Adriano Prosperi

Fede, giuramento, inquisizione

Non solo l'ambiguità semantica tra fede come impegno a mantenere una promessa e fede come convinzione religiosa, ma anche e soprattutto i complicati legami storici tra questi due aspetti della «fides» ci costringono ad affrontare la questione sotto il profilo delle autorità e delle istituzioni chiamate a tutelare il «bonum fidei» – in primo luogo, l'Inquisizione. Il fatto è che la «fides» come patto, promessa, parola data (eventualmente, ma non soltanto fra uomo e Dio) ha intessuto col giuramento rapporti di vario genere nella storia del cristianesimo europeo. Di volta in volta, prevalendo l'importanza della tutela della fede come legame sacro o quella della fede come patto fra uomini, si sono venute modificando le attribuzioni e le modalità di funzionamento del tribunale che si occupava della fede, l'Inquisizione. Il tema è troppo vasto perché lo si possa esaurire qui. Ma ne affronteremo due momenti: quello dell'importanza del giuramento all'interno della procedura inquisitoriale contro gli eretici e quello dello sforzo di distinguere la «fides» come parola data, patto sociale, dalla fede come adesione dottrinale a una chiesa o a un gruppo religioso.

Per quanto riguarda il primo aspetto, va detto che l'importanza del giuramento nella storia dell'Inquisizione sembra destinata ad accrescersi man mano che procedono gli studi sulle origini e sui caratteri di questa istituzione e di questa forma processuale. La ricostruzione più attendibile delle origini del processo inquisitoriale, quella proposta da Trusen, ci riporta infatti al procedimento per «mala fama» attestato in età carolingia: dalla «mala fama» ci si poteva difendere per mezzo del giuramento pubblico. E, come ha notato Raoul C. van Caenegem, nell'«inquisitio» di età carolingia il giuramento ha un'importanza estrema¹. Ora, come l'«inquisitio» carolingia, il processo inquisitoriale nasce fondamentalmente dalle voci raccolte dall'inquisitore, questa singolare figura di giudice-poliziotto, che non ha bisogno, per avviare la sua opera, che ci sia una accusa. Gli basta che esista una voce, una pubblica fama. Formalmente, il processo inquisitoriale potrà sempre essere avviato da una precisa accusa, o da testimonianze raccolte in altri procedimenti; ma nella sostanza è l'esistenza della fama pubblica, di voci raccolte qua e là, che legittima l'avvio del procedimento. Il sospettato è subito definito «reus», può essere incarcerato e processato. E, al termine del processo, ritroviamo quel giura-

¹ «Serment purgatoire du défendant, parfois serment préalable du demandeur, serment des témoins, serment même en cas de duel judiciaire ... acte rituel et solennel, prêté sur une «res sacra», qui était souvent une relique de saints». *Raoul C. van Caenegem, La preuve dans le droit du Moyen Age occidental*, in: *Recueils de la Société Jean Bodin, XVII, La preuve, II partie: Moyen Age et temps modernes* (Bruxelles 1965) 708.

mento tipico del «Defamationsprozess» di età carolingia: solo che il giuramento pubblico si trasforma, nella procedura inquisitoriale matura, nella «abiura». L'abiura è normalmente pubblica; anche l'accusato contro il quale non è stato possibile trovare prove deve tuttavia alla buona fede della comunità in cui vive una pubblica e giurata dichiarazione di rifiuto dell'eresia e di adesione alla dottrina ortodossa. In questo consiste l'abiura. Essa è un omaggio alla «fides publica».

L'abiura è il più importante ma non l'unico tipo di giuramento che si incontra nel processo per eresia. Il giuramento si incontra a ogni passo del processo: l'eretico – chi è sospetto d'eresia, il «reus» – deve giurare sempre, all'inizio del processo; e in genere deve compiere l'operazione analoga e contraria dell'abiurare alla fine del processo. Debbono giurare tutti: i testimoni, ma anche il notaio dell'Inquisizione quando assume l'incarico. Erano atti di grande solennità: toccando i Vangeli, si giurava solennemente, con formule che evocavano grandi e terribili punizioni. Il giuramento iniziale, così come viene riferito nei manuali (p.es. Eymeric) consisteva nel promettere obbedienza alla Chiesa, e promettere altresì di rispondere sinceramente alle domande, di denunciare gli eretici conosciuti e di sottomettersi alle penitenze². Accettare il giuramento era già una prova di obbedienza all'autorità ecclesiastica; rifiutarlo era equivalente a una ammissione aperta di eresia.

Il valore magico del giuramento trovò sulla sua strada, in sede processuale, le opposte resistenze della tradizione giuridica e dei valori religiosi fondati sul letteralismo evangelico. Questi ultimi furono liquidati con l'accusa di eresia. Eretici furono ritenuti coloro che, applicando alla lettera il modello evangelico, si rifiutavano di giurare. Nei loro confronti, il giudice doveva essere pronto a sviluppare un'abile schermaglia, per portarli a giurare senza però offrire loro il destro di considerarsi vittime di una costrizione. Una pagina molto eloquente della *Practica Inquisitionis haereticae pravitatis* di Bernard Gui è destinata a istruire il giudice perché non si faccia mettere nel sacco dall'eretico a questo proposito: si tratta, secondo Gui, di ottenere un libero giuramento, mentre gli eretici sono disposti a giurare ma solo se il giuramento viene loro imposto. Dal punto di vista dell'inquisitore, solo il giuramento liberamente pronunciato consentiva «che se più tardi si venisse a scoprire che [il reo] è stato spergiuro, possa venir consegnato al braccio secolare senza ulteriore interrogatorio»³. Ma anche sul terreno della tradizione giuridica sorsero ostacoli e furono avanzate obiezioni: non era forse un diritto fondamentale dell'individuo quello di non essere costretto a danneggiare se stesso? e dunque, se l'accusato era costretto a giurare di dire la verità ma era anche autorizzato a difendere la sua vita e i suoi beni, non si creavano così le condizioni per un uso sistematico dello spergiuro? L'obiezione, diffusa nella letteratura giuridica, trovò orecchie attente tra gli inquisitori che su quella letteratura si formavano e si fondavano. Anche in questo caso, non si risolse realmente il problema ma si ricorse a uno «escamotage»: ne troviamo traccia non nei verbali dei processi ma nelle discussioni dei giuristi. Racconta uno di loro che, per evitare il rischio di spergiuro, si faceva prestare giuramento non toccando davvero i vangeli ma un qualsiasi testo. Il «reus»

² Cfr. H. C. Lea, *Storia dell'Inquisizione* (Torino 1910) 462–463.

³ E' riportata anche da Lea, 478–481.

credeva di aver toccato il vangelo ma il giudice sapeva che non era così. E, poiché gli ecclesiastici erano capaci di accorgersi del trucco, a loro si chiedeva una forma diversa di giuramento: non dovevano giurare toccando scritture di alcun tipo, ma solo ponendo la mano sul petto⁴. Sono aspetti poco noti del processo inquisitorio, anche perché si assume normalmente che i verbali dei processi siano quei fedeli specchi della realtà processuale che la manualistica inquisitoria descrive. In realtà, indizi di questo genere mostrano che non si voleva rinunciare all'effetto che il giuramento aveva sui «rei».

Il processo inquisitorio è il luogo più alto ed estremo di imposizione del controllo ecclesiastico sui reati di parola e di comunicazione sociale. Se è vero, com'è stato osservato, che la cultura ecclesiastica rafforza nel tardo Medioevo i suoi dispositivi di controllo sulla comunicazione verbale raggruppando sotto l'ottavo comandamento i reati di parola, è vero anche che l'Inquisizione si offre come il braccio armato di quel controllo: la sua lunga lotta per imporre contro i tribunali laici la sua giurisdizione sul delitto di bestemmia ne è una conseguenza⁵.

Nella conduzione normale del processo, l'obbligo di dire la verità non era limitato a ciò che veniva detto sotto giuramento: i testimoni che non dicevano tutto ciò che sapevano, correvano il rischio di essere considerati fautori degli eretici anche se deponevano senza giuramento⁶. Ovviamente, ancor più grave e sacro era il vincolo che si stringeva col giuramento. L'atto del giurare aveva conseguenze importanti non solo sul piano giuridico-formale ma anche e soprattutto su quello dell'esperienza vissuta, nel mondo mentale di chi passava attraverso di esso. Sul piano giuridico-formale, quando il sospettato si era sottoposto al giuramento e aveva anche recitato l'abiura, poteva sì essergli risparmiata la pena di morte ma si ponevano le premesse perché, una volta che lo si fosse ritrovato caduto in eresia, lo si potesse consegnare al braccio secolare e mandarlo a morte come spergiuro. Quanto al piano più sfuggente ma non meno importante della mentalità, bisogna rifarsi a quello che potremmo chiamare il valore performativo della parola solenne recitata con rituali appositi. Il giuramento liberamente pronunciato aveva sanzioni immediate per chi lo pronunciava: era una parola «performativa», produceva effetti reali. Dunque, se era un giuramento falso, si assumeva comunemente che avesse conseguenze immediate e terribili su chi lo pronunciava.

La mancanza di ricerche specifiche su questo punto ci impedisce di misurare quanto fosse temuto il potere delle parole e del rituale del giuramento. Va detto che il rituale, così come è descritto nei manuali, aveva forme solenni e impressionanti: «Io N. costituito personalmente in giudizio et inginocchiato avanti di voi, Padre Inquisitore e

⁴ «Et laici ... iurant non propositis, et tactis Evangeliiis et sacris scripturis, sed quavis alia scriptura, ut generali consuetudine inolevit ... Clerici vero iurant manibus ad pectus positis» (*Flaminii Chartarii I. U. C. Urbevetani Theoricae et praxis interrogandorum reorum libri quatuor* [Venetiis apud Ioannem Zenobium 1596] 78; ivi, 76, il rinvio a Giulio Claro).

⁵ Cfr. l'importante studio di C. Casagrande e S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale* (Roma 1987); e v. delle stesse autrici il saggio «Non dire falsa testimonianza contro il tuo prossimo». Il decalogo e i peccati della lingua, in: *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di D. Romagnoli (Milano 1991) 83-107.

⁶ Cfr. D. Zanchini Ugolini, *De haereticis* (Romae, apud haeredes A. Bladii 1568) 25.

Mons. Vicario etc, avendo avanti gli occhi miei li Sacrosanti Evangelii, quali tocco con le proprie mani»; e anche i giudici ripetevano una formula analoga al momento della sentenza: toccavano «li santi Evangelii, acciò dal Volto di Dio proceda il nostro giudicio e gli occhi nostri veggano l'equità»⁷. La fede nel potere sacro della parola rituale era comune al giudice e al giudicato. Era la stessa fiducia nel valore delle formule sacre che trovava vasto campo per esercitarsi nel mondo della preghiera: le formule di preghiera si videro lungamente riconosciuto un potere che dipendeva dall'esatta ripetizione di determinate parole in un contesto rituale dato. Questo potere trovava concordi i mondi della religione ufficiale e di quella «popolare», «superstiziosa», più o meno sospetta e proscritta. Era un valore della parola che, ancora alla fine del '400, impediva a chi aveva un litigio di pronunciare la formula del «Pater» «et dimitte nobis debita sicut et nos dimittimus» (se ne ha testimonianza nell'interpretazione del Pater di Girolamo Savonarola⁸). Nel caso della procedura inquisitoriale, tuttavia, sembra che si possa riscontrare un modificarsi se non delle formule almeno della interpretazione ufficiale del significato dell'abiura: l'eretico che ha abiurato, se trovato nuovamente colpevole di eresia, viene condannato a morte senza altro processo non come spergiuro ma come «relapso», cioè in quanto recidivo. I manuali inquisitoriali della età moderna insistono su questo aspetto, il che significa che sostituiscono al criterio della infrazione della parola sacra quello di una specie di regola del gioco per cui è possibile sbagliare solo una volta: e, quando debbono giustificare la necessità di lasciare al braccio secolare il «relapso», argomentano in nome della lezione da dare a chiunque fosse tentato di cadere in eresia, insistono insomma sul carattere esemplare e terrorizzante della pena. All'eretico che, pentito, ritorna in grembo alla Chiesa e alla vera fede, si chiede non solo di giurare di dire la verità all'inizio del processo, ma anche di compiere il movimento opposto di «abiurare» l'errore. Colui che, caduto nell'errore, si pente e abiura, può essere accolto di nuovo nella Chiesa; colui che rifiuta di abiurare, deve essere mandato a morte come impenitente; colui infine che, avendo già una volta abiurato, si fa di nuovo sorprendere nell'eresia, mostra che quel suo giuramento non era forse sincero e comunque non era stato mantenuto; per questo, la sua nuova abiura viene sì accettata ma la pena capitale viene ugualmente eseguita. La giustificazione di questo esito tiene conto della «salus civilis»: bisogna punire per eliminare lo scandalo, ma bisogna anche tener conto del sospetto che quel primo giuramento o abiura non fosse sincero. Lungo questa linea di divisione si incontra il rapporto tra foro interno e foro esterno: il reato di eresia considerato come «peste» e malattia dissolvante il legame sociale, si configura come un reato sociale, che non riguarda solo l'anima dell'eretico o sospetto di eresia ma l'intera società. La necessità di una sanzione pubblica discende da qui.

Intanto, dal mondo dei processati giungono testimonianze che provano il perdurare

⁷ La formula dei giudici si veda in *Masini*, *Sacro Arsenale* ... (Roma 1693) 317–318. Quanto all'abiura, essa veniva registrata con questa formula: «N... genuflexus coram dictis d. iudicibus, sacrosancta Dei Evangelia coram se posita manibus corporaliter tangens, abiuravit ...» (ivi, 319). Il termine tecnico di «abiuro» si unisce a una intera famiglia linguistica nelle formule processuali: «abiuravi, iuravi, promisi et me obligavi» (ivi, 323).

⁸ Si veda di chi scrive *Les commentaires du «Pater noster» entre XVe et XVIe siècles*, in: *Aux origines du catéchisme en France* (Desclée, Paris 1989) 87–105.

di un senso sacro del valore performativo dell'abiura, come qualcosa che operava di per sé una frattura irrimediabile; e se chi abiurava lo faceva sapendo di mentire, gli effetti potevano essere devastanti. Nella storia della Riforma, è celebre il caso di Francesco Spiera, giureconsulto patavino, che nel 1549 cadde in una disperazione profonda dopo essersi lasciato convincere a rinnegare con l'abiura le sue idee. Il suo caso divenne celebre perché intorno a lui si affollarono uomini di diverse convinzioni religiose che cercarono quasi tutti di confortarlo a fidare nella misericordia di Dio: ma tutto fu inutile. Lo Spiera si considerava già morto pur essendo ancora in vita e di fatto morì in brevissimo tempo; la sua vicenda assomiglia a quelle dei primitivi del Pacifico studiati da Robert Hertz e soprattutto da Marcel Mauss nel suo saggio su «l'Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla comunità»⁹. Il suo caso va letto anche in questo senso, come prova del valore attribuito alle formule di distacco e di rifiuto per la loro efficacia performativa.

Bisognerebbe fare un giorno la storia delle riserve mentali, attenuazioni e riti apotropici con cui si tentava di ridurre l'efficacia temuta del giuramento per verificare sui processi quanto a lungo si mantenesse nella mente degli inquisiti il valore sacro – o, come abbiamo proposto, «performativo» – attribuito alla formula dell'abiura. Evitare o ridurre l'uso del giuramento era, del resto, anche il consiglio dato da chi aveva responsabilità di governo pastorale; nella stessa direzione, si potevano mobilitare gruppi di laici devoti: a metà '500 nella diocesi di Salerno troviamo in vita delle confraternite «de giuramenti» dove, «per levare questa male usanza, hanno ordinato che quello che giurerà per ogni volta darà una lemosina, et se non ha da darla, farà una croce in terra et la bacierà»¹⁰. E anche questa è una conferma sia del perdurare del valore sacro del giuramento sia del tentativo di «Entzauberung» del linguaggio perseguito a diversi livelli e con diversi metodi dalle stesse autorità ecclesiastiche.

Ma ridurre il ricorso all'uso del giuramento era un modo per salvaguardarne il valore e l'autorità. Ben più rivelatore dell'importanza del giuramento nella coscienza dei fedeli è la serie di artifici messa in opera per offrire una scappatoia a quanti, costretti a contrarre un vincolo basato sul giuramento, volevano incrinare l'efficacia della formula. E' su questa strada che si incontra tutta una serie di distinzioni e di attenuazioni sfociate alla fine nella invenzione del celebre artificio morale della «riserva mentale»; ora, la «riserva mentale», se arrivò col tempo a significare una opposizione tra ciò che si pensa e ciò che si dice, alle origini non incrinò affatto il valore della parola nella sua capacità di modificare la realtà; fu piuttosto un artificio per allargare la sfera della formula solenne alle parole formulate mentalmente e non pronunziate. Si poterono così considerare parte integrante della formula anche le parole pronunziate nel segreto della coscienza: dunque, le parole pronunziate sotto giuramento conservavano il loro valore, ma si doveva tener conto di tutte le parole, anche di quelle che il giudice e gli

⁹ Il saggio è del 1926; cfr. *M. Mauss*, *Sociologie et Anthropologie* (Paris 1950) (trad. it. in *M. Mauss*, *Teoria generale della magia* [Torino 1991] 330–350).

¹⁰ Avvertimenti per le persone ecclesiastiche, et massime per li curati della Diocesi metropolitana di Salerno et come si dovranno portare con loro stessi, et ancora con li suoi parochiani in publico, et nel sacramento della Penitentia, fatti per il Reverendiss. Monsignore Gasparo Cervantes de Gaeta Arcivescovo di Salerno (Roma, per li heredi delli Dorici s.a.) c. 34 V.

astanti non potevano percepire. Se non le aveva sentite il giudice terreno, ben le aveva udite il giudice divino, unico garante della efficacia di patti e giuramenti: e poiché il giudizio di Dio era ben più importante di quello del giudice terreno, si poteva stabilire una graduatoria di importanza in cui stavano al primo posto le parole segrete e al secondo posto le parole proferite. E' una storia che, com'è noto, ha un passaggio importante nel canone «*Humanae aures*» che Graziano raccolse dai «*Moralia*» di Leone Magno. Fu il celebre dottor Navarro, Martin de Azpilcueta, a portare alle estreme conseguenze questa distinzione, inventando la formula della «*oratio mixta*»: poiché un discorso può essere fatto di una parte vocale e di una parte mentale, non commette spergiuro chi giura sulla verità di un'affermazione di cui proferisce vocalmente una parte riservandosi mentalmente una parte aggiuntiva¹¹. Il caso a cui il Navarro si riferiva era quello della promessa di matrimonio: non propriamente un giuramento, ma un contratto, una parola dal valore sacramentale capace di modificare istantaneamente e per sempre il rapporto tra due persone e tra due famiglie. La questione era delicata: con lo scambio matrimoniale si modificava il rapporto tra gruppi sociali. E' a questo livello che anche gli studi antropologici hanno affrontato la questione della «fede giurata» nelle culture primitive¹². Nella storia europea, il lungo sforzo della Chiesa per controllare la materia matrimoniale passò dunque attraverso il ricorso al giudizio del giudice divino, sottraendo così la materia all'accertamento del giudice umano. Ma l'espedito utilizzato dal dottor Navarro fu importante per lo straordinario successo che incontrò in generale. In tempi di frattura dell'unità religiosa e di conflitti di coscienza davanti al problema del giurare il falso in tribunale, dovevano moltiplicarsi i tentativi fatti da moralisti e teologi per giustificare e consentire certe forme di spergiuro: si trattava di lasciare aperte se non delle porte almeno delle fessure, per non costringere gli spergiuri alla disperazione¹³. Per altre vie, l'immagine negativa di chi simulava e dissimulava – quelli che Calvino chiamò «*monsieurs les nicodémistes*» – si poté rovesciare nel suo opposto, fino a diventare un titolo di gloria: i «veri Nicodemi» che si nascondevano nelle terre soggette al giogo del papa Anticristo venivano evocati e lodati dai polemisti luterani¹⁴.

Sotterfugi di questo tipo non potevano tuttavia essere offerti al nemico: e il nemico

¹¹ L'opera del Navarro fu pubblicata a Roma nel 1584 col titolo: *Commentarius in cap. Humanae aures*, XXII, qu. V. de veritate responsi, partim verbo expresso, partim mente concepti, et de arte bona et mala simulandi. La questione alla quale il Navarro applica la sua teoria è quella delle promesse matrimoniali «de praesenti», materia di rilevanza sociale notevole nell'età del Concilio di Trento.

¹² Cfr. *Georges Davy*, *La foi jurée, Etude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel* (Paris 1922).

¹³ Cfr. sulla storia della riserva mentale e della menzogna lo studio di *Perez Zagorin*, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe* (Harvard U. P. 1990) cap. 8. (153–185).

¹⁴ L'essere un «nicodemita» poteva essere un titolo ignominioso ma anche un titolo di merito; si veda un singolare opuscolo pubblicato nel 1565 e attribuito a un luterano italiano da *Cyriacus Spengenberg*, *Historia quando primum in Ecclesia orta sit opinio illa ... a viro quodam pio et vero Nicodemo sub Antchristi tyrannide latitante collecta* (Ileebii, excudit Urbanus Gubisius [V. Gausbisch, Eisleben] anno 1565).

per eccellenza era il demonio. Gli strumenti del demonio per contaminare il mondo erano il peccato e l'eresia. Per questo, nei due tribunali che si occupavano di peccato e di eresia – il confessionale e l'inquisizione – non fu ammessa la riserva mentale. Bisognava conoscere esattamente la verità, quella dei pensieri e quella degli atti, perché l'operato dei due tribunali potesse avere valore. La confessione auricolare, di cui si ribadì allora l'importanza, si fondava sull'obbligo per il penitente di indicare esplicitamente e con grande esattezza i caratteri e le circostanze del suo peccato. Così fortemente si insistette su questo che fu necessario in un secondo momento attenuare l'obbligo per non scatenare una ricerca infinita di esattezza nella ricostruzione delle colpe commesse con la conseguente disperazione dei fedeli più scrupolosi. Quanto all'accusato nel processo inquisitorio, le regole imposte dai tribunali dell'Inquisizione imposero a lui e ai testi di dichiarare la pura verità: il giudice doveva avvertirli che chi diceva il falso, incorreva «ipso facto» nella scomunica e non poteva essere assolto dal confessore.

Ma l'eretico non era solo un pericolo per la solidità della comunità cristiana; egli rappresentava una minaccia anche per la stabilità politica e sociale in genere. Quella che si poneva era dunque la questione della «fidelitas» nel suo rapporto col potere religioso e con quello politico. E qui bisognerà tener presente il significato del termine «fides» – un termine chiave dei processi di eresia e delle interpretazioni del giuramento.

«Fides» significa fede – religione accolta e condivisa, che ci si impegna solennemente nel battesimo a mantenere – e significa anche, più genericamente, parola data, impegno solenne. «Fides» come «fiducia», dunque. Ora, se pensiamo all'importanza della «fiducia» nelle riflessioni di sociologi e analisti della politica, abbiamo l'impressione di un percorso che ha condotto la «fede» da legame tra uomo e Dio a legame sociale e politico diretto, da cui la garanzia offerta dal vincolo religioso è scomparsa lasciando il bisogno di motivazioni volontaristiche o comunque un certo senso di vuoto¹⁵. Ebbene, una larga parte dell'odiosità dell'eretico per la tradizione inquisitoriale derivava dal fatto che l'eresia era concepita come un tradimento, nell'ambito di un rapporto feudale di fedeltà personale. Le ragioni che stanno all'origine della legislazione antiereticale medievale – una legislazione che determinò i caratteri della persecuzione antiereticale della prima età moderna – risiedono proprio nell'ambigua caratterizzazione dell'eresia come rottura di un vincolo di fedeltà che legava, attraverso Dio, l'individuo ai poteri pubblici (che erano poteri fondati sulla volontà divina). Col venir meno dei rapporti di fedeltà feudali, si avanza un argomento strumentale di questo tipo: chi non mantiene la fede è pericoloso perché dalla dissoluzione dei vincoli religiosi può nascere quella dei vincoli politici. Gli eretici erano politicamente pericolosi perché capaci di mancare a ogni impegno politico e sociale dopo aver infranto il vincolo religioso della «fides». Coerente con questa tesi era l'altra, dei penalisti, che equiparavano il «crimen haeresis» al «crimen lesae maiestatis»: l'eresia era da considerare come un crimine di «lesa maestà divina» e pertanto si doveva punire con la pena di

¹⁵ Cfr. *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione* a cura di *Diego Gambetta* (Oxford 1988, trad. it. Torino 1989); *Judith N. Sbkklar*, *Vizi comuni* (trad. it. Bologna 1986) cap. IV: le ambiguità del tradimento.

morte, così come avveniva col crimine di lesa maestà terrena. Da questa equiparazione di un crimine religioso a un crimine politico – anzi, al supremo e peggior crimine politico – deriva una tradizione giuridica e politica che dipinge l'eretico come un sedizioso, un ribelle, un mentitore, un infido. E' una tradizione illustrata da molti e importanti documenti emanati dalle autorità ecclesiastiche. Ne vedremo alcuni apparire nel contesto della Riforma protestante, perché ci aiutano a capire il clima culturale e religioso che si creò allora intorno alla questione della «fides» come fiducia politica, o come rapporto tra chi ha il potere e i sudditi.

Nel 1545 papa Paolo III indirizzò al doge e al senato di Venezia un breve nel quale li invitava a prestare il «braccio secolare» al cardinal Rodolfo Pio da Carpi, vescovo di Vicenza: le notizie sulla diffusione di dottrine ereticali nella città veneta erano allarmanti, l'avvicinarsi della convocazione del Concilio rendeva urgente un deciso intervento inquisitoriale contro gli eretici. Per sollecitare l'aiuto dello stato veneziano, il papa fece ricorso a un argomento che si trova spesso accennato nei documenti ufficiali e nei testi del pensiero politico e teologico, ma di cui nessuno ha mai studiato l'uso nella pratica politica dell'epoca: si tratta dell'argomento secondo il quale gli eretici minacciano l'ordine politico oltre a quello ecclesiastico e possono aggiungere motivi di ribellione e di divisione nelle città. «Come sapete – scrive Paolo III – in molti luoghi questa sola divisione – quella di religione cioè – ha distrutto l'obbedienza e la fedeltà [... sicut nostis vel hec sola religionis dissensio multis in locis obedientiam ac fidelitatem excusserit]. Bisogna dunque intervenire presto e non lesinare aiuti alla struttura ecclesiastica poiché non possono essere fedeli agli uomini coloro che hanno violato la fede data a Dio onnipotente» («Ideoque a vobis omnino sananda esset, cum hominibus fideles esse non possint, qui Deo omnipotenti fidem violaverint»)¹⁶.

Non era la prima volta che l'argomento veniva usato: già la bolla di scomunica contro Lutero *Exurge Domine* del 1521 invitava il potere politico a intervenire contro l'eresia nascente con le stesse argomentazioni. La tradizione di simili riferimenti al rapporto di assistenza che il potere temporale doveva avere nei confronti di quello spirituale era antica¹⁷. E da allora in poi l'uso dell'argomento è del tutto normale. Si tratta anche di un uso efficace; l'invito alla Repubblica di Venezia a operare contro gli anabattisti scoperti nel 1551 fu formulato in questi termini ed ebbe una pronta risposta nell'azione di polizia condotta dalla Serenissima.

Seguire il rapporto tra le due autorità così com'è formulato da parte ecclesiastica e rintracciarne gli echi da parte laica permette di verificare le ragioni della collaborazione tra poteri ecclesiastici e laici ma anche di scoprire possibili dissensi tra i due. L'eresia era rubricata come delitto di «lesa maestà divina e umana» ed era per questo che il tribunale dell'Inquisizione poteva rimettere l'eretico scomunicato al braccio se-

¹⁶ Cfr. *Bartolomeo Fontana*, Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia, in: *Archivio della società romana di storia patria* XV (1892) 398–400.

¹⁷ Cfr. *C. Henninger*, Beiträge zur Organisation und Kompetenz der päpstlichen Ketzergerichte (Leipzig 1890) 354n. Vi si può vedere un aspetto particolare della concezione del potere politico come freno alle tendenze al peccato: cfr. *Wolfgang Stürner*, Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken (Sigmaringen 1987).

colare, che doveva mandarlo a morte. Se il colpevole di lesa maestà umana era colpito con la pena di morte – così si argomenta normalmente nella letteratura inquisitoriale – a maggior ragione una simile pena spettava a chi, con l'eresia, offendeva l'autorità divina della fede. Ma il tribunale laico divenne pronto a reclamare il diritto di perseguire il reato di eresia come rilevante per l'ordine pubblico solo davanti all'ampiezza assunta dai conflitti religiosi nel corso del '500. Così, il giurista milanese Egidio Bossi riferisce di una discussione nel Senato dove egli sostenne che, dati i disordini e le agitazioni nate dalla diffusione della «haeresis Lutheranorum», il giudice secolare doveva occuparsene in maniera indipendente rispetto al giudice ecclesiastico: «quia ex tali excessu proveniunt perturbationes dominii ... de haeresi iudex ecclesiasticus debet procedere, de seditione vero et perturbatione secularis»¹⁸. Era una distinzione di campo che trovava consenzienti anche gli inquisitori, purché non portasse il giudice laico a intromettersi in materie ereticali. Il rapporto stretto tra «salus civilis» o «salus politica» da un lato e «salus aeterna» dall'altro si saldava nella figura del principe: il modello del principe cristiano, consegnato dalla trattatistica medievale al pensiero politico del '500, aveva il suo carattere fondamentale nell'assicurare la prima, che era comunque un passaggio necessario per la seconda. Su questi tratti cristiani del principe, la cultura umanistica aveva steso la patina antica dell'esposizione delle «virtutes»; e proprio dai cataloghi umanistici di «virtutes» era partito Niccolò Machiavelli per proporre la «verità effettuale» del potere sovrano, dei modi per conquistarlo, accrescerlo, difenderlo. Una delle virtù era la «fides»: partendo dal modello offerto nel ciceroniano «De officiis», si esaltava la capacità del principe di mantenere la parola data e si proponevano i modelli classici di Attilio Regolo e degli altri eroi romani che avevano dato la vita per mantenere la «fides». Se prendiamo, a titolo d'esempio, il «De Principe» di Bartolomeo Platina, troviamo esposto il dovere del principe di mantenere gli impegni presi – la «fides» – sotto pena di essere spregiuro: gli si concedono solo due casi nei quali la «fides» non deve essere mantenuta, né dal principe né da altri. Si tratta dei patti fatti coi predoni e coi pirati, «communes omnium hostes» e di quelli coi «perduelles», i colpevoli di tradimento. A parte questi casi, il dovere del principe è quello di osservare la «fides», soprattutto se è stata rafforzata dal giuramento¹⁹.

Lo stesso tema venne affrontato, ma in termini ben diversi, in un celebre capitolo del «Principe» di Machiavelli («Quomodo fides a principibus sit servanda», cap. XVIII). Sulla base dell'esperienza, Machiavelli sostenne che il maggior successo l'avevano avuto i principi che «della fede hanno tenuto poco conto» e come modello prese Alessandro VI Borgia, di cui fece un ritratto significativo proprio per quanto riguarda i giuramenti: «E non fu mai uomo che ... con maggiori giuramenti affermassi una cosa, che l'osservassi meno», gran simulatore e dissimulatore. È questo il modello che Machiavelli propose ai principi, con la celebre premessa: «se li uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma, perché sono tristi e non la osserverebbero a

¹⁸ Cfr. E. Bossi, *Tractatus varii ...* (Venetiis 1570): De haereticis, n. 13 (cit. da M. Sbriccoli, *Crimen Lesae maiestatis* [Milano 1974] 347).

¹⁹ Cfr. B. Platinae, *De Principe*, a cura di G. Ferraù (Palermo 1979) 116–119. Su questa tradizione si veda F. Gilbert, *Il concetto umanistico di principe e «Il Principe» di Niccolò Machiavelli*, in: Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo (Bologna 1964) 109–146.

te, tu etiam non l'hai ad osservare a loro». Era un discorso rivoluzionario. Un'intera tradizione giuridica oltre che teologico-morale veniva sovvertita. Eppure, anche all'interno del campo giuridico proprio in quegli stessi anni c'era chi avanzava riserve e interpretazioni capziose dell'obbligo dei principi di mantenere la «fides». Nel 1508 il celebre giurista Uldreich Zasius pubblicò un suo parere su di un caso relativo al battesimo dei piccoli ebrei. Il caso era nato durante una guerra tra l'imperatore e il principe del Palatinato: era stato preso prigioniero un ebreo, che aveva pattuito il suo riscatto e in pegno aveva lasciato un figlio minorenne. Quando era tornato col riscatto, aveva scoperto che suo figlio era stato battezzato, nonostante la norma vietasse che si facesse questo contro la volontà del padre. Lo scritto di Zasius è improntato a un feroce spirito antiebraico: gli ebrei sono tollerati dai cristiani per sola umanità; sono bestemmiatori, assetati di sangue cristiano, complottatori contro chi li protegge; dovrebbero essere sterminati o cacciati. E qui citava Alonso de Espinas, l'autore del «Fortalitium fidei» e tutta la letteratura più aspramente antiebraica. A chi obiettava che c'era stato un solenne impegno a restituirgli integro il figlio e che quell'impegno non era stato mantenuto perché il principe lo aveva fatto battezzare, Zasius rispondeva confermando il dovere del principe di mantenere la parola data, ma piegando la norma per seguire il suo odio contro gli ebrei: questi sono da classificare tra i traditori, l'ebreo in questione era certamente un traditore dell'imperatore al quale doveva obbedienza e dunque non si doveva mantenere l'impegno. La cosa scandalizzò il giovane Eck, il futuro polemistia antiluterano, che scrisse una rapida e ambiziosa operetta polemica contro Zasius, già suo professore di diritto civile all'università; non che Eck volesse difendere i diritti dei piccoli ebrei di non essere battezzati contro la volontà dei loro genitori. Su questo era d'accordo con Zasius. Quello che Eck voleva ribadire era l'etica umanistica del dovere del principe di mantenere gli impegni presi: e qui troviamo nel suo scritto echi di letture umanistiche italiane (il Beroaldo) accanto ai giuristi: poiché i grandi uomini pagani avevano «constantissime» osservato fedeltà alla parola data, i cristiani dovevano dimostrare di non essere da meno. I cristiani si attribuiscono il nome di «fideles»; e dunque non debbono essere «perfidi» come gli ebrei. Aspra e altezzosa giunse la risposta di Zasius: il giovincello che tenta di dare lezioni al suo maestro è assetato di facile gloria ma mostra di aver poco imparato da lui. Ed ecco una solenne lezione, con tanto di polemica antierasmiana e di puntuali definizioni di cosa sia la «fides», cosa lo «iuramentum» e perché nel caso dell'ebreo non ricorra l'obbligo di osservare l'impegno preso²⁰. L'eccezione introdotta da Zasius alla regola dell'obbligo di osservare la «fides» era carica di futuro nell'età delle lacerazioni religiose interne al cristianesimo aperta dalla Riforma. Ma ancor più dovevano agitare le coscienze le osservazioni di Machiavelli. È nota la polemica che si sviluppò immediatamente a propo-

²⁰ La serie degli scritti è questa: a) *Questiones de parvulis Judeorum baptisandis a cummuni doctorum assertione dissidentes, in quibus propter stili nitorem rara iucunda et grata invenies, ab excellentiss. viro Udalrico Zasio legum doctore earundemque in Gymnasio Friburgen. Ordinario editae* (Argentinae, Joannes Gruniger, 1508); b) *Joan. Eckii theologi Ingolstadii procancellarii, ac canonici Eistetten. De materia iuramenti ...*, Sigismundus Grimm Medicus et Marcus Vuyrsung (Augustae 1516); c) *Udalrici Zasii LL. Doctoris Apologetica defensio contra Ioannem Eckium theologum, super eo quod olim tractaverat, quo loco fides non esset hosti servanda* (Basilea, Froben 1519). Cfr. *Guido Kisch*, *Hulrich Zasius*, e *Rowan*, *Hulrich Zasius*, ed. Klostermann.

sito dell'accusa di Machiavelli al cristianesimo di avere indebolito il valor militare e l'amore di patria; intorno alla questione se il cristianesimo fosse compatibile col valore in guerra si accese molto presto un'aspra discussione e l'onere della risposta toccò soprattutto ai rappresentanti della cultura spagnola, pervasa da ideali guerreschi²¹.

La questione degli obblighi reciproci di fedeltà alla parola data tra principe e sudditi fu affrontata invece alla periferia dell'impero spagnolo, quando l'introduzione dell'Inquisizione scatenò la rivoluzione dei Paesi Bassi. Vi fu messa a fuoco la questione del giuramento di fedeltà dei sudditi in rapporto con la «fides» del sovrano. Si tratta di una vicenda in parte già nota negli studi condotti sulla «fortuna» di Machiavelli²².

Nel 1584 fu edito a Colonia un libro di Johannes Molanus – Jan Vander Moelen, o Van der Meulen. Teologo e professore all'università di Lovanio, oltre che rettore (1578), Molanus è noto per i suoi studi di agiografia e di storia delle immagini, coi quali intervenne in una delle questioni più attuali dell'età tridentina; si occupò anche di storia di Lovanio e di varie altre questioni. Ma questo libro è dedicato a un argomento che riguarda proprio il rapporto tra giuramento e «fides»: il problema è se si debba mantenere la «fides» data agli eretici e ai ribelli²³. La questione non è nuova nella letteratura sul rapporto tra eretici e autorità, ma è affrontata da Molanus in una forma insolita: vi si tratta infatti del dovere delle autorità ecclesiastiche e politiche di mantenere gli impegni presi con gli eretici. Ci si discosta dunque dal punto di vista della letteratura corrente in materia di eresia, che tendeva invece a vedere le cose unilateralmente dal punto di vista dell'autorità. L'argomento corrente a questo proposito era ribadito ancora in quegli anni in un trattato dedicato a rintracciare le origini storiche e intellettuali delle eresie contemporanee; qui l'autore sosteneva che l'origine dell'eresia risiedeva proprio nella ribellione all'autorità, dato che chi vuole appartenere al «consortium fidelium» si impegnavo precisamente all'osservanza di leggi comuni e all'obbedienza alle autorità²⁴.

²¹ Si veda di chi scrive *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*, in: *Annali dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea* XXIX–XXX (1977–78) 499–529.

²² V. Brants («Le Prince» de Machiavel dans les anciens Pays Bas, in: *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller à l'occasion de son jubilé de 50 années de professorat à l'Université de Louvain* [Louvain e Paris 1914] II, 87–99) si occupa delle polemiche su Machiavelli nei Paesi Bassi del primo '600. Sulla battaglia di pamphlet del tardo '500 si deve vedere: *J. D. M. Cornelissen*, *De een-dracht van het land. Cultuurhistorische studies over Nederland in de zestiende eeuw* (Amsterdam 1987) 271–283; *P. H. J. M. Geurts*, *Oversicht van Nederlandsche politieke geschriften tot in de eerste helft van de 17e eeuw* (Maastricht 1942) e *P. A. M. Geurts*, *De Nederlandse opstand in pamfletten 1566–1584* (Utrecht 1978, prima ed. 1956); *Eco Haitzma Mulier*, *A controversial republican: Dutch views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth centuries*, in: *Gisela Bock, Quentin Skinner e Maurizio Viroli*, ed., *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge 1990) 247–263.

²³ D. Ioannis Molani sacrae theologiae Lovanii professoris, pontificii et regii librorum censoris, libri quinque De fide haereticis servanda, tres de fide rebellibus servanda, liber unus, qui est quartus, item unus De fide et iuramento, quae a Tyranno exiguntur, qui est quintus (Coloniae, apud Godefridum Kempensem, 1584).

²⁴ De vitis, sectis et dogmatibus omnium haereticorum, qui ab orbe condito ad nostra usque tempora, et veterum et recentiorum authorum monumentis proditi sunt, elenchus alphabeticum ... per Gabrielem Prateolum Marcossium doctorem theologum (Coloniae, apud Gervinum Cale-

Quanto alla questione specifica, se cioè si dovessero mantenere gli impegni e le promesse fatte a eretici, essa era stata affrontata da un teologo della Sorbona Herman Lethmaet. Decano di Santa Maria di Utrecht e vicario generale della diocesi dal 1530, Herman Lethmaet – in versione umanistica diventato Hermas Letmatius – aveva pubblicato un suo grosso trattato sulla «*instauratio religionis*», dedicato a Carlo V nel 1544: l'eretico è l'equivalente del traditore – «*perduellis*» – e dunque nei suoi confronti è vietata ogni offerta di aiuto; anzi, chiunque lo abbia in suo potere può ucciderlo. Ma se un potere o un'autorità pubblica si impegna nei confronti di un qualsiasi individuo dandogli una pubblica «*fides*», allora deve mantenerla (purché naturalmente ciò che ha promesso non sia contro la legge naturale o contro la religione)²⁵. Letmatius era ben consapevole della novità del conflitto religioso dei suoi tempi: si trattava, per la prima volta – egli notava –, non di controversie dottrinali con uomini isolati o con piccoli gruppi, ma di vasti incendi popolari. Tuttavia, il suo progetto di instaurare una salda concordia in materia di fede era affidato all'impero di Carlo V e alla sua volontà e capacità di tenere validamente a freno i dissidi religiosi nell'impero. La situazione alla fine del secolo si presentava in termini diversi, soprattutto a chi la osservava da una città dei Paesi Bassi. Per questo il Molanus, che si preoccupava della sopravvivenza della società civile in un regime di dissidio politico-religioso insanabile e fiammeggiante, lasciava da parte le accuse di tradimento agli eretici e si sforzava di persuaderli che da parte cattolica si era disposti a dare e mantenere garanzie.

Nell'epoca di Filippo II, il modello evocato è ancora quello del grande imperatore Carlo V, l'uomo che aveva offerto un salvacondotto – una «*fides*» – a Lutero e l'aveva poi mantenuto, anzi aveva detto all'elettore del Palatinato che l'obbligo di mantenere le promesse, quand'anche non fosse più valido per nessuno, doveva restare valido per l'imperatore²⁶. A Carlo V si oppone il principe di Machiavelli, maestro di menzogna, che insegna a dissimulare il vero e a simulare il falso. Da insegnamenti come questi, sostiene Molanus, è derivato il mondo presente dei dissidi e delle guerre: alla «*fides*» – cioè alla fede religiosa dei cristiani ma anche alla lealtà dei legami antichi – si è sostituita la «*perfidia*», che significa violazione di patti e alleanze e annullamento di giuramenti²⁷. La «*perfidia*» non appartiene solo al mondo degli eretici: anche tra i cattolici c'è chi ricorda il detto «*dum bella vigent, utendum esse mendaciis*»; anche i cattolici

Fortsetzung Fußnote von Seite 167

nium et haeredes Joannis Quentel, 1581): secondo l'autore, per il quale «*haereses suam ad originem revocasse, refutasse est*», tutte le sacre Scritture e in particolare s. Paolo «*nihil aliud concinnunt, quam subditorum erga sibi praefectos obedientiam ... Neminem vult in fidelium consortium recipi, nisi qui legibus et canonibus, seu regulis apostolicis prorsus subici voluerit*» (c.a. 4v).

²⁵ De instauranda religione libri IX, D. Herma Laetmatio autore, quibus alia quam hactenus tentatum est, via, ecclesiasticam concordiam resarcire desiderat, Basileae s.n.t. La dedica a Carlo V è datata 1 sett. 1544. Il capitolo «*An haeretico servanda fides*», al quale si riferisce Molanus, è alle pp. 34–35. Cfr. su di lui J. D. M. Cornelissen, *De eendracht van het land* (Molani, *De fide haereticis servanda*) 273–274.

²⁶ «*Interrogatus cur Luthero fidem non violaret, respondit, fidem rerum promissarum, etsi toto mundo exulet, tamen apud Imperatorem consistere oportere*» (ibid. 4).

²⁷ «*Tanta autem rerum omnium perturbatio et fundamenti Christianae religionis, quod est fides, eversio, frequentem gignit mutuae fidelitatis praevaricationem, iuramentorum irritationem, foederum ac pactorum violationem*» (p. 16).

sostengono che mancare alla parola data non è frode ma astuzia, e che la guerra si vince con l'astuzia. E qui l'autore deve rifarsi allo «ius gentium» per poter affermare che il non mantenere la «fides» è un delitto condannato universalmente. È vero che la «fides» non equivale allo «iuramentum»; nel giuramento si invoca il nome di Dio, nella «fides» si ha un atto solo umano, una promessa tra uomini. E tuttavia, la «fides» negli affari di importanza di Stato ha la stessa forza del giuramento. Il Concilio di Trento ha promesso ai protestanti una «fides» che fu concessa senza giuramenti, con atto notarile, ma questo non ha impedito di osservarla. In un ampio excursus storico, Molanus si sforza di dimostrare che sono del tutto infondate le accuse che gli eretici fanno ai cattolici in materia di fedeltà alle promesse fatte: si sofferma a lungo sul caso del salvacondotto dato a Hus per il concilio di Costanza. Quanto alle posizioni più intransigenti del mondo cattolico, si impegna a dimostrare che la tolleranza («tolerare malum») di una certa libertà concessa agli eretici può essere preferibile a una loro presa del potere e conseguente abolizione di ogni libertà per i cattolici. La conclusione del primo libro è dunque che si debba mantenere la «fides» data agli eretici. Il secondo libro affronta la questione della «fides» nei confronti dei ribelli e dei predoni. Si parte dalla discussione di un passo di Cicerone (*De officiis*) dove si afferma che è lecito non mantenere gli impegni di pagare il riscatto presi coi pirati. Molanus ricorda che il nome di predoni («freibüters») è quello che si dà ai ribelli dei Paesi Bassi; pur sostenendo la tesi che ciò che è stato strappato con la forza dai ribelli non è obbligatorio che sia mantenuto dalle autorità, si affretta ad aggiungere che i ribelli non debbono dedurne che eventuali promesse di impunità non saranno mantenute, perché certo, in nome della concordia da raggiungere, la chiesa e lo stato saranno disposti a concedere loro anche cose alle quali non sono in via di diritto tenuti. Il difficile obiettivo di conciliare l'ortodossia cattolica con le necessità imposte dalla rivolta costringe Molanus a affrontare la questione del rapporto tra sudditi e principe e del vincolo che li lega.

Si tratta di un patto – sostiene Molanus – col quale i sudditi rinunciano a ogni diritto e potere in cambio di un governo giusto; questo patto può essere rotto quando il buon principe si trasforma in tiranno. Allora, i sudditi hanno il diritto di resistere al tiranno e finanche, in certi casi, di ucciderlo. Queste idee Molanus le riprende da scritti dei gesuiti tedeschi²⁸. Ma non le utilizza per incoraggiare la lotta a ogni costo contro i principi eretici. Il suo proposito è quello di distinguere nettamente il dominio politico da quello religioso: così se sul piano teologico i cristiani veri non dovrebbero rimanere in mezzo agli eretici né offrire loro alcun aiuto, si deve consentire ai cattolici dei Paesi Bassi di restare in mezzo agli eretici e non si debbono in alcun modo criticare, perché dalla loro così penosa e difficile presenza dipende la possibilità di un futuro ritorno all'ortodossia dell'intera popolazione²⁹.

Ma è alla conclusione dell'opera che se ne intende finalmente il senso, con un riferi-

²⁸ L'autore citato è *Fischler*, *De iure Magistratus in subditos et officiis subditorum erga Magistratus* (Ingolstadt 1578).

²⁹ «Itaque nos, qui in aliis peccatis versamur, non confratres nostros catholicos, qui sub iugo seditiosorum hominum gemunt, mordacibus aut amarulentis verbis lapidemus, sed omnibus condoileamus illis, qui inter seditiosos cooperationis tolerant consortium ...» (Molani, *De fide haereticis servanda* 188).

mento esplicito a due giuramenti: uno è quello di Filippo II al momento della presa del potere, quando aveva dichiarato di voler rispettare e mantenere i privilegi dei Paesi Bassi; l'altro è quello dei cittadini di Anversa che il 12 aprile 1582 avevano giurato fedeltà a Francesco di Valois, duca d'Alençon. Sull'accusa di spergiuro mossa a Filippo II dai ribelli Molanus preferisce sorvolare; invece, si impegna in una critica molto ferma della scelta di quei sudditi cattolici che avevano prestato giuramento ad un altro sovrano e sostenevano di aver fatto bene perché avevano ottenuto migliori condizioni per i cattolici. Non solo vale in generale, per l'autore, il principio che non si deve fare il male «ut eveniant bona»; ma la sua tesi è che l'autorità legittima deve essere obbedita e che non si può rompere l'obbedienza giurata al principe per sceglierne un altro sulla base di motivi religiosi. L'opera si conclude con un appello ai sudditi dei Paesi Bassi a tornare alle autorità legittime, che dovranno garantire loro condizioni adeguate; e questi impegni saranno mantenuti, sostiene Molanus, proprio perché gli impegni e i patti debbono essere rispettati a prescindere da ogni considerazione di convenienza o da ogni posizione religiosa. Essi appartengono al mondo dei commerci umani, al diritto delle genti e alle regole della società civile. Solo costruendo su queste basi si potrà garantire una ordinata vita civile e forse, in futuro, tornare all'unità religiosa che per ora è stata cancellata. Ecco dunque che la tesi dell'obbligo di mantenere le promesse fatte dal sovrano agli eretici rivelano la loro natura di propaganda per convincere i sudditi dei Paesi Bassi a tornare senza timore all'obbedienza di Filippo II: ma nello stesso tempo la sacralità dei vincoli politici e dei patti stesi tra sovrano e sudditi appaiono come l'unica via per garantire una ordinata vita civile e la continuazione dei commerci umani in una situazione di pluralità di fedi religiose cristiane.

Abbiamo preso questo testo fra i tanti dell'abbondante produzione a stampa di quegli anni dedicata ai problemi del conflitto religioso e politico perché vi si raccolgono molti fili contraddittori e perché la questione della «fides» ci portava nell'area semantica o almeno nella famiglia linguistica del «giuramento». Sulla questione specifica dell'obbligo di osservare i contratti fatti con eretici qualora non andassero a danno della fede, anche la posizione ufficiale della giurisprudenza inquisitoriale era sulla linea di Molanus, come è stato osservato³⁰. La discussione sulla libertà, allora vivacissima, ha fatto parlare di un «Machiavellian moment» della libertà repubblicana nei Paesi Bassi³¹. E indubbiamente il tema della libertà – come libertà di commercio, di manifattura, di traffici – era emerso con prepotenza nelle proteste contro l'accentramento soffocante dell'età di Filippo II: in queste discussioni si era risaliti ai fondamenti classici del termine e da qui aveva preso spunto il «neostoicismo» di Lipsio. Ma il pensiero di Machiavelli in quanto tale rimase estraneo all'ispirazione della letteratura politica di quegli anni, attenta a modelli repubblicani o principeschi di tipo diverso: un principe virtuoso (neostoicismo), una serie di repubbliche indipendenti e legate ai loro privilegi. E le ragioni di quella estraneità, nel contesto dei Paesi Bassi, appaiono chiaramente

³⁰ Lo nota J. D. M. Cornelissen, *De eendracht van het land* che cita a questo proposito l'opera del vescovo spagnolo *Jacobus Simancas De catholicis institutionibus* (Roma 1575).

³¹ Cfr. *Martin van Gelderen*, *The Machiavellian Moment and the Dutch Revolt (The rise of Neostoicism and Dutch republicanism)* in: *Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli*, ed., *Machiavelli and Republicanism* 205–223.

dall'opera di Molanus: non è tanto la contrapposizione tra valore militare e cristianesimo – che aveva offeso gli intellettuali spagnoli e che doveva alimentare una lunga tradizione di pensiero, da Bayle a Gibbon – ma è piuttosto la questione del principe simulatore e dissimulatore, che non mantiene i patti, a evocare il comportamento di Filippo II e a far scattare un rifiuto radicale nei confronti di Machiavelli.

Infine, l'opera di Molanus è significativa per il suo sincero sforzo di accordare l'ostilità cattolica nei confronti della tolleranza e della pluralità religiosa con una situazione dove di fatto i cattolici si preparavano a vivere come minoranza. Com'è noto, da questa situazione dovevano nascere problemi specifici abbastanza singolari, come quello se fosse lecito o meno ai cattolici dissimulare la loro identità religiosa. Ma intanto, in un momento in cui la situazione era ancora aperta e incerti i suoi esiti, Molanus si attesta sul riconoscimento di un piano di rapporti politici e sociali indipendente dal conflitto religioso. I patti vanno mantenuti, la «fides» dei contratti deve essere sacra anche se la «fides» cristiana è offesa. Il giuramento perde la sua sacralità religiosa ma acquista solidità di patto civile, che deve essere mantenuto perché altrimenti la società si sfaserebbe.

Zusammenfassung

Es handelt sich in erster Linie um die Art und Weise, in der der Häretiker in den Schoß der Kirche zurückkehren kann: Hier begegnen wir der Abschwörung, *abiuratio*, einer engen Verwandten des Eides. Diesem Thema sind einige Vorbemerkungen zu Geschichte und Prozedur der kirchlichen Inquisition zwischen Mittelalter und früher Neuzeit gewidmet. Zu Beginn der Neuzeit werfen die Religionskriege und der Aufstand in den Niederlanden das Problem auf, wie eine durch den Bruch der Glaubenseinheit hervorgerufene Zerstörung der politischen und sozialen Beziehungen – Verträge, wirtschaftliche und soziale Bindungen, politische Treuebündnisse – verhindert werden kann. In den Schriften der Theologen und Juristen wird das Problem mit der traditionellen Formulierung *an fides sit servanda heretico* bezeichnet. Aber das traditionelle Problem wird auf neue Weise behandelt: Während es vor den Religionsaufständen der Neuzeit im Inneren des Verhältnisses zwischen orthodoxer Mehrheit und häretischer Minderheit angegangen worden war, kehrt sich dieses Verhältnis nunmehr völlig um: Unter dem Blickwinkel der römischen Kirche ist die Lage in den Niederlanden von einer die Machtposition innehaltenden häretischen Mehrheit gekennzeichnet, mit der die katholische Minderheit Formen des Zusammenlebens finden muß. Jenseits der zur Entkräftung der eingegangenen Verpflichtungen erfundenen Listen (Nikodemismus, *Reservatio mentalis*) bestätigen Autoren wie Molanus hier klar und deutlich die Verpflichtung, zwischen zivilen und politischen Verträgen einerseits und religiösen Glaubensbindungen andererseits zu unterscheiden.