

Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines

132-1 | 2020 :

Le « jour d'après » : comment s'établit une nouvelle domination - Pour une histoire de la théologie dans la compagnie de Jésus - Varia

Pour une histoire de la théologie dans la compagnie de Jésus

Demoni, streghe, gesuiti. Contributo a una contestualizzazione storica

FRANCO MOTTA

p. 155-170

<https://doi.org/10.4000/mefrim.7127>

Résumés

Italiano English

Il contributo vuole individuare le tracce del possibile problema storico dato dal rapporto fra la Compagnia di Gesù e la persecuzione della stregoneria tra la fine del XVI e il primo terzo del XVII secolo. La caccia alle streghe, infatti, risulta vistosamente assente dagli studi sulla Compagnia in età moderna, nonostante la centralità di alcuni autori dell'ordine nella sistematizzazione di una teoria del maleficio, prima, e nella critica ai processi in una seconda fase. La produzione gesuitica in materia, da questo punto di vista, risulta disomogenea, e anzi marcata da una netta inversione di atteggiamento che si verifica nel corso di un paio di decenni; la proposta di chi scrive è che tale mutamento sia da attribuire all'emergere della teologia morale come disciplina a sé, e al conseguente tentativo di ascrivere alla confessione un monopolio sulla conoscenza del foro interno degli imputati, e dunque dell'attendibilità o meno delle accuse di maleficio, rispetto alla prassi giudiziaria.

The Jesuits and witches. An absent problem? The contribution retraces the historical problem of the relationship between the Society of Jesus and the persecution of witchcraft from the end of the 16th to the first third of the 17th century. The witch hunt, in fact, is conspicuously absent from studies on the Society in modern times, despite the centrality of some authors of the order, first, in the systematization of a theory of witchcraft, and, then, in the criticism of trials in a second time. From this point of view, the Jesuit production on the subject is uneven, and indeed

characterized by a clear reversal of attitude that occurs over the course of a couple of decades; the paper argues that this change has connections with the emergence of moral theology as a discipline in itself, and the consequent attempt to ascribe to confession a monopoly of judgment, in the *forum internum*, of reliability of the accusations of witchcraft, to the detriment of judicial practice.

Entrées d'index

Keywords : Witchcraft, Juan Maldonado, Martín Delrío, Adam Tanner, Friedrich Spee, Gregorio di Valencia, Paul Laymann, Hermann Busenbaum, Criminal procedure

Parole chiave : stregoneria, Juan Maldonado, Martín Delrío, Adam Tanner, Friedrich Spee, Gregório de Valencia, Paul Laymann, Hermann Busenbaum, procedura penale

Texte intégral

I gesuiti e le streghe: un problema assente?

- 1 Di tutti i fenomeni che hanno incrociato la storia dell'antica Compagnia di Gesù quello della stregoneria appare notevolmente lontano, se non proprio assente, dall'affollato orizzonte storiografico attuale.¹ È un particolare che mi sembra meriti di essere notato, visto che non pochi all'interno dell'ordine vi si confrontarono fra Cinque e Settecento, tanto nella loro produzione intellettuale quanto nella prassi pastorale. Pensiamo solo al fatto che la grande polemica che nel secolo dei Lumi chiuse il sipario sulla realtà delle streghe e del volo notturno (non l'ultima, ma probabilmente quella con la maggiore risonanza europea), vale a dire quella suscitata dal *Congresso notturno delle lammie* di Girolamo Tartarotti, ebbe esordio dall'apologia dei processi per maleficio pronunciata nel 1749 dal padre Georg Gaar durante il rogo del corpo di Maria Renata Singer, decapitata a Würzburg per rapporti sessuali con il demonio.²
- 2 A questo, più ancora, dobbiamo aggiungere che furono proprio due gesuiti a stabilire il quadro teorico dei due opposti orientamenti verso il crimine di maleficio che dominarono il secolo delle streghe, il Seicento: mi riferisco naturalmente a Martin Delrío, che con le sue *Disquisitiones magicæ* (I ed. 1599-1600) diede vita alla maggiore opera di sintesi della demonologia moderna, e a Friedrich Spee, autore dell'anonima *Cautio criminalis* (1631) che costituì invece all'epoca la più articolata critica alla procedura giudiziaria contro le streghe.³
- 3 A un trentennio di distanza l'uno dall'altro, con opere che conobbero vasta fortuna di ristampe fino a metà Settecento, Delrío e Spee elaborarono con ricchezza e dettaglio di argomentazioni due tesi contrarie in merito alla realtà del sabba, all'uso della tortura negli interrogatori e all'affidabilità delle confessioni degli imputati di stregoneria, senza che né l'una né l'altra delle loro posizioni sia stata ufficialmente adottata dalla Compagnia né abbia visto un organico coinvolgimento dei suoi teologi.
- 4 Delrío è stato generalmente ricordato con un certo imbarazzo dalla storiografia dell'ordine, e comunque occorre ricordare che il suo ingresso nella Compagnia, nel 1580, fu piuttosto tardo, e seguì una precoce carriera giuridica di esperto di diritto presso il Consiglio del Brabante. Segnalo inoltre, per quanto sia un dato di peso solo relativo, che non ho trovato pareri sulle *Disquisitiones* tra le *Censuræ librorum*, né sul tema della stregoneria tra le *Censuræ opinionum* conservate presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu (Arsi), l'archivio centrale dell'ordine. Per quanto riguarda la *Cautio criminalis*, essa andò in stampa senza alcun *imprimatur* di Roma, in ragione dell'anonimato; già a pochi mesi dalla pubblicazione, tuttavia, l'identità dell'autore era nota tra i padri della provincia renana, dove risiedeva Spee, che nel collegio di Colonia si vide minacciato di una denuncia all'Indice e addirittura dell'espulsione dalla Compagnia; solo l'intervento deciso del provinciale Goswin Nickel, con l'appoggio del generale Vitelleschi, gli evitò provvedimenti punitivi.⁴

- 5 In tutto questo, la relazione fra la Compagnia di Gesù e la caccia alle streghe resta un tema poco esplorato, almeno nella storiografia recente. La cosa, da un lato, si rende abbastanza comprensibile se consideriamo il fatto che i gesuiti non facevano parte del personale dell'Inquisizione, quantomeno al livello dei tribunali diffusi sul territorio; inoltre, più in generale, va ricordato che nelle regioni più colpite dalla persecuzione – Sacro romano impero, Isole britanniche, Francia orientale, arco alpino – l'iniziativa dei processi restò in massima parte affidata a corti laiche.
- 6 È vero, però, che la vastissima letteratura storica sulla stregoneria, nell'analisi dei contesti sociali e culturali nei quali divampò la grande caccia della prima età moderna (collocabile grosso modo fra l'ultimo ventennio del XVI e la metà del XVII secolo), tende a sottolineare l'importanza di due fattori: il conflitto confessionale e il disciplinamento religioso, che instaurarono nuove modalità di relazione fra ceti dirigenti e ceti subalterni (è il caso, ad esempio, delle letture di Robert Muchembled ed Erik Midelfort), e il processo di costruzione dello Stato moderno, che nel diritto penale e in particolare nella risistemazione della gerarchia giudiziaria tra centro e periferia trovò uno dei suoi assi primari (rinvio, fra gli altri, ai lavori di Brian Levack, Wolfgang Behringer e Rita Voltmer).⁵ In altri termini, stiamo parlando di Controriforma, confessionalizzazione, consolidamento degli apparati sovrani e teoria del diritto, altrettanti settori nei quali i gesuiti non sono propriamente degli sconosciuti.
- 7 In realtà, la corposa presenza dei gesuiti all'interno della variegata ed eterogenea galleria dei protagonisti dei processi alle streghe, almeno per quanto riguarda la Germania cattolica – che resta comunque di gran lunga il centro di gravità del fenomeno –, è stata oggetto di attenzione da parte della storiografia che precede quella citata fino ad ora. Hugh Trevor-Roper, in primo luogo, indicò a suo tempo in Peter Thyraeus, docente al collegio di Magonza e consigliere del principe-vescovo della città, in Georg Schorich, predicatore di corte nel Baden, in Gregório de Valencia, teologo di punta dell'università di Ingolstadt, in Jeremias Drexel, predicatore presso la corte bavarese, in Martín Delrío, e nientemeno che in san Pietro Canisio, l'«apostolo della Germania», i più autorevoli fautori dei processi nelle aree sudoccidentali dell'impero.⁶ Risalendo poi di oltre un secolo troviamo che nel 1900 il padre Bernard Duhr, pochi anni prima di dare mano alla sua storia dei gesuiti nei paesi di lingua tedesca, produsse una documentatissima sintesi proprio sull'argomento di cui stiamo parlando. *Die Stellung der Jesuiten in der deutschen Hexenprozessen* si poneva l'obiettivo di stilare un resoconto imparziale del coinvolgimento della Compagnia nella questione della caccia alle streghe in Germania, dichiarando esplicitamente di voler evitare tanto l'apologia quanto la leggenda nera dei roghi della Controriforma, e citando l'indirizzo di Leone XIII agli storici cattolici (1883), nel quale, riprendendo Cicerone, il papa aveva esortato a «non osare dire il falso, non temere di dire il vero».⁷
- 8 Il tema, insomma, all'alba del secolo scorso non era soltanto all'attenzione, ma conservava in Germania un forte valore polemico. La prima monografia storica sui processi alle streghe, la *Geschichte der Hexenprozesse* di Wilhelm Soldan e Gottfried Heppe, del 1843, nel suo secondo volume aveva dedicato ampio spazio al ruolo dei gesuiti tedeschi nel fomentare la superstizione popolare che aveva condotto ai processi.⁸ Dopo l'unità, poi, nel clima del *Kulturkampf*, l'associazione fra superstizione, persecuzione religiosa e cospirazione gesuitica era diventata per la classe dirigente protestante del *Reich* la bandiera del nemico da battere per l'emancipazione ideologica nazionale.⁹
- 9 L'impegno di Duhr al riguardo, peraltro, non si concluse con quel contributo. Nel 1907 e 1913, nei primi due volumi sulla storia della Compagnia in Germania, l'autore dedicò parecchie altre pagine al tema, con l'apporto di materiali parzialmente nuovi: pagine in cui, prima di concludere con le figure eroiche della lotta contro i processi – Spee, appunto, e il suo principale ispiratore, il padre Adam Tanner – Duhr ripercorreva una corposa tradizione demonologica favorevole alla caccia nella quale trovavano posto figure di spicco della teologia e della retorica sacra come appunto Valencia, Jakob

Gretser, Drexel, o il padre Peter Thyraeus, il primo studioso sistematico delle apparizioni di spettri, in un contesto generale fatto di coinvolgimento in fenomeni di possessione collettiva e della diffusa credenza popolare che dietro le pareti delle residenze della Compagnia si compissero abitualmente riti magici e sortilegi.¹⁰ Visti in questa luce, insomma, i gesuiti tedeschi del tardo Cinquecento – una sorta di cenacolo di occultisti che pareva fatto apposta per la penna di Edgar Allan Poe – apparivano pienamente inseriti nel tessuto culturale in cui erano prosperati i processi.

10 Un ventennio dopo, richiamandosi a Duhr, nella voce *Hexenwahn* del suo *Jesuiten-Lexikon* il padre Koch ribadiva questo orientamento della Compagnia in Germania, ma curava anche di segnalare la generale diffidenza verso i casi di possessione ed esorcismo mostrata dai vertici romani dell'ordine negli anni di Laynez e Borgia, che avevano ammonito Canisio per l'eccessiva inclinazione a trovare ovunque la presenza del demonio; e tuttavia Koch non poteva negare l'influenza sui principi cattolici dell'impero, nelle fasi più virulente delle persecuzioni, dei loro consiglieri e direttori spirituali gesuiti. «Quella fra la credenza nelle streghe e i gesuiti è un'associazione di idee certamente strana, ma storicamente fondata»: nessuna presa di posizione ufficiale da parte dei generali nella questione dei processi, ma una sorta di implicita *libertas opinionum* nella quale la distinzione tra scettici e persecutori sembrava seguire più un'appartenenza culturale che non religiosa.¹¹

11 Un punto fermo, secondo Koch, era che in nessun caso le accuse di stregoneria erano state usate dai gesuiti per colpire gli eretici durante le campagne di ricattolicizzazione: «Gli accusati erano quasi sempre cattolici». ¹² L'impegno dei gesuiti nelle persecuzioni, in altri termini, era un dato storico, ma non si presentava con sistematicità, e soprattutto non era legato alla polemica confessionale: un'affermazione, quest'ultima, che la letteratura più recente sulle persecuzioni mostra non essere più sostenibile.

Centro e periferia nella lotta al demonio

12 La ricca messe di documenti presentata da Duhr è stata ripresa dalla storiografia tedesca sulla caccia alle streghe, che nell'ultimo ventennio ha conosciuto significativi sviluppi soprattutto nella direzione della ricostruzione della dialettica fra magistrature locali e tribunali sovrani (quali ad esempio il *Reichskammergericht* e le corti centrali dei territori ereditari austriaci) e dello sforzo impiegato ai fini della creazione di un diritto specifico per i *crimina excepta*, i crimini eccezionali fra i quali la stregoneria compariva al primo posto, negli anni a cavallo tra il Cinque e il Seicento. In questa area d'interesse la presenza dei gesuiti, pur non aggregandosi in alcuna strategia organica in materia di processi per maleficio, né prefigurando un coinvolgimento diretto del centro romano, appare fitta, continua ed estesa ad almeno due-tre generazioni.

13 Prima di tutto va detto che la maggior parte dei processi nell'area tedesca (il 77% nella regione del Palatinato, ad esempio, secondo le stime di Eva Labouvie)¹³ ha luogo in territori cattolici, e in primo luogo nei tre elettorati ecclesiastici di Colonia, Treviri e Magonza e nei principati vescovili della Franconia e della Baviera, come Bamberga, Eichstätt, Würzburg, Ellwangen, Mergentheim, Fulda.

14 Qui sono attivi, nel primo quarto del XVII secolo, i cosiddetti *Hexenbischöfe*, i 'vescovi delle streghe' le cui responsabilità assommano a migliaia di condanne a morte. Caratteristica di tutte queste formazioni politiche è di essere centri propulsori della Controriforma tedesca, di contare su apparati burocratici assai più deboli rispetto ai vicini maggiori come il ducato di Baviera e gli elettorati di Sassonia e del Brandeburgo, e infine di essere roccheforti della Compagnia di Gesù, sia presso le corti che nelle missioni sul territorio. Si delinea insomma una geografia politica del patto con il diavolo per la cui ricostruzione sarebbe assai utile uno studio specifico della corrispondenza dell'assistenza di Germania.

15 Un caso particolarmente interessante è quello di Treviri, che con le sue centinaia di roghi di streghe fra il 1585 e il 1590 circa costituisce il paradigma per la ripresa in grande stile della caccia entro i confini dell'impero nel tardo Cinquecento. La svolta repressiva, va notato, prende corpo sotto il governo del vescovo ausiliario della città,

Peter Binsfeld, già allievo dei gesuiti al *Germanicum* di Roma e autore di un *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* (1589) che, con il suo ricco materiale tratto dalle deposizioni dei processi recenti, diventa un punto di riferimento nella procedura giudiziaria tedesca sul maleficio.¹⁴

16 A Treviri nel 1585-87 il collegio della Compagnia diventa uno dei centri di irradiazione dei processi, anche grazie alla presenza di un bambino che sostiene di avere partecipato al sabba e di avervi sentito che il demonio trama per la distruzione dei gesuiti, e che in virtù delle sue testimonianze porta alla messa in stato d'accusa di numerose streghe e stregoni. In questo caso, le ripetute raccomandazioni di Acquaviva sono per l'abbandono dell'impegno diretto nei processi e per l'impiego di mezzi spirituali contro il sortilegio.¹⁵

17 Un'analogia freddezza al riguardo, del resto, si ritrova un ventennio prima, nel 1563, nella risposta di Laynez a Pietro Canisio, allorché questi segnala la presenza delle streghe come uno dei problemi più urgenti per la Germania, e di nuovo nel '70, quando Borgia ingiunge allo stesso Canisio, attraverso il provinciale Hoffaeus, di non perdere tempo con i numerosi casi di possessione demoniaca nella città di Augusta.¹⁶

18 Il caso della possessione e dell'esorcismo nell'orizzonte della Compagnia di Gesù è un tema a sé, che solo parzialmente incrocia quello della stregoneria se non perché rinvia a tensioni sociali e psicologiche analoghe. E in ogni caso, gli esempi fatti sopra non completano di per sé un quadro definitivo di una teoria gesuitica del demonio, o di una specifica pratica gesuitica dell'esorcismo.

19 Va detto, in primo luogo, che il rapporto fra possessione e maleficio, che si esplicita nella possibilità che una strega induca i demoni a penetrare nel corpo di un essere umano, è confermato e provato in via teorica da un'autorevolissima opera teologica espressamente dedicata alla possessione, il *De daemonicis* del già citato padre Thyreus (laddove tale eventualità era stata rigorosamente esclusa, una trentina d'anni prima, dal *De praestigiis daemonum* di Johann Weyer, uno fra i grandi scettici in materia di streghe e volo notturno).¹⁷ Opera che, peraltro, arrivò esattamente a coronare un *climax* ascendente di casi di possessione e di processi per stregoneria nei territori di lingua tedesca che sembrerebbe confermare una significativa correlazione tra i due fenomeni.¹⁸

20 In un'altra area geografica, quella francese, abbiamo inoltre suggestioni analoghe: non soltanto quella più celebre dei diavoli di Loudun e del supplizio di Urbain Grandier nel 1634, ma anche il primo grande processo per maleficio nella Francia del XVII secolo, che portò all'esecuzione di Louis Gaufridy nel 1611 con l'accusa di avere provocato la possessione delle orsoline di Aix-en-Provence.¹⁹

21 Un tale rapporto causale tra maleficio e possessione demoniaca non è una costante, tuttavia, anzi è in buona parte assente da altre aree d'Europa, come quelle mediterranee. E anche per quanto riguarda i gesuiti abbiamo casi significativi di una tale assenza di parallelismi: così a Lucerna a partire dagli anni Sessanta e in Inghilterra negli anni Ottanta del XVI secolo, dove la Compagnia conduce vaste campagne di liberazione di indemoniati ma al tempo stesso conserva un'attitudine scettica nei confronti dei processi per maleficio; o nel corso della ricattolicizzazione della Slovacchia negli anni Quaranta del Seicento, distinta da un'intensa presenza di gesuiti attivi nell'esorcismo ma priva di alcun importante fenomeno di caccia alle streghe.²⁰

22 Anche la cautela verso l'impegno negli esorcismi mostrata da Laynez, Borgia e Acquaviva nella loro corrispondenza con la Germania non sembra prefigurare una tendenza generale all'interno dell'ordine: al contrario, già dalla fine del Cinquecento e fino almeno alla metà del secolo successivo l'uso dell'esorcismo come terapia spirituale e strumento di conversione e propaganda religiosa diventa una vera e propria specialità gesuitica, soprattutto nei territori protestanti. Così nelle Province Unite, in chiave prima antiprotestante e successivamente antigiansenista, e, come ho segnalato, in Inghilterra, dove le case dei *recusants* sono teatro di vasti esorcismi collettivi che si concludono con conversioni e guarigioni miracolose.²¹

23 Vale anche la pena di segnalare che una simile vocazione terapeutica accompagna in primo luogo la trasformazione in chiave agiografica della figura del fondatore. Nella *Vita Ignatii* del 1572 il padre Ribadeneyra, come noto, riporta tre eventi soprannaturali legati alla presenza del demonio: la liberazione del giovane Mateo Sáenz, a Roma, nel 1541, il tentativo di Satana di strangolare Ignazio, nella sua camera, quello stesso anno, e le rivelazioni di due ossessi che indicano nel futuro santo il grande nemico del diavolo.

24 Nella biografia sintetica posta in appendice al *Flos sanctorum* del 1601 Ribadeneyra enfatizza un tale aspetto, attribuendo a Ignazio il possesso di speciali poteri contro i demoni.²² E in effetti, dopo la canonizzazione, la carriera spirituale del fondatore conosce una vera accelerazione in merito alla terapia antidemonica: dei cento miracoli di Ignazio, «in vita e dopo la morte» raccolti ed enunciati dal padre Bartoli nel 1653 ben undici, una percentuale significativa, riguardano la liberazione di ossessi o hanno comunque a che fare con presenze demoniache; soprattutto, sono quelli che ricevono la maggiore attenzione rispetto agli altri, con descrizioni lunghe e dettagliate.²³

Origini e sviluppo del discorso gesuitico sulle streghe: Juan Maldonado e Martín Delrío

25 Ora, per provare a definire una possibile contestualizzazione della teoria dei demoni, del maleficio e del crimine di stregoneria nell'ambito delle pratiche culturali della Compagnia di Gesù prenderò in considerazione le lezioni di Maldonado e le *Disquisitiones magicae* di Delrío.

26 Parlo di pratiche culturali e non di teologia gesuitica perché ritengo difficile, sulla base della documentazione di cui a questo momento disponiamo, tracciare relazioni dirette fra il sapere speculativo dei teologi e quello pratico e pastorale degli esorcisti, dei predicatori e dei direttori di coscienza. Un tentativo in questo senso, l'unico, a quanto mi consta, è quello di Wolfgang Behringer, che traccia un rapporto causale fra il molinismo di Valencia – che fu convocato a Roma in occasione della disputa *De auxiliis* – e la tesi del patto demoniaco, che si fonderebbe sul presupposto della libera scelta del soggetto tra l'obbedienza ai precetti divini e il giuramento a Satana.²⁴ A mio parere questa tesi è difficilmente sostenibile, in primo luogo perché, come sappiamo, lo statuto teologico del molinismo non può essere semplicemente esemplato sulla nozione della libera accettazione della grazia divina da parte del soggetto – quando a essere in gioco, in realtà, è il modo in cui la grazia compie la sua opera nella coscienza –, e in secondo luogo perché la tesi del patto demoniaco fu sviluppata in un'epoca assai anteriore a quella di Valencia, risalendo al *Malleus maleficarum*, del 1486, e prima ancora al *Formicarius* di Johannes Nider, del 1437.²⁵

27 A questo, inoltre, va aggiunto che, tanto per il suo oggetto d'interesse quanto per il pubblico cui si rivolgeva, la demonologia non può essere considerata una disciplina teologica a tutti gli effetti. Da un lato, infatti, essa si rifaceva a una pluralità di fonti che esulavano ampiamente da quelle proprie della teologia, e che comprendevano, oltre alla Scrittura e al canone scolastico, la storia profana, la letteratura classica, le cronache antiche e recenti, la giurisprudenza sul maleficio, la filosofia naturale e la medicina.²⁶ Dall'altro, la demonologia si costituì come scienza destinata in primo luogo a soggetti eterogenei quali le autorità politiche, i giuristi, le corti giudiziarie (che in materia di maleficio, ricordiamolo, al di fuori dei paesi d'Inquisizione erano composte di giudici secolari) e gli eruditi, oltre che a curati e predicatori: dunque a una platea composita, non dotata di quel sapere specialistico per il quale erano pensati i compendi di teologia sistematica, di teologia controversistica e di casi di coscienza. Mi pare abbastanza eloquente, al proposito, il fatto che nessuno fra i maggiori teologi della Compagnia nel periodo qui considerato – Bellarmino, Suárez, Becanus, Lessius, solo per citare i più conosciuti – abbia espressamente dedicato specifici trattati ai demoni e alle streghe all'interno della propria produzione. Delrío e Thyraeus sono significativamente ricordati solo per i propri contributi a questo tema specifico, e non per altro.

28 Un esempio importante di questo lo abbiamo proprio da colui che è considerato il fondatore del sapere demonologico all'interno della Compagnia di Gesù, il padre Juan Maldonado. Teologo di indubbia importanza, ma comunque abbastanza marginale rispetto ai principali centri di irradiazione e riproduzione della disciplina teologica nella Compagnia di Gesù, Maldonado concentra il proprio contributo in materia di potenze demoniache in un ciclo di lezioni sugli angeli e i demoni che risale al 1571-1572. Esse non facevano propriamente parte del suo corso di Sacra Scrittura, di cui teneva la cattedra presso il collegio di Clermont, ma costituirono un ciclo di lezioni pubbliche tenuto la domenica e nei giorni festivi per un pubblico di non specialisti – un pubblico amplissimo, a quanto è riportato dalle testimonianze – e per questo appositamente stese in un latino più accessibile del solito.

29 Maldonado, nativo dell'Estremadura, aveva studiato teologia e Scrittura a Salamanca, poi era stato destinato a Parigi nel 1564, per il corso di filosofia e quindi di teologia. Nel 1576 lasciò Parigi, in seguito a tensioni con i dottori della Sorbona che vertevano sul suo rifiuto della dottrina dell'Immacolata concezione, e si fermò a Bourges, dove prese a lavorare al progetto mai realizzato di un corso di teologia controversista. Nel 1581, a Roma, gli fu affidato il discorso inaugurale della congregazione che elesse il generale Acquaviva, e collaborò con Bellarmino, Torres e Toledo ai lavori di aggiornamento della *Ratio studiorum*. Morì nel 1582, lasciando un intero patrimonio di manoscritti che i gesuiti francesi si impegnarono a pubblicare dopo il loro ritorno dall'esilio, nel 1605. Di queste edizioni si segnalano i *Commentaria in quatuor evangelistas*, pubblicati nel 1596, e le *Disputationes de fide*, del 1600.

30 Le lezioni di Maldonado sugli angeli e i demoni ci sono conosciute attraverso un'edizione curata da François de Laborie e pubblicata a Parigi nel 1605 con il titolo di *Traicté des anges et démons du R.P. Maldonat iesuiste*, con il trigramma della Compagnia bene in vista sull'antiporta a fare da contraltare a un'immagine delle anime dell'inferno nella parte inferiore dell'immagine. Il *Traicté* ebbe quattro edizioni, fino al 1619; il curatore, François de Laborie, arcidiacono di Saint-Front a Périgueux, fu allievo di Maldonado a Parigi, e successivamente deputato agli Stati generali del 1593, svolti sotto l'insegna della Lega cattolica. L'edizione si basa sulla trascrizione delle *relectiones* del gesuita compiuta dallo stesso Laborie, considerata da Jean-Marie Prat, nel suo *Maldonat et l'Université de Paris au XVIe siècle*, del 1856, la più fedele tra quelle disponibili.²⁷ Un manoscritto, verosimilmente autografo, delle lezioni è conservato in Arsi, *Opp. NN. 117*, con il titolo *De demonibus [sic] et eorum praestigiiis*, accluso a un corso teologico datato al 1580. La successione dei capitoli corrisponde grosso modo a quella dell'edizione a stampa; probabilmente Maldonado portò con sé il testo in occasione della sua convocazione a Roma nel 1581: non è da escludere che esso sia stato sottoposto ai revisori della Compagnia in vista di una sua pubblicazione.

31 Resta comunque significativa la collocazione cronologica delle sue lezioni sull'argomento: esse furono tenute immediatamente dopo il ritorno a Parigi da una missione di predicazione e cura d'anime nel Poitou fra il dicembre del 1569 e il settembre del 1570, a ridosso della riconquista della regione da parte del duca di Guisa, e dunque nel pieno della mobilitazione della Compagnia a fianco degli eserciti cattolici impegnati nelle guerre di religione. Il ruolo di quelle lezioni fu seminale, se non altro perché ad esse assistettero, come allievi del collegio di Clermont, Martín Delrío, Louis Richeome e Pierre Delancre, il più famoso tra i giudici attivi in Francia nella repressione del maleficio.²⁸

32 Ricordo infine che le lezioni di Maldonado si collocano in un tornante chiave della ripresa della letteratura demonologica cinquecentesca: prima di esse, in quel secolo, abbiamo essenzialmente il *De strigibus*, di Bernardo di Como, del 1508, e il *De lamiis*, di Giovanni Francesco Ponzinibbi, del 1520; dopo di esse, il *Von Hexen*, di Heinrich Bullinger, e *Les sorciers*, di Lambert Daneau, entrambi del 1571; la *Démonomanie* di Bodin, del 1580; il *Discovery of Witchcraft* di Reginald Scot, del 1584; il *De confessionibus maleficorum et sagarum* di Peter Binsfeld, del 1589; la *Daemonolatria* di Nicolas Rémy, del 1595; la *Daemonologie* di Giacomo VI di Scozia, poi Giacomo I d'Inghilterra, del 1597; le *Disquisitiones* di Delrío; il *Discours des sorciers*, di Henri Boguet, del 1602; e infine il *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* di Delancre, del 1612.

33 Nell'apertura del *Traicté des anges et démons* Maldonado colloca la dissertazione in appendice ai corsi degli anni precedenti, intesi alla confutazione dei nemici della Chiesa: «Finora abbiamo disputato in teologia contro gli atei, contro gli ebrei, contro i filosofi e contro gli eretici, poiché questi sono i generi di avversari contro i quali il teologo deve combattere per difendere la religione». ²⁹ Va notato che «gli atei» sono coloro che «procurant [...] la seule paix de la république». ³⁰ Questi nemici sono posti in una scala gerarchica ascendente di pericolosità, oltre la quale si pongono i demoni, che combattono la Chiesa nello spazio che trascende le forze umane. Nondimeno l'azione delle forze demoniache è preparata dal dilagare dell'eresia, e identifica il secolo presente come un tempo escatologico di confronto fra i principi del bene e del male: i demoni esercitano il loro potere «nómmément en ce nostre siècle, plus que jamais». ³¹

34 L'origine del male demoniaco è la medesima che ha generato gli altri nemici, ossia la debolezza della fede; per questo l'azione dei demoni segue normalmente il propagarsi delle dottrine eretiche: così fu nella Spagna musulmana, che seguì l'età dell'arianesimo dei vandali; nella Boemia del tempo degli hussiti; nell'arco alpino in seguito al radicarsi del movimento valdese; e infine a Ginevra, terra di streghe e di eretici. Si tratta di una geografia politica dei demoni che presuppone l'occupazione del territorio da parte di Satana nell'assenza della vera religione: la tesi è confermata «dalle lettere dei nostri colleghi gesuiti che abitano [nelle Indie]», dove prosperano i culti satanici. Il tema sarà ripreso da Delrío: con la differenza che quest'ultimo può fondare le proprie tesi sui capitoli dedicati all'idolatria satanica americana della *Historia natural y moral de las Indias* del padre Acosta (1590), mentre Maldonado si affida alle relazioni inedite dei confratelli delle missioni.

35 La stretta correlazione fra eresia e maleficio è individuata da Maldonado in cause ben precise: i demoni abitano fra gli eretici, come in passato avevano abitato fra i pagani; l'errore di fede degenera naturalmente nella magia e nell'ateismo; all'eresia segue la ricerca delle arti magiche, in quanto ricerca corrotta della parola divina; i demoni si servono degli eretici per ingannare gli uomini; infine, la negligenza delle autorità ecclesiastiche favorisce la propagazione del male.

36 Successivamente Maldonado affronta le questioni dei nomi dei demoni, dei loro uffici e della loro gerarchia; quindi dell'origine del loro potere: secondo una teoria già esposta nel *Formicarius*, Dio acconsente all'operare del demonio affinché l'uomo possa esercitare la propria virtù – e in questo senso è vero che l'azione demonica è concepibile prima di tutto all'interno di un sistema antropologico fondato sul libero arbitrio. È in quest'ambito che si compone la dottrina del patto demoniaco. Le sue cause ricalcano da vicino la successione dei peccati capitali: la mancanza di fede, la ricerca di un idolo, la curiosità, l'avidità, la lussuria, l'odio e il desiderio di vendetta, la tristezza e dunque l'assenza di speranza. L'azione dei demoni è quella che permette l'avverarsi del maleficio: i rituali e i segni delle streghe non hanno efficacia di per sé, ma in quanto richiami che evocano i demoni e ne invocano l'intervento; tali segni evocativi sono il frutto di un patto, implicito o esplicito, con il demonio.

37 A riprova di questo Maldonado espone una propria teoria dei segni, che riguarda tanto il maleficio quanto la divinazione; alcuni segni, come l'arresto del sole nel libro di Giosuè, sono premonizioni di avvenimenti futuri disposta da Dio; altri provengono invece dagli inganni di Satana: non esistono segni «neutri», perché la linea di distinzione separa la profezia dalla divinazione e dalla magia. La stregoneria, dunque, si serve fondamentalmente di segni che fungono da richiamo all'intervento demonico; questi segni sono propriamente gli strumenti, «choses externes», di cui si servono le streghe: le immagini, i sacrifici, gli incantamenti, l'apparente resurrezione dei morti, parti di cadavere, gli specchi, le sorti – ossia l'uso di lettere e numeri nella divinazione.

38 Maldonado crede, e afferma la realtà del volo notturno, contro il canone *Episcopi* e secondo la lezione del *Formicarius* e del *Malleus maleficarum*. L'operazione rientra nelle ordinarie capacità dei demoni, comprese entro il paradigma della fisica aristotelica della separazione fra sostanza e specie: i demoni possono conservare la medesima sostanza tramutando le specie visibili, e dunque farsi animali conservando la propria sostanza spirituale; negare la metamorfosi diabolica, secondo Maldonado, corrisponde a negare la transustanziazione del corpo e del sangue di Cristo, come fanno i calvinisti. In questo senso i demoni possono congiungersi con gli uomini, assumendo, solo in

apparenza, sembianze umane: demoni incubi e succubi, che possono fecondare ed essere fecondati, non secondo la propria sostanza, però, ma, nel caso dei demoni incubi, conservando il seme di un uomo.

39 È a questo proposito che Maldonado difende la tesi della veridicità della possessione demoniaca, riferendosi esplicitamente al caso del cosiddetto «miracolo di Laon». Fu questo il primo grande caso di esorcismo pubblico nella Francia delle guerre di religione: Nicole Obry, un'adolescente di Vervins posseduta dal demonio, fu esorcizzata fra il dicembre del 1565 e il febbraio del 1566 con l'uso dell'ostia consacrata, che nei rituali di esorcismo giocava invece un ruolo di secondo piano. Gli esorcismi avvennero nella cattedrale di Laon, davanti a un pubblico di cattolici e di ugonotti; la ragazza era posseduta da una trentina di diavoli, capitanati da Beelzebub che accusò più volte, per sua voce, le menzogne dei calvinisti. La propaganda costruita sul tema della presenza reale di Cristo nell'eucarestia fu tale che, dopo la guarigione, la ragazza si nutrì per mesi soltanto di ostie consacrate, fino a essere allontanata dalla città a seguito delle rimostranze della minoranza riformata.³²

40 Il trattato di Maldonado si conclude con l'analisi dei rimedi ecclesiastici all'azione dei demoni: il potere dell'esorcismo quale grazia accordata ai singoli; il potere dell'esorcismo come ufficio accordato dalla Chiesa (e qui segue l'enunciazione delle caratteristiche degli esorcisti che ne sottolineano i doveri disciplinari: formule precise e determinate; interrogazione dei demoni circa i loro nomi; imposizione delle mani secondo il rituale della cresima; segno dell'uscita dei demoni dal corpo del posseduto etc.); invocazione del nome di Gesù; segno della croce; uso delle reliquie dei santi; recitazione del Simbolo; preghiere e digiuni; somministrazione del santissimo sacramento; somministrazione dell'acqua benedetta; invocazione dei santi. È facile intuire in questa trafila liturgica l'apologia delle pratiche devozionali cattoliche tradizionalmente contestate dalla teologia riformata.

41 Passiamo ora alle celebri *Disquisitiones magicae* di Martín Delrío. Prima di tutto elenco le parti di cui il trattato si compone: libro primo *De magia*; libro secondo *De magia demoniaca*; libro terzo *De maleficio* e *De vana observatione*; libro quarto *De divinatione*; libro quinto *De officio iudicum*; libro sesto *De officio confessarii*. Mi soffermo brevemente su questi ultimi due. Il libro sui doveri e le prerogative dei giudici è un rapido trattato di procedura criminale contro il maleficio corredata di un prontuario di 41 questioni che affrontano casi speciali (circostanze attenuanti e aggravanti, uso e modalità della tortura etc.). È da menzionare il fatto che nel corpo dell'opera Delrío ha modo di criticare aspramente la presunta freddezza dei giudici fiamminghi in questo genere di processi, per cui queste pagine possono essere intese anche come manuale destinato a formare, o quantomeno a informare, la corporazione dei magistrati in vista di campagne di repressione del maleficio.³³

42 Per quanto riguarda il libro dedicato ai compiti dei confessori, ossia dei confessori adibiti alla cura sacramentale degli imputati, esso si presenta come una straordinaria *summa casuum* in materia di maleficio e superstizione, illustrando e classificando le tecniche magiche, terapeutiche e divinatorie sulla base della loro peccaminosità. Poiché, in successione, sono affrontati i rimedi canonici contro la possessione – l'esorcismo, l'acqua benedetta, l'invocazione di Gesù, il crocifisso etc. – è lecito ritenere che il dettaglio con cui sono analizzati gli strumenti delle arti magiche sia dettato anche dalla volontà di distinguere chiaramente, in prospettiva controversistica, tra riti e oggetti superstiziosi e riti e oggetti sacri, a fronte dell'attacco riformato alle superstizioni papiste.

43 Viste più da vicino, le *Disquisitiones* non sono propriamente un libro sulla stregoneria, bensì un trattato sul mondo soprannaturale, o meglio preternaturale, che richiama da vicino da un lato le *Controversiae* di Bellarmino e dall'altro la biblioteca dell'enciclopedismo barocco di Athanasius Kircher. Il titolo stesso è eloquente: non si tratta di *disputationes*, ma di *disquisitiones*, nel senso che gli avversari della teoria demonologica dell'autore non sono gli eretici con i loro trattati, bensì il mondo assai più sfuggente dei fedeli del demonio, che si fa conoscere solo indirettamente attraverso le

fonti che ne danno informazione. Se l'urgenza di Bellarmino e degli altri controversisti è data dal dilagare dell'eresia, quella di Delrío è data dal dilagare della stregoneria e del patto demoniaco. Le *Disquisitiones*, in questo senso, potrebbero essere intese come il tentativo di fondare un secondo canone controversistico da impiegare nella lotta per l'egemonia cattolica nell'Europa della contrapposizione confessionale.

44 La distinzione fra mondo «soprannaturale» e mondo «preternaturale» si deve proprio a Delrío. Sulla base di quanto già sostenuto da Maldonado, egli nega che i demoni possano compiere operazioni miracolose, ambito della sola giurisdizione divina: i demoni, in quanto creature, agiscono e si muovono nel mondo naturale, in regioni della natura, però, che sono sconosciute all'uomo. Essi possono compiere *mira*, meraviglie, ma non *miracula*. In altri termini, Dio ha creato uno spazio al di sopra delle capacità cognitive umane nel quale operano angeli e demoni, un mondo che appartiene comunque al regno della natura.

Il moderno diritto criminale sul maleficio: Gregório de Valencia

45 Il rapporto fra gesuiti e stregoneria, dunque, più che come un oggetto storico evidente e dai contorni precisi va visto come un sistema fatto soprattutto di suggestioni, influenze e genealogie culturali, e dominato da attitudini contraddittorie dietro le quali si delineano da un lato l'assenza di un programma preciso al vertice della Compagnia, e dall'altro l'azione di una sensibilità specifica al riguardo da parte di alcuni gruppi impegnati nella lotta confessionale in Francia e in Germania.

46 Particolarmente significativo, in questo senso, è il caso del ducato di Baviera, che costituisce un esempio a sé nel panorama europeo della caccia alle streghe poiché è probabilmente l'unico territorio in cui la persecuzione – concentrata nel periodo compreso fra il 1586 e il 1631 – è promossa non dalle magistrature locali, ma dal consiglio privato del principe, lo *Hofrat* di Monaco.

47 Va tenuto a mente che siamo negli anni in cui i duchi Guglielmo V e Massimiliano I di Wittelsbach trasformano la Baviera nell'avamposto della Controriforma in Germania, affidando alla Compagnia di Gesù quel ruolo strategico che condurrà di lì a poco alla formazione della Lega dei principi cattolici e ai preparativi per la Guerra dei trent'anni. Il culto ufficiale della casa regnante di Baviera, quello della *Jungfrau*, la Vergine che schiaccia con il piede la serpe dell'eresia e dell'empietà, si sostituisce progressivamente alle devozioni locali dei santi patroni del medioevo; non c'è bisogno di dire che Maria, protettrice contro il demonio, è la 'anti-strega' per eccellenza: e in effetti la fondazione delle prime congregazioni mariane nel ducato, tra il 1575 e il 1578, promosse dai predicatori della Compagnia di Gesù, coincide con la repentina ripresa dei processi alle streghe a Dillingen e Monaco.³⁴

48 Negli anni attorno al 1600 si combatte presso lo *Hofrat* una lotta senza esclusione di colpi tra i fautori e gli oppositori delle persecuzioni, rispettivamente denominati, all'epoca, *Eiferer*, «zelanti», e *Politiker*, «politici», con un lessico che rinvia immediatamente a quello dell'ultima fase delle guerre di religione in Francia.

49 Ai «politici», scettici nei confronti della realtà del sabba e della congiura delle streghe, appartengono i membri dell'aristocrazia e del patriziato cittadino, titolari di antichi privilegi di governo che si trovano a confliggere con il programma di centralizzazione amministrativa inaugurato dai duchi; agli «zelanti» appartengono invece membri della nuova *noblesse de robe* fedeli alla casa regnante, *homines novi* come Johann Sigmund Wagnereckh, Cosmas Vagh e Christoph Gewold, giuristi formati all'università di Ingolstadt, cittadella gesuitica e centro per eccellenza della formazione dei ceti dirigenti della Germania cattolica.

50 A Ingolstadt, in quegli anni, si formano pure il futuro duca Massimiliano e il celebre Jakob Gretser, controversista di punta della Compagnia di Gesù e acerrimo sostenitore della caccia alle streghe. Il maestro di tutti costoro è Gregório de Valencia, di Medina del Campo, paladino del molinismo e figura di riferimento della teologia gesuitica tardocinquecentesca. Tra il 1589 e il 1591 sono condannate a morte, a Ingolstadt,

ventidue streghe; sappiamo che Valencia, come consultore teologico, assiste di persona agli interrogatori sotto tortura di parecchie fra loro.³⁵

51 Nella Germania della seconda metà del XVI secolo il diritto criminale in merito al reato di stregoneria è tutt'altro che chiaro. Restano in vigore procedure consuetudinarie, particolarismi regionali, residui ordalici medioevali come la prova dell'acqua, e soprattutto un vasto arbitrio dei giudici che investe la valutazione degli indizi e le modalità di somministrazione della tortura in ordine al conseguimento della «regina delle prove», la confessione.

52 La *Carolina*, il codice penale imperiale promulgato da Carlo V, nasce con l'obiettivo di razionalizzare la congerie delle antiche tradizioni giuridiche vigenti nell'impero; ma quanto alle streghe la *Carolina* sconta limiti storici: basti il fatto che essa punisce il reato di «sortilegio», cioè il rituale magico che determina danni oggettivi a cose e persone, ma non quello di «maleficio», a definire il quale è sufficiente la semplice partecipazione di un imputato al sabba e la sua adesione al patto con il demonio, anche in assenza di comprovati effetti a danno di altri.

53 L'inquadramento teorico del crimine sabbatico – il volo magico sulle cui origini rituali si sono concentrati gli studi di Carlo Ginzburg – era stata opera del celebre *Malleus maleficarum*, del 1487; a dare a esso nuova consistenza giuridica, un secolo dopo, nel 1589, fu il *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* di Binsfeld, che abbiamo già visto. Si è parlato, al proposito, di una dogmatizzazione del reato di stregoneria, equiparato a quello ereticale in quanto fondato sul culto idolatrico per il demonio; il culmine di questo processo si ha con l'abiura cui è costretto il sacerdote Cornelius Loos, nel 1593, reo di avere sostenuto la natura immaginaria del sabba.³⁶

54 L'urgenza cui rispondono i demonologi del tardo XVI secolo è dunque quella di fondare un nuovo diritto penale contro le streghe che sappia rispondere a quello che viene percepito come un inedito pericolo per l'economia agraria, per l'incolumità delle persone e per la stessa solidità del tessuto sociale.

55 Le *Disquisitiones magicae* di Delrío, per la loro ampiezza e per la documentazione prodotta, costituiscono il massimo sforzo al riguardo; la loro struttura di fondo è tuttavia comune a diversi altri trattati demonologici coevi, come la *Démonomanie* di Jean Bodin: inquadramento teorico della forza dei demoni, analisi delle tecniche del maleficio e delle testimonianze relative al sabba, procedura che deve essere seguita dai giudici.

56 Mi concentro su quest'ultimo argomento, quello procedurale, perché è a questo punto che assume un interessante rilievo la figura di Valencia. A lui è infatti attribuita per intero la paternità di una relazione stesa congiuntamente dalle facoltà teologica e giuridica di Ingolstadt nell'aprile del 1590 dietro richiesta del duca Guglielmo V. Il parere di Valencia – che affronta aspetti complementari come le modalità di arresto delle streghe, la valutazione degli indizi, le regole per l'impiego della tortura, le modalità di promulgazione delle condanne – costituisce di fatto la base teorica sulla quale si fonda il diritto bavarese sulle streghe che consente le grandi ondate di processi degli anni successivi.³⁷

57 Al di là del caso di Valencia mi limito ad accennare, in relazione a questa letteratura e a questa prassi giuridica, al fatto che la tortura nella fase degli interrogatori costituisce la chiave di volta dell'intero sistema. Se in base alla *Carolina* essa non poteva essere ripetuta più di tre volte, anche nel caso dei crimini eccezionali, sulla sua durata e le sue modalità restavano ai giudici ampi spazi di discrezionalità: sappiamo che, nella quasi totalità dei casi, l'interrogatorio con uso della tortura portava alla confessione e quindi al giudizio immediato di colpevolezza.

58 Questo punto è particolarmente importante perché reca in primo piano una questione dibattutissima all'epoca, e cioè la realtà del volo notturno, e quindi del crimine stesso di stregoneria: dato che la tortura poteva essere comminata sulla base di indizi piuttosto labili come la cattiva fama dell'imputato, se il giudice credeva intimamente nella realtà del maleficio e del sabba egli avrebbe considerati sufficienti quegli indizi, ottenendo così la confessione e dunque confermando la realtà delle imputazioni; se invece non vi

credeva – e non furono pochi i casi di questo tipo – egli avrebbe evitato l'impiego della tortura arrivando probabilmente al proscioglimento dell'imputato.

59 Si trattava, dunque, di una questione non priva di risvolti epistemologici, al cui cuore stava la compresenza di due realtà, la realtà giudiziaria, originata dalla confessione, e una realtà oggettiva che poteva di fatto emergere solo ad arbitrio del giudice.³⁸

Sul fronte opposto: Paul Laymann, Adam Tanner, Hermann Busenbaum

60 È proprio su questo nodo, e cioè sulla procedura penale, l'uso della tortura e l'affidabilità delle confessioni, che si concentra il discorso degli oppositori gesuiti dei processi nel primo terzo del XVII secolo. Va detto che nessuno di loro, infatti, mette mai in discussione la verità dei demoni e della possibilità del sortilegio, come nei decenni precedenti aveva invece fatto la critica scettica di Johann Weyer e Cornelius Loos.

61 Gli autori che costituiscono il recepito canone storiografico in materia sono Adam Tanner, successore di Valencia sulla cattedra di teologia scolastica a Ingolstadt e consigliere dell'imperatore Ferdinando II, che con il suo commento alle questioni sulla giustizia della II-II di Tommaso, pubblicate nel 1627, costituisce il primo teologo cattolico a schierarsi contro i processi; Paul Laymann, docente di teologia morale a Monaco, con la sua *Theologia moralis* del 1625, poi ampliata nella questione relativa ai processi nella terza edizione del 1630; e naturalmente la *Cautio criminalis* di Spee.

62 Questi ultimi due autori condividono il campo disciplinare, e cioè la teologia morale. Laymann è il vero e proprio fondatore dell'insegnamento dei casi di coscienza in Germania e rimane per tutto il secolo l'autorità indiscussa in materia; Spee insegna a sua volta casi di coscienza a Paderborn e Colonia ed è considerato un anticipatore di quel grande sapere casuistico che conduce fino ad Alfonso de' Liguori. Soprattutto, Spee copre più volte l'incarico di confessore delle streghe, un ministero particolarmente gravoso perché indirizzato a persone straziate dal carcere e dalla tortura e già condannate a morte per un delitto che non hanno commesso, ed è sull'impressione che egli ne ricava che scrive la sua opera.

63 A questi aggiungo un altro grande casuista tedesco dell'epoca, il padre Hermann Busenbaum, allievo di Spee, che nella sua *Medulla theologiae moralis* del 1645 tratta della coscienza e del peccato del giudice durante la conduzione dei processi per maleficio. Segnalo infine una lettera anonima risalente al 1628, citata da Rainer Decker, in cui un confessore gesuita di streghe si rivolge ai membri del tribunale di Paderborn per suggerire loro una condotta più corretta e umana nei processi.³⁹

64 Ecco allora che presso la Compagnia di Gesù del secondo e terzo decennio del Seicento la teologia morale e il ministero della confessione si pongono come un sapere e una prassi alternativi e concorrenti al diritto criminale sulla stregoneria. È plausibile ipotizzare, anzi, vista la diffusione delle opere che ho citato e il progressivo, seppure lento diminuire dei processi dopo la metà del secolo, che proprio la teologia morale, prima ancora della critica di matrice razionalista, sia determinante nel tramonto dell'età delle streghe.

65 Le ragioni di questo possono essere molteplici, e in buona parte ancora da indagare. Di certo ha un peso rilevante la concorrenza fra la giurisdizione temporale e quella spirituale in un crimine *mixti fori* come il maleficio, e la volontà del foro ecclesiastico di rivendicare su di esso una primazia che passa attraverso la mediazione del confessore. Un'ipotesi di questo tipo mi sembra emergere, ad esempio, dai testi di Laymann e Tanner dove essi trattano del rapporto tra il confessore, il giudice e la strega già condannata nel caso il primo consegua la certezza morale dell'innocenza di quest'ultima. La questione è ripresa più ampiamente da Spee, la cui opera è però sufficientemente nota per ritornarvi in questa sede.⁴⁰

66 Così dunque il padre Laymann:

Il confessore interroghi la strega che ha confessato il proprio crimine in merito alla rivelazione al giudice delle proprie complicità, o di altre ree dello stesso crimine di cui essa ha avuto notizia: poiché a questo egli è obbligato [...] E se la strega afferma con costanza di avere denunciato innocenti per invidia o per paura delle torture allora il confessore deve spingerla a revocare di fronte al giudice la propria falsa denuncia, spiegandole l'obbligo gravissimo cui è tenuta.⁴¹

67 Lo stesso in Tanner:

Può accadere a volte che il confessore si renda moralmente certo che la persona denunciata e condannata sia innocente. [...] Data per moralmente certa tale consapevolezza, spetta al confessore informarne prudentemente il giudice. Quest'ultimo, seppure non sia tenuto necessariamente a prestare fede a una tale deposizione extragiudiziale contraria alle prove emerse nel legittimo processo giudiziale, deve tuttavia diligentemente porre attenzione e valutare tanto le ragioni del giudizio quanto la presenza di indizi di innocenza, al fine di individuare qualche eventuale errore commesso nel procedimento, affinché sia definitivamente stabilito quanto appare più confacente all'equità naturale. [...] La ragione di questo sta nel fatto che, benché tale notizia di innocenza sia extragiudiziale e privata, tuttavia essa può avere valore tale da imporre il riesame del processo giudiziale, e, se ciò è possibile, da rendere noto pubblicamente e giudizialmente l'errore commesso, e nel caso da differire provvisoriamente l'esecuzione della sentenza fino a che la causa non sia esaminata di nuovo e con maggior cura. Infatti, sebbene il giudice non sia tenuto ad assolvere qualcuno della cui innocenza ha avuto conferma attraverso la propria scienza privata, ma che risulta colpevole sulla base del processo giudiziale, tuttavia è tenuto a investigare e a impegnarsi affinché l'errore commesso sia individuato, anche se può accadere che sulla base di un nuovo processo l'innocenza del denunciato sia pubblicamente e legittimamente contestata.⁴²

68 Una seconda motivazione può essere invece ascritta all'antico tema della coscienza del giudice e del suo rischio di commettere peccato mortale condannando un innocente, un tema ampiamente affrontato alcuni anni fa da James Whitman.⁴³ È questo il caso affrontato, ad esempio, da Busenbaum.

69 Il giudice è tenuto a liberare in ogni modo, se può, colui che egli sa privatamente essere innocente e che pure è stato giuridicamente ritenuto colpevole, ad esempio rifiutando le accuse, differendo il giudizio, aprendo il carcere (se questo è possibile senza provocare mali più gravi), rimettendo la causa al superiore. E se nulla di tutto questo risulta efficace parecchi dottori ritengono che egli lo possa condannare, ma in realtà appare più vero il contrario, poiché uccidere direttamente un innocente è in sé un male, e dunque, se in qualsiasi modo lo si sa come tale, è un peccato.⁴⁴

70 Comune a questi testi è un problema che mi sembra si profili nello sfondo, di nuovo, epistemologico della questione dei processi alle streghe. Se il giudice, attraverso la tortura e la confessione, è in grado di produrre una verità legale che ha pieno valore ai fini del processo, il confessore, che esercita la prerogativa esclusiva di penetrare il foro della coscienza, è in grado di attingere una verità soggettiva, quella dell'imputato, diametralmente opposta alla prima e in grado di persuaderlo della sua innocenza.

71 In altri termini sono due verità a confrontarsi, quella sancita dagli indizi e dalla pratica della tortura e quella creata dalla certezza morale del confessore di trovarsi di fronte un reo confesso che non ha commesso il crimine di cui è stato costretto ad accusarsi. Si tratta di uno fra i tanti aspetti dell'incrocio fra il sapere del mondo e il sapere della Chiesa che i gesuiti si trovano ad affrontare nella loro missione.

Riassunto

72 In questo contributo ho tentato di individuare le tracce di un possibile problema storico, il rapporto fra la Compagnia di Gesù e la persecuzione della stregoneria tra la fine del XVI e il primo terzo del XVII secolo – se vogliamo indicare in questo lasso temporale lo zenit della caccia alle streghe non soltanto rispetto alla prima età moderna, ma al fenomeno nel suo complesso –, e di circoscriverne le possibili caratteristiche. Provo a riassumere queste caratteristiche.

- 73 a. L'assenza, o quantomeno la singolare evanescenza del problema in quanto tale negli studi specialistici sulla Compagnia, che contrasta con la sua presenza, seppure sporadica e non sistematizzata, nella storiografia sulla caccia alle streghe, dove essa è generalmente apparentato alle questioni delle possessioni e degli esorcismi pubblici, come pure della lotta contro i processi condotta da Adam Tanner e soprattutto Friedrich Spee con la sua *Cautio criminalis*.
- 74 b. La singolarità del fatto che la questione della stregoneria non si presenti come un motivo omogeneo nella produzione teologica dell'ordine, ma si concentri attorno a pochi nomi che, in compenso, restano altamente significativi quanto al loro contributo alla storia della cultura europea della prima età moderna. Per quanto riguarda i sostenitori della caccia alle streghe, dobbiamo riferirci essenzialmente a Juan Maldonado e Martín Delrío, autori rispettivamente di un ciclo di *relectiones* sui demoni del 1571-1572, e della più celebre opera demonologica moderna, le *Disquisitiones magicæ* del 1599-1600, e al padre Gregório de Valencia, principale estensore di una relazione stesa congiuntamente dalle facoltà teologica e giuridica di Ingolstadt nell'aprile del 1590 dietro richiesta del duca Guglielmo V. Il parere di Valencia – che affronta aspetti complementari come le modalità di arresto delle streghe, la valutazione degli indizi, le regole per l'impiego della tortura, le modalità di promulgazione delle condanne – costituisce di fatto la base teorica sulla quale si fonda il diritto bavarese sulle streghe che consente le grandi ondate di processi degli anni successivi al 1590. Accanto a essi, alcune figure minori attive come predicatori e direttori di coscienza nelle corti cattoliche della Germania meridionale e occidentale: Hieremias Drexel in Baviera, Georg Scherer a Vienna, Peter Thyraeus a Magonza. La posizione di Thyraeus è strettamente legata al lascito di Pietro Canisio, che opera numerosi esorcismi durante le sue campagne pastorali in Germania e nel 1563 segnala a Laynez, invano, l'importanza di intraprendere un'azione in grande stile contro le streghe.
- 75 Sul fronte dei critici della caccia, o meglio della procedura penale contro il maleficio, possiamo invece limitarci a pochi nomi: Adam Tanner, *Tractatus theologicus de processu adversus crimina excepta*, del 1617, Paul Laymann, *Tractatus theologicus contra sagas et veneficos*, del 1625, e naturalmente la *Cautio criminalis* di Friedrich von Spee, del 1631. A questi, nel presente scritto, aggiungo un passaggio della *Medulla theologiae moralis* del padre Busenbaum. Duhr cita diversi altri padri tedeschi che si sarebbero pronunciati contro le persecuzioni nello stesso arco di tempo, fondandosi su corrispondenze e pareri relativi a casi di coscienza, ma personalmente non ho ancora avuto modo di indagare questo materiale.
- 76 c. Legata al secondo punto è l'interessante inversione di tendenza che si manifesta, quanto agli autori citati, nell'atteggiamento verso le persecuzioni. Fra i teorici del massimo intervento repressivo contro il maleficio, Valencia e Delrío (nel parere del 1590 Valencia suggerisce la messa in opera in Baviera di una *gemeine Inquisition*, un'indagine generalizzata), e i critici dei processi passano al più pochi decenni di distanza. Ho provato a ipotizzare che questo mutamento di orientamento fosse dovuto all'emergere della teologia morale come disciplina a sé (Laymann e Spee ne furono tra i primi rappresentanti in Germania, ed entrambi tennero cattedre di casi di coscienza) e al comporsi, nella pratica della confessione, di una consapevolezza dello statuto del crimine satanico come prodotto della procedura applicata per i *crimini excepta*, e dunque come «verità giudiziaria» costruita dai giudici e opposta alla «verità fattuale» dell'inconsistenza di quel crimine. La conseguenza di questo potrebbe essere stata la volontà, da parte dei confessori gesuiti, di istituire un monopolio sui casi di presunto maleficio, da giudicare e sciogliere nel foro sacramentale e non in quello giudiziario. Questa ipotesi potrà essere confermata o scartata, credo, solo dopo una più vasta ricerca sulla pratica della confessione degli imputati nella prima metà del Seicento e sull'evoluzione dello studio dei casi di coscienza.
- 77 d. Un'ultima caratteristica abbastanza macroscopica di questo problema storico è la sua ridotta dimensione geografica. Il sapere demonologico gesuitico è un sapere regionale, che circola essenzialmente nei principati ecclesiastici della Germania centrale e occidentale, in Baviera, nei Paesi Bassi cattolici, ma non trova eco altrove. In Francia, in Olanda e in Inghilterra esso si esprime soprattutto come pratica dell'esorcismo e del governo delle possessioni, ma è significativo il fatto che, in questo caso come in quello

dei processi alle streghe, il vertice della Compagnia a Roma mostri sempre una certa cautela verso prese di posizione che rinviavano più all'egemonia di comunità gesuitiche locali che non a una strategia complessiva.

Bibliographie

Bibliografia primaria

Bartoli 1653 = D. Bartoli, *Cento miracoli operati da s. Ignatio Loiola fondatore della Compagnia di Giesù, in vita, e doppo morte*, Roma, Viotti, 1653.

Busenbaum 1645 = H. Busenbaum, *Medulla theologiae moralis*, Padova, J. Manfrè, 1737 (1ª ed. 1645).

Delrío 1599-1600 = M. Delrío, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Lovanio, ex officina Gerardi Rivii, 1599-1600.

Laymann 1629 = P. Laymann, *Tractatus alter theologicus de sagis et veneficis. Sumptus ex operis moralis libro tertio R.P. Pauli Laymanni in Dilingana Universitate publici canonum professoris*, in *Diversi tractatus de potestate ecclesiastica coercendi daemones circa energumenos et maleficiatos, De potentia ac viribus daemonum. De modo procedendi adversus crimina excepta, praecipue contra sagas et maleficos, atque de mediis ad hos et illos iuvandos idonei. Ex diversis iisque celeberrimis huius aevii scriptoribus*, Colonia, C. Munich, 1629.

Maldonado 1605 = J. Maldonado, *Traicté des anges et démons*, Parigi, F. Huby, 1605.

Maldonado 1947 = *Miscellanea de Maldonado anno ab eius nativitate quater centenario (1534? – 1934)*, R. Galdos (ed.), Madrid, Patronato Raimundo Lullo, 1947.

Ribadeneyra 1965 = P. de Ribadeneyra, *Vita Ignatii Loyolae. Textus Latinus et Hispanus cum censuris (Monumenta historica Societatis Iesu, 93)*, Roma, 1965.

Tanner 1617 = A. Tanner, *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. 2.3*, in *Diversi tractatus de potestate ecclesiastica coercendi daemones circa energumenos et maleficos*, Colonia, C. Munich, 1629.

Thyraeus 1594 = Petrus Thyraeus, *De daemoniacis liber unus in quo daemonum obsidentium conditio, obsessorum hominum statu, rationes item et modi, quibus ab obsessis daemones exiguntur, discutuntur et explicantur*, Colonia, G. Cholin, 1594.

Bibliografia secondaria

Arens 1984 = A. Arens (a cura di), *Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Beiträge und Untersuchungen*, Magonza, 1984.

Bailey 2003 = M.D. Bailey, *Battling demons. Witchcraft, heresy, and reform in the Late Middle Ages*, University Park, 2003.

Behringer 1988 = W. Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*, Monaco, 1988.

Behringer 1996 = W. Behringer, *Das 'Reichskhündig Exempel' von Trier. Zur paradigmatischen Rolle einer Hexenverfolgung in Deutschland*, in G. Franz, F. Irsigler (a cura di), *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar*, Treveri, 1996, p. 435-447.

Blank 2012 = A. Blank, *Presumption, torture, and the controversy over excepted crimes, 1600-1632*, in *Intellectual History Review*, 22-2, 2012, p. 131-145.

DOI : 10.1080/17496977.2012.693739

Caballero 1950 = J. Caballero, *Apuntes biográficos del P. Maldonado*, in J. de Maldonado, *Comentarios a los cuatro evangelios*, Madrid, I, 1950, p. 1-43.

Clark 1997 = S. Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford-New York, 1997.

De Waardt 2009 = H. De Waardt, *Jesuits, Propaganda and Faith Healing in the Dutch Republic*, in *History*, 94-3, 2009, p. 344-359.

DOI : 10.1111/j.1468-229X.2009.00459.x

Decker 1992 = R. Decker, *Gegner der grossen Hexenverfolgung von 1628/31 im Herzogtum Westfalen und im Hochstift Paderborn*, in H. Lehmann, O. Ulbricht (a cura di), *Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, Wiesbaden, 1992, p. 187-197.

Duhr 1900 = B. Duhr, *Die Stellung der Jesuiten in der deutschen Hexenprozessen*, Colonia, 1900.

Duhr 1907-1913 = B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Friburgo, 1907-1913.

Durrant 2007 = J.B. Durrant, *Witchcraft, Gender and Society in Early Modern Germany*, New York, 2007.

DOI : 10.1163/ej.9789004160934.i-288

- Foa 2004 = A. Foa, *Introduzione*, in Fr. von Spee, *I processi contro le streghe (Cautio criminalis)*, Roma, 2004, p. 7-28.
- Franz 1997 = G. Franz, *Antonius Hovaeus, Cornelius Loos und Friedrich Spee. Drei Gegner der Hexenprozesse in Echternach und Trier*, in G. Franz, G. Gehl, F. Irsigler (a cura di), *Hexenprozesse und deren Gegner im trierisch-lothringischen Raum*, Weimar, 1997, p. 117-141.
- Gross 1997 = M.B. Gross, *Kulturkampf and unification: German liberalism and the war against the Jesuits*, in *Central European History*, 30-4, 1997, p. 545-566.
DOI : 10.1017/S000893890001565X
- Gunther 1995 = F. Gunther (a cura di), *Friedrich Spee zum 400. Geburtstag, Kolloquium der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier*, Paderborn, 1995.
- Jerouschek 1996 = G. Jerouschek, *Friedrich von Spee als Justizkritiker. Die Cautio criminalis im Lichte des gemeinen Strafrechts der frühen Neuzeit*, in *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 108-2, 1996, p. 243-265.
- Koch 1934 = L. Koch, *Hexenwahn in id., Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn, 1934, p. 801-805.
- Labouvie 1997 = E. Labouvie, *Rekonstruktion einer Verfolgung. Hexenprozesse und ihr Verlauf im Saar-Pfalz-Raum und der Bailliage d'Allemagne (1520-1690)*, in G. Franz, G. Gehl, F. Irsigler (a cura di), *Hexenprozesse und deren Gegner im trierisch-lothringischen Raum*, Weimar, 1997, p. 43-58.
- Levack 2008 = B.P. Levack, *Witch-hunting in Scotland. Law, politics and religion*, New York-Londra, 2008.
- Machielsen 2015 = J. Machielsen, *Martin Delrio: Demonology and scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford, 2015.
- Mat'a 2006 = P. Mat'a, *Zwischen Heiligkeit und Betrügerei. Arme-Seelen-Retter, Exorzisten, Visionäre und Propheten im Jesuiten- und Karmelitenorden*, in A. Ohlidal, S. Samerski (a cura di), *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570-1700*, Stoccarda, 2006, p. 177-206.
- Midelfort 1972 = H.C.E. Midelfort, *Witch-Hunting in southwestern Germany, 1562-1684. The social and intellectual foundations*, Stanford, 1972.
- Midelfort 1989 = H.C.E. Midelfort, *The Devil and the German people: Reflections on the popularity of demon possession in sixteenth-century Germany*, in S. Ozment (a cura di), *Religion and culture in the Renaissance and Reformation*, Kirksville, 1989, p. 99-119.
- Motta 2016a = F. Motta, *Evidence, truth, and sovereignty in late 16th century demonological literature*, in «Forum Historiae Iuris», April 4, 2016, <http://www.forhistiur.de/2016-04-motta/?=en>
- Motta 2016b = F. Motta, *Verità del maleficio. Alle origini dell'abolizione della tortura giudiziaria*, in V. Ferrone, G. Ricuperati (a cura di), *Il caso Beccaria. A 250 anni dalla pubblicazione del Dei delitti e delle pene*, Bologna, 2016, p. 231-335.
- Muchembled 1987 = R. Muchembled, *Sorcières, justice et société aux 16e et 17e siècles*, Parigi, 1987.
- O'Neill - Dominguez 2001 = C.E. O'Neill, J.M. Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Roma-Madrid, 2001.
- Pearl 1999 = J.L. Pearl, *The crime of crimes. Demonology and politics in France 1560-1620*, Waterloo (Ontario), 1999.
- Prat 1856 = J.M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris au XVIe siècle*, Parigi, 1856.
- Rummel - Voltmer 2008 = W. Rummel, R. Voltmer, *Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit*, Darmstadt, 2008.
- Sieber 2005 = D. Sieber, *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563-1614*, Basilea, 2005.
- Soldan - Heppe 1843 = W.G. Soldan, H. Heppe, *Geschichte der Hexenprozesse*, M. Bauer (ed.), Hanau a.M., 1969 (orig. 1843).
- Trevor-Roper 1969 = H.R. Trevor-Roper, *The European witch-craze of the 16th and 17th centuries*, Harmondsworth, 1969.
- Venturi 1969 = F. Venturi, *Settecento riformatore, I, Da Muratori a Beccaria*, Torino, 1969.
- Voltmer 2006 = R. Voltmer, *Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis. Einführung und Ergebnisse*, in ead. (a cura di), *Hexenverfolgung und Herrschaftspraxis*, Treveri, 2006, p. 1-22.
- Walker 1981 = D.P. Walker, *Unclean spirits. Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*, Philadelphia, 1981.
- Whitman 2008 = J. Whitman, *The origins of reasonable doubt. Theological roots of the criminal trial*, New Haven-Londra, 2008.
- Worcester 2018 = T.W. Worcester (a cura di), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge, 2018.

Notes

1 A quanto mi consta non esistono studi specificamente dedicati alla demonologia e ai processi alle streghe nell'ambito della scienza teologica, della pastorale o della prassi politica della Compagnia di Gesù nel suo complesso.

2 Il dibattito è ampiamente ricostruito in Venturi 1969, 355 sq.

3 Su Delrío Machielsen 2015; su Spee la bibliografia è invece assai più abbondante: mi limito qui a segnalare Arens 1984; Gunther 1995; Jerouschek 1996.

4 Ivi, 250 sq.; Foa 2004, 7 sq.

5 Muchembled 1987; Midelfort 1972; Levack 2008; Behringer 1988; Voltmer 2006.

6 Trevor-Roper 1969, p. 66.

7 Duhr 1900, *Vorwort*.

8 Soldan – Heppe 1843, II, p. 177 sq.

9 Gross 1997.

10 Duhr 1907-1913, I, p. 665 ss.; II/2, p. 481 sq.

11 Koch 1934, p. 802. Di per sé la presenza di una specifica voce sulla caccia alle streghe nel primo dizionario storico della Compagnia è significativa: una voce analoga, o anche relativa alla demonologia, è assente sia da O'Neill-Dominguez 2001 che da Worcester 2018.

12 Koch 1934, p. 803.

13 Labouvie 1997.

14 Behringer 1996. L'importanza dei gesuiti nei processi che hanno luogo nel principato vescovile di Eichstätt nel 1590-1592, 1603 e 1617-1631 è sottolineata da Durrant (2007, p. 12-13), seppure con qualche imprecisione: «Jesuits like Peter Canisius, Jakob Gretser, Peter Binsfeld and Martín Delrío, as well as Gregory of Valencia and Förner, dominated demonological literature at the time of the witch persecutions in Germany». Binsfeld e Friedrich Förner, altro allievo del *Germanicum*, non appartennero infatti alla Compagnia di Gesù.

15 Duhr 1900, p. 29 sq.

16 Ivi, p. 23 sq.

17 Thyraeuss 1594, c. 16, 29 ss. *An, et qui homines possint daemones hominibus immittere*.

18 Midelfort 1989. L'autore registra un drammatico aumento dei casi di possessione in Germania secondo i luoghi in cui avvennero: da trentadue fra il 1490 e il 1559 a ventitré fra il 1560 e il 1579, a quarantaquattro fra il 1589 e il 1599.

19 Walker 1981, p. 75 sq.

20 Sieber 2005; Walker 1981, p. 43 sq.; Mat'a 2006.

21 Walker 1981, p. 48 sq.; De Waardt 2009.

22 Ribadeneyra 1965, p. 818-20, 848. Cfr. anche i *Prolegomena* del curatore Cándido de Dalmases, ivi, p. 3-54.

23 Bartoli 1653, n. 4, p. 14-23, *Quattro spiritate liberate maravigliosamente in Modana*; n. 12, p. 34-38, *Dona liberata dalle infestazioni d'un demonio con cui haveva havuto pratica dishonesta sette anni, in Siviglia*; n. 16, p. 42-49, *Collegio della Compagnia in Loreto liberato da pericolosa infestazione de' demonii*; n. 18, p. 51-52, *Fanciulla liberata da spessi tramortimenti, che pativa per ispavento preso d'una fantasima, nel contado di Gandia*; n. 21, p. 57-63, *Heretica spiritata, liberata, e convertita, in Ostrog di Polonia*; n. 32, p. 78-82, *Fanciulla liberata dalle apparizioni di demonii famigliari, in Malta*; n. 35, p. 85-87, *Quattro streghe portate da' demonii nel collegio della Compagnia di Palermo, cacciate con una apparizione di sant'Ignatio*; n. 57, p. 111-119, *Un giovine liberato dal demonio, a cui si era dato in potere, a Molshemio*; n. 79, p. 148-149, *Sanata nell'anima da una furiosa tentazione di carne, in Bazaino* (un caso di patto con il diavolo); n. 87, p. 158-161, *Principessa spiritata liberata da s. Ignatio*; n. 95, p. 167-173, *Liberato dalle mani del demonio a cui s'era dato, in Molshemio*.

24 Behringer 1996, p. 442-443.

25 Sull'importanza di Nider nella formazione del canone demonologico moderno, Bailey 2003.

26 Questo aspetto del sapere demonologico è messo bene in luce in Clark 1997, p. 135 sq. Cfr. anche l'analisi delle fonti delle *Disquisitiones magicae* in Machielsen 2015.

27 Prat 1856, p. 512-513. Cfr. anche Caballero 1950; Maldonado 1947. Pearl 1999, 59 sq., segnala importanti parallelismi fra il testo delle lezioni di Maldonado e passi delle *Disquisitiones* di Delrío. Quest'ultimo, del resto, lo cita esplicitamente come autorità di riferimento nell'analisi della relazione diretta fra dilagare dell'eresia e diffusione del maleficio: «Causas autem mihi perquirenti, cur haeresim comitetur assidue magica, commodum occurrere, quas meus quondam

doctor Io. Maldonatus Societatis Iesu presbyter, vir doctus iuxta et sanctus, disertissime prodidit, cum de daemonibus publice Lutetiae Parisiorum profiteretur» (Delrío 1599-1600, *Proloquium de difficultate et necessitate huius tractationi*, p. 1-8, p. 6).

28 Pearl 1999, p. 72 sq.

29 Maldonado 1605, 1605, p. 152r.

30 Ivi, p. 152v.

31 Ivi, p. 155r.

32 Walker 1981, p. 19 sq.

33 Su Delrío e il sistema di prova nei crimini eccezionali Blank 2012, p. 136 sq.

34 Behringer 1988, p. 98 sq.

35 Motta 2016a.

36 Di «Dogmatisierung des Hexereikonzepts» scrivono Walter Rummel e Rita Voltmer in Rummel – Voltmer 2008, p. 65; di una «starke Spiritualisierung des Hexereidelikts» Behringer 1988, p. 124. Sull'abiura imposta a Loos, Franz 1997, p. 125 sq.

37 Sul testo Motta 2016a, p. 78 sq.

38 La questione del rapporto fra tortura e produzione di una verità «legale» sufficiente alla condanna nel sistema giudiziario d'Antico regime è affrontata più distesamente in Motta 2016b.

39 Decker 1992. Sulla base del documento, Decker tende a escludere che autore della lettera sia Spee.

40 Rinvio al proposito a Motta 2016b, p. 288 sq.

41 *Sagam de crimine suo confessam examinet confessarius, utrum consortes, sive eiusdem criminis reas, quas novit, iudici prodiderit: quia ad id obligatur [...]. Sin vero saga constanter asseveret, se per invidiam, aut ob tormentorum metum innocentem denuntiasse, urgere eam debet confessarius, exposita gravissima obligatione, ut falsam denuntiationem coram iudice revocet*, Laymann 1629, p. 99-112, 103.

42 *Assertio II. Sed et fieri nonnunquam potest, ut confessarius moraliter certus reddatur, personam denuntiatam et damnatam esse innocentem. [...] Assertio III. Posita eisumodi notitia moraliter certa, ad confessarium pertinet, iudicem prudenter informare; qui etsi non continuo fidem extraiudiciali eiusmodi depositioni contra notitiam legitimo processo iudiciali partam adhibere teneatur, debet is tamen diligenter tam processum iudicii, quam praesentia innocentis indicia ad mentem revocare et expendere, an forsitan ex his in processo iudiciali aliquis error commissus deprehendi possit; ut illud demum statuatur, quod aequitati naturali magis consentaneum videtur. [...] Ratio est, quia tametsi notitia illa innocentiae extraiudicialis ac privata sit, valere tamen eo potest, ut ex iis iudicialis processus examinetur, ac si fieri potest, error commissus publica etiam ac iudiciali notitia innotescat; ita quidem ut nonnunquam etiam executio sententiae tantisper differatur, dum causa ipsa denuo ac curatius examinetur. Sicut etiam cum iudex privata scientia aliquem novit esse innocentem, qui iudiciali processo nocens probatus est, etsi non teneatur idcirco innocentem absolvere, tenetur tamen inquirere et operam dare, ut error commissus deprehendatur, etsi fieri potest, novo processo instituto innocentia denuntiati publice ac legitime contestata fiat*, Tanner 1617, p. 32-35 (con paginazione a parte).

43 Whitman 2008.

44 *Quem iudex privatim scit esse innocentem, si iuridice probatus sit nocens, tenetur omni modo liberare, si potest, verbi gratia impediendo accusationem, extrahendo iudicium, aperiendo carcerem (si sine maiori malo potest), remittendo causam ad superiorem: et si sic nihil efficiat, probabiliter quidem plurimi doctores tenent quod possit condemnare; verius tamen videtur contrarium, quia directe occidere innocentem est intrinsece malum: ergo quomodocunque sciatur esse innocens, erit peccatum*, Busenbaum 1645, p. 268.

Pour citer cet article

Référence papier

Franco Motta, « Demoni, streghe, gesuiti. Contributo a una contestualizzazione storica », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 132-1 | 2020, 155-170.

Référence électronique

Franco Motta, « Demoni, streghe, gesuiti. Contributo a una contestualizzazione storica », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En ligne], 132-1 | 2020, mis en ligne le 30 décembre 2020, consulté le 23 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/mefrim/7127> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mefrim.7127>

Auteur

Franco Motta

Università degli Studi di Torino – franco.motta@unito.it

Droits d'auteur

© École française de Rome