod (1901-1960)*, Atti del seminario internazionale, a c. di S. Bertelli, I, *Lo Stato e il potere nel Rinascimento*, «Annali della Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Perugia», 17 (1980-81), 197-209, 204 ss.; N. Dockes, *La loi, l'équité et la paix ou la justice selon Jean Bodin*, in *Le juste et l'injuste à la Renaissance et l'âge classique*, Actes du colloque international, Saint-Étienne, 21-23.IV.1983, études réunies par C. Lauvergnat-Gagnière – B. Yon, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1986, 65-89, 71 ss. «*Aequitas* è ciò che sta al di sotto delle forme giuridiche e le sorregge e conferisce loro forza indiscussa, un mondo di fatti e cose che non oseremmo chiamare metagiuridico ma che è soltanto metaformale»: P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995, 169.

<sup>123</sup> «A questo caso di coscienza [*iudex secundum allegata et probata, non secundum conscientiam iudicat*] si connettono molteplici problematiche, relative al rapporto tra *persona privata* e *persona publica* nel giudice, ai fondamenti della *iustitia* [...], al ruolo del giudice nella società, all'ordinamento giudiziario e alle procedure processuali, alla definizione del potere dell'autorità suprema, all'etica dell'ufficiale»: M. Turrini, *Il giudice della coscienza e la coscienza del giudice*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società*, cit., 279-94, 288.

comportare pena di morte o mutilazione, permettendoglielo, invece, nelle cause civili o criminali minori».<sup>124</sup>

Meriterebbero un approfondimento le vie di evoluzione della teologia morale negli ambiti che siamo abituati a considerare territorio esclusivo della sovranità civile nel XVII e XVIII secolo, il periodo che incarna il modello storiografico della nascita della statualità moderna. Qui mi limito a registrare come le due possibilità aperte dal dualismo tra legge ed equità, o tra legge e giustizia, si dispiegarono secondo due punti di vista opposti all'interno della medesima disciplina, la teologia scolastica; nel medesimo frangente temporale, lo scorcio del Cinquecento; nella medesima appartenenza di corpo, quella alla Compagnia di Gesù.

23. Data per acquisita la dovuta primazia degli *allegata et probata*, reso principio pressoché dogmatico dall'autorità di Tommaso, alcune tra le menti più feconde di quell'età aurea della scolastica gesuitica che fu il periodo compreso grosso modo fra Lepanto e la Montagna Bianca – il momento “politico” della crisi religiosa europea, se vogliamo usare la ripartizione introdotta in apertura – valutarono con esiti diversi il peso che, all'interno di una tale antinomia, la legge e la giustizia potevano conseguire.

A pronunciarsi più decisamente in favore del principio della giustizia, o dell'equità, fu Leonard Lessius (Leendert Leys, 1554-1623), figura eccentrica dell'ordine, mai pienamente accettata dal centro romano eppure influentissima nella casuistica gesuitica seicentesca. Teologo morale, secondo ripartizioni invalse *a posteriori* proprio in virtù di questa sua influenza: ma in realtà commentatore di Tommaso a Lovanio per un quindicennio, controversista, e dunque teologo sistematico *tout court*, né più né meno di Bellarmino. Lessius si occupa di fi-

---

<sup>124</sup> Ivi, 289.

nanza e interesse sul prestito, come Valencia; è un fervente sostenitore della caccia alle streghe, e un convinto molinista, come Valencia, di nuovo; e come lui è influente consigliere di corte (nel suo caso a Bruxelles, presso i governatori dei Paesi Bassi).<sup>125</sup>

Nella suo grande trattato sulla giustizia (*De iustitia aliisque virtutibus morum libri quatuor*, orig. 1605) Lessius commenta il luogo della *Summa theologiae* che ha fatto scuola da circa un secolo – dal Caietano – sul dilemma del giudizio incerto leggendolo apertamente nel lessico della sua traduzione moderna: «Se il giudice possa condannare un imputato, che attraverso le testimonianze risulta legittimamente colpevole, ad esempio un omicida, ma che egli sa con certezza che è innocente».

Nello svolgimento dell'argomentazione Lessius non ricorre mai al termine *conscientia*, come se appartenesse a un'altra epoca. In compenso parla in termini di *malum* e di *culpa*, e poi di *lex* e di *aequitas*, perché è questo il piano sul quale, all'epoca, si esercita la discussione. La coscienza, come vedremo, ne partecipa di conseguenza. La sua tesi è radicale: «Il giudice non giudica come persona privata, ma come [persona] pubblica: per cui non deve seguire la scienza privata, ma quella pubblica. [...] Tuttavia appare più vera [l'opinione] per cui il giudice non può in alcun modo condannare a morte l'innocente, e piuttosto deve rimettere l'ufficio, anche se questo non comporta alcun vantaggio per l'imputato».<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> Su Lessius S. De Smet, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, cit., III, 2001, 2336-37; M.W.F. Stone – T. Van Houdt, *Probabilism and its Methods. L. Lessius and his Contribution to Jesuit Casuistry*, «Ephemerides theologicae Lovanienses», 75 (1999), 359-94.

<sup>126</sup> «Fundamentum praecipuum [*scil.* di questa sentenza] est, quia iudex non iudicat ut persona privata, sed ut publica: ergo non debet sequi privatam, sed publicam scientiam. Dico primo, haec sententia est probabilis, quia plurimos auctores, eosque doctissimos habet, quorum auctoritas sententiam probabilem et securam reddit. Dico secundo, contraria nihilominus videtur verior, nempe iudicem nullo modo posse talem innocentem ad mortem condemnare, sed

La persona pubblica del magistrato, in altri termini, deve soccombere alla persona privata davanti a un'istanza di giudizio più alta della legge, che è la distinzione fra il male e il bene che resta sovraordinata anche alla vita collettiva e al senso ultimo di interesse pubblico. «Uccidere un innocente nel nome dell'autorità umana, e con il proposito di farlo, è intrinsecamente un male [...]; per cui non potrai condannare a morte colui che sai non avere commesso alcuna colpa. Non è ostativo il fatto che le prove lo dimostrino colpevole: questo infatti non toglie nulla alla sua innocenza, né lo rende più degno di pena, per cui egli non può essere punito per questa ragione».<sup>127</sup> Autorità citate Nicola di Lira, Adriano di Utrecht, la *Summa angelica*, l'Ostiense, il Panormita.

Otto ordini di prove. Consideriamone soltanto alcune. La prima: «È di per sé male privare qualcuno della vita senza l'autorità [per farlo]». La seconda: «Se il giudice possiede tale

---

potius debere officium dimittere, etiamsi hoc modo nihil esset reo profiturus»: *De iustitia et iure*, sect. IV, *De iniuriis in iudiciis*, c. 29, *De iudice*, dub. 10, *Utrum iudex possit condemnare reum, qui per testes legitime est probatus criminus, v.g. homicida, quem tamen certo novit innocentem* (commento a II-II, q. 67 a. 2), in *De iustitia aliisque virtutibus morum libri quatuor*, qui nell'ed. Lugduni, sumptibus Claudii Lariot, typographi regii, 1630, 307. V. anche Decock, *The Judge's Conscience*, 86 ss.; F. Motta, «*Selon les preuves*», «*selon la conscience*». *Les deux personnes du juge et la condamnation légitime d'un innocent dans la théologie scolastique du XVI<sup>e</sup> siècle*, in *La justice entre droit et conscience du XIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de B. Garnot – B. Lemésle, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 2014, 125-37.

<sup>127</sup> «Probat, quia humana auctoritate directe et ex proposito occidere innocentem, est intrinsece malum [...]; ita non potes hunc morte damnare, quem nosti vacare culpa. Nec obstat, quod probetur esse in culpa; hoc enim nihil detrahit eius innocentiae, nec facit eum digniorem poena: ergo ob id non potest puniri»: *ibid.* La *quaestio* è citata anche da Höpfl, *Jesuit Political Thought*, cit., 218, n. 40, e più in generale 217 ss., dove è sottolineato il carattere “garantista” del pensiero giuridico dei gesuiti, fedeli a una costante commisurazione della pena al reato. Ma questa considerazione andrebbe in parte rivista davanti alle teorie di autori come Valencia, che esamineremo in seguito, e Delrío.

autorità di condannare un innocente, ciò gli è concesso per il bene dello Stato: ma per nessun bene dello Stato, anche nel caso di un pericolo imminente, è lecito uccidere direttamente un innocente». La terza: «Quando è del tutto evidente che il giudizio, nel caso si segua quanto è documentato e provato, sarà ingiusto, [il giudice] non può giudicare in base a esso; infatti nessuna legge deve essere osservata se dalla sua osservanza consegue un risultato contrario all'intenzione e al fine della legge». La quarta: il giudice non può condannare «se sa che il fatto non merita alcuna pena secondo la legge. Per cui non può farlo nemmeno quando sa per certo che il reo è del tutto innocente. La conseguenza è chiara: per condannare a morte qualcuno è richiesta la verità del crimine nell'imputato, quanto lo sono la vera autorità nel giudice, e la vera equità nella legge secondo la quale si giudica». La settima, infine: «Se una qualche legge statuisse che chi è colpito da calunnia deve essere condannato, anche se il giudice è certo della sua innocenza, tale legge sarebbe iniqua, e offenderebbe orecchie eque: per cui è iniquo anche eseguire una tale azione».<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> «Quod autem [la condanna di un innocente] sit intrinsece malum, probatur primo, quia per se malum est adimere alicui vitam sine auctoritate [...]. Secundo, si iudex habet hanc auctoritatem condemnandi innocentem, id ei concessum est propter bonum reipublicae: atqui ob nullum reipublicae bonum, etsi in proximo periculo versetur, licet directe innocentem occidere [...] ergo multo minus licebit ob hoc periculum remotum, et cui alia ratione potest obviari. [...] Tertio probatur, quia ratio naturalis ideo dicitur iudicem debere sequi notitiam publicam per allegata et probata acceptam, ne facile aberrerit aut discedat a veritate et iustitia in iudicando: haec enim est ratio illius legis et obligationis: ergo quando est omnino evidens, iudicium fore iniustum si sequatur probata et allegata, non debet nec potest ex illis iudicare: nulla enim lex servari debet, quando ex eius observatione sequeretur id, quod est intentioni et fini legis contrarium. Quarto, si iudex certo sciret se non habere auctoritatem in reum, non posset eum iudicare, etiamsi multi testarentur illum habere, et ei mortem minarentur nisi faceret. Similiter si sciret factum non mereri poenam iuxta legem: ergo neque etiam poterit, quando certo scit reum esse penitus innocentem. Patet consequentia, quia ad condemnandum aliquem morte, non minus requiritur veritas criminis in reo, quam vera potestas in

Lessius si muove apertamente su di un piano giuspolitico: sa che il «bene dello Stato» è un movente dell'azione legale troppo importante per essere ignorato, e come tale è invocato dai sostenitori dell'assoluta aderenza al dettato della procedura. Quello che rifiuta è di riconoscere a esso una natura assoluta e sovraordinante. Concede allo Stato ciò che gli è proprio: «Nelle cause civili e nelle cause criminali minori, quando sa per certo che l'altra parte [*scil.* quella dell'accusa] si basa su false prove, il giudice è tenuto a compiere ogni sforzo affinché la falsità venga scoperta, o il processo sia impedito. E tuttavia, se non riesce a farlo, allora può emettere la sentenza sulla base di quelle prove».<sup>129</sup> Lo Stato, infatti, è autorizzato a disporre dei beni dei cittadini, se questo è necessario per il bene pubblico, perché i beni, a differenza della vita, possono essere recuperati. Ma in tal caso il giudice che condanna l'innocente non pronuncia la sentenza nel nome di una *veritas publica* del tipo di quella evocata dal Caietano, bensì per evitare pubblico

---

iudice, et vera aequitas in lege, secundum quam debet iudicari. Quinto, fieri potest ut multorum conspiratione integrum monasterium accusetur et testibus convincatur de prodicione reipublicae, de idololatria, de sodomia, et similibus gravissimis criminibus, et iudex certo sciat illorum innocentiam: quis non horreat dicere, illum tunc posse et teneri viros innocentissimos equis discernere, vel flammis tradere, ob calumnias et minas perditorum? Sexto, fieri potest ut ipse iudex accusatorem et falsos testes apposuerit, et postea non possit illorum impetitionem impedire: poteritne etiam tunc illum condemnare? Septimo, si lex aliqua statueret, ut qui per calumniam oppressus est, condemnatur, etiamsi iudex sciat illum innocentem esse, talis lex esset iniqua, et aequas aures offenderet: ergo illud ipsum opere exequi est iniquum. Octavo, denique haec sententia probari potest ex illo Exodi 23 *Insontem et iustum non occides, quia aversor impium*: ivi, 307-8. L'espressione «aequas aures offendere» è un calco della formula teologica *pias aures offendere*, 'offendere le pie orecchie', che denota una conclusione o una frase indiziata di eterodossia ma non espressamente eretica o sospetta di eresia.

<sup>129</sup> «In causis civilibus et criminalibus minoribus, quando iudex certo scit alteram partem falsis probationibus niti, tenetur quidem omni industria curare ut falsitas detegatur, vel ut processus impediatur; tamen si id non potest efficere, potest ex illis probationibus sententiam ferre»: ivi, 308.

scandalo. Per una questione di convenienza – per evitare l'accusa di una sentenza arbitraria perché basata sulla scienza privata –, non per una questione di diritto.

Nella giustizia alta, però, nelle cause penali maggiori, quelle che comportano una pena corporale e rispecchiano lo *ius vitae ac necis* che è tradizionale prerogativa del diritto del principe, le condizioni cambiano. In questo caso la giustizia, principio direttivo che è superiore alle leggi, non può essere racchiusa nei confini delle leggi, ed esulandole – come nel caso limite dell'imputato innocente che risulta formalmente colpevole – le annulla. «Nessuna legge – lo abbiamo appena letto – deve essere osservata se dalla sua osservanza consegue un risultato contrario all'intenzione e al fine della legge»; sottile inferenza logica che abroga in un solo colpo la certezza stessa del diritto: sentenza che racchiude il senso ultimo della casuistica barocca. Lessius si muove su territori di confine.

Fine e intenzione della legge, dunque, non sono evidentemente generati dalla legge stessa né dalla sua fonte positiva, ma da un principio sovraordinato che non attende di essere riconosciuto dalla *persona publica* del giudice perché parla direttamente alla sua *persona privata*, al suo foro interno, al soggetto – volutamente? – assente dall'argomentazione, la coscienza. Coscienza e conoscenza, che Tommaso d'Aquino e il Caietano avevano unito nella stessa sorte di fronte alla legge, si separano di nuovo davanti al bivio della giustizia. E la prima, la coscienza, è l'unica ammessa a interpretarla.

L'equità non può essere violata da alcun pubblico ufficiale nell'esercizio delle sue funzioni, malgrado vesta la toga di ufficiale del principe. Solo la *persona privata* può giudicare la causa: e, come sancito da secoli di diritto comune, dove vive la *persona privata* non può vivere la *persona publica*, e viceversa. In questa aporia insolubile, a fronte della cogenza della giustizia il giudice scompare: «Il giudice non può in alcun modo condannare a morte l'innocente, e piuttosto deve rimettere

l'ufficio, anche se questo non comporta alcun vantaggio per l'imputato». Siamo in una diramazione periferica – ma non per questo meno importante – del principio direttivo della teologia politica della Controriforma, quello della *potestas indirecta*: la coscienza non può essere coartata dalle leggi positive perché dipende da un altro ordine di ragioni, quello che sottostà alle leggi divine e alla separazione incolmabile fra giusto e ingiusto, fra bene e male.<sup>130</sup>

24. Al capo diametralmente opposto della trattatistica sul giudice testimone troviamo Gregorio de Valencia. Potremmo definirlo un coerente interprete della tesi formalistica di Tommaso: ma il caso di Valencia è ulteriormente interessante, perché il suo parere in materia è, per quanto ne so, l'unico fra quelli dei commentatori moderni della *Summa theologiae* inte-

---

<sup>130</sup> L'opinione di Lessius è seguita da Martin Becanus e Adam Tanner, come chiosa alla *quaestio* 67 della II II. Per Becanus «Iudex non iudicat, ut persona privata, sed ut publica: ergo non debet sequi privatam, sed publicam scientiam. [...] Verius tamen videtur iudicem nullo modo posse talem innocentem ad mortem condemnare, sed potius debere officium dimittere, etiamsi hoc modo nihil esset reo profuturus [...] quia interficere innocentem est per se malum, ac proinde nullo modo licet»: *Tractatus de iure et iustitia*, in *Opera omnia*, cit., I, 398-529, ad q. 67, 475 (orig. in *Summa theologiae scholasticae*, 1612). Tanner tratta della questione direttamente nel suo rapporto con i processi per maleficio nel suo celebre *Tractatus theologicus de processu adversus crimina excepta*. «Generalis regula praescribitur omnibus magistratibus, ut si quod crimen puniri et extirpari non possit, non solum absque certa pernicie, sed etiam morali periculo innocentum [...] abstinendum potius sit ab eius criminis punitione, idque divinae vindictae in extremo iudicio relinquendum»: *Tractatus theologicus de processu adversus crimina excepta, ac speciatim adversus crimen veneficii. Sumptus ex commentario theologico R.P. Adami Tanneri ad 2.2 S. Thom. quaest. 67 a. 23*, in *Diversi tractatus de potestate ecclesiastica coercendi daemones circa energumenos et maleficiatos, de potentia ac viribus daemomum, de modo procedendi contra sagas et maleficos [...] ex diversis iisque celeberrimis huius aevi scriptoribus, tum theologis, tum iuris]c[onsul]tis desumpti*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Constantini Munich bibliopolae, 1629, 4 (con paginazione a parte).



so a regolare direttamente la giurisprudenza nei casi di sentenze dubbie con probabilità di condanna di innocenti.

La risoluzione della *quaestio* della scienza privata del giudice da parte del gesuita spagnolo è infatti subordinata alla necessità di stabilire un criterio che regoli nel concreto l'amministrazione della giustizia del principe nei processi per stregoneria. Quella di Valencia è una discussione dei medesimi principi fondamentali sui quali riflette Lessius, ma non è una discussione astratta, bensì dettata dalle urgenze della politica di repressione del maleficio che si dispiega in Baviera a partire dal 1589, dalle cause che occupano i tribunali e si decidono nelle camere di tortura. Anche Tanner e Spee, un trentennio più tardi, scriveranno i loro trattati contro la nozione di *crimen exceptum* nella congiuntura storica di una nuova ondata di piena dei processi per stregoneria: ma essi non sono diretta parte in causa (se non come confessori, a loro modo giudici terzi, ma non del corpo, bensì dell'anima degli imputati), mentre Valencia lo è perché è a lui, come teologo di riferimento dell'università di Ingolstadt, che si rivolge il duca di Baviera per avere una norma quadro in materia.

Con questo ritorniamo al responso emesso dalle facoltà teologica e giuridica di Ingolstadt sull'estirpazione delle streghe dell'aprile 1590. Come si ricorderà, il punto VI della relazione contempla le modalità di arresto, di detenzione e di condanna degli indiziati: «Come e quando queste persone debbano essere denunciate, arrestate e punite». Vi si dettano anche le linee generali di condotta del magistrato nella stesura del verdetto. È a questo proposito che l'antica antinomia giuridica fra *allegata et probata* e *conscientia* acquista una fisionomia nuova, ben più concreta e sinistra di quella che costituiva l'oggetto delle precedenti esercitazioni dialettiche di scuola.

«Occorre anche prestare attenzione al fatto che nel caso possa forse verificarsi che una persona sia trovata incolpevole e sia assolta dal giudice e sia dichiarata libera successivamente

[alla condanna], per cui come viene assolta e riconosciuta incolpevole riceve di nuovo per questo la sua buona stima, come pure ciò che essa ha perduto con l'incarcerazione, e si stabilisce che essa non ha ricevuto indietro [ciò che ha perduto], allo stesso modo vige il diritto dell'autorità, la quale antepone l'utile della comunità a un danno privato. Per cui da un tale *modus procedendi* contro i sospettati di colpa ordinariamente segue che non occorre ugualmente prestare attenzione al fatto che, in base a ciò che è denunciato e provato *secundum allegata e[t] probata*, forse a suo tempo sia stato giudicato e condannato chi in verità non era colpevole, poiché è più opportuno in ciò all'utile comune che la sentenza o il giudizio siano decisi secondo ciò che è denunciato e dimostrato, in quanto per la maggior parte è fondato sulla verità, *secundum allegata et probata, quae ut plurimum veritate nitunt*, del fatto che possa accadere o verificarsi che un incolpevole sia condannato, e questo è vero anche secondo la maggior parte dei teologi e degli esperti di diritto, che tengono e fanno attenzione a che il giudice debba condannare colui che secondo il processo giuridico è stato ritenuto colpevole, malgrado abbia la conoscenza privata del fatto che costui è incolpevole e falsamente denunciato». <sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> «Wie und wann diese Personen sollen angegeben, gefangen und gesafft werden. [...] Es ist auch zu achten, wann es vielleicht sich begeben, dass ein Person hernach unschuldig erfunden und vom Richter absolviert und ledig gesprochen wird, dann so sie absolviert und unschuldig erkennt wird, so bekommt sie eben durch dies ihr guet lob wiederumben, so sie was durch die Fenknuss verloren hett, und gesetzt, dass si es nit gar bekäme, so hat doch das rechte der obrigkeit, dass sie den Nutz der gemein dem Privatschaden vorsezt, das dann *ordinarie* folgt aus einem solchen *modo procedendi* wider die verargwonten der laster, wie dann ebenfals nit zu achten ist, dass nach für oder angezogenem und approbiertem *secundum allegata e[t] probata* vielleicht zu zeiten der verdamm und verurteilt werde, der auch in der Wahrheit unschuldig ist, dann es ist dem gemeinen Nutz mehr daran gelegen, dass nach angezogen und bewehrten, so wie dess merer thails mit der Wahrheit gegründet sein, *Secundum allegata et probata, quae ut plurimum*

Tradotto in formula più lineare: il giudice non si faccia carico di eccessivi dubbi di coscienza sulla reale colpevolezza dell'imputato perché è nell'interesse dello Stato che si segua l'apparato probatorio e si emetta la sentenza unicamente in base a esso. La condanna a morte – al rogo, in casi limitati previo strangolamento – di un innocente è un possibile effetto collaterale dell'esecuzione del diritto che non deve inficiare il rispetto delle procedure. Ritradotto nello stile didattico delle scuole, come si rinviene nei *Commentarii theologici* di Valencia, nel capitolo *De officio magistratus circa punienda maleficia*: «Non occorre curarsi del fatto che possa eventualmente accadere che qualcuno [dopo la condanna] sia scoperto innocente e sia assolto dal giudice. Se infatti viene assolto riacquista subito la fama, se mai a causa dell'incarcerazione ne ha subito un danno; e se anche non la dovesse recuperare del tutto il magistrato ha comunque il diritto di posporre il danno privato di qualcuno al bene comune dello Stato, come si segue ordinariamente secondo un tale modo di procedere contro i sospetti di crimine. Per la medesima ragione non occorre curarsi del fatto che possa accadere che sia condannato in base a quanto è documentato e provato qualcuno che in realtà è innocente. È infatti di maggiore interesse per lo Stato che la sentenza sia emessa in base a quanto è documentato e provato, che poggia in massimo grado sulla verità, che evitare il caso della condanna di 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 prova-

---

*veritate nitunt*, der sentenz oder Urteil gefällt werde, dann es sie nie beschehen oder sich begeben, dass ein Unschuldiger gerichtet werde, und dies ist also wahr, dass auch des mehrern theils der Theologen und auch des Rechts erfahrene halten und achten, der Richter soll den Urteilen, der nach ordentlichen Gerichtsprocess schuldig erwiesen wird, ob wohl der Richter für sich selbst ein Privat wissen hat, dieser sei unschuldig und falschlich angeben»: *Responsum duarum Facultatum Theologiae et Iuridicae Academiae Ingolstadiensis*, cit., 106.

to colpevole secondo il processo giuridico ordinario, malgrado il giudice stesso, per la sua scienza privata, sappia che l'imputato sia innocente e falsamente accusato». <sup>132</sup>

La conclusione riguarda nello specifico le cause per maleficio; ma a tutti gli effetti è il portato immediato di un principio giuridico che Valencia ha già esposto in una *quaestio* precedente, *De iustitia et iniustitia iudicis*: «È necessario che il giudice emetta sempre la sentenza in base alle testimonianze e alle prove, anche se sa con certezza che la verità è contraria alla sentenza. Provo [la tesi]. Il giudice emette la sentenza in base all'autorità 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 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 risiedere nel fatto che al giudice non è riconosciuta un'azione corretta nel proprio ufficio se la stessa comunità non può riconoscere che egli lo possa fare, e approvar-

---

<sup>132</sup> «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 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 condemnentur 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»: *Commentariorum theologorum tomii quatuor*, cit., III, 1595, 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 punienda maleficia*, 2001-10, 2008-9.

lo. Ma se il giudice, guidato dalla propria personale conoscenza, 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».<sup>133</sup>

### *Una figura, due persone*

25. La trama concettuale entro la quale Valencia dispone i suoi argomenti discende in linea diretta da quella disegnata da Tommaso e affinata dalla lettura che ne aveva fatto il Caietano. Da Tommaso è recepita l'omogeneità fra coscienza e conoscenza nella *persona publica* del magistrato e la conseguente partizione tra due forme di coscienza, quella pubblica e quella privata, competenti per due ambiti diversi e irriducibili dell'agire. Dal Caietano la successiva identificazione di una verità pubblica, una "verità di legge" fondata su una conoscenza relativa ma dotata di vigore assoluto nel dominio della vita collettiva – «quanto è documentato e provato, che poggia in massimo grado sulla verità».

La *aequitas*, punto di fuga dell'interpretazione di Lessius,

---

<sup>133</sup> «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 sententiam 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»: Disp. V, *De iustitia, et eius speciebus*, q. XI, *De iustitia et iniustitia iudicis*, Punctum II, *An iudex debeat semper ferre sententiam secundum allegata et probata*, 1378-82, 1378-79.

non compare nemmeno nella discussione: Valencia non contempla evenienze di giustizia o ingiustizia, ma solo di divergenza tra le conclusioni desunte dalla procedura e quelle conseguite per altra via, per la scienza privata del giudice. Le condizioni cogenti sono di altra natura, e non pertengono al mondo della giustizia ma a quello della legge, e dell'ordinamento politico, e sono il bene dello Stato, l'autorità pubblica, la pubblica conoscenza. Il magistrato che si affida alla scienza privata, che giudica in quanto *persona privata*, emette scorrettamente la sentenza, vale a dire infrange il diritto. È questa infrazione del diritto a tenere quel ruolo di interdizione suprema che in Lessius è tenuto dall'infrazione della giustizia.

Non c'è dubbio che dietro l'intransigenza di questa lettura del luogo comune degli *allegata et probata* si profili la volontà di dettare una norma giurisprudenziale che possa essere acquisita senza sfumature dal diritto penale bavarese sui crimini eccezionali. Il fine è quello di legare il giudice, di stringerlo alla sua identità pubblica di «bocca della legge».

Abbiamo visto come alle lezioni di commento alla *Summa* tenute da Valencia a Ingolstadt – che nella versione a stampa costituiscono i *Commentarii theologici* – si formi una parte cospicua del ceto giuridico e politico della Germania cattolica; e come la consonanza tra quelle lezioni e il rescritto del 1590 sia completa. La legislazione contro il maleficio, si è detto, è laboratorio di sperimentazione del potere declinato negli articoli del diritto criminale. Ma, in quanto opera ingegnata in condizioni sperimentali, essa soffre di uno statuto precario. Deve dare ordine a consuetudini processuali antichissime, scartare residui ordalici come la prova dell'acqua, decifrare pratiche e invocazioni rituali secondo il lessico rigoroso delle prove giudiziarie, vincere le opposizioni delle magistrature consuetudinarie e dei detentori di prerogative giurisdizionali che si vedono minacciati dal dispiegamento di poteri repressivi illimitati consentito dalla clausola del *crimen exceptum*.

Le dinamiche variano, come descrive un'amplessima storiografia, e spesso si muovono in direzioni opposte. In Francia e negli Stati territoriali tedeschi (con la parziale eccezione del ducato di Baviera), lo si è detto, il centro svolge una funzione di freno e di moderazione dei processi, soprattutto nel pieno Seicento, a fronte dello zelo inquisitorio delle magistrature inferiori. Ma altrove, e soprattutto in una congiuntura temporale precedente, nell'ultimo quarto del secolo XVI, non è scontato che le stesse magistrature inferiori – formatesi verso la metà del secolo, quando la demonologia non conta ancora sull'autorevole biblioteca tardocinquecentesca dei Bodin, dei Binsfeld, dei Delrío, dei De Lancre – siano concordi nell'istituzione e nella prosecuzione delle inchieste.

Non a caso da quel tornante storico, e per alcuni decenni, predicatori e giuristi come Pierre de Lancre, Jeremias Drexel e Jean Boucher si appellano ripetutamente ai principi per denunciare la negligenza dei magistrati nei casi di maleficio. L'ordinanza sul maleficio emanata dal governatore Pietro Ernesto di Mansfeld per i Paesi Bassi spagnoli nel 1592 e il successivo rescritto degli archiduchi Alberto e Isabella minacciano di sanzioni i magistrati che mostrano negligenza nelle indagini.<sup>134</sup> De Lancre, nel suo celebre *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* (1613) sostiene che i giudici siano tenuti in coscienza a credere nella stregoneria, dal momento che, nota Stuart Clark, «essi erano veicoli della giustizia regia, e i re erano 'persone sacre'». <sup>135</sup>

E non a caso Delrío, nella sezione giuridica delle sue *Disquisitiones magicae* (I ed. 1599-1600) accusa ripetutamente la freddezza dei tanti anonimi magistrati superiori e inferiori che, influenzati dallo scetticismo di Johannes Weyer e Cornelijs Loos e dalla concezione altomedioevale del *Canon Episcopi* di

---

<sup>134</sup> Muchembled, *Sorciers, justice et société aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles*, cit., 97.

<sup>135</sup> Clark, *Thinking with Demons*, cit., 566.

Reginone di Prüm circa il carattere illusorio del volo notturno – oppure perché semplicemente estranei alla nuova vulgata demonologica –, continuano a considerare le confessioni delle streghe come mere allucinazioni prive di serie ricadute penali: «Anche nel nostro stesso Brabante fiammingo, che un tempo era in buona parte incontaminato da questo crimine, vediamo crescere questa scelleratezza [dell'incredulità], dalla quale nelle menti di molti è penetrata la falsa interpretazione di quel capitolo dell'*Episcopi*, soprattutto fra alcuni giudici e causidici che fanno spudoratamente ricorso alla lezione di Weyer e ascoltano incautamente i discorsi di Loos, e che sono largamente responsabili di offesa a Dio e di oltraggio alla fede cattolica. [...] Cosa dobbiamo sperare dove vediamo ogni giorno pullulare i difensori della tesi dell'allucinazione delle streghe, che serpeggiano tra gli scabini, tra gli avvocati fiscali dei Parlamenti e persino nei palazzi dei principi?»<sup>136</sup>

E poco oltre, con l'appello a un'argomentazione già conosciuta: «La causa della negazione [della realtà del maleficio] è l'ateismo, poiché coloro che lo negano non credono all'esistenza dei demoni, oppure non intendono bene la divina provvidenza e la ritengono responsabile della denuncia, della convocazione in giudizio e della condanna di innocenti, o ancora

---

<sup>136</sup> «Nonne in ipsa nostra Teuthonica Brabantia, quae solebat ab hoc crimine satis esse pura, hoc scelus videmus gliscere, ex quo multorum in corda falsus d[icti] cap[itis] Episcopi sensus se penetravit, maxime iudicum et causidicorum quorundam, quibus temere usurpata Wieri lectio, et incaute auditi sermones Loosei, et a quibus divina iniuria et catholicae religionis dehonestatio haud magni penditur. [...] Hi dominium tyrannicum daemonis in Christi Ecclesiam confirmant, horum opera salus reipub[licae] proditur. Ab his de communi interitu privata lucra comparantur [...]. Quid ergo fas sperare nobis, ubi tot quotidie pullulant maleficorum fascinariorum defensores, et in scabinatus, consulum fiscalium Parlamentorum, et in ipsa principum sacrarum irrepunt?»: *Disquisitionum magicarum libri sex*, qui nell'ed. Coloniae Agrippinae, sumptibus Petri Henningii, 1656, l. V, *De officio iudicum contra maleficos sive de processo iudiciario in crimine magiae*, sect. 16, *De poena et supplicio maleficorum*, 869-70.



insistono a pensare che un demone non sia in grado di trasferire un corpo da un luogo all'altro, di provocare una tempesta o di inoculare la malattia nell'uomo. Tutte cose che sono contrarie alle fedi perché si oppongono alla Scrittura. [...] Essi usurpano il diritto di definire se qualcosa è eretico o no, il quale spetta non ai giuristi ma ai teologi, non ai seggi riservati ai laici nei Parlamenti, ma ai concili e ai sinodi dei vescovi [...]. Costoro non dovrebbero guardare al di là delle loro competenze: eppure si comportano come se le guardie e gli altri esecutori giudiziari dicessero al giudice che egli ha giudicato male e si opponessero alla sentenza. Infatti nelle cause di eresia i giudici laici sono esclusivi esecutori delle sentenze emanate dai giudici ecclesiastici. Quando la Chiesa, ad esempio, definisce che colui che nega la transustanziazione del pane nella vera carne e nel vero sangue di Cristo nell'eucarestia è un eretico e come tale sottoposto alle pene che spettano agli eretici, e quando il giudice secolare sa *de facto* che il tal Pietro la nega, e il tal Pietro dice di negarla, allora il suo compito non è altro che quello di eseguire nei confronti di quell'uomo ciò che la Chiesa ha decretato, ed egli è tenuto a credere che l'imputato sia realmente eretico. Allo stesso modo, quando la Chiesa definisce che le nostre streghe [*scil.* le streghe dei processi in corso, che l'autore distingue da quelle descritte nel *Canon Episcopali*] sono da punire come vere criminali, non è lecito al magistrato laico eludere tale sentenza dicendo "Questa che parla è una pazza": la strega ha debitamente confessato, egli deve condannarla».<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> «Dixi tertio *hanc sententiam esse ipsis assertoribus valde periculosa*. Probat. [...] Item quod causa negandi sit atheismus eo quod non credant esse daemones, vel quia non bene sentiunt de divina providentia, quam putant sinere, innoxios a daemone infamari, repraesentari, et tandem supplicio affici; vel quia pertinaciter tenent daemonem non posse corpora localiter transferre, nec tempestates ciere, nec morbos hominibus immittere, quae contra fidem sunt, quia S[acrae] S[cripturae] repugnant. [...] Nec a praesumptione queunt excusari: quia ipsi ius usurpant definiendi, aliquid sit haereticum, aut ne;

26. Delrío sta difendendo la causa della demonologia – il nucleo teorico della causa della demonologia: la realtà del sabba e del sortilegio – legittimandola con l’analogia ereticale, lo strumento che preclude qualsiasi contestazione di merito da parte della giurisdizione laica. Cita in giudizio il diritto canonico e la bolla *Summis desiderantes affectibus* di Innocenzo VIII del 1484 appellandosi a un presunto statuto dogmatico della credenza nelle streghe; invano, visto che la Chiesa restò a lungo ambigua sulla questione, non si pronunciò sul merito ma soltanto sulla procedura delle inchieste, e Delrío – ennesima figura eccentrica della Compagnia di Gesù – non fece mai testo nelle aule dei collegi.

Valencia, al contrario, impiega non la ragione teologica, ma solo e soltanto quella giuridica. È quanto gli è richiesto: non è un demonologo – non come lo sono quelli che definiamo propriamente tali, abili combinatori di esegesi biblica, diritto pubblico, filosofia naturale e varia erudizione – ma un teologo scolastico che, per vocazione, si deve confrontare con i problemi di *iustitia et ius*, di sistema giuridico, di teoria politica.

A valle di questa distinzione di metodo, entrambi sono alle prese con una questione ben precisa, il dualismo tra soggetto pubblico e soggetto privato nel giudice, il suo margine di au-

---

quod non ad iuristas, sed ad theologos, non ad Parliamenta subsellia laicorum, sed ad episcoporum conventus et synodos pertinet [...]. Plane ultra crepidam sutores: et petinde faciunt, ac si lictores et alii iudicum executores, iudici dicerent eum male iudicasse, et se sententiae opponerent. Nam in causa haereseos iudices laici revera tantum sunt executores sententiae per ecclesiasticos iudices latae. Quando enim Ecclesia definivit, verbi gratia, qui negat transsubstantiationem panis in veram carnem et sanguinem Iesu Christi in eucharistia haeticus est poenis haeticorum plectendus. Tum iudex saecularis tantum cognoscit de facto, an Petrus hoc neget. Si Petrus dicat se negare, partes iudicis saecularis non sunt aliae, quam exsequi in hoc homine, quod Ecclesiae decreto statutum, et tenetur credere, talem vere haeticum esse. Sic quando Ecclesia definit striges nostras, ut vere criminosas puniendas, non licet laico magistratui hanc sententiam eludere, dicendo: hanc, quae fatetur, delusam; sed rite confitentem debet condemnare»: ivi, 870-71.

tonomia nell'interpretazione della legge e nell'applicazione della procedura; e la risolvono nello stesso modo, insistendo sull'assoluta dipendenza del giudice dalla lettera della legge. Delrío cita i magistrati come semplici esecutori della norma legale, allo stesso modo in cui i gendarmi che sono alle loro dipendenze sono gli esecutori dei mandati d'arresto. Valencia, con più raffinata concettualità – che è quanto richiesto di statuto al detentore di una cattedra di teologia scolastica –, come interpreti della «conoscenza pubblica», che si esprime solo per deposizioni, indizi certificati, confessioni. Entrambi stanno parlando, *sub specie maleficii*, del rapporto fra il diritto e l'autorità sovrana. Tema all'ordine del giorno: non occorre compiere un grande salto cronologico a ritroso per trovarlo riprodotto in termini analoghi nell'opera di Bodin.

Sul problema penale in Bodin e il suo strutturale significato politico è a disposizione una letteratura sufficientemente vasta, per cui ci si limita qui a un rapido schizzo di sintesi. La *République* è percorsa dal filo rosso del consolidamento dell'autorità legislativa del principe come nota fondamentale della sovranità; la capacità di produzione di diritto positivo che qualifica l'autorità suprema nello Stato delega l'antica funzione giudicante del re ai poteri subalterni: ai magistrati, che acquisiscono una fisionomia distintivamente amministrativa e si vedono sottratta la prerogativa dell'interpretazione.<sup>138</sup>

Un mutamento che la storiografia ha definito nei termini di passaggio dallo «Stato di giustizia» allo «Stato amministrativo». Il magistrato non è più figura che emana dal re e in quanto tale ne riproduce i poteri: è funzionario del re, e in quanto tale funzionario della legge. Bodin recepisce da una tradizione risalente al diritto romano la distinzione fra *iurisdictio* e *imperium*, tra l'applicazione della norma di legge, «ufficio mercena-

---

<sup>138</sup> D. Quaglioni, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992, 141 ss.

rio, servile», e il giudizio in equità, che fonda la giurisprudenza e scaturisce dal libero atto di arbitrio del giudice. Tuttavia intendeva tale distinzione alla luce di un criterio peculiare, quello della sovranità politica, in base al quale tale atto di arbitrio si trasformava in atto positivo di legislazione e come tale entrava fra le prerogative esclusive della fonte del diritto positivo, il sovrano.<sup>139</sup> Il giudizio in coscienza – il solo che potesse riflettere il principio equitativo – era riconosciuto al magistrato solo nei casi di vacanza della legge, ma spettava ordinariamente al principe.

«È meglio accordare l'autorità a un uomo o alla legge?» ricordava Bodin nella *Methodus* richiamandosi ad Aristotele. La risposta era scontata. Ma poiché «tutte le innumerevoli particolarità dei luoghi, dei tempi e delle circostanze non possono essere previste dalla legge» Aristotele contemplava la possibilità di rimettere il giudice «alla giustizia e alla religione degli uomini». Bodin accettava il principio ma lo riteneva vincolante solo per i magistrati subalterni. «Nel caso dei principi o di quanti detengono l'autorità suprema nello Stato» valeva il giudizio in coscienza, che diventava fonte di legge, «perché coloro che ordinano la legge debbono essere superiori alle leggi al fine di poter abrogare una legge superata, o derogarvi, opporvene o sostituirvene un'altra, fino a farla rigettare, se necessario: tutte cose che non può intraprendere un'autorità tenuta dalla legge».<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Comparato, *La teoria del magistrato nella Methodus di Jean Bodin*, cit., 200 ss.; B. Barret-Kriegel, *Jean Bodin: de l'empire a la souveraineté; de l'État de justice à l'État administratif*, in *Jean Bodin. Actes du Colloque international d'Angers (24-27.V.1984)*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1985, I, 345-56, 352 ss.

<sup>140</sup> «Aristote a d'ailleurs accordé la plus grande importance à cette question: vaut-il mieux accorder l'autorité à un homme ou à la loi? [...] Mais comme d'une part la loi requiert un interprète et que d'autre part toutes les particularités innombrables de lieu, de temps, de circonstances, ne peuvent être prévues par la loi, il pense qu'il convient de demander aux lois les indications

Una decina d'anni dopo, nella *République*, Bodin riprendeva la questione proprio nella prospettiva dei rapporti gerarchici tra la fonte sovrana della legge e le magistrature. Nel capitolo dedicato «all'obbedienza che il magistrato deve alle leggi e al principe» entravano in gioco alcuni termini che abbiamo visto familiari in Valencia, in Lessius e negli altri dottori scolastici. Prima di tutto l'equità e l'interesse pubblico: «Se il comando del principe non va contro le leggi della natura, il magistrato deve eseguirlo anche se è contrario al diritto delle genti, poiché questo può essere cambiato e modificato dalla legge civile, e non ha niente in comune con la giustizia e l'equità naturale, che il principe non può mutare, ma riguarda semplicemente il vantaggio e l'utile sia pubblico sia privato».<sup>141</sup>

Rispetto al rigoroso formalismo di Valencia il punto di vista di Bodin, che scaturiva da un respiro politico e giuridico del tutto sconosciuto al primo, contemperava una più complessa costellazione di elementi nella quale rientravano la legge civile, il diritto delle genti e l'equità. Quest'ultima, che il giurista di Angers sembrava assimilare al diritto naturale, costituiva per così dire un dato strutturale che vincolava l'azione sovrana al rispetto delle leggi fondamentali del regno, ma esercitava sul giudizio una forza d'attrazione ben più debole di quella prevista, nel caso specifico, da Lessius; soprattutto, non era né di

---

qu'elles sont susceptibles de contenir et pour le reste, de s'en remettre à la justice et à la religion des hommes. A vrai dire ces considérations nous semblent plus exactes s'il s'agit des magistrats que dans le cas des princes ou de ceux qui détiennent l'autorité suprême dans l'État. Car ceux qui ordonnent la loi doivent être supérieurs aux lois afin de pouvoir abroger une loi périmée, y déroger, lui en opposer ou en substituer une autre, voire, si c'est nécessaire, la faire rejeter: toutes choses que ne peut entreprendre une autorité tenue par la loi»: *La méthode de l'histoire*, qui nella trad. di P. Mesnard, Paris (ma Alger), Les belles lettres (ma Maison-Carrée), 1941, c. 6, *De la constitution des Républiques*, 191.

<sup>141</sup> *I sei libri dello Stato*, a c. di M. Isnardi Parente – D. Quaglioni, Torino, Utet, 1964-97, II, 1988, l. III, c. 4, *Dell'obbedienza che il magistrato deve alle leggi e al principe sovrano*, 151-52.

fatto né di diritto esigibile dal magistrato come motivazione valida di deroga alla legge. «Il principe deve stare al giuramento fatto al suo popolo; ma, si sia obbligato con giuramento, o non si sia obbligato, deve pur sempre conservare le leggi fondamentali dello Stato di cui è sovrano. Non bisogna tuttavia concludere da questo che, se il principe contravviene al suo dovere in tal modo, il magistrato non debba obbedire: non spetta infatti al magistrato giudicare della volontà del suo principe o opporvisi quando si tratta di quelle leggi umane alle quali il principe può sempre derogare».<sup>142</sup> Il magistrato, «se si rende conto che il principe sta annullando una legge giusta e utile» può inoltrare rimostranza e sospendere temporaneamente l'applicazione della modifica; ma davanti alla rinnovata volontà del principe deve obbedire.

Il tema del giudizio del magistrato sul merito della legge traeva con sé, per moto naturale, la diade coscienza-conoscenza, malgrado Bodin non la contemplasse nella figura dell'antitesi tra scienza privata e atti documentali, né di quella tra persona privata e persona pubblica del giudice. Del resto, la *République* era anzitutto un trattato sulla sovranità e l'assetto costituzionale dello Stato, e il rapporto tra giudizio e legge – e dunque tra magistratura e diritto positivo – vi era tradotto immediatamente in termini di ordinamento dei poteri, senza la mediazione gnoseologica adottata dalla teologia delle scuole.

Il sovrano era qualcosa di distinto dall'interesse pubblico e dal bene dello Stato (in Caietano e Valencia la sovranità non entrava in gioco, e l'antico concetto di *bonum publicum* agiva in solitudine) perché, in quanto fonte del diritto, era in qualche modo principio regolativo del bene dello Stato, se non altro a fronte di quell'interdizione suprema che era l'infrazione della pace civile. In questo caso, finalmente, si presentava la coscienza, la coscienza del giudice; e pure in questo caso essa

---

<sup>142</sup> Ivi, 152.

era chiamata a cedere il passo a un'istanza superiore: non più la conoscenza pubblica determinata dalla procedura legale, ma l'obbligo politico: «Si tratta di sapere che cosa esattamente debba fare il magistrato nel caso che il principe, venendo meno al suo dovere, gli comandi una cosa contraria all'utilità pubblica e alla giustizia civile [...]. La nostra conclusione è: meglio piegarsi in atto di piena sottomissione alla maestà sovrana piuttosto che dare esempio di ribellione ai sudditi col rifiutare i mandati del sovrano. [...] Bisogna in ogni caso star bene attenti che il pretesto della coscienza o uno scrupolo mal fondato non dia adito alla ribellione; giacché quando il magistrato ricorre alla sua coscienza per motivare la sua difficoltà ad eseguire l'ordine, dà in pari tempo un pessimo giudizio sulla coscienza del suo principe».<sup>143</sup>

27. Delrío con il linguaggio della demonologia, Bodin con quello della teoria politica, Valencia con quello della teologia scolastica erano arrivati, nella medesima fase storica, a farsi interpreti della medesima esigenza di regolamentazione giuridica e di accentramento del potere sovrano nel suo *avatar* di potere di punizione. Tutti e tre, ma i primi due con ben maggiore corposità, si occuparono di stregoneria. E proprio nella *Démonomanie*, aggiunto per inciso, anche Bodin affrontò, sia pur di sfuggita, l'eventualità della condanna di un imputato innocente, risolvendola in un senso analogo (seppure espresso in termini meno precettivi) a quello dei due altri autori: «Essendo il processo fatto, et perfetto su le presontioni violente [...], si deve procedere a giudizio di pena corporale, altrimenti non si puniranno mai le sceleratezze, non castigandosi se non quei delitti, che si toccano a dito, et occhio, che è un inconveniente posto innanzi dal giuriconsulto per procedere alla condemnatione [...]. Io confesso bene, che è meglio assol-

---

<sup>143</sup> Ivi, 171-73.

vere il colpevole, che condannare l'innocente, ma io dico che colui, che è convinto con vive presontioni, non è innocente».<sup>144</sup>

Non è da escludere la presenza di motivi bodiniani nella riflessione di Valencia sul rapporto fra autorità politica e legge. La prima traduzione della *République* in Germania uscì a Francoforte nel 1591, in latino; ne seguì un'altra in tedesco l'anno successivo, e altre cinque latine fino al 1641 (diffuse però soprattutto in area protestante). Ma già dalla sua prima pubblicazione aveva preso a essere conosciuta anche nel mondo cattolico (al 1588 risaliva la prima versione italiana), finendo all'Indice con clausola di correzione nel 1590 e poi con proibizione assoluta nel 1593.<sup>145</sup>

Al di là di questo, tuttavia, il punto di vista del gesuita spagnolo era articolato in stretta aderenza all'interpretazione tomista della questione della *scientia iudicis*, discendeva direttamente dalla teoria dell'assoluta indefettibilità degli *allegata et probata* e si fondava sulla rigorosa distinzione fra la *persona privata* e la *persona publica* del magistrato. Era, in altre parole, una teoria del giudizio tutta interna al sistema logico della scolastica. In quanto tale, essa presentava un secondo volto, cui abbiamo fatto cenno in apertura di questo studio, che era del tutto assente dalla trattazione del caso legale della condanna di

---

<sup>144</sup> *Demonomania degli stregoni, cioè furori, et malie de' demoni, col mezo de gli huomini*, qui nella trad. di Ercole Cato, in Venetia, presso Aldo, 1587, l. IV, *Dell'inquisitione de' sortilegi*, c. 5, *Del gastigo che meritano i sortilegi*, 338. Sui risvolti giurisdizionali della *Démonomanie* W. Monter, *Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin, in Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E.H. Harbison*, eds. Th.K. Rabb - J.E. Seigel, Princeton, Princeton University Press, 1969, 371-89; Pearl, *The Crime of Crimes*, cit., 119 ss.

<sup>145</sup> M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, München, C.H. Beck, 1988, I, *Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*, 174 ss.; M. Valente, *Bodin, Jean*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., I, 204-5.



un innocente ma si sostanziava degli stessi elementi: la verità, la legge, il giudice e la sua coscienza.

Se il parere firmato nel 1590 e la successiva esposizione di scuola del caso avevano occupato una parte assai limitata (per quanto significativa) della riflessione di Valencia, la questione del giudice supremo nelle cause di fede – nel vocabolario dei controversisti gesuiti dell'età della lotta confessionale altro non era che la questione dell'infallibilità e della cogenza delle sentenze della Sede romana – era una delle grandi direttrici del suo magistero teologico. Questo secondo volto della questione guardava al papa; in tal senso, per il metodo e la sostanza della materia, poteva a buona ragione essere considerato una teologia del giudizio.

### *Doppia identità: l'infallibilità personale del papa*

28. L'evoluzione del dogma dell'infallibilità del papa trascinò con sé, nel suo sviluppo storico secolare, un complesso di questioni subordinate tale da farne il polo di aggregazione di tutta la dialettica centrata sulla costituzione della Chiesa cattolica dal tardo medioevo all'età contemporanea.<sup>146</sup>

La relazione tra papa e concilio, l'autorità pastorale e giurisdizionale dei vescovi, il nesso gerarchico fra Roma e gli episcopati nazionali, la valenza intimamente politica della figura del pontefice come sovrano spirituale dei cattolici non furono che le più macroscopiche fra le antinomie e soluzioni alternative di una rete che poté essere dipanata solo nei mesi concitati del concilio Vaticano I, vale a dire in condizioni storiche del tutto eccezionali per la Chiesa.

Dal punto di vista più strettamente teologico, poi, l'infallibilità papale doveva scontare una serie infinita di diffi-

---

<sup>146</sup> Per la letteratura in materia v. la precedente nota 8, p. 8.

coltà che chiamò al lavoro generazioni di apologeti, controversisti e, in primo luogo, di nuovo, commentatori della *Summa theologiae*. Nel suo definitivo precipitato storico, che è il capitolo quarto e ultimo della costituzione *Pastor aeternus* del 18 luglio 1870, il dogma si esprime, come noto, in questi termini: «Il romano pontefice, allorché parla *ex cathedra*, ossia allorché, svolgendo l'ufficio di pastore e dottore di tutti i cristiani, per la sua suprema autorità apostolica definisce che una dottrina circa la fede o i costumi deve essere tenuta dall'intera Chiesa, tramite l'assistenza divina a lui promessa nella persona di san Pietro gode di quell'infallibilità di cui il divino redentore ha voluto che la sua Chiesa fosse dotata nella definizione di una dottrina circa la fede o i costumi; per cui tali definizioni del romano pontefice sono, di per sé, e non previo consenso della Chiesa, irreformabili».<sup>147</sup>

Ogni parola, come si può immaginare, fu l'esito di un'attentissima stima teologica volta a soppesare il nesso profondo tra significante e significato. Le parole e le cose combaciano in un rapporto diretto e pregnante in questo documento come probabilmente in pochi altri della storia contemporanea. Già soltanto la celebre formula *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, «di per sé, e non previo consenso della Chiesa» scatenò un sabba convulso di dibattiti fra i padri del Vaticano I,

---

<sup>147</sup> «Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse»: *Constitutio dogmatica "Pastor aeternus" de Ecclesia Christi*, c. 4, *De Romani pontificis infallibili magisterio*, qui in Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, \*3045-50, \*3074.

poiché nel suo nucleo si celavano paradigmi secolari di gerarchia tra vertice romano e concilio.<sup>148</sup>

Durante il triennio di preparazione e svolgimento del concilio, nel 1867-70, l'attenzione dei consultori e dei vescovi si appuntò su tre attributi che dovevano definire l'infallibilità del pontefice (seppure come tali essi non fossero contenuti negli schemi predisposti per il dibattito): essa era *personalis, absoluta, separata*. 'Separata' in quanto garantita dalla promessa di Cristo a Pietro, che assicurava al *caput* della Chiesa una speciale assistenza dello Spirito nell'ortodossia della fede che, nella teoria dei difensori del primato romano, risultava distinta dall'ortodossia del *corpus* della Chiesa. 'Assoluta' in quanto non soggetta a limitazioni all'interno della Chiesa universale. Ma 'personale'? Fu allo scioglimento di questo attributo che si dovette in buona parte la formulazione adottata dalla *Pastor aeternus*, laddove essa specifica che il privilegio dell'infallibilità è esercitato laddove il pontefice «parla *ex cathedra*, [...] svolgendo l'ufficio di pastore e dottore di tutti i cristiani».<sup>149</sup>

La costituzione del 1870 aveva racchiuso in questa cornice terminologica un'aporia che l'intera storia del cattolicesimo moderno, dal XV sino a tutto il XVIII secolo, non era riuscita a superare. La realtà storica della Chiesa dell'età della Restaurazione e poi di Pio IX, segnata dallo sfarinamento delle grandi compagini nazionali del potere vescovile che non erano sopravvissute alla fine dell'Antico regime, aveva lasciato al papa le mani assai più libere nel decidere la questione di quanto non fossero mai state in passato. A monte, tuttavia, la questione teologica restava: ed essa gravitava per intero attorno a quello straordinario monumento di carismi e di poteri che è la persona del papa.

---

<sup>148</sup> H. Fries, »*Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*«, in *Volk Gottes*, Festgabe J. Höfer, Hrsg. R. Bäumer – H. Dolch, Freiburg, Herder, 1967, 480-500.

<sup>149</sup> Una concisa esposizione del problema in L. Godefroy, *Ex cathedra*, DThC, V/2, 1732-34.

La sovrapposizione di identità nel romano pontefice è il portato di un lungo processo di accentramento dei poteri che affonda le radici nella divisione tra la cristianità d'Oriente e quella d'Occidente, almeno dall'età carolingia – l'età mitica della *translatio imperii* –, e si consolida nel corso del medioevo e dell'età moderna. Nella persona del papa, come noto, si sovrappongono le persone di vescovo della Chiesa universale, patriarca dell'Occidente, vescovo di Roma, sovrano dello Stato della Chiesa.<sup>150</sup> A queste si affiancò un'ulteriore figura papale, già al tempo della lotta conciliarista, nel XV secolo, ma in forma più definita con l'età della Riforma e della divisione confessionale: quella di supremo giudice delle cause di fede, una figura non contemplata dal diritto canonico perché tutta teologica.

Come ho evidenziato sopra, essa fu canonizzata dalla teologia controversista, soprattutto di matrice gesuitica, nella seconda metà del Cinquecento; fu impiegata come strumento concettuale di affermazione della primazia religiosa della Sede romana in una temperie di somma incertezza di fede e di evaporazione delle antiche fedeltà cetuali del medioevo. Fu come sommi giudici della fede che i pontefici della Controriforma scomunicarono monarchi o li assolsero dalla scomunica, giocarono la grande politica della doppia fedeltà del cristiano e, insomma, si impegnarono nell'edificazione di un paradigma di sovranità spirituale che innerva ancora la ragion d'essere della Chiesa contemporanea. In quanto giudice sovrano, il papa doveva tuttavia scontare quella sovrapposizione d'identità che denota la figura di qualsiasi giudice in un sistema legale, e cioè la duplicità della sua identità di *persona publica* e *persona privata* al tempo stesso. E il papa era – è – incontestabilmente il

---

<sup>150</sup> Per una discussione generale del tema rinvio a Prodi, »*Plures in papa considerantur personae distinctae*«, cit.

giudice delle controversie: a lui in quanto tale la costituzione dogmatica del 1870 garantì il privilegio dell'infallibilità.

29. La sovrapposizione nel pontefice di un soggetto pubblico (il *doctor Ecclesiae*) e di un soggetto privato (il *doctor privatus*) era stata individuata come il punto debole di ogni costrutto teologico sulla primazia assoluta della Sede romana nella definizione delle questioni di fede già dal Quattro-Cinquecento. Non soltanto gli eresiarchi del conciliarismo come Pierre d'Ailly e Jean Gerson, ma anche strenui difensori del primato romano come Juan de Torquemada e Silvestro da Prierio (come pure quel papa colto e poco ortodosso che fu Adriano VI, Adriano di Utrecht) erano stati costretti a riconoscere l'eventualità dell'errore nella *persona privata* del pontefice, e di conseguenza del ripercuotersi di quell'errore nelle decisioni dottrinali. Come poteva il papa, che in quanto individuo era soggetto come ogni altro all'errore di fede – all'eresia, cioè – costituire un'autorità vincolante per la Chiesa universale?

La più autorevole scuola teologica della Chiesa moderna, la scuola di Salamanca, aveva indirizzato il problema nella tesi della cosiddetta *diligentia praevia*. Il papa, secondo questa tesi, definiva infallibilmente una questione di fede laddove avesse preliminarmente consultato in proposito i vescovi e i dottori, ossia avesse agito secondo *quod est in se*, secondo quanto gli permettevano le sue forze. I tempi dei grandi dottori della scuola salmantina non erano ancora quelli di un inquadramento dogmatico del tema dell'infallibilità – che si sarebbe sviluppato per vie proprie con la controversia giansenista e il conflitto sei-settecentesco tra Roma e la Chiesa gallicana –, ma della sua soluzione pragmatica.

Si trattava fondamentalmente di evitare un nuovo scivolamento verso le paludi del conciliarismo. Per questo i teologi di Salamanca si erano accuratamente guardati dal postulare la necessità di un'approvazione del concilio alle decisioni dogma-

tiche romane, o peggio ancora di una condivisione del carisma dell'inerranza tra papa e concilio. Quello che elaborarono fu una «teoria generale della infallibilità della Chiesa»: «La diligenza previa è condizione necessaria tanto dell'infallibilità pontificia come di quella conciliare; il compimento di questa condizione è garantito dallo Spirito santo».<sup>151</sup>

Il maestro indiscusso della scuola, Francisco de Vitoria, aveva posto il problema in termini chiari: se il papa definisce una questione di fede senza consultare il concilio e senza esaminare la Scrittura può errare. Quello che può apparire, va detto, un mero esercizio di scuola implicava, secondo il rigoroso metodo scolastico fondato sulla concatenazione dei dubbi e delle conclusioni, conseguenze incalcolabili in termini istituzionali, visto che colui che erra nella fede è eretico. Il papa che errava era considerato *ipso facto* deposto. Su questo punto non esistevano divergenze.<sup>152</sup>

La risposta di Vitoria era, come detto, pragmatica. Il pontefice aveva il dovere morale di impegnarsi in vista di una definizione: non era necessario convocare un concilio – erano i conciliaristi a sostenerlo, ma una tale posizione, all'inizio del

---

<sup>151</sup> «Lo que proponen los teólogos salmantinos es una teoría general de la infalibilidad de la Iglesia; la diligencia previa es condición necesaria tanto de la infalibilidad pontificia como de la conciliar: el cumplimiento de esta condición está garantizado por el Espíritu Santo»: C. Pozo, *Una teoría en el siglo XVI sobre la relación entre infalibilidad pontificia y conciliar*, «Archivo teológico granadino», 25 (1962), 257-324, 256. Anche U. Horst, *Die Formel »Facere quod est in se« in der thomistischen Ekklesiologie des 16. und 17. Jahrhunderts*, in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Atti del congresso internazionale di studi, Napoli, Edizione Domenicana Italiana, 1976, IV, *Problemi di teologia*, 318-30.

<sup>152</sup> L'ipotesi di un papa eretico costituiva una seconda importante problematica teologica legata alla relazione fra la *persona privata* del pontefice e la sua autorità; sulla trattazione del tema nella scuola di Salamanca rinvio a I. Jericó Bermejo, *La posibilidad del Papa hereje. La problemática teológica en las prelecciones de la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, «Burgense», 37/2 (1996), 439-507.

XVI secolo, aveva già una coloritura protestante; era sufficiente ricorrere al concilio se questo era riunito, o in alternativa affidarsi a una «consulta di uomini dotti» (*virorum doctorum consilium*). In questo caso sarebbe stata garantita l'assistenza dello Spirito santo all'infallibilità della definizione.<sup>153</sup> Il papa risultava ancora costretto a una *via humana*, fatta di consultazioni e compulsazioni dei testi, al carisma dell'inerranza; in altri termini era ancora attorno alla sua *persona privata* che la questione continuava a gravitare.<sup>154</sup>

Negli stessi termini si ponevano le conclusioni degli altri due massimi dottori salmantini, Domingo de Soto e Bartolomé Carranza. Salvo che, in loro, il corno dogmatico del dilemma iniziava a esercitare il suo peso. Secondo Soto era condizione ineludibile che il pontefice consultasse i teologi nelle questioni più importanti; l'assistenza divina si sarebbe allora manifestata secondo la grazia dell'infallibilità, nel papa come nel concilio: «Siamo certi che [Dio] non permetterà alla Chiesa di determinare [una verità di fede] se [i padri conciliari] non avranno impiegato la diligenza sufficiente che sta nelle loro forze».<sup>155</sup> E di conseguenza: «Il papa può determinare un articolo di fede consultando la Scrittura e facendo quanto è nelle sue forze secondo il costume umano, altrimenti erra, come erra il concilio e qualsiasi individuo nelle questioni quotidiane. Il papa non fa quanto è nelle sue forze se non consulta uomini dotti nelle questioni più importanti, e per consultarli è conveniente riuni-

---

<sup>153</sup> Pozo, *Una teoría en el siglo XVI*, cit., 260-61 (sul commento di Vitoria alla II-II, 1526-27).

<sup>154</sup> Horst, *Die Formel »Facere quod est in se«*, cit., 319.

<sup>155</sup> «Sed tunc est dubium quomodo sumus certi quod [concilium] non errat, puta quod non errarunt patres concilii Nicaeni in determinationibus fidei; forsán non egerunt totum quod in se erat, nec diligenter perscrutati sunt Scripturas. Respondetur quod sumus certi quod [Deus] non permittet Ecclesiam determinare nisi fecerint, quantum in se est, sufficientem diligentiam»: Pozo, *Una teoría en el siglo XVI*, cit., 264, n. 21 (commento di Soto alla II-II, 1539).

re il concilio. Altrimenti il popolo si scandalizzerebbe vedendo che il papa determina con le sue sole forze le questioni più importanti». <sup>156</sup>

Carranza aveva posto allo stesso modo l'accento sui mezzi umani, sulla *diligentia praevia*, quali via d'accesso alla garanzia suprema dell'inerranza, l'assistenza dello Spirito santo. Ma era il pontefice, nello specifico, a risponderne in primo luogo: «Cristo assiste il pontefice nello svolgimento del suo ufficio, affinché in esso egli non possa errare. Ma Dio non assiste in questo il singolo cristiano, perché non spetta a lui determinare le cose di fede. Per cui quest'ultimo può errare». <sup>157</sup>

30. Fin qui, la *persona privata* del papa si configura grosso modo come ricettacolo dell'assistenza divina più che come promessa certa del suo intervento. Indirizzarsi a un concilio – cosa diversa ovviamente dal convocarlo –, consultare i vescovi e i cardinali, istituire commissioni di teologi e canonisti significa non soltanto ratificare *de facto*, se non *de iure*, una condivisione del potere giurisdizionale, ma anche fondare la legittimazione suprema dell'infallibilità, l'assistenza dello Spirito, su quel terreno poco sicuro che è la conoscenza umana. Esisteva la tradizione, certo, la concordia dei Padri e dei dottori che sanciva la solidità del *patrimonium fidei*. Ma Lutero aveva edificato la sua Chiesa ereticale proprio sul rifiuto della tradizione come storica mistificazione della verità evangelica.

---

<sup>156</sup> «Papa potest determinare articulum fidei consulendo sacram Scripturam et faciendo quod in se est more humano, aliter errasset sicut concilium ipsum et singularis persona in rebus humanis. Non facit quod in se est, nisi consulat viros probos in rebus gravissimis et ad consulendum illos expedit facere concilium; aliter populus scandalizaretur, si videret quod papa per se res gravissimas determinaret»: ivi, n. 23.

<sup>157</sup> «Christus Dominus assistiti pontifici ut suum officium exercent, unde in eo non posset errare. Particulari autem christiano Deus in hoc non assistit, quia [non] est eius determinare res fidei. Unde potest errare»: ivi, 266, n. 29 (commento di Carranza alla II-II, 1540).



La scienza privata del papa, la conoscenza accumulata attraverso le letture, i pareri e le consultazioni, rinviava alla sua *persona privata*, che però era elemento troppo debole per sorreggere l'imponente architettura del giudizio infallibile. La teoria, per diventare moralmente, prima che teologicamente verosimile, aveva necessità di reggersi sull'altra figura papale, la *persona pubblica*, poiché solo questa poteva esprimersi attraverso quella conoscenza pubblica che, nell'ambito di fede, ammetteva una sola istanza legittimante: l'assistenza divina, la grazia. Il diritto canonico, prodotto dello stratificarsi dei decreti e delle tradizioni, aveva fatto il suo tempo con l'irrompere del protestantesimo nello scenario religioso europeo, che si esprimeva in termini di vangelo, verità e parola. La Chiesa cinque e seicentesca, per affrontare questa sfida, fu costretta a non parlare più la lingua dei canoni e delle decretali e a sostituirla con quella della Scrittura, della storia sacra e della teologia scolastica.

Nel sistema teologico della Chiesa moderna la grazia svolgeva, da un punto di vista formale, il ruolo che nel sistema giuridico svolge il diritto: suprema istanza legittimante, garanzia di infallibilità e di coercitività, che per le entità giuridiche sovrane valgono come sinonimi. Occorse tempo per certificare il passaggio di paradigma: i vescovi spagnoli e imperiali si diressero verso il concilio di Trento convinti di ricucire la cristianità nel carisma condiviso degli apostoli, pari in dignità a Pietro, e ne ritornarono come delegati della Sede apostolica. Ma a Trento non si discusse mai di infallibilità né di gerarchia tra papa ed episcopato, e quando si affrontò quest'ultimo tema, anche solo in merito alla questione collaterale dell'obbligo di residenza, si sfiorò da vicino la crisi istituzionale.

La codificazione della *persona pubblica* del pontefice come premessa di fondo della sua sovranità spirituale fu opera di medio periodo, portata a termine da dottori di scuola e controversisti antiprotestanti – non da vescovi, certamente – nel

secolo di ferro delle guerre di religione. A restare confinata nell'ombra fu la sua *persona privata*: continuò ad aleggiare come fonte di dubbio fino al Vaticano I, che la liquidò definitivamente come residuo conciliarista.

Ancora nella scuola di Salamaca possiamo rinvenire il primo passo nella nuova direzione. La decisiva identificazione del papa come «soggetto unico» dell'infallibilità della Chiesa si trova nelle lezioni di Mancio de Corpore Christi sulla *Summa theologiae* del 1564.<sup>158</sup> Il concilio, si noti, è appena concluso.

Mancio introduce nel suo commento una seconda possibilità accanto a quella della *diligentia praevia*, una possibilità che fino ad allora era rimasta sullo sfondo: «Come possiamo intendere il fatto che il papa non può errare nelle sue definizioni? Che non può errare se vi premette un esame diligente della questione? Oppure che non può errare anche nel caso eviti di impiegare una tale diligenza, ossia che, in altri termini, goda d'ufficio [*ex officio*] di [tale prerogativa]? Rispondo che entrambe le tesi sono probabili».<sup>159</sup>

Il papa può peccare se definisce giudizialmente in materia di fede [*si iudicialiter definiat in materia fidei*] senza applicare la *diligentia praevia*, ma non perde nulla del carisma dell'ufficio: «Potrà peccare anche mortalmente, ma non cadrà in errore», perché la promessa dell'inerranza fatta da Cristo dipende dall'ufficio del suo vicario, non dalla sua diligenza – non dalla sua scienza privata.<sup>160</sup> All'obiezione: qualsiasi dottore

---

<sup>158</sup> «Mancio [...] es un decidido defensor de la unicidad de sujeto de infalibilidad en la Iglesia: el papa es ese sujeto único»: ivi, 271

<sup>159</sup> «Sed quomodo intelligitur quod papa non potest errare definiendo? An quod praemisso diligenti examine non potest errare? An etiamsi non adhibeat diligentiam, non possit errare? Id est, an ex officio habeat? Resp[ondeo] utrumque esse probabile»: ivi, 272, n. 49.

<sup>160</sup> «Potest dici quod, si iudicialiter definiat in materia fidei, non potest errare, etiamsi non adhibeat diligentiam, quia hoc habet ex promissione Christi, non ex diligentia. Peccabit quidem mortaliter, sed non errabit»: ivi, n. 50.

privato può allora definire infallibilmente una questione di fede (correttivo scolastico alla tesi fondamentale dei riformati: qualsiasi individuo privato ha accesso alle verità di fede) «respondetur negando»: «Chiunque può errare impiegando la diligenza che vuole. Il papa no».<sup>161</sup>

Il pontefice si separa dalla schiera infinita dei *doctores privati*, soggetti alla possibilità dell'errore, perché è unicamente *doctor publicus* il cui parere si fonda sulla conoscenza pubblica che legittima il suo ufficio. Siamo prossimi a incrociare un sostrato teorico analogo a quello che fa da sfondo alla tesi della preminenza degli *allegata et probata* rispetto alla coscienza: è l'atto giudiziale, giustificato dalla conoscenza pubblica dell'ufficio di giudice, a definire la verità pubblica, che nel caso delle definizioni di fede lega in coscienza. «Se il papa definisce giudizialmente definisce infallibilmente e non erra, qualunque sia la sua opinione».<sup>162</sup>

La definizione di una verità di fede che potrebbe, ipoteticamente, non essere vera, ma che diventa vera nel momento in cui è sancita dall'ufficio delegato a definirla si qualifica, in questi termini, come corrispettivo teologico della risoluzione del dilemma giudiziario che abbiamo visto prima: l'imputato può essere innocente nella realtà effettuale, ma diventa colpevole – incontrovertibilmente colpevole – se tale lo definisce l'autorità giudiziaria allorché lo trova colpevole secondo la procedura, *secundum allegata et probata*.

L'ufficio, la *persona publica*, che è tale in quanto espressione della sovranità, definisce la verità. La procedura ne è lo

---

<sup>161</sup> «Sed dicetis: hoc modo, quilibet doctor potest definire. Respondetur negando: quamlibet enim adhibeant diligentiam, errare poterunt, papa non item. Est ergo opinio quod non potest errare, adhibita diligentia»: ivi, n. 52. Ma sulla teoria dell'infallibilità in Mancio del Corpore Christi anche Horst, *Die Formel »Facere quod est in se«*, cit., 325-26.

<sup>162</sup> «Unde haec est vera: si papa iudicarie definit, infallibiliter definit et non errat, quaecumque opinio teneatur»: ivi, 273, n. 54.

strumento; secondo le parole di Satta – riferite, si badi, al giudice civile – «l'esperienza si forma nel senso di circoscrivere la grazia o lo stato di grazia, di definirla, di porle delle condizioni. Tu sei Dio, par che dica al giudice, al notaio, ma *con iudicio*: lo sei, ma quando voglio io, precisamente quando tu adempi a quell'ufficio al quale io ti ho destinato». <sup>163</sup> Tornando alla catena delle autorità scolastiche: Mancio de Corpore Christi è, come notato, maestro di Gregorio de Valencia.

### Diligentia praevia: *il dibattito al Vaticano I*

31. La definizione del dogma dell'infallibilità così come è formulata nella *Pastor aeternus* fu, come noto, il risultato di una frenetica opera di messa a punto che impegnò le ultime settimane del concilio. La bozza di *Caput addendum de Romani pontificis primatu* fu recapitata ai padri conciliari dalla deputazione della fede, senza preavviso, al principio di marzo del 1870, cioè tre mesi circa dopo la prima sessione. Fino ad allora la maggioranza dei vescovi si era tenuta ferma a una concezione dell'infalibilità intesa come dono passivo promesso alla Chiesa universale (*in credendo*) e prerogativa dell'intero corpo dei vescovi uniti al papa (*in docendo*, nel magistero). La tesi di una separata infalibilità di quest'ultimo era invece dottrina comune soprattutto ai vescovi dello Stato della Chiesa o a quelli più attivi nella polemica contro la secolarizzazione come il celebre monsignor Pie. <sup>164</sup>

Di fatto, il concilio fu costretto da allora a confrontarsi con questa tesi, correggendola, precisandola, rinviandola ai teologi

---

<sup>163</sup> Satta, *Il giudice testimone*, cit., 467.

<sup>164</sup> Mi rifaccio a G. Thils, *L'Infaillibilité de l'Église dans la constitution «Pastor aeternus» du 1<sup>er</sup> Concile du Vatican*, in *L'infalibilità de l'Église*, Journées oecuméniques de Chevetogne, sept. 1961, Chevetogne, Éditions de Chevetogne, 1962, 147-82, 148 ss.

della commissione papale per ulteriori interventi: ma l'ordine dei lavori gravitò in buona parte attorno a essa. La persona del papa quale giudice supremo della fede trascinò allora di nuovo con sé buona parte delle questioni che erano state lasciate insolte secoli prima.

Che l'idea di un'infallibilità personale del pontefice fosse ritenuta quantomeno poco sicura sul piano teologico lo dimostrò, il 18 giugno, un intervento in aula del cardinale domenicano Guidi, uno tra i più influenti vescovi italiani, volto a proporre una mediazione tra le due ali del sinodo. Guidi insistette sul fatto che il romano pontefice doveva essere ritenuto infallibile esclusivamente in qualità di dottore e «testimone della tradizione cattolica», e che per questo la certezza di fede del suo giudizio fosse vincolata alla consultazione dei vescovi (di nuovo, la *diligentia praevia*).

In altre parole era la *persona privata* del giudice a essere proposta come possibile luogo di mediazione, tanto che la mozione di Guidi contemplava come infallibili gli atti del magistero pronunciati dal papa, ma non il papa stesso: l'assistenza divina investiva l'oggetto, la definizione di fede, nel momento in cui il soggetto, cioè il papa, sulla scorta della sua scienza privata conseguita attraverso consultazioni collegiali, emetteva una definizione. A essere infallibile era solo l'atto, e non l'agente: «Il papa ha il potere di decretare una definizione infallibile e di proporre una verità infallibile, ma non per questo la sua persona è infallibile».<sup>165</sup> Conseguenza logica della premessa: la figura privata del giudice restava quella di dottore e

---

<sup>165</sup> «Papa potestatem habet definitionem edendi infallibilem et proponendi infallibilem veritatem, nec propterea persona illius est infallibilis»: qui cit. in J.P. Torrell, *L'inaffabilité pontificale est-elle un privilège «personnel»? Une controverse au premier concile du Vatican*, qui in *De doctrina Concilii Vaticani primi. Studia selecta anni 1948-1964 scripta denuo edita cum centesimus annus completeretur ab eodem inchoato concilio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 487-505 (orig. 1961), 493, n. 9. Il testo di Guidi anche in Mansi, *Amplissima collectio*, 52, 740-48.

testimone, alla pari degli altri soggetti, e per questo non poteva ambire a un'infalibilità che, nel caso, poteva inerire solo all'ufficio anziché alla persona.

L'intervento di Guidi, che fu tacciato nientemeno che di gallicanesimo dall'ampio gruppo dei cosiddetti 'infalibilisti', richiamò l'attenzione dell'aula sul problema cruciale della rapporto tra *persona privata* e *persona pubblica* nel supremo giudice delle controversie. La deputazione della fede, incaricata di preparare e modificare gli schemi del decreto da sottoporre al voto, si orientò verso la soluzione elaborata dal vescovo di Bressanone, Vinzenz Gasser, tra i consiglieri più fidati di Pio IX. Fu la sua interpretazione del concetto di infalibilità personale a valere per la redazione del testo definitivo.

Per Gasser l'infalibilità competeva al papa non in quanto *persona privata*, in quanto dottore e testimone, ma in quanto pontefice, in quanto *persona pubblica*: «Non in quanto persona singola, bensì in quanto persona del pontefice romano, o persona pubblica, cioè capo della Chiesa nella sua relazione verso la Chiesa universale. [...] Per l'autorità del papato il pontefice è sempre giudice supremo nelle cause di fede e costumi, e padre e dottore di tutti i cristiani; ma gode dell'assistenza divina che gli è stata promessa, che fa sì che egli non possa errare, solo quando svolge effettivamente la funzione di giudice supremo nelle controversie di fede e dottore della Chiesa universale».<sup>166</sup> Ne conseguiva che la *diligentia praevia* era considerata

---

<sup>166</sup> «Hinc non loquimur de infalibilitate personali, quamvis personae Romani pontificis eam vindicemus, sed non quatenus est persona singularis, sed quatenus est persona Romani pontificis, seu persona publica, i.e. caput Ecclesiae in sua relatione ad Ecclesiam universalem. Neque etiam dicendus est pontifex infalibilis simpliciter ex auctoritate papatus, sed ut subest divinae assistentiae dirigenti in hoc certe et indubie. Nam auctoritate papatus pontifex est semper supremus iudex in rebus fidei et morum, et omnium christianorum pater et doctor; sed assistentia divina ipsi promissa, qua fit, ut errare non possit, solummodo tunc gaudet, cum munere supremi iudicis in controversiis fidei et universalis Ecclesiae doctoris reipsa et actu fungitur»: Torrell,

una possibilità a favore del pontefice, un mezzo a sua disposizione compreso fra gli *auxilia* dello Spirito santo: ma in nessun modo una *condicio sine qua non*, una condizione vincolante, quanto ai modi, dell'esercizio della sua autorità di giudice: «Per il suo ufficio e l'importanza della questione il papa è tenuto a impiegare i mezzi adatti a indagare ed enunciare dovutamente la verità: e tali mezzi sono i concili o le commissioni di vescovi, cardinali, teologi etc. Essi sono sempre diversi per la diversità delle questioni, e dobbiamo credere che nell'assistenza divina [...] sia contenuta al tempo stesso la promessa dei mezzi atti e necessari ad affermare il giudizio infallibile del pontefice».<sup>167</sup>

La *persona publica* del giudice della fede si era definitivamente affermata quale soggetto unico del giudizio e garante della sua verità: una verità infallibile in quanto verità "legale", emanante dall'ufficio di pontefice che godeva separatamente e personalmente dell'assistenza divina. Come tale essa fu recepita nel dettato della *Pastor aeternus*: «I romani pontefici, secondo la loro valutazione della condizione dei tempi e delle cose, ora convocando concili ecumenici o esplorato il parere della Chiesa dispersa nel mondo, ora attraverso sinodi particolari, ora attraverso altri mezzi suggeriti dalla divina provvidenza, definirono [quelle verità] da credere, aderenti alle Scritture

---

*L'infailibilité pontificale est-elle un privilège «personnel»?», cit., 499, n. 19 (anche in Mansi, *Amplissima collectio*, 52, 1204-30).*

<sup>167</sup> «Hanc cooperationem Ecclesiae tum ideo non excludimus, quia infallibilitas pontificis Romani non per modum inspirationis vel revelationis, sed per modum divinae assistentiae ipsi obvenit. Hinc papa pro officio suo et rei gravitate tenetur media apta adhibere ad veritatem rite indagandam et apte enuntiandam; et eiusmodi media sunt concilia vel etiam consilia episcoporum, cardinalium, theologorum etc. Haec media pro diversitate rerum utique sunt diversa, et pie debemus credere quod in divina assistentia Petro et successoribus eius a Christo Domino facta, simul etiam contineatur promissio mediorum, quae necessaria aptaque sunt ad affirmandum infallibile pontificis iudicium»: *Relation reverendi patris domini Vincentii Gasser episcopi Brixinensis*, in Mansi, *Amplissima collectio*, 52, 1204-30, 1213.

e alle tradizioni apostoliche, che, con l'aiuto di Dio, avevano conosciuto». <sup>168</sup> La conoscenza della verità – la sua conoscenza pubblica – era intrinsecamente connessa all'ufficio, in una sua singolare latenza, prima ancora di essere definita.

32. La tesi di Gasser sulla *persona publica* del pontefice proveniva dal quel *milieu* di ultramontanismo che era la commissione teologico-dogmatica nominata da Pio IX per indirizzare i lavori del concilio. Oltre a Gasser, docente di teologia dogmatica presso il seminario di Bressanone, i suoi più autorevoli rappresentanti erano Johannes Baptist Franzelin e Clemens Schrader, entrambi gesuiti e docenti di teologia dogmatica al Collegio romano; Franz Hettinger, già allievo dei gesuiti al Germanicum di Roma e docente di patrologia a Würzburg; e soprattutto Giovanni Perrone, gesuita, prefetto degli studi al Collegio romano e monumento vivente della neoscolastica. Ne faceva parte anche Giuseppe Cardoni, arcivescovo di Edessa *in partibus infidelium*, uomo di fiducia del presidente della commissione, cardinale Billio, e consultore di numerose congregazioni romane, fra cui l'Indice e il Sant'ufficio.

Cardoni era stato incaricato di preparare uno schema sull'infallibilità papale già all'esordio delle sedute della commissione, nel settembre del 1867. Il suo *votum*, dapprima stampato a uso interno, ricevette l'investitura ufficiale con la pubblicazione a Roma, nel 1870, come *Elucubratio de dogmatica Romani pontificis infallibilitate eiusque definibilitate*, con

---

<sup>168</sup> «Romani autem pontifices, prout temporum et rerum condicio suadebat, nunc convocatis oecumenicis conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverant»: *Constitutio dogmatica "Pastor aeternus" de Ecclesia Christi*, c. 4, *De Romani pontificis infallibili magisterio*, cit., \*3074.



dedica a Pio IX sottoscritta dalla maggior parte dei membri della commissione teologico-dogmatica.<sup>169</sup>

Il documento presentato da Cardoni comprendeva una riflessione sul tema della *diligentia praevia* del pontefice nella definizione delle verità di fede. L'esposizione verteva su tre dubbi: se il pontefice sia tenuto a ricorrere a «consiglieri» prima di emettere una sentenza di fede che obblighi i fedeli all'assenso; se il pontefice pecchi nel caso non si serva di tale consultazione; quale contegno abbiano tenuto i pontefici precedenti. Nel primo dubbio era evidentemente contenuto il nucleo dottrinale della questione.

La conclusione di Cardoni era sicura e rigorosa: se il papa è in grado di giudicare di per sé il senso della Scrittura, la tradizione della Chiesa e i pareri dei teologi, allora egli solo, e senza l'assistenza di altri, è «absolute loquendo» infallibile, e le sue decisioni obbligano il fedele all'assenso.<sup>170</sup> Le parole rivolte da Cristo a Pietro nella celebre pericope di investitura del principe degli apostoli («A te darò le chiavi del regno dei cieli», Mt 16,18-19) non comprendevano alcuna clausola di consultazione preliminare, poiché «non gode di autorità piena colui che

---

<sup>169</sup> *Votum R.mi D.ni Iosephi Cardoni archiepiscopi Edesseni consultoris de Romani pontificis infallibilitate*, in J.M.G. Gomez-Heras, *Temas dogmáticos del Concilio Vaticano I. Aportación de la Comisión Teológica preparatoria a su obra doctrinal. Votos y esquemas inéditos*, Vitoria, Editoriale Eset – Seminario diocesano, 1971, II, 703-66; sul testo ivi, 558 ss.: U. Betti, *La costituzione dogmatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma, Pontificio ateneo «Antoniano», 1961, 44 ss.

<sup>170</sup> «Si Summus pontifex in sacris Scripturis, ac in theologicis disciplinis sit maxime doctus, ac ea doctrina praeditus sit, ut absque aliorum virorum doctorum auxilio, ac consilio sacrarum Scripturarum sensum, Ecclesiae traditionem, ac theologorum sententias exquirere ac discutere per se ipse valeat, ac etiam propositionem aliquam in Scripturis ac in traditionibus contineri iudicare possit, atque ita absque aliorum consilio ipse solus, post maturum examen, aliquid de fide credendum definiat, absolute loquendo infallibilis est, et fideles propositae fidei assentiri coguntur»: *Votum R.mi D.ni Iosephi Cardoni [...] de Romani pontificis infallibilitate*, cit., 757.

non può validamente esercitarla se non dietro intervento del parere di un altro». Cristo, in caso contrario, avrebbe dovuto indicare quali altri soggetti – i cardinali, ad esempio, come da tradizione medioevale che li voleva intimamente partecipi del ruolo magisteriale della Sede romana – avrebbero dovuto condividere la prerogativa della definizione della verità.<sup>171</sup>

Cardoni non si esprimeva esplicitamente nei termini dell'antinomia fra *persona privata* e *persona publica* del pontefice, ma il senso era evidentemente quello: l'inerranza nel giudizio competeva al papa in virtù del suo ufficio perché Cristo aveva garantito al suo vicario, e a lui solo, la promessa dell'assistenza divina. Con le sue parole Cristo, per tradurre la questione in lessico giuridico, aveva fondato una conoscenza pubblica, e cioè una legittimazione teologica dell'ortodossia assoluta del giudice della fede che è analoga alla legittimazione giuridica che il diritto fornisce al giudice delle cause temporali.

---

<sup>171</sup> «In hisce Christi verbis plenariam potestatem Petro eiusque successoribus Christus dedit, et nullum apparet vestigium, supremam hanc potestatem docendi, ac ad fidei unitatem cogendi omnes fideles, intra limites aliorum consilium prius exquirendi coarctatam fuisse. Siquidem plenaria potestate non gaudet is qui eam exercere valide non potest nisi alterius suffragium intercedat. Profecto si ex Christi institutione in hisce primatus actibus exercendis, ad eorum valorem aliorum consilium pontifices adhibere tenerentur ad finem sibi praestitutum in primatus institutione assequendum, Christus indicare debuisset, quinam essent consulendi; ne autem hi in errorem Summum pontificem, qui eorum consilium teneretur sequi, cum damno fidei totius Ecclesiae inducere possent, infallibilitatis privilegio eos aut saltem cardinales donasset, qui cum peritissimi in sacra theologia, ac sacris canonibus praesumantur, ac Summi pontificis senatum constituent, eiusdem sunt de iure consilarii. E contra Christus Petri ac eius successorum fide tamquam unitatis centro ac fundamento posita, pro sola fide Petri ne unquam deficeret, Patrem rogavit, ne corrue[n]te fundamento totum Ecclesiae aedificium corrueret, et soli Petro, eiusque successoribus, non eorum consilariis, hoc privilegium contulit. Quod si neque ex Scripturis, neque ex traditione aliquod iudicium erui potest, infallibilitatis privilegium consilariis Summi pontificis fuisse tributum, consequitur, absolute necessarium non esse, ut pontifices eorum consultivum suffragium, quod sequi non tenentur, exquirant»: ivi, 757-58.

La sentenza emanata dal papa vale per verità perché è la *persona publica* del papa a emetterla, senza ricorso alla *via humana* delle consultazioni preliminari. Qualsiasi eventualità di una verità *de facto* non corrispondente alla verità legale rispecchiata dalla sentenza era cancellata alla radice.

33. A sostegno della propria tesi Cardoni citava una sola autorità della tradizione scolastica: Gregorio de Valencia. «Molti dottori ritengono che il pontefice non può errare anche se non premette alcuna diligenza e consultazione [alla propria decisione]»: ma solo Valencia era chiamato in giudizio, e precisamente l'interpretazione della questione della *Summa theologiae* circa l'autorità del papa nella definizione del simbolo di fede che dava nei suoi *Commentarii theologici*.<sup>172</sup>

Il terzo volume di questi ultimi comprende infatti una lunga digressione all'interno del commento alla *quaestio* di Tommaso *de obiecto fidei* relativa all'autorità cui spetta «il giudizio e la definizione di tutte le controversie di fede». Ma l'intero capitolo (*punctum*, nell'articolazione argomentativa dell'autore) non è che una riproduzione letterale della parte ottava e ultima dell'*Analysis fidei catholicae* che ho già citato, per cui riprendo il filo da quest'ultima.

Nel suo costrutto teorico sull'autorità infallibile del pontefice quale giudice delle controversie Valencia entra da subito *in medias res* introducendo la partizione tra le sue due persone: «Sono da distinguere i modi nei quali può accadere che il pontefice affermi qualcosa. In un primo modo egli può convincersi di qualcosa, e affermarlo, come persona privata, come qualsiasi altro dottore. [...] È sentenza comune dei teologi che le cose che il pontefice dichiara secondo questa modalità non sono necessariamente tutte vere e infallibili, come se discendessero dall'autorità papale. Al punto che molti autori ammet-

---

<sup>172</sup> Ivi, 757.

tono la possibilità che il pontefice, come persona privata, cada in eresia. [...] In un secondo modo il pontefice può affermare qualcosa obbligando la Chiesa universale ad accettarlo, affinché nessuno osi sostenere il contrario. Qualsiasi cosa il pontefice affermi in questo modo, in qualsiasi controversia relativa alla religione, deve essere creduta con fede certa come affermata da lui infallibilmente, e quindi secondo la sua autorità papale, cioè secondo l'assistenza divina». <sup>173</sup>

Ciò che resta del volume è dedicato a confutare le obiezioni alla tesi di questa infallibilità *ex officio*: i possibili errori nella canonizzazione dei santi e nell'approvazione delle regole religiose, le discordanze negli scritti dei Padri consacrati dottori della Chiesa dai pontefici, l'eventualità dell'eresia latente nella *persona privata* del papa. Ma è la risposta alla sesta obiezione a essere menzionata da Cardoni, e cioè la possibilità che una negligente *diligentia praevia* da parte del papa possa condurre a una definizione errata. A questa obiezione Valencia

---

<sup>173</sup> «Distinguendi modi sunt, quibus potest contingere, pontificem aliquid asserere. Primo enim potest sibi persuadere aut asserere aliquid, ut privata persona quaedam vel doctor alius quispiam. Ut, si nollet Ecclesiam universam ad recipiendam suam assertionem obligare, sed tantum sententiam ipse suam reputaret veram. Hoc modo Innocentius tertius et nonnulli alii pontifices opuscula varia ediderunt. Ac illa quidem, quae sic pontifex asseverat, communis sententia omnium theologorum est, non oportere esse omnia vera et infallibilia, quasi a pontificia auctoritate profecta. Quin imo a plerisque auctoribus conceditur, fieri posse, ut pontifex tanquam quaedam privata persona in haeresim labatur. [...] Secundo modo potest pontifex aliquid asserere obligando universam Ecclesiam, ut illud recipiat, nec quispiam audeat sibi persuadere contrarium. Et quaecunque pontifex in aliqua de religione controversia sic asserit, certa fide credendum est, illum infallibiliter, ac proinde ex auctoritate pontificia, hoc est, ex divina assistentia, id asserere»: *Analysis fidei catholicae*, p. VIII, *Quotiescunque Romanus pontifex, in fidei quaestionibus definiendis, illa qua est peditus auctoritate utitur, ab omnibus fidelibus, tanquam doctrina fidei recipi divino praecepto debet ea sententia, quam ille decernit esse sententiam fidei. Toties autem ea ipsum auctoritate uti credendum est, quoties in controversia fidei sic alterutrum sententiam determinat, ut ad eam recipiendam obligare velit universam Ecclesiam*, 308-434, 310-11.

dedica un *excursus* speciale che può essere considerato una specifica procedurale: «Del modo in cui è necessario che il pontefice impieghi la propria autorità».<sup>174</sup>

I criteri sono stabiliti con precisione: la compulsazione della Scrittura, il rispetto della tradizione, delle definizioni dei pontefici e dei concili, l'adesione al *consensus doctorum* e al *consensus fidelium*. Da essi dipende il fatto che il papa usi la propria autorità «giustamente, cioè senza colpa»: ma l'infallibilità del suo giudizio ultimo non è in questione. Valencia lo specifica di nuovo nella conclusione dell'*Analysis*, che condensa le conclusioni delle pagine precedenti («Quale modo debba adottare il pontefice per definire secondo le predette regole»): «Per tutto quanto attiene al modo della diligenza da adibire nelle definizioni, esso dipende da libero arbitrio del pontefice: che ricorra alle opere di questi o di questi altri dottori, che siano cardinali, vescovi o altro; che segua questa, quella o quell'altra regola, secondo quanto richiede la ragione del merito. A una retta definizione [di fede] basterà infatti che egli adibisca quella diligenza che può essere giudicata sufficiente riguardo alla questione di cui si tratta».<sup>175</sup>

L'infallibilità della *persona publica* del giudice supremo delle controversie di fede era stata consacrata in questi termini dallo stesso autore che, di lì a poco, avrebbe stabilito la primazia assoluta della *persona publica* del giudice nelle cause di maleficio. La verità, in entrambi i casi, discendeva dall'autorità dell'ufficio giudicante, legittimata dalla teologia e dal diritto

---

<sup>174</sup> *De modo quo pontificem oportet auctoritate sua uti*, ivi, 332.

<sup>175</sup> «Caetera vero, quae ad diligentiae modum in definiendo adhibendum attinent, plane pendent ex libero pontificis arbitrio: nempe ut opera horum vel illorum doctorum potius utatur, sive cardinales illi, sive episcopi, sive alii sint. Item ut hanc vel illam vel illas regulas consulat, quatenus requiret ratio subiectae materiae. Satis enim ad recte definiendum fuerit, si eam ille diligentiam adhibeat, quae ad ipsam rem, qua de agitur, iudicari possit sufficiens»: *Quem modum debeat tenere pontifex in definiendo secundum praedictas regulas*, ivi, 427-34, 428.

rispettivamente. Che si sia trattato di contaminazione è difficile da stabilire. Di certo il doppio ordine della sovranità temporale e della sovranità spirituale che fu parte della dinamica dei poteri nell'Europa moderna trovò in Gregorio de Valencia un singolare punto di convergenza.

## Indice dei nomi

Azzone, 148, 150.

- Abelardo, Pietro, 41.  
Abramo, personaggio biblico, 43.  
Accursio, 148.  
Ackermann, K., 121n.  
Acquaviva, Claudio, 96, 98.  
Adriano di Utrecht, v. Adriano VI, papa, 158, 166, 191.  
Agamben, G., 73.  
Agostino d'Ipbona, santo, 6, 103, 151-152.  
Albertinus, Ägidius, 123.  
Alberto V, duca di Baviera, 92.  
Alberto VII, arciduca d'Austria, 95, 180.  
Albrecht, D., 93n.  
Alessandro di Hales, 158.  
Alfieri, F., 88n.  
Ambrogio di Milano, santo, 148, 154.  
Andreä, famiglia, 31.  
Andreä, Jakob, 93.  
Ankarloo, B., 120n.  
Antonino di Firenze, santo, 158.  
Aristotele, 182.  
Arriano di Nicomedia, 142.  
Asburgo, dinastia, 98.  
Aschhausen, Johann Gottfried von, 129.  
Aubert, J.-M., 156n.  
Auger, Edmond, 97.  
Augusto, imperatore, 4, 85.  
Azor, Juan, 158.  
Azpilcueta, Martín de, detto il Dottor Navarro, 210, 213.  
Baldini, U., 70n.  
Barret-Kriegel, B., 182n.  
Bartoli, Daniello, 90.  
Bäumer, R., 18n, 189n.  
Becanus, Martin, 24-26, 28n, 31, 32n, 67n, 170n.  
Beccaria, Cesare, 118n, 139.  
Begheyn, P., 25n.  
Behn, S., 65n.  
Behringer, W., 111n, 117n, 119 e n, 121n, 122 e n, 123, 124n, 127n, 129n, 130n, 131n.  
Belda Plans, J., 15n.  
Benigno, F., 59n.  
Berlich, Mathias, 143.  
Bertelli, S., 163n.  
Betti, U., 203n.  
Bidenbach, famiglia, 31.  
Billio, Luigi Maria, 202.  
Binsfeld, Peter, 111n, 112, 117, 118, 119n, 177.  
Bireley, R., 83n, 93n.  
Blackwell, G., 80.  
Blumenberg, H., 57, 62.  
Böckenförde, E.W., 57.  
Bodin, Jean, 84, 125 e n, 139 e n, 163n, 177, 181-186 e nn.  
Borbone, dinastia, 81.  
Boucher, Jean, 177.  
Brazi, Jean, 39.  
Brenz, Johannes, 117.  
Broggio, P., 78n.  
Bullinger, Heinrich, 177.  
Burckhardt, J., 66.

- Caietano, cardinale (Tommaso de Vio), 158, 160, 161, 165, 168, 169, 175, 184.  
 Calvino, Giovanni, 90, 117.  
 Campion, Edmund, 24.  
 Canisius, Dietrich, 96.  
 Cano, Melchor, 8n, 10, 14, 15 e n, 16, 23.  
 Cappellari, Mauro, v. Gregorio XVI, papa, 100.  
 Caracciolo, A., 54n, 64n.  
 Carbasse, J.-M., 139n.  
 Cardoni, Giuseppe, 202, 203.  
 Carlo V, imperatore, 119.  
 Carmona, M., 112n.  
 Carpzov, Benedikt, 138, 143.  
 Carranza, Bartolomé, 193-194 e n.  
 Castrucci, E., 55n, 56n, 69n.  
 Cato, Ercole, 186.  
 Catto, M., 100.  
 Cipriano, glossatore, 150.  
 Clark, S., 177e n.  
 Clavero, B., 95.  
 Comparato, V.I., 163n, 182n.  
 Contzen, Adam, 73, 98 e n, 111.  
 Costantino, imperatore, 66.  
 Coton, Pierre, 39.  
 Cusano, Nicola, 41.  
 Daneau, Lambert, 117.  
 Daniélou, J., 31n.  
 De Benoist, A., 55n.  
 Decker, R., 115n.  
 Decock, W., 140 e n., 141n, 154n, 166n.  
 De Franceschi, S.H., Xn.  
 De Lancre, Pierre, 177.  
 Delanglade, J., 156 e n.  
 Delrío, Martín, 111, 117, 177, 180, 181, 185.  
 De Maistre, Joseph, 85.  
 Denzinger, H.J.D., 188n.  
 Depambour-Tarride, L., 139n.  
 Dernbach, Balthasar von, 129.  
 Derrida, J., 51 e n.  
 De Smet, S., 165n.  
 De Vaucelles, L., 95n.  
 Diez, K., 32n.  
 Dilcher, G., 55n.  
 Dillinger, J., 115n, 119n, 127n.  
 Di Simplicio, O., 115n.  
 Dockes, N., 139n, 163n.  
 Dolch, H., 189n.  
 Domínguez, J.M.  
 Domínguez Asensio, A., 100.  
 Donoso Cortés, Juan, 56.  
 Drexel, Jeremias, 177.  
 Duhr, B., 74n, 92n, 94n, 98n, 100n, 131.  
 Durand, Guillaume, 148.  
 Eck, Johannes, 10, 12, 92.  
 Ehrenberg, Philipp Adolf von, 129.  
 Eiden, H., 115n, 122n.  
 Elisabetta I, regina d'Inghilterra, 86.  
 Elmer, P., 112n.  
 Enrico da Susa, detto l'Ostiense, 166, 169.  
 Enrico di Navarra, v. Enrico IV, re di Francia, 46, 81, 86,  
 Enrico III, re di Francia, 97.  
 Enrico IV, re di Francia, 46, 81, 86,  
 Erbermann, Vitus, 24.  
 Esposito, R., 4.  
 Eusebio di Cesarea, 56n, 66,  
 Fachineus, Andreas, 130.  
 Farinacci, Prospero, 152.  
 Ferdinando II, imperatore, 25.  
 Ferlan, C., 88n.  
 Ferrone, V., 118n, 139n.  
 Fevre, J., 71n.  
 Feyerabend, P.K., 70.  
 Filippo II, re di Spagna, 128, 134.  
 Filippo Ludovico, duca del Palatinato-Neuburg, 34.  
 Filoramo, G., 57n.  
 Foa, A., 138n.



- Foscarini, P.A., Xn.  
 Foucault, M., 4n.  
 Francisco Borja, santo, 93, 97, 98.  
 Franz, G., 111n.  
 Franzelin, Johann-Baptist, 202.  
 Fries, H., 189n.  
 Gajewski, P., VIIIIn.  
 Galeota, G., 22n.  
 Galilei, G., 70.  
 Galli, C., 56n, 61n, 78n.  
 Garnot, B., 166n.  
 Gasser, Vinzenz, 200, 201n, 202.  
 Gauchet, M., XIIIIn.  
 Gauvard, C., 134n.  
 Genovesi, Antonio, 139.  
 Gerson, Jean, 191.  
 Gesù Cristo, 7.  
 Gewold, Christoph, 123.  
 Giacomo I, re d'Inghilterra, 79, 80 e n., 86.  
 Giacomo VI, re di Scozia, v. Giacomo I, re d'Inghilterra, 115.  
 Giard, L., 95.  
 Gilg, Aurelio, 123.  
 Giorgio Giovanni I, conte palatino di Veldenz-Lützelstein, 39.  
 Giudici, G., 77n.  
 Godefroy, L., 189n.  
 Gomez-Heras, J.M.G., 203n.  
 Gontery, Jean, 24.  
 Gregorio VII, papa, 7.  
 Gregorio XV, papa, 29.  
 Gregorio XVI, papa, 211.  
 Gretser, Jakob, 34, 35, 111, 123.  
 Grossi, P., 24n, 164n.  
 Grozio, Ugo, 55.  
 Guazzini, Sebastiano, 152.  
 Guglielmo di Auxerre, 41.  
 Guglielmo I, duca di Jülich-Kleve-Berg, 95.  
 Guglielmo V, duca di Baviera, 31, 102 e n, 111, 119, 121, 122.  
 Gui, F., 83.  
 Guidi, Filippo Maria, 199e n, 200.  
 Heckel, M., 59, 60n.  
 Heerbrand, Jakob, 93.  
 Heilbronner, Jacob, 34, 36.  
 Heinz, G., 45n, 51n, 101n.  
 Hengst, K., 92n.  
 Hentrich, W., 95n, 96n, 97 e n.  
 Herbst, W., 35n.  
 Herwarth von Hohenburg, Johann Georg, 123.  
 Hettinger, Franz, 202.  
 Hirsch, M., 65n.  
 Hobbes, Thomas, 51, 56, 58, 22n, 63n, 67n.  
 Hoffaeus, Paul, 98.  
 Hoffmann, H., 65n.  
 Holtappels, P., 138n, 15n.  
 Höpfl, H., 32n, 119n, 169n.  
 Horst, U., 8n, 22n, 103n, 195n, 196n, 200n.  
 Horvath, T., 41n, 103n.  
 Hundt, Georg, 214.  
 Hunger, Albert, 34, 36, 133.  
 Hunnius, Aegidius, 35-38, 38n.  
 Innocenzo VIII, papa, 183.  
 Institor (Kramer), Heinrich, 29.  
 Irsigler, F., 113.  
 Isabella Clara Eugenia, arciduchessa d'Austria, 180.  
 Iserloh, E., 18n.  
 Isnardi Parente, M., 186n.  
 Jedin, H., 17.  
 Jericó Bermejo, I., 93n, 192n.  
 Kelsen, H., II, 63n.  
 Kervégan, J.-F., IXn.  
 Klausnitzer, W., 8n.  
 Knöringen, Johann Eglof von, 121.  
 Koch, G., 39n.  
 Koch, L., 94n.  
 Koller, A., 29n.  
 Körner, B., 15n,  
 Kunze, M., 124n, 125n.  
 Lachenschmid, R., 35n, 94n, 95n.

- Lagus, Kaspar, 130.  
 Lamormaini, W., 98.  
 Lang, A., 41n.  
 Laplanche, F., 95n.  
 Lauvergnot-Gagnière, C., 139n, 163n.  
 Lavenia, V., 113n.  
 Lazzarini, I., 134n.  
 Ledesma, Diego, 20 e n, 21.  
 Leinsle, U.G., 96n.  
 Lemesle, B., 166n.  
 Leoninus, Quirinus, 119.  
 Lessius, Leonardus, 158.  
 Levack, B.P., 115n.  
 Lombardi Vallauri, L., 55n.  
 Loos, Cornelijs, 177, 178n.  
 Luca, santo, apostolo, 7.  
 Lucifero, 77.  
 Ludovico IV, langravio d'Assia, 129.  
 Luigi XIV, re di Francia, 80.  
 Lullo, Raimondo, 41.  
 Lutero, Martino, 194.  
 Lynn Martin, A., 97n.  
 Maccarrone, M., 2n.  
 Maffei, D., 150n.  
 Mairhofer, Matthias, 130.  
 Malderus, Joannes, 158.  
 Mancio de Corpore Christi, 93, 196 e n, 197n, 198.  
 Mandrou, R., 114.  
 Manemann, J., 62n.  
 Mansi, Giovanni Domenico, 199n, 201n.  
 Mariana, Juan de, 61.  
 Marramao, G., 57n.  
 Martin, G., 140n.  
 Martino Gosia, 215.  
 Massimiliano I, imperatore, 119, 123, 124n.  
 Massimiliano I, duca di Baviera, 34, 94, 95, 121, 125, 126n, 127.  
 Massimiliano III, arciduca d'Austria, 114.  
 Matteo, santo, apostolo, 2, 7.  
 Matthaëus et Sanz, Lorenzo, 136n.  
 Meccarelli, M., 140 e n, 141n.  
 Meier, H., 163n.  
 Mercuriano, Everardo, 93.  
 Mesnard, P., 183n.  
 Mespelbrunn. Julius Echter von, 129.  
 Midelfort, H.C.E., 127n.  
 Miglio, G., 34, 56n.  
 Molina, Luis, 93,96.  
 Monballyu, J., 115n.  
 Montaigne, Michel de, 51, 52.  
 Monter, W., 120,121,123,186.  
 Monterenzi, Giulio, 115n.  
 Morandi, E., 65n.  
 Motta, F., 22n, 70n, 80n, 88n, 166n.  
 Muchembled, R., 128n, 177n.  
 Müller-Luckner, E., 29n, 99n.  
 Musson, A., 140n.  
 Napoleone I, 8.  
 Nardone, G., 22n.  
 Navarro, Dottor, v. Azpilcueta, Martín de.  
 Nicola di Lira, 158, 166.  
 Nicoletti, M., 55n.  
 Nörr, K.W., 146.  
 Olave, Martín de, 20.  
 O'Neill, Ch.E., 25.  
 Osiander, Lukas, 31 e n.  
 Ostiense, cardinale, v. Enrico da Susa.  
 Oudé, Nicolas, 39.  
 Padoa-Schioppa, A., 141n, 152n.  
 Panattoni, R., 67n.  
 Panormita, v. Tudeschi, Niccolò  
 Paolo di Tarso, santo, apostolo, 5, 6, 25, 105.  
 Paolo V, papa, 82n, 88.

- Paravicini Bagliani, A., 2n.  
 Paria, G., 47n.  
 Pascal, Blaise, 52.  
 Pearl, J.L., 115n, 189n.  
 Peltanus, Theodorus, 98.  
 Péronnet, M., 39n.  
 Perrone, Giovanni, 205.  
 Peterson, E., 55n, 67, 68, 73, 87.  
 Petry, Chr., 117n.  
 Peyronel Rambaldi, S., VIII n.  
 Piacentino, glossatore, 152.  
 Pie, Louis-Édouard, 198.  
 Pier Damiani, 2.  
 Pierre d'Ailly, 194.  
 Pietro, santo, apostolo, 2 e n, 7, 15, 191, 198, 206.  
 Pietro Ernesto I di Mansfeld, governatore dei Paesi Bassi, 180  
 Pietro Lombardo, 96.  
 Pigghe, Albert, 10, 17 e n, 23, 46n.  
 Pihlajamäki, H., 143n.  
 Pio V, papa, 88, 92.  
 Pio VII, papa, 8.  
 Pio IX, papa, 192, 203, 205, 206.  
 Popkin, R.H., 46.  
 Pozo, C., 195n, 196n.  
 Preterossi, G., 57n, 59n.  
 Prieras (Silvestro da Prierio), 194.  
 Prodi, P., VII n, 1n, 61n, 79n, 137n, 193n.  
 Prosperi, A., 115n.  
 Quaglioni, D., 184n, 186n.  
 Rabb, Th.K., 189n.  
 Radbruch, G., 129n.  
 Reginone di Prüm, 181.  
 Reinhard, W., 61n.  
 Révigny, Jacques de, 153n.  
 Ribadeneyra, Pedro, 96 e n.  
 Ricuperati, G., 120n.  
 Riezler, S. von, 126, 127n, 128n, 133n.  
 Rintelen, F.-J. Von, 216n.  
 Roberto Bellarmino, santo, 20-25, 39, 40, 45n, 46n, 63, 70n, 72n, 73, 75, 79, 80n, 82n, 98, 102, 101n, 103n, 167.  
 Rocaberti, Juan Tomás de, 101.  
 Rogerio, glossatore, 152.  
 Romano, A., 72n.  
 Roos, Chr., 129n, 131n.  
 Rosoni, I., 138n.  
 Ruggieri, G., 41n.  
 Rummel, W., 123n, 132n.  
 Sánchez, Tomás, 158.  
 Sarpi, P., X.  
 Sartori, L., 57n.  
 Sartorius, David, 98n, 101n.  
 Satta, S., 149, 150n, 201 e n.  
 Sauter, M., 130n, 131n, 140n, 201n.  
 Schatz, K., 8n.  
 Schiera, P., 58n.  
 Schilling, H., 29n, 61n, 93n, 94n, 101n.  
 Schmid, A., 123n.  
 Schmitt, Carl, IX, 55-76.  
 Schmoeckel, M., 138n, 150n.  
 Schober, Vitus, 133.  
 Schrader, Clemens, 204.  
 Schulze, W., 32n.  
 Schwchaiger, G., 10n.  
 Schwarzenberg, Johann von, 144.  
 Sdzuj, R., 27n.  
 Seigel, J.E., 188n.  
 Sequeri, P., 53n, 103n.  
 Sieben, H.J., 10n.  
 Sievernich, M., 101n.  
 Signorotto, G., 61n.  
 Soto, Domingo de, 48, 159, 160, 195 n.  
 Southwell (Sotwell), Nathaniel, 96n.  
 Spee, Friedrich von, 120 e n, 138, 140n, 173.

- Sprenger, Jacob, 128.  
 Stapel, W., 63n  
 Stapleton, Thomas, 27n, 41.  
 Stevartius, Petrus, 133.  
 Stolleis, M., 188n.  
 Stone, M.W.F., 167n.  
 Suárez, Francisco, 143n.  
 Switek, G., 101n.  
 Tanner, Adam, 26, 37e n-39, 172n,  
 173.  
 Tedeschi, J., 117n.  
 Tertulliano, 15.  
 Thils, G., 200n.  
 Thomas, A.L., 124n.  
 Toledo, Francisco de, 40, 46-50, 158.  
 Tommaso d'Aquino, santo, 15n, 22,  
 25, 45-47, 79, 96 109, 153-160,  
 164, 169, 170, 175, 192n.  
 Torquemada, Juan de, 17, 191.  
 Torrell, J.P., 199, 201.  
 Torres, Jerónimo, 96, 158.  
 Traiano, imperatore, 142, 149.  
 Tudeschi, Niccolò, detto il Panor-  
 mita, 158.  
 Turrini, Miriam, 163 e n.  
 Tutino, S., 80n.  
 Ugolino, glossatore, 148.  
 Ullmann, W., 3n.  
 Ulpiano, giureconsulto, 149.  
 Vagh, Cosmas, 123.  
 Valencia, Gregorio de.VII, 7, 24,  
 29-31, 50, 86, 87n, 92-123, 170,  
 198, 205, 208.  
 Valente, M., 186n.  
 Vallerani, M., 141n.  
 Valois, dinastia, 82.  
 Van Houdt, T., 165n.  
 Verde, G., 144n.  
 Veron, François, 24.  
 Verospi, Fabrizio, 29.  
 Vincenzo di Beauvais, 151.  
 Visceglia, M.A., 59.  
 Vitoria, Francisco de, 54, 55n, 93,  
 94, 158, 192, 193n.  
 Voigt, R., 62n.  
 Volkert, W., 120n.  
 Voltmer, R., 112n, 115, 120n. 129n.  
 Vorgrimler, H., 31n.  
 Wagnereckh, Johann Sigmund, 123.  
 Wassilowsky, G., 1n.  
 Weyer, Johannes, 117, 177, 178.  
 Whitman, J.Q., 146, 147n, 151-153.  
 Wittelsbach, dinastia, 91, 98, 122 e n.  
 Wolf, H., 1n.  
 Wolter, H., 31n, 34 e n, 98n.  
 Wüst, W.  
 Yon, B., 139n, 163n.  
 Zindecker, Leonhard, 130.  
 Zopfs, J.  
 Zwingli, Huldrych, 117.