



Paolo  
**Prodi**  
Una storia  
della giustizia

il Mulino

## Capitolo sesto

### La soluzione cattolico-tridentina

#### 1. Il concilio di Trento e il moderno

Punto di arrivo delle riflessioni precedenti e punto di partenza per quelle che seguiranno è la convinzione che anche la riforma interna alla Chiesa cattolica si situa nel processo di modernizzazione e di formazione delle nuove Chiese territoriali: è una risposta data alle esigenze poste dalle trasformazioni della cultura e della società diversa da quella evangelico-riformata ma non per questo di pura conservazione, come riteneva la storiografia idealistica di Benedetto Croce, o espressione delle resistenze della società feudale nei confronti della nuova società borghese come riteneva la storiografia marxista. Con questo non si vuole certamente difendere o tanto meno esaltare questa risposta della Chiesa romana rispetto alle diverse che sono state date dalle Chiese evangeliche e riformate, ma soltanto prendere atto del suo ruolo nella storia dell'Occidente. Con un'altra premessa che è necessario ripetere anche a questo proposito per evitare equivoci: non intendiamo affrontare il problema della storia della Riforma cattolica e Controriforma in sé ma vederla soltanto dall'angolatura della storia costituzionale dell'Occidente, della storia del potere e in particolare dal punto di vista del foro, del luogo del giudizio sugli uomini; se non si parla della storia della Chiesa al suo interno, del pensiero teologico e della spiritualità, non per questo non si tiene presente la pulsazione interna di questo organismo come organismo vivente di una sua propria vita, che non si identifica con il mondo in cui ha le sue radici<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per tutti questi aspetti rinvio al volume *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi e W. Reinhard, Bologna 1996 e ai saggi di E.-

Le tensioni tra gli ordinamenti, la nascita dell'individuo e della coscienza individuale, lo sviluppo della legge positiva incidono profondamente sullo statuto del cristiano alla fine del medioevo e la rivoluzione costituita dalla Riforma protestante impone un movimento accelerato alle istituzioni ecclesiastiche nel loro complesso. D'altra parte, come si è accennato, per molto versi è la stessa Chiesa romana a fornire nei secoli precedenti prototipi ed elementi per questa costruzione: questi fenomeni sono cresciuti non per un processo dall'esterno, di secolarizzazione, ma in qualche modo per osmosi. Soprattutto, come si è ripetuto più volte, è la tensione che si viene a stabilire tra due polarizzazioni, tra i due sommi poli istituzionali, ma anche ai livelli inferiori sino al semplice cristiano, che preserva l'Occidente da una concezione sacralizzata del potere. È ovvio che il problema più urgente che si pone in questo momento storico alla Chiesa romana è quello di rispondere alla sfida protestante, alla ribellione di Lutero e degli altri riformatori: questa è la preoccupazione ossessiva che porta alle guerre di religione e alla repressione inquisitoriale interna. Questo problema va visto però in un contesto più vasto che ha prodotto e ingloba anche la frattura religiosa: come mantenere il proprio magistero e soprattutto la propria giurisdizione universale in un mondo in cui il potere si sta dislocando localmente e consolidando territorialmente negli Stati moderni. Mi sembra di poter schematizzare che la Chiesa romana reagisce a questa situazione agendo in due direzioni: da una parte assume in qualche modo le caratteristiche di società sovrana ad imitazione di quella statale con tutte le forme ed espressioni tipiche del potere dello Stato moderno ad eccezione della territorialità (il territorio dello Stato pontificio diviene in qualche modo soltanto uno strumento per garantire l'istituzione universale); dall'altra si sforza di creare una dimensione normativa che non coincida, che sia sottratta alla dimensione positiva statale. Noi non potremo seguire la

W. Böckenförde, in particolare *Zum Verhältnis von Kirche und moderner Welt. Aufriß eines Problems*, in *Studien zum Beginn der modernen Welt*, a cura di R. Koselleck, Stuttgart 1977, pp. 154-177. Per il problema generale della confessionalizzazione si rinvia alle indicazioni date all'inizio del capitolo precedente, in primo luogo naturalmente a *Die katholische Konfessionalisierung*, a cura di W. Reinhard e H. Schilling, Gütersloh-Münster 1995.

prima linea, che del resto è stata sempre privilegiata dalla storiografia tradizionale nello studio delle controversie tra Stato e Chiesa nei secoli dell'età moderna, e cercheremo invece di seguire qualche traccia del secondo percorso.

Il punto centrale di questa contesa è il potere sulle coscienze: mentre il cammino delle Chiese evangelico-riformate si avvia verso un inevitabile successo con un'alleanza istituzionale e ideologica tra lo Stato e la Chiesa, alleanza destinata a durare sino al raggiungimento della maturità pratica e ideologica dello Stato stesso (di qui l'interpretazione possibile di una loro più intrinseca simbiosi con la moderna società borghese) il tentativo della Chiesa romana è quello di costruire una sovranità parallela di tipo universale; non riuscendo più a sostenere la concorrenza sul piano degli ordinamenti giuridici punta tutte le sue carte sul controllo della coscienza. All'esterno certo si combattono le grandi e continue contese, su cui gli storici hanno scritto fiumi di parole, tra regalisti e curialisti, le grandi controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato; a un livello più sommerso si cuce e ricuce il compromesso continuo tra il trono e l'altare, dall'attività dei nunzi pontifici presso le varie corti ai minuti aspetti della vita parrocchiale; ad un livello ancora più profondo il problema è quello del controllo delle anime, dei sudditi-fedeli. È su questo piano più nascosto che possono oggi essere più utili le ricerche.

Per chiarire il quadro di partenza è utile richiamare che alla fine del Quattrocento la *respublica christiana* medievale è ormai tramontata in favore di un sistema di Stati che tendono ad assumere o direttamente o indirettamente (con diverse formule di delega da parte della curia romana, in primo luogo tramite i concordati) il controllo sulle Chiese dei loro territori<sup>2</sup>. Mi sembra condivisibile, nel suo carattere anche provocatorio, l'affermazione di H.G. Koenigsberger che anche senza Lutero le possibilità di sopravvivenza della Chiesa universale erano minime e che fu proprio la Riforma con il suo radicale attacco a provocare un soprassalto per la difesa di ciò che nella Chiesa universale era compatibile con il nuovo sistema

<sup>2</sup> Per limitarci alle ricerche collettive a cui abbiamo partecipato: *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. Prodi e J. Johaneck, Bologna 1984; *Fisco, religione e Stato nell'età confessionale*, a cura di H. Kellenbenz e P. Prodi, Bologna 1989.



politico<sup>3</sup>. Molti Stati vedono solo nell'accordo con Roma la possibilità di far fronte a movimenti che altrimenti avrebbero portato ad esplosioni sociali incontrollabili, come testimoniarono le vicende interne al mondo tedesco con la guerra dei contadini, o a tensioni e lotte religiose disgregatrici del tessuto politico. Sono queste paure e queste tensioni che permettono, nonostante le guerre e le rivalità tra gli Stati di convocare nel 1545, dopo diversi tentativi falliti, il concilio di Trento e di portarlo a termine nel 1563<sup>4</sup>. Nella situazione che caratterizza i decenni che precedono il concilio è sbagliato, come si è fatto troppo sino ad ora, nonostante il grande affresco di Hubert Jedin<sup>5</sup>, vedere la lotta per il concilio unicamente come un contrasto tra i riformatori che vogliono purificare la Chiesa dagli abusi e dalle incrostazioni del medioevo e i conservatori che si oppongono alle riforme in difesa dei loro privilegi. Una lettura più complessa e che tenga conto delle grandi trasformazioni deve essere più attenta allo sviluppo delle trattative e dei concordati con i quali Roma concede ai principi di sviluppare il controllo sulle Chiese territoriali senza produrre scissioni definitive. Il concordato tra Leone X e Francesco I di Francia del 1516, alla vigilia della ribellione di Lutero è l'esempio classico: è realistico pensare che se il papa non avesse concesso la sottomissione alla monarchia dell'episcopato francese (per i decenni e per i secoli futuri) la Chiesa di Francia si sarebbe straccata definitivamente da Roma sulla base dell'antica ideologia gallicana. In chiave di storia costituzionale si trattava di dare una nuova forma al dualismo cristiano rispetto allo schema, ormai superato dopo il fallimento dell'illusione conciliarista, del dualismo istituzionale tra papato ed impero. Il concilio di Trento può concludersi positivamente (le prime due fasi 1545-47 e 1551-52, sono entrambe interlocutorie) perché nel 1562-63 si trova un accordo di compromesso, in gran parte per merito del presidente dell'assemblea cardinale Giovanni Morone, tra il papato, la Francia e la Spagna sul

<sup>3</sup> Nel saggio *The Unity of the Church and the Reformation*, ora nel volume *Politicians and Virtuosi. Essays in Early Modern History*, London-Ronceverte 1986, p. 175.

<sup>4</sup> Il concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di H. Jedin e P. Prodi, Bologna 1979.

<sup>5</sup> Nella sua *Storia del concilio di Trento*, I: *La lotta per il concilio*, Brescia 1983 (2ª ed. it.).

programma di riforma della disciplina ecclesiastica e del matrimonio. Solo la decisione di occuparsi unicamente dell'ordine come sacramento lasciando quasi completamente cadere il problema della giurisdizione rese possibile l'accordo finale: qualsiasi definizione sul potere episcopale e sul suo rapporto con l'autorità politica (lungui elenchi, stesi dai vescovi, di *impedimenta* che ostacolavano l'azione pastorale vengono messi da parte) avrebbe compromesso definitivamente le sorti del concilio<sup>6</sup>.

Non si può certo in questa sede entrare nel merito dei lavori conciliari ma avanziamo solo tre osservazioni di carattere generale. La prima è che la stessa composizione dell'assemblea conciliare rivela il mutamento che è avvenuto nella stessa costituzione della Chiesa nel secolo precedente. Il concilio di Trento quando si apre non è più un'assemblea della cristianità come i concili del tardo medioevo, nei quali le nazioni erano rappresentate ed esercitavano un loro ruolo preminente nei lavori non soltanto attraverso i loro vescopi ma anche attraverso le grandi corporazioni (i capitoli delle cattedrali, le università ecc.) e la partecipazione attiva dei rappresentanti dei principi. Quella tridentina è un'assemblea composta soltanto da ecclesiastici, vescovi e rappresentanti degli ordini religiosi, assistiti da teologi e canonisti come tecnici, assemblea che il papato riesce a controllare, anche se a stento e faticosamente, per mezzo dei cardinali presidenti da lui delegati e con altri mezzi. I rappresentanti dei principi, che nel secolo precedente hanno visto precisare con la nascita della moderna diplomazia la loro funzione di ambasciatori, rimangono esterni all'assemblea. Certo sono in grado di condizionare i lavori e di influire pesantemente sui vescovi delle diocesi territorialmente sottoposte, ma sono visti in qualche modo come un corpo estraneo o almeno non integrato, come testimoniato anche gli osservatori contemporanei<sup>7</sup>. In sintesi si

<sup>6</sup> A. Dusi, *L'episcopato nel decreto dogmatico sull'Ordine sacro della XXIII sessione del concilio di Trento*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma 1965, pp. 577-613.

<sup>7</sup> G.R. Evans, *The Question of Deception: the Hostile Reception of the Council of Trent in Early Anglican and Continental Protestant Circles and its Ecumenical Implications*, in «*Annuaire Historiae Conciliorum*», 24 (1992), p. 391, con la riflessione del vescovo di Salisbury su Trento «where princes and ambassadors were contemned».



può dire che la composizione dell'assemblea, che si presenta come ecclesiastica, parallela e distinta dall'organizzazione politica, dallo Stato, rappresenta la prima novità dell'adeguamento del concilio di Trento al moderno: il dualismo si sposta dalla concorrenza tra gli ordinamenti alla concorrenza di due ordini diversi all'interno di un unico schema territoriale ormai dominato dallo Stato: l'ordine clericale cerca di affermare il principio della *cura animarum*, il principio pastorale, non soltanto come una correzione degli abusi medievali (non residenza, inattitudine dei vescovi ecc.) ma come fondamento di una giurisdizione di nuovo tipo.

La seconda osservazione è che questa accentuata distinzione tra l'ordine clericale e l'ordine politico muta il rapporto tra episcopato e papato, non nell'elaborazione ecclesiologica, che avrà bisogno ancora di alcuni secoli per arrivare alle definizioni del concilio Vaticano I sul primato pontificio, ma nella realtà concreta. La discussione che ha caratterizzato in modo drammatico l'ultima fase del concilio, quella sull'istituzione divina dell'episcopato (sul piano dogmatico) e sull'obbligo di residenza dei vescovi (sul piano della riforma: se la residenza fosse obbligo di diritto divino o semplicemente di diritto canonico positivo) si conclude con la sostanziale vittoria della tesi pontificia nei canoni della sessione XXIII nei quali si riconosce la successione apostolica dei vescovi e la loro superiorità rispetto ai sacerdoti ma si sottomette alla decretazione dei pontefici la struttura episcopale della Chiesa con la possibilità di concessione ai vescovi di poteri come «delegati» della Sede apostolica e con la decisione di considerare l'obbligo di residenza non di diritto divino ma semplicemente di diritto umano (e quindi dispensabile da parte del papa). Ciò produce all'interno della Chiesa romana lo sviluppo di un processo di affermazione della sovranità e del diritto positivo perfettamente parallelo a quello che avviene in campo politico con l'affermazione della sovranità della legge positiva del sovrano nei riguardi degli *iura immutabilia*, delle leggi fondamentali dello Stato. È questo compromesso sotterraneo – nel riconoscimento della vittoria del diritto positivo nelle rispettive sfere, politica e religiosa – che apre forse la strada ai più noti e visibili compromessi sulle riforme disciplinari e alla conclusione positiva del concilio.

Una terza osservazione riguarda la vicenda del progetto di

decreto cosiddetto di «riforma dei principi» a lungo discusso in varie elaborazioni durante l'ultimo anno del concilio e approvato negli ultimi giorni, nel dicembre 1563: si riteneva naturale da parte della stragrande maggioranza dei vescovi che una volta compiuta la riforma ecclesiastica il concilio si dovesse pronunciare sulla riforma della politica. L'esame delle varie redazioni del progetto è molto significativo per cogliere la graduale rinuncia del papato ad esigere dai principi la coincidenza tra la professione di fede e la legittimità dell'esercizio del potere politico. Nella redazione finale, a causa della violenta opposizione dei rappresentanti delle potenze secolari, non si parla più di un giuramento di fedeltà, di una *promissio fidei*, da parte dei principi come invece si richiedeva nelle prime redazioni<sup>8</sup>. Il concilio può concludersi felicemente perché si rinuncia definitivamente alla restaurazione di un ordinamento unitario e si trova un compromesso nella formazione di due obbedienze parallele, quella politica e quella religiosa, unite da un patto di reciproche convenienze ma fondamentalmente in un sistema dualista. Il problema che così si apre sin dalla conclusione del concilio è quello della definizione dei due rispettivi ambiti di giurisdizione, problema che occuperà tutti i secoli successivi.

## 2. Il concilio di Trento e il diritto canonico

La storiografia tradizionale dipana l'azione della Chiesa tridentina come diretta a difendere contro l'offensiva dello Stato moderno i vecchi privilegi del foro ecclesiastico, le immunità reali e personali del clero ecc.: c'è molto di vero in tutto questo ma esistono anche dimensioni più profonde. Una prima constatazione, che si può derivare da accenni precedenti, è che anche la Chiesa percorre un cammino, parallelo a quello dello Stato, di positivizzazione delle norme: lo *ius publicum ecclesiasticum* nelle sue diverse e opposte formulazioni, di derivazione pontificia o di derivazione statale, dell'età moderna è cosa del tutto diversa dal diritto canonico classico. In secondo luogo si può osservare che la Chiesa cat-

<sup>8</sup> P. Prodi, *Il sacramento del potere*, cit., pp. 314-317.

tolica, esclusa la possibilità di normare giuridicamente la vita sociale (a parte l'istituto matrimoniale che rimarrà come un'ultima frontiera su cui la Chiesa ha conservato un controllo giuridico sino ai nostri giorni) opera una grande riconversione per sviluppare il controllo dei comportamenti non più sul piano del diritto ma su quello dell'etica. La Chiesa tende a trasferire tutta la propria giurisdizione sul foro interno, sul foro della coscienza, costruendo, con lo sviluppo della confessione e con il rafforzamento del suo carattere di tribunale, con la teologia pratica e morale, con le elaborazioni della casistica un sistema completo di norme alternativo a quello statutale, ma anche a quello canonico. Su questo ritorneremo nel prossimo capitolo ma qui bisogna ricordare che queste novità hanno le loro radici nel concilio Tridentino; la vita del cristiano comune fuoriesce quasi del tutto (a parte il diritto matrimoniale) dal diritto canonico, che diviene quasi soltanto una disciplina dell'ordine clericale. È importante quindi riprendere il problema dalle radici: che ne è del diritto canonico nel concilio di Trento e nell'attuazione che di esso ha dato la Chiesa romana? Questo è ciò che cercherò di sintetizzare in questo e nel prossimo paragrafo sulla base di precedenti lavori: a questi, nei quali potranno essere trovate più ampie motivazioni e i riferimenti relativi della documentazione, sono costretto a rinviare per brevità<sup>9</sup>.

Una prima novità è costituita dal fatto che i decreti conciliari di riforma si presentano come un insieme di norme totalmente svincolato dallo schema dei libri delle collezioni del *Corpus iuris canonici*. Nei decenni precedenti i decreti pontifici di riforma della curia romana e della disciplina ecclesiastica erano sempre stati progettati come modifiche della legislazione precedente: si rinnovano e si precisano le precedenti leggi, si inaspriscono le pene per i comportamenti scandalosi, si moderano le concessioni di dispense e di esenzioni da parte dell'autorità ecclesiastica ma il diritto vigente rimane quello delle Decretali. Si è accennato già nel quarto capitolo

<sup>9</sup> P. Prodi, *Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina*, in *La legge e il vangelo*, a cura dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna, Brescia 1972, pp. 191-223; Id., *Il concilio di Trento e il diritto canonico*, in *Il concilio di Trento alla vigilia del terzo millennio*, a cura di G. Alberigo e I. Rogger, Brescia 1997, pp. 267-285.

che anche il testo del più noto e ampio progetto di riforma cattolica, il *Libellus ad Leonem X* dei camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Querini divide la dottrina cristiana in due parti soltanto: quella relativa alla teologia che è la scienza dell'essere e quella del diritto canonico che è la scienza del dover essere<sup>10</sup>. In pochi decenni tutto sembra cambiato e il diritto canonico non appare più la «scienza del dover essere» del cristiano. Non senza un influsso indiretto della impostazione della disciplina nelle nuove Chiese evangeliche e riformate, si definiscono norme di comportamento in particolare nell'amministrazione dei sacramenti, molto vicine alle ordinanze ecclesiastiche. La evoluzione sarà poi completata immediatamente dopo la conclusione del concilio con la promulgazione del *Catechismo* di Pio V in cui si prospetta una sintesi del tutto nuova, anche se già presente in modo implicito nei manuali per confessori del tardo medioevo: le conoscenze del cristiano sulle norme di fede sono fuse con le indicazioni di comportamento sulla vita cristiana. La promulgazione del *Breviario* e del *Messale* e più avanti del *Rituale romanum* hanno lo scopo di disciplinare in modo uniforme il culto e la liturgia, secondo quanto è stato ampiamente studiato<sup>11</sup>, garantendo la serietà e l'uniformità in funzione della universalità della Chiesa romana, ma hanno anche la conseguenza importante di sottrarre alla legislazione canonica gran parte del suo territorio.

Un secondo elemento è costituito dal fatto che nei decreti del concilio le deliberazioni dogmatiche sono divise rigidamente – per la prima volta nella storia dei concili della Chiesa dall'antichità in poi – dai decreti disciplinari che sono appunto connotati come «de reformatione». Non è un particolare puramente formale. Non si legifera più per la *respublica christiana* ma per una Chiesa che, come è detto esplicitamente in alcuni progetti di riforma immediatamente precedenti il concilio, assume essa stessa la connotazione di *respublica* nel senso specificamente aristotelico del termine. La immutabilità riguarda la parte dogmatica mentre la parte discipli-

<sup>10</sup> V. *supra*, p. 190.

<sup>11</sup> G. Maron, *Die nachtridentinische Kodifikationsarbeit in ihrer Bedeutung für die katholische Konfessionalisierung*, in *Die katholische Konfessionalisierung*, cit., pp. 104-124.

nare assume sempre di più il carattere positivo della legge in senso moderno come atto modificabile da parte della suprema autorità ecclesiastica nella misura in cui non contraddice l'immutabile diritto divino. Queste contraddizioni sono sostanzialmente tutti i dibattiti conciliari, dal 1545 al 1563, sulla riforma: limitarsi a rafforzare l'antica legislazione oppure costruire una proposta organica e nuova. Rimane il fatto che l'assemblea conciliare non compie alcuna scelta decisa e si muove in modo empirico seguendo il proprio ordine dei lavori, riformando gli antichi canoni e introducendo nuove disposizioni senza la possibilità di produrre una legislazione organica. Ciò che viene accettato e seguito praticamente è il principio della variazione storica delle leggi umane ecclesiastiche, ben distinte anche formalmente dalle definizioni dogmatiche. Negli ultimi mesi dei dibattiti viene sollecitata da più parti una revisione e integrazione organica di tutta la legislazione canonica, ma senza successo: nella conciliazione dei giorni conclusivi mentre si decide di sottoporre i deliberati all'approvazione del papa l'assemblea propone che il pontefice stesso, di fronte a difficoltà emergenti, proceda alla consultazione delle Chiese locali interessate o alla convocazione di un nuovo concilio generale.

Il destino dei decreti tridentini si decide in modo del tutto diverso nei primi mesi del post-concilio, prima della emanazione della bolla di approvazione papale *Benedictus Deus*, datata 26 gennaio 1564 ma in realtà emanata nel giugno successivo. In primo luogo si pensa ad una edizione di tutti i deliberati del concilio, comprendente sia le costituzioni dogmatiche che i decreti di riforma. In secondo luogo si vieta la pubblicazione, già progettata, degli atti redatti dal segretario ufficiale dell'assemblea, Angelo Massarelli, onde evitare la possibilità di diverse e divergenti interpretazioni sulla base delle discussioni conciliari. In terzo luogo il pontefice riserva a se stesso e per lui alla congregazione di cardinali appositamente istituita, la «Sacra Congregatio Concilii Tridentini interpretum» tutta la materia relativa ai canoni disciplinari, alla loro interpretazione e la soluzione dei casi emergenti dallo loro concreta applicazione. Mentre le costituzioni dogmatiche iniziano con le prime edizioni il loro viaggio all'interno della Chiesa cattolica e del pensiero teologico, viaggio che porterà alla «Professio fidei tridentina» e al *Catechismo*, per i

decreti disciplinari viene attuato un blocco totale delle decisioni, blocco che sottomette ogni singolo problema nascente dalla loro applicazione al giudizio di Roma.

### 3. Il declino del diritto canonico

Il distacco dei decreti tridentini dalla precedente legislazione canonica e la riserva alla Congregazione del concilio, creata per sovrintendere alla loro attuazione concreta, di ogni decisione sulla loro interpretazione hanno un effetto dirompente su tutto il sistema giuridico della Chiesa, sia sul piano dell'ordinamento, del sistema delle norme, sia sul piano giuridico dell'amministrazione concreta del diritto, del foro. Non si può qui entrare nella storia della Congregazione del concilio e delle altre congregazioni romane che nascono nei decenni post-tridentini e che trovano la loro definitiva sistemazione, destinata a durare pressoché immutata sino al XX secolo, nella riforma della curia romana di Sisto V nel 1588<sup>12</sup>. Certamente la storia della centralizzazione romana è ancora tutta da indagare anche se tanti percorsi sono ormai stati scoperti; interessa soltanto osservare, senza poter entrare nell'esame degli studi esistenti, che l'interpretazione tradizionale che gli storici del diritto canonico hanno dato a questo processo è troppo limitata all'aspetto della centralizzazione burocratica e amministrativa e non tiene conto delle trasformazioni più profonde che esso porta con sé. Recenti studi hanno dimostrato che anche dietro la metamorfosi della documentazione relativa alla curia romana nell'età post-tridentina stanno problemi di grande rilievo per la storia istituzionale della Chiesa: i 6.219 volumi dei registri papali tra il 1561 e il 1908, ad esempio, dimostrano che a livello degli atti supremi emanati personalmente dal papa scompare ogni differenza tra potere spirituale e potere temporale, tra giurisdizione e grazia pur essendo teoricamente distinte le varie competenze del

<sup>12</sup> Il riferimento globale è al noto manuale di N. Del Re, *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, cit. Vedi inoltre il volume XV/1 della *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, cit., Paris 1990: Ch. Lefebvre, M. Pacaut e L. Chevallier, *Les sources du droit et la seconde centralisation romaine*.



pontefice<sup>13</sup>. Qui è importante invece ricordare che le sentenze della Congregazione del concilio, contrariamente alle decisioni della Rota e alla prassi normale di tutti i tribunali secondo la tradizionale procedura romano-canonica, non furono mai rese pubbliche. Il divieto assoluto di glosse, commentari ed anche di una giurisprudenza interpretativa dei decreti conciliari imposto da Pio IV sarà rigidamente mantenuto durante tutto il secolo successivo. La giustificazione dei canonisti curiali sarà che ciò era fatto per impedire il rilassamento della riforma e per salvare l'omogeneità della sua applicazione.

Nella realtà questo blocco porta ad alcune gravi conseguenze e in primo luogo, dal punto di vista del metodo, allo snaturamento del diritto canonico come scienza. L'impossibilità di pubblicare commenti e glosse ai canonici tridentini, di tenere corsi universitari su di essi va contro il principio della «sapienza giuridica» su cui si reggeva tutto l'edificio del diritto canonico classico: la disciplina ecclesiastica si estranea dalla scienza del diritto. Nella facoltà di giurisprudenza, anche nello Stato pontificio, si continua a insegnare il diritto canonico nel vecchio schema del Decreto e delle Decretali senza che il nuovo diritto tridentino entri nel circuito della riflessione giuridica. La scienza canonistica perde la sua funzione fondamentale di generatrice di diritto; la *concordia discordantium canonum*, ragion d'essere del diritto canonico medievale, è resa impossibile dalla proibizione di glosse e commenti e dall'esclusione dei canonici tridentini dall'insegnamento universitario. Falliscono anche tutti i progetti di una elaborazione sistematica del diritto canonico sullo schema di quanto era avvenuto e stava avvenendo per il diritto civile: i tentativi compiuti da validi giuristi come Marco Antonio Cucchi o Giovan Paolo Lancelotti con la compilazione di volumi sistematici di *Institutiones* non escono dalla sfera privata, non ottengono alcun riconoscimento pubblico e cadono nel vuoto, mentre i poderosi trattati del secolo seguente o seguono il guscio sempre più vuoto delle Decretali o diventano raccolte legate unicamente alla prassi delle congregazioni e dei tribunali romani.

<sup>13</sup> O. Poncet, *Secrétairerie des brefs, papauté et curie romaine. Playdoyer pour une édition*, in «Mélanges de l'École Française de Rome», 108 (1996), pp. 381-401 (con ampia bibliografia aggiornata sulla curia romana post-tridentina).

Una seconda conseguenza è la completa frattura tra il diritto canonico classico e il nuovo diritto tridentino-pontificio. Nel 1564 era stata progettata la redazione di un nuovo libro da aggiungere al *Corpus iuris canonici* (dopo l'ultima raccolta delle Decretali dette *Extravagantes*) dal titolo *Constitutiones Pii IV ex concilio Tridentino*, da inviare secondo l'antica consuetudine ai dottori e agli studenti dell'Università di Bologna, ma l'impresa viene bloccata sul nascere. Ugo Buoncompagni, un canonista che nel 1564 aveva collaborato come esperto a questo tentativo, divenuto pontefice (Gregorio XIII) dedica grande attenzione alla revisione del diritto canonico classico promuovendo l'edizione ad opera dei *correctores romani* del *Corpus iuris canonici* che è promulgato ufficialmente proprio nel 1582, non essendo mai avvenuto precedentemente il riconoscimento ufficiale della raccolta, in quanto tale, dei testi legislativi del diritto canonico: la cosa paradossale è che pur nascendo nelle intenzioni come sistemazione del diritto vigente questa raccolta esclude il nuovo diritto tridentino e diviene un'operazione più filologica e storica che giuridica. Anche i lavori proseguiti sotto Sisto V e Clemente VIII per la raccolta dei testi legislativi posteriori al *Corpus* e che si concludono nel 1598 con la pubblicazione del cosiddetto *Liber septimus decretalium Clementis VIII* non ebbero alcuna efficacia: questa raccolta non ebbe mai l'approvazione pontificia e non fu mai promulgata ufficialmente e nemmeno divulgata perché in essa erano inseriti i decreti del concilio che sarebbero stati così inevitabilmente oggetto di glosse e di commentari, contro la costituzione di Pio IV.

Una terza conseguenza è la frattura definitiva tra il diritto canonico e la teologia. Sul piano teorico il processo era cominciato, come si è visto, secoli prima ma sul piano della prassi la novità è grande e procede parallelamente al processo di positivizzazione della legge canonica con l'esclusione di ogni problema riguardante la fede e la salvezza da un universo normativo che viene ridotto a «disciplina ecclesiastica», ben prima che la stessa espressione «diritto ecclesiastico» si diffonda in contesti storici diversi. Il diritto canonico della Chiesa tridentina si identifica, in parallelo con quanto si è visto accadere nelle Chiese nate dalla Riforma, nella *police ecclésiastique* e deve essere studiato nella sua realtà concreta, come scriverà verso la fine del Seicento nella prefazione alla sua

celebre opera *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise* l'oratoriano Louis Thomassin: «La fois ne change point, et elle est la même durant tous les siècles; mais sa discipline change assez souvent, et elle éprouve dans la suite des années des révolutions continuelles. La police de l'Eglise a donc sa jeunesse et sa vieillesse, le temps de ses progrès et celui de ses pertes...»<sup>14</sup>.

Una quarta conseguenza, particolarmente importante per il problema del foro, è la identificazione in un solo organo (la Congregazione del concilio, ma ciò riguarda anche il sistema delle congregazioni della curia romana nel suo complesso) del potere legislativo con il potere di giurisdizione, in contrasto con tutta la logica del diritto canonico classico: nasce dopo Trento un concetto esteso di «giurisdizione» che ancora oggi provoca grande confusione unificando realtà giuridiche diverse come il potere legislativo, il potere giudiziario, quello amministrativo e il potere delle «chavi»<sup>15</sup>. La proibizione di pubblicare o diffondere in qualsiasi modo le decisioni della Congregazione rende impossibile il richiamo a precedenti e quindi la formazione di una prassi giurisprudenziale. Ma a ciò si aggiunge il fatto che con le sue interpretazioni la Congregazione crea con la sua sentenza una norma che essa stessa può cambiare a suo piacimento senza alcun controllo esterno. Il processo di concentrazione della sovranità si sviluppa così nel governo spirituale della Chiesa senza aprirsi al processo di modernizzazione che avviene attraverso l'organizzazione dei grandi tribunali secolari d'antico regime (ed anche nella stessa curia pontificia con l'attività della Rota romana), con la pubblicità delle sentenze e la loro elaborazione nella scienza giuridica, passo indispensabile nel cammino che porterà poi alle codificazioni<sup>16</sup>.

Il concilio di Trento costituisce così uno spartiacque tra

<sup>14</sup> L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, cit., tomo I, p. XXVIII.

<sup>15</sup> Su questo punto è fondamentale il saggio di G. Fransen, *Jurisdiction et pouvoir législatif*, in *Acta conventus internationalis canoniarum* (Roma, maggio 1968), Città del Vaticano 1970, pp. 212-220; l'ampliamento del significato del termine «giurisdizione» sino a comprendere il potere legislativo non appartiene alla tradizione canonistica, si introduce soltanto dopo Trento e anche oggi non è difendibile.

<sup>16</sup> *Grandi tribunali e Rote nell'Italia di Antico regime*, a cura di M. Sbriccoli e A. Bettoni, Milano 1993.

due epoche diverse: non può essere assimilato al diritto precedente perché non propone un universo normativo che unisca l'essere al dover essere, che mantenga l'unione tra la teologia e il diritto canonico; non può essere assimilato al diritto pontificio successivo che accetta questa separazione e si riduce a disciplina ecclesiastica. In ogni caso bisogna distinguere nettamente tra i deliberati del concilio e la loro attuazione, nella quale emergono quelle caratteristiche di positivizzazione e di nominalismo della norma – in connessione con l'elaborazione di una concezione della Chiesa come «società perfetta» parallela a quella dello Stato – che hanno posto le basi di una degenerazione «nefasta» del diritto canonico, della sua trasformazione in una normativa «formale ed estrinseca», basata soltanto sulla legge positiva e sulla sua applicazione letterale, nei secoli successivi<sup>17</sup>. Qui ora ci si deve limitare ad alcune tracce delle conseguenze che questa metamorfosi del diritto canonico dovuta alla centralizzazione tridentina ha avuto sul piano del foro, in quello interno della penitenza, nella giustizia episcopale, nella stessa curia romana.

#### 4. Il foro penitenziale: la confessione tridentina

Il compito che mi propongo – è necessario ripeterlo ancora una volta particolarmente su questo tema – non è quello né di esaminare il contenuto dei decreti e dei canoni del concilio di Trento sul sacramento della penitenza da un punto di vista teologico-dogmatico, né di illustrare la loro applicazione nella vita della Chiesa e nella funzione sociale di disciplinamento dell'uomo moderno: per l'uno e per l'altro aspetto sono usciti monografie e saggi di grande interesse a cui si può rinviare e intorno ai quali ferve ancora oggi la discussione<sup>18</sup>. Ciò che

<sup>17</sup> Così G. Fransen, *L'application des décrets du Concile de Trente. Les débuts d'un nominalisme canonique*, in «L'Année canonique», 27 (1983), pp. 5-16.

<sup>18</sup> Dal punto di vista dell'esame dei decreti tridentini: A. Duval, *Des sacrements au concile de Trente*, cit., pp. 151-222; J. Bernhard, *La pénitence*, in *Histoire du droit et des institutions...*, cit., XIV, Paris 1989, pp. 157-183. Per la pratica della confessione post-tridentina oltre alle opere generali già citate di Jean Delumeau e John Bossy, vedi, per la Germania W.D. Myers, *Poor, Sinning Folk. Confession and Conscience*, cit.; per l'Italia (in un più

interessa è inserire questo tema all'interno del problema più generale del *forum*, metterne a fuoco l'aspetto relativo al giudizio, all'amministrazione della giustizia: la convinzione è che la mancanza di considerazione dell'aspetto storico-giuridico possa portare a notevoli fraintendimenti. Si è arrivati parzialmente ad esprimere giudizi tra loro contrapposti ed altrettanto validi: il concilio di Trento non ha per nulla mutato la teoria e la prassi della confessione tardo medievale; esso ha modificato radicalmente l'una e l'altra. Il primo punto da considerare è quindi che ci troviamo di fronte a un problema non separabile dal contesto del diritto canonico medievale da una parte e dal contesto del processo di confessionalizzazione dall'altra: possiamo certamente considerarlo come un inciampo all'interno del faticoso cammino verso la libertà di coscienza o possiamo considerarlo all'interno di una storia della spiritualità e della devozione, ma tenendo ben presente quanto si è detto a proposito del rapporto con il potere (in tutte le sue manifestazioni, non soltanto quello ecclesiastico) all'inizio dell'età moderna. Per questo si è preferito inserire nel titolo di questo paragrafo l'espressione di tribunale o foro penitenziale e non quello di tribunale della coscienza, per distinguere due aspetti che in quest'epoca non sono completamente sovrapponibili anche all'interno del mondo cattolico.

Se c'è qualcosa di valido nelle tracce seguite sino a qui, appare evidente che occorre inserire il problema del foro all'interno del processo di confessionalizzazione: non per negare la novità della proposta di Lutero e in particolare della sua prima tesi che riporta la penitenza alla sfera interiore, alla intera vita dell'uomo e non ad un momento particolare, alla penitenza come sacramento, ma perché sia Lutero che gli altri riformatori non hanno negato la necessità di un raccordo di questa sfera interiore con il problema della disciplina ecclesiastica da una parte e con le esigenze del nascente Stato moderno dall'altra. Il cammino compiuto dal concilio di Trento a proposito della penitenza, per una certa parte parallelo, mi sembra inserito in questo processo di confessionalizzazione: la sua particolarità consiste nel tentativo di contrastare il processo di fusione a livello statale del potere politico con quello

ampio e affascinante affresco tridentino) A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.

religioso salvando il più possibile l'anima e l'organizzazione universale della Chiesa, difendendo insieme al potere di magistrato anche il potere di giurisdizione. Questo non sarebbe stato possibile senza una congiunzione del foro interno con il foro esterno, senza un giudizio della Chiesa sul peccato, senza quindi la confessione dettagliata delle colpe e l'imposizione di un'adeguata soddisfazione. E questa la contestazione che il cardinale Gasparo Contarini muove alla dottrina luterana della penitenza: come l'assoluzione di un peccatore omicida non sottrae questi dalla pena prevista dalle leggi civili, così deve essere possibile nel tribunale della penitenza infliggere al peccatore una pena per l'infrazione che egli ha commesso contro il diritto divino e naturale<sup>19</sup>. Ciò è necessario anche per il mantenimento della disciplina nella Chiesa. È stata ricordata la frase contenuta in un memoriale di riforma presentato da Giovanni Eck al papa Adriano VI nel 1523: «cum confessio sit nervus disciplinae christianae», ma il memoriale così continua: se non si può applicare il concilio Lateranense IV si faccia almeno in modo che il confessore che non è il «sacerdos proprius» dei penitenti consegna al parroco come titolare della giurisdizione la scheda dei confessati. A mio avviso è proprio il concetto di disciplina a essere in questo periodo e ancora nei padri conciliari tridentini – ma d'altra parte in tutta la società cristiana, sia cattolica che riformata – una parola bifronte che da un lato riguarda l'uomo cristiano, il *miles* erasmiano, e dall'altro riguarda il popolo cristiano in quanto tale nel suo comportamento sociale<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> G. Contarini, *Gegenreformatorische Schriften* (1530 c.-1542), a cura di F. Hünemann, Münster 1923, p. 12: «Quemadmodum ergo non est dicendum homicidam, qui contritus est et a sacerdote absolutus ac propterea Deo reconciliatus neque obnoxius amplius gehennae, absolutum etiam esse a poena, quam iubet lex civilis, neque debere civitati poenas homicidii perpetrari dare, quoniam Deo reconciliatus neque amplius reus aeterni supplicii, sic etiam non est negandum hunc homicidam Deo reconciliatum remanere adhuc obnoxium poenae, quae ei luenda est, quod egerit contra ordinem rationis et legem naturalem».

<sup>20</sup> A. Duval, *Des Sacrements...*, cit., p. 153, citazione ripresa da A. Prosperi (*Tribunali della coscienza*, cit., p. 266) che però ne dà un'interpretazione diversa contrapponendo un concetto di disciplina umanistico e individuale di Giovanni Eck alla posteriore concezione della disciplina dei padri tridentini. In realtà credo di dover dissentire da Prosperi su questo punto perché il memoriale di Eck proponendo l'obbligo della registrazio-



Nel decreto sulla penitenza promulgato nella sessione XIV, il 25 novembre 1551, il concilio di Trento sostanzialmente non fa che confermare in modo solenne il decreto del concilio Lateranense IV del 1215 sull'obbligo della confessione annuale al sacerdote, con l'enumerazione dettagliata dei peccati gravi, anche di pensiero, e delle circostanze e ribadire, contro le affermazioni dei riformati, il suo statuto di sacramento di diritto divino, la cui materia è costituita dalla contrizione (cioè dal dolore per il peccato commesso e dalla volontà di non più peccare), dalla confessione e dalla *satisfactio*<sup>21</sup>. Il pentimento necessario può anche consistere in una contrizione imperfetta «quae attritio dicitur», cioè nella detestazione del peccato non tanto come offesa fatta a Dio ma quanto per il timore della pena, purché sussista la volontà di non commetterlo in futuro. Le sottolineature nuove, rispetto alla tradizione dei secoli precedenti, che qui ci interessa richiamare, sono due, una in positivo e una in negativo, cioè una che viene aggiunta dai padri conciliari e una che viene omessa. Viene aggiunta molto più chiaramente che non in passato la dichiarazione sul carattere dell'assoluzione (o non assoluzione) come vero e proprio «actus iudicialis», sottolineando la qualità del sacerdote-confessore come giudice: egli con la sua sentenza crea «diritto» in base al potere delle chiavi trasmesso da Cristo alla Chiesa; l'assoluzione non è semplicemente un atto di ministro-ro come la predicazione del Vangelo o una dichiarazione della remissione avvenuta ma una sentenza pronunciata a nome di Dio<sup>22</sup>. La omissione riguarda la formula «proprio sacerdo-

ne da parte del parroco dell'avvenuta confessione ne sottolinea la qualità di strumento di controllo sociale come nemmeno i padri tridentini arriveranno a proporre: «Cum confessio sit nervus christianae disciplinae et constitutio Lateranensis concilii non possit executioni mandari, maxime hoc periculosum tempore, quo Ludderanus et alii confessionem perverso errore iudicant non necessariam, ideo constitueretur in synodo accedente auctoritate vicarii SDNri, ut ex privilegio audientes confessionem nomina confitentium in scheda pastori loci consignent, ut possit agnoscere vultum pecoris sui, sicut in aliquibus locis aliqui libenter solent facere» (*Acta reformationis catholicae ecclesiae Germaniae concernentia saeculi XVI*, I, a cura di G. Pfeilschifter, Regensburg 1922, p. 122).

<sup>21</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., pp. 703-713 (9 capitoli di dottrina e 15 canoni di condanna).

<sup>22</sup> A. Duval, *Des sacrements*, cit., pp. 203-208, dove si illustra, attraverso le discussioni conciliari, la consapevolezza di questa inserzione. La

ti», fondamentale nel can. 21 del Lateranense IV: non viene indicato l'obbligo di confessarsi al proprio parroco. La parrocchia cioè – la quale pure viene molto considerata dal Tridentino per altri aspetti<sup>23</sup> – non rappresenta più l'unità di base della giurisdizione ecclesiastica. Ciò non toglie che si diffonda molto capillarmente in tutta l'età post-tridentina il sistema (riproposto nel 1523, come prima si è accennato, da Giovanni Eck e già seguito dal vescovo di Verona Giovan Matteo Giberti nelle sue costituzioni del 1542) della registrazione presso ogni parrocchia di coloro che non adempivano all'obbligo della confessione annuale cioè dei peccatori pubblici. Si tratta, a mio avviso, di un controllo disciplinare che – importante per il disciplinamento sociale – contiene ancora un carattere giurisdizionale secondo la tradizione medievale del procedimento infragiudiziario (al quale si è già accennato, nel capitolo terzo) per la composizione delle liti: navigando tra le visite pastorali e le altre fonti documentarie ecclesiastiche si trova che in una grande quantità di casi il motivo del non adempimento del precetto pasquale viene indicato nelle «inimicizie», cioè nel rifiuto di accettare la pacificazione tra famiglie o fazioni in lotta, vista come necessaria e preliminare per l'assoluzione e per l'accostamento all'eucarestia<sup>24</sup>. Un altro esempio della funzione sociale della confessione penso possa essere ritrovato nei «discarichi di coscienza» dei condannati a morte: il peccatore penitente che sale al patibolo

giuridicità della confessione viene delineata già nel cap. 2 dove si parla della differenza tra il battesimo e la penitenza: «baptismi ministerium iudicem esse non oportere, cum ecclesia in neminem iudicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi ianuam non fuerit ingressus». Essa viene poi ripresa ed elaborata nel cap. 6, dove si parla del ministro della penitenza: «Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est nudum ministerium vel annunciandi evangelium, vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronunciatur» e ribadita drasticamente con la condanna contenuta nel can. 9: «Si quis dixerit, absolutiorem sacramentali sacerdotis non esse actum iudicalem, sed nudum ministerium pronunciandi et declarandi remissa essa peccata... anathema sit» (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., pp. 704, 707 e 712).

<sup>23</sup> R. Metz, *Le cadre territorial ou personnel de la paroisse d'après les schémas du concile de Trente*, in *Liber amicorum Monsseigneur Onclin. Thèmes actuels de droit canonique et civil*, Gembloux 1976, pp. 1-22.

<sup>24</sup> O. Niccoli, *Rinuncia, pace, perdono. Rituali di pacificazione della prima età moderna*, in «Quaderni storici», 40 (1999), pp. 219-261.

non diviene delatore di colpe altrui (come nel caso delle delazioni al S. Officio) ma può aiutare la giustizia e i terzi che ha eventualmente compromesso con il suo ravvedimento nel foro interno<sup>25</sup>. Penso che di questi problemi debba essere tenuto conto quando si esamina il rapporto tra foro interno e foro esterno, tra il piano giuridico e il piano religioso nella prassi post-tridentina della confessione.

Certo è che intorno alla fine del Cinquecento si verifica una svolta, anche rispetto ai canoni tridentini, nella prassi della confessione, svolta che prepara la nascita di un diritto della coscienza separato dalla sfera del diritto positivo<sup>26</sup>. Gli ordini religiosi, particolarmente i nuovi che si stanno sviluppando, vedono riconosciuto, di fronte al clero secolare, un pieno diritto di presenza all'interno della diocesi: essi saranno i grandi protagonisti, in tutti i sensi, della confessione post-tridentina come strumento fondamentale non soltanto per il controllo disciplinare ma anche per il superamento del sistema della violenza e della vendetta privata, per lo sviluppo di una nuova coscienza sociale e di una nuova spiritualità. Dall'altra parte i vescovi riservano a se stessi un secondo livello di giurisdizione attraverso il sistema dei casi riservati – sul quale ritorneremo più avanti – che si era venuto sviluppando nel tardo medioevo e che ora sembrava l'unico strumento possibile per risolvere i conflitti al livello inferiore e per porre la diocesi al centro di questa nuova giurisdizione spirituale. Ma su questo piano sono già presenti nel dibattito conciliare le preoccupazioni e le tensioni tra l'impostazione episcopale di gran parte dell'assemblea e la tendenza accentratrice del papato romano.

### 5. Il foro episcopale

Il problema dei casi riservati viene affrontato nella stessa sessione XIV e ripreso poi nella penultima e XXIV sessione

<sup>25</sup> M. P. Di Bella, *La pura verità. Discarichi di coscienza intesi dai «Bianchi» (Palermo 1541-1820)*, Palermo 1999, p. 35: «Un contro-modello di quelli esistenti, come abbiamo potuto osservare, che pone l'afflittito, una volta per tutte, a livello celeste ma che permette anche ai Bianchi di pensare di potersi accedere grazie alle loro esperienze derivate dalla buona direzione delle coscienze altrui».

<sup>26</sup> G. Romeo, *Esorcismi, confessori e sessualità femminile nell'età della Controriforma*, Firenze 1998, cap. IV, pp. 127-161.

nel grande «decretum de reformatione» che tocca tutti i grandi problemi della organizzazione e governo delle diocesi. Non è certo qui il caso di riprendere il tema complessivo dell'ideale tridentino e della figura del vescovo all'interno della nuova visione della *cura animarum*: molti anni fa sono partito proprio sotto la guida di Hubert Jedin nell'esplorazione di questo mondo e nelle ricerche sugli episcopati post-tridentini, paralinguistici e diversi di Gabriele Paleotti a Bologna e di Carlo Borromeo a Milano<sup>27</sup>. Non è nemmeno possibile riprendere il tema emerso nelle discussioni tridentine sulla dottrina dell'istituzione di «diritto divino» dell'episcopato e delle tensioni che si manifestano sui poteri dei vescovi, rispetto alla centralizzazione papale, nei secoli successivi sino al Settecento<sup>28</sup>. Il nostro angolo visuale privilegiato, rispetto ad una lettura puramente interna delle dottrine ecclesiologiche, il loro rapporto con la realtà storica del momento: dietro il complesso equilibrio tra la difesa del corpo dei vescovi, come successori del collegio degli apostoli, e il primato romano si può e si deve cogliere tutta la tensione tra la difesa dell'universalismo papale e la tendenza verso l'affermazione delle Chiese nazionali. È chiaro che questo è lo sfondo su cui si muovono queste brevi indicazioni di percorso: la confessionnalizzazione cattolica ha le sue caratteristiche di forza e di debolezza proprio in questa situazione più complessa in cui l'episcopato deve fare i conti con i singoli Stati in cui è inserito (e con i quali mantiene un rapporto misto di collaborazione e diffidenza, con infinite variabili a seconda dei tempi e dei momenti) e dall'altra parte con un papato che diffida degli episcopati locali perché troppo soggetti al ricatto del potere politico e tende a sua volta a costruire, sulla base del proprio Stato territoriale, la Chiesa universale come una specie di Stato non-territoriale ma «sovrano» per sottrarsi all'abbraccio mortale delle grandi potenze.

Il tema del foro episcopale durante l'età moderna è ancora in gran parte inesplorato ma penso si possa prestare in futuro a concretizzare questi problemi dal piano dottrinario al piano più concreto del funzionamento delle istituzioni e, sul fronte

<sup>27</sup> H. Jedin, *Das Bischofsideal der katholischen Reformation*, rist. in trad. it. H. Jedin e G. Alberigo, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma Cattolica*, Brescia 1985.

<sup>28</sup> G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, Roma 1964.

opposto, per riportare le ricerche così numerose sulla storia sociale della Chiesa (condotte particolarmente attraverso le analisi delle visite pastorali) più all'interno di una vita della diocesi concepita come organismo, nella quale le visite alle chiese e alle parrocchie non rappresentano soltanto una fotografia della società cristiana ma sono anche strumento di conoscenza e di governo<sup>29</sup>. In sintesi il tema del foro episcopale si pone nel quadro di una diocesi che si situa tra due poli esterni, quello rappresentato dal papato e quello rappresentato dalla società civile e politica in cui è inserita e che non possiede una giurisdizione chiaramente delegata né gode di una reale autonomia<sup>30</sup>. A parte i problemi più generali della disciplina ecclesiastica e dell'organizzazione beneficiale, che ne è del tribunale episcopale che nel medioevo applicava nella concorrenza tra gli ordinamenti il diritto canonico comune e il diritto locale emergente dai sinodi e dai concili provinciali?

La risposta che mi sembra più verosimile o almeno la pista che penso si possa seguire nelle indagini – e che per ora ho visto soltanto in interessanti ricerche sulla diocesi di Siena<sup>31</sup> – è che dopo il concilio di Trento accanto al tentativo di riavviare la dinamica del diritto canonico, la dialettica tra il diritto universale e quello particolare, facendo perno sulle visite pastorali, sui sinodi diocesani e sui concili provinciali si avvia un altro processo, più profondo e nascosto ma molto più incisivo nei tempi lunghi: quello di costituire nel foro penitenziale, al di fuori della legislazione e della giurisdizione positiva, civile o ecclesiastica, il controllo delle coscienze: si tratta di una metamorfosi che trasforma lentamente le stesse strutture della diocesi. Accanto all'amministrazione formale della giustizia ecclesiastica, al tribunale episcopale il quale limita sempre di più

la sua autorità alle cause più specificamente ecclesiastiche (attinenti al clero e ai benefici ecclesiastici) e alle cause matrimoniali, nascono iniziative sempre più organiche per un'amministrazione della giustizia nel foro penitenziale, per una disciplina non giuridica della coscienza.

La mia sensazione (allo stato attuale degli studi non è possibile dire altro) è che tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento si esaurisca in gran parte l'attività tradizionale dei tribunali ecclesiastici diocesani mentre aumenta l'importanza del foro diocesano allargato alla sfera penitenziale, come foro extragiudiziario in cui si forma la nuova disciplina cristiana, parallela ma autonoma rispetto al diritto canonico tradizionale<sup>32</sup>. Si ha in sostanza un declino abbastanza parallelo, anche nei decenni se non negli anni, a quello delle *Church Courts* anglicane (fenomeno abbastanza curioso e soprattutto interessante nella storia comparata della civilizzazione) con l'emergenza come elemento sostitutivo non del controllo comunitario puritano o presbiteriano ma della confessione auricolare. Questa tendenza emerge in modo molto chiaro almeno per Siena dove le denunce per il mancato adempimento del precetto della comunione pasquale presso il tribunale ecclesiastico diminuiscono vertiginosamente nella seconda metà del Seicento sino quasi ad annullarsi: il giudice, come è stato scritto, cede ormai il passo al confessore<sup>33</sup>. La linea di continuità tra il controllo religioso sul peccato e il perseguimento del crimine da parte della società e dello Stato è continua e senza interruzione sia nei paesi cattolici che in quelli evangelici, riformati o anglicani, come in ogni processo di confessionnalizzazione, ma la direttrice di percorso è diversa e divergente: nei paesi cattolici essa passa attraverso un'affer-

<sup>29</sup> C. Nubola, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo*, Bologna 1995.

<sup>30</sup> P. Prodi, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1982, pp. 209-223.

<sup>31</sup> O. Di Simplicio, *Pecato, penitenza, perdono. Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano 1994, dello stesso: *La giustizia ecclesiastica e il processo di civilizzazione*, in *La Toscana nella vita di Cosimo III*, a cura di F. Angiolini et al., Firenze 1993, pp. 455-495; *Confessionnalizzazione e identità collettiva. Il caso italiano. Siena 1575-1800*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 88 (1997), pp. 380-411.

<sup>32</sup> Andrebbero qui esaminati i manuali ad uso delle curie episcopali, come ad esempio quello di Francesco Monacelli, il cui titolo stesso, a mio avviso, esprime questa nuova fusione dei fori: *Formularium legale practicum fori ecclesiastici... opus episcopis, vicariis generalibus, altisque iurisdictionem quasi episcopalem exercentibus; necnon confessoris, parochis, cancellariis, caeterisque in dicto foro versantibus, apprime utile ac necessarium*, 2 voll., Venetiis 1736.

<sup>33</sup> O. Di Simplicio, *La costruzione della moralità. Inquisizione, penitenza e confessori nell'antico Stato senese. Un progetto di ricerca*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa. XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna 1999, pp. 465-489.



mazione del foro penitenziale, della confessione privata che rimane sotto il controllo della Chiesa, non come legge in senso giuridico ma come norma morale, con la possibilità quindi di uno sdoppiamento del cristiano, fedele-suddito. Ciò non esclude certo che si affermi anche la tendenza ad una fusione tra la giustizia statale e quella ecclesiastica in una comune sfera pubblica nei paesi in cui più forte è l'alleanza tra trono e altare: significativo è nella penisola iberica l'*Edicto de peccados publicos* che il visitatore dovrebbe proclamare in ogni parrocchia all'inizio della visita: tutti coloro che sono a conoscenza di peccati pubblici (dalla bestemmia all'usura, ai peccati contro il sesto comandamento ecc.) devono denunciarli sotto pena di scomunica maggiore entro nove giorni dalla proclamazione dell'editto<sup>34</sup>. Non sono informato sulla concreta attuazione di questa disposizione e penso siano ancora necessarie ricerche più puntuali, ma credo che nella prassi questa linea non sia stata dominante. Per quanto riguarda l'Italia in particolare mi pare di poter affermare che questa prassi non è realmente entrata in vigore e che è rimasta una distanza abbastanza netta tra il foro della penitenza e la sfera pubblica: la debolezza dello Stato e la presenza massiccia della Chiesa romana al di sopra delle Chiese locali porta ad un dualismo che forse diviene davvero una delle caratteristiche della nostra identità collettiva in una doppia appartenenza.

Il nuovo diritto diocesano avrebbe dovuto nascere in primo luogo dai sinodi e dai concili provinciali. I motivi di debolezza cominciano proprio qui. Il concilio di Trento, come è noto, proprio nel decreto generale di riforma sopra ricordato prevedeva il sinodo diocesano, cioè la riunione del clero in assemblea sotto la presidenza del vescovo, ogni anno e il concilio provinciale, cioè la riunione dei vescovi di una regione ecclesiastica, presieduta dall'arcivescovo o metropolita, ogni tre anni, come base non solo di una legislazione ma di giurisdizione, secondo la tradizione medievale. In realtà questa dialettica, questo respiro tra l'universale e il particolare, che aveva costituito la vita del diritto canonico nel periodo medievale<sup>35</sup>,

<sup>34</sup> Gomezius Bayo, *Praxis ecclesiastica et saecularis in tres partes distributa*, Lugduni 1719, pp. 12-13.

<sup>35</sup> G. Le Bras, *Dialectique de l'universel et du particulier dans le droit canon*, in «Annali di storia del diritto», 1 (1957), pp. 77-84.

sembra venir meno nel periodo post-tridentino sotto la duplice spinta del centralismo romano e della pressione dello Stato. In realtà la prassi del sinodo annuale ha una sua importante rifioritura nei primi decenni seguenti la conclusione del concilio di Trento, almeno nelle diocesi in cui governano vescovi riformatori, ma entra in un declino inarrestabile dovunque a partire dalla fine del secolo, anche quando personaggi eccezionali riescono a far riprendere episodicamente quota a questo istituto: la mancanza assoluta della loro periodicità non è un fatto secondario ma la dimostrazione del non raggiungimento dello scopo primario previsto dal concilio, cioè l'unione dell'attività legislativa con l'attività di giurisdizione vera e propria nella vita delle diocesi. Se limitati ad una legislazione sempre più ripetitiva, senza una vera autonomia del governo diocesano, i sinodi esauriscono molto presto la loro funzione<sup>36</sup>. Le norme relative alle chiese, al culto, ai sacramenti, alla dottrina cristiana, alla moralità pubblica in generale, dopo una prima fase creativa di sistemazione, non possono che essere sempre le stesse (con varianti secondarie quando vi è una particolare attenzione ai costumi locali) e ripetono per anni e per i decenni successivi sempre le stesse prescrizioni in funzione delle stesse mancanze: la frequente celebrazione dei sinodi si rivelava così un'operazione frustrante dopo il tramonto delle prime speranze di una riforma cristiana della società nel suo complesso. Lo avevano ben capito i primi grandi riformatori come Carlo Borromeo a Milano e Gabriele Paleotti a Bologna che tentarono in modo diverso di costruire intorno al sinodo e nel sinodo un'attività giurisdizionale continua, di fare del sinodo, in quanto riunione del clero diocesano, la base della vita sociale della Chiesa, un'istituzione in cui i decreti episcopali rappresentassero solo una parte (non si dovevano neppure promulgare nuovi decreti se non ve ne era bisogno) rispetto all'attività giurisdizionale o disciplinare in senso più ampio e continuo. La diocesi era divisa in decanati o in vicariati foranei che raggruppavano un determinato numero di parrocchie sotto l'autorità di un decano o vicario foraneo; riunioni periodiche del clero del decanato o vicariato erano dedicate all'esame della situazione locale e ai problemi relativi

<sup>36</sup> P. Calazza, *La prassi sinodale nel seicento: un abito nero?*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 51 (1997), pp. 61-109.

sia alla disciplina del clero che dei laici con l'elaborazione di relazioni e proposte da proporre all'attenzione della curia episcopale e all'esame del successivo sinodo: in riunioni mensili del clero di ogni decanato o vicariato, come si accennerà più avanti, erano pure discussi i casi di coscienza per la preparazione e l'aggiornamento dei confessori.

La stessa curia episcopale poi cambia completamente il proprio volto: perde di importanza il tribunale tradizionale in senso ristretto (anche qui abbiamo una limitazione in gran parte agli affari matrimoniali) mentre si affermano, sotto il coordinamento del vescovo o del suo vicario (che assume un ruolo sempre più centrale come tecnico nell'amministrazione della giustizia canonica), funzioni diverse che precedentemente non esistevano: commissioni di riforma per i vari settori (monache, regolari, liturgia, culto, dottrina cristiana ecc.) e nuove figure, previste dal Tridentino, come il teologo o il penitenziere della cattedrale. Il tribunale diocesano in senso specifico perde sempre più importanza all'interno della curia e la sua competenza rimane limitata ad alcuni interventi nelle materie spirituali generali inerenti alla fede e ai costumi (destinata a essere soppiantata dalla concorrenza del tribunale dell'Inquisizione). Questa impostazione ha un influsso certo in tutta l'Europa cattolica, particolarmente per la figura esemplare di Carlo Borromeo e la diffusione dei suoi *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, ma presenta elementi indubbi di debolezza rispetto alla compattezza della giurisdizione che si trova nei territori, siano essi cattolici, evangelici e riformati, d'Olttralpe nei quali lo Stato si presenta come la struttura centrale della disciplina sociale e si appropria del monopolio del potere coercitivo. Dopo anni di riflessioni verrebbe la voglia di rovesciare un po' – sia pure solo come provocazione paradossale – il luogo comune dell'influsso negativo sul carattere italiano (posto che esista) della controriforma: non è stata la cappa di piombo del controllo a favorire la formazione delle nostre ipocrisie o ambigui comportamenti nazionali ma al contrario la mancanza di un coordinamento disciplinare ha molto spesso prodotto negli italiani il senso di non dover rispondere in fondo a nessuno dei propri atti. Indubbiamente anche in Italia l'intervento del foro diocesano ha a che fare con la presenza sempre più ingombrante dello Stato e della sua giustizia: le controversie di giurisdizione che si aprono a Milano (esempio per innumerevoli

altri simili momenti di tensione nell'Europa cattolica dei secoli successivi) tra Carlo Borromeo e il governo spagnolo vengono risolte dall'arcivescovo con un atto di intelligenza politica e con un suo rapporto personale con Filippo II che gli permette di conservare parte del suo potere, ma il problema rimane irrisolto: gli «sbirri» dell'arcivescovo e le prigioni episcopali che i vescovi ancora reclamano come strumento per l'amministrazione della loro giustizia diventano a poco a poco istituzioni quasi patetiche che spaventano ben poco e che scompaiono poi senza lasciare traccia (ma sarebbe bello saperne qualcosa di più). Quando lo Stato è debole, come in molte regioni d'Italia (che costituisce una specie di «zona grigia») questo vuoto di giurisdizione sembra occupato dall'Inquisizione romana, non dai vescovi. Il potere episcopale subisce infatti un attacco anche dall'interno della stessa gerarchia ecclesiastica da parte delle congregazioni e dei tribunali romani, a cui si accennerà più avanti: in ogni caso però le ragioni maggiori di debolezza sembrano connesse con il potere politico locale tenendo anche presente che la scelta stessa dei candidati all'episcopato è condizionata già o direttamente (tramite i concordati tra i governi e la Santa Sede) o indirettamente dal potere politico e dalla classe dirigente nel suo complesso.

Un discorso ben più ampio andrebbe fatto anche per i concili provinciali per i quali le preoccupazioni di ordine politico sono ancora più evidenti che non per quanto riguarda i sinodi diocesani: la provincia ecclesiastica (pensiamo all'importanza strategica di quella lombarda per la Spagna dell'età moderna) infatti è vista con sospetto da Roma che vede in essa il pericolo dello sviluppo di un episcopato nazionale; in realtà la rinascita della provincia ecclesiastica è uno dei punti nei quali il concilio di Trento è rimasto maggiormente inattuato, almeno sino al concilio Vaticano II quando la nascita delle conferenze episcopali nazionali ha dato inizio ad un nuovo e diverso cammino. Purtroppo sappiamo poco sui concili provinciali dell'età moderna, anche se negli ultimi anni hanno cominciato ad apparire studi esemplari per singole entità territoriali<sup>37</sup>, ma il fenomeno ha dimensioni così macroscopiche

<sup>37</sup> P. Gaiazza, *Tra Stato e papato. Concili provinciali post-tridentini (1564-1648)*, Roma 1992; M. Miele, *Die Provinzialkonzilien Südtirolens in der Neuzeit*, Paderborn 1996.

da essere incontrovertibile. Alla fine del Seicento così l'oratoriano Louis Thomassin concludeva le sue note sulla storia dei concili provinciali: «Je finirai par cette réflexion, que l'interruption des conciles provinciaux a été la véritable cause de la ruine entière de la jurisdiction ecclésiastique»<sup>38</sup>. In ogni caso penso si possa dire che mentre si abbandonano gli ordinamenti collegiali previsti dal concilio di Trento, si sviluppa nella Chiesa romana un nuovo tipo di organizzazione che privilegia un rapporto di tipo unidimensionale e verticistico tra le Chiese locali e la Santa Sede e si basa su nuovi strumenti non previsti dal Tridentino come l'invio di visitatori apostolici, le visite periodiche dei vescovi a Roma (*ad limina apostolorum*), l'obbligo di ricorrere continuamente alle congregazioni romane, l'attività delle nunziature nel rapporto diretto della Santa Sede con i singoli Stati senza passare attraverso le Chiese locali. Questo processo è graduale ma si apre subito dopo la fine del concilio in Spagna con la riunione dei grandi concili provinciali nel 1565 alla presenza dei delegati regi: in Roma rinasce il timore di nuove spinte centrifughe delle Chiese nazionali e si arriva ad imporre la richiesta dell'approvazione delle deliberazioni dei concili provinciali da parte del papa prima della loro promulgazione. La questione storiografica relativa all'obbligo della conferma papale è tuttora aperta: i grandi canonisti del Seicento sostenevano ancora che essa non era giuridicamente necessaria, pur essendosi sviluppata nella prassi la consuetudine di trasmettere le conclusioni dei concili provinciali all'esame e alla revisione della Congregazione del concilio. Lo stesso Carlo Borromeo, chiedendo la conferma romana per dare maggior vigore ai suoi decreti provinciali, è cosciente di non esservi tenuto. Il paradosso è che si arriva a dover chiedere il permesso della Santa Sede anche per la stessa convocazione dei concili provinciali: i metropolitani devono chiedere il permesso e insistere, spesso inutilmente, per adempiere ad un stretto dovere prescritto dal Tridentino. Gli stessi *Acta Ecclesiae Mediolanensis* possono diffondersi soltanto come raccolta di fonti storiche mentre viene bloccato, così come del resto era avvenuto per gli stessi canoni tridentini, ogni progetto di redigere e pubblicare i decreti borromai come una legislazione diocesana e provinciale or-

ganica<sup>39</sup>. Certo è che nel Borromeo era chiara l'idea – anche se perseguita con poco successo – che per superare la crisi del diritto canonico e la «vulgaris canonum peritia» bisognava ritornare agli antichi canoni dei padri raccolti da Graziano, alla «veteris Ecclesiae ratio»<sup>40</sup>.

## 6. La confessione e i casi riservati

In questo quadro istituzionale di crisi del diritto canonico, universale e particolare, come base del «dover essere» del cristiano, va considerato, per quanto riguarda più precisamente il foro penitenziale, il problema dei casi riservati, cioè dei peccati la cui assoluzione non può essere data dal semplice confessore, ma viene riservata all'autorità superiore, al vescovo o al papa. Tale problema, che era rimasto sino al concilio di Trento abbastanza marginale nella riflessione teologica e canonistica e che in ogni caso non era mai stato oggetto nel medioevo di una statuzione specifica conciliare, assume in questo momento un ruolo centrale<sup>41</sup>. Esso viene affrontato

<sup>39</sup> P. Prodi, *Note sulla genesi*, cit., pp. 209-217. Vedi ora anche le conferme in P.G. Longo, «Ritagliare ormai la perduta voce...» *La vocazione episcopale di Carlo Bascapé*, in *Carlo Bascapé sulle orme del Borromeo*, Novara 1994, pp. 187-241.

<sup>40</sup> C. Bascapé, *Vita e opere di Carlo Borromeo arcivescovo di Milano cardinale di S. Prassede*, Milano 1883 (dal testo della 1ª ed. di Ingolstadt 1592), p. 828: «Praeter veteres canones a Gratiano collectos, ut diximus, interpretari iussit. Quo in studio, quamvis summa fuerit Caroli voluntas, paucis tamen id pensavit: trahuntur enim facile omnes ceterorum exemplis, et quae libenter sequuntur, quae plurimorum iudicio, et utinam affertur et nomen, qualis est vulgaris canonum peritia, scholasticique theologiae progressus. At veteris ecclesiae ratio bene cognita, solidae utilitatis est; arma contra haereticorum imprecationes suppeditat, et ad ecclesiam ordinandam, constituendamque magnum praebet adiumentum».

<sup>41</sup> V. *supra*, cap. II. Per il problema dei casi riservati e dei rapporti tra foro interno e foro esterno in generale nell'età tridentina rinvio (pur discordando nettamente dal quadro interpretativo generale) alle informazioni e interessanti analisi di E. Brambilla: *Giuristi, teologi e giustizia ecclesiastica dal '500 alla fine del '700*, in *Avvocati, medici, ingegneri. Alle origini delle professioni moderne (secoli XVI-XIX)*, a cura di M.L. Berti e A. Pastore, Bologna 1997, pp. 169-206; *Confessione, casi riservati e giustizia «spirituale» dal XV secolo al concilio di Trento: i reati di fede e di morale, in Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa. XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna 1999, pp. 491-540.



dal Tridentino nel cap. 7 del decreto sulla confessione della sessione XIV. I romani pontefici, in esso si dice, hanno, per la suprema potestà da essi ricevuta, riservato a se stessi il giudizio su cause (anche qui è da sottolineare l'uso di categorie giuridiche) riguardanti crimini particolarmente gravi («atrociora quaedam et graviora»): non è da dubitarsi che questo sia lecito anche ai singoli vescovi nell'ambito della propria diocesi nei riguardi dei loro sudditi, per edificazione non per distruzione, particolarmente riguardo ai peccati ai quali è annessa la pena della scomunica: questa riserva dei delitti non ha valore soltanto di polizia esterna ma anche presso Dio<sup>42</sup>. Lasciamo da parte tutta la interessante indagine storiografica sulla genesi di questo testo, sulla consapevolezza dei padri conciliari del rapporto tra diritto divino e tradizione storica nel sacramento della penitenza (in particolare intorno alla citazione di s. Paolo, «in aedificationem, non in destructionem», inserita in un primo tempo in riferimento alla riserva papale dei peccati, poi tolta e infine reintrodotta in modo quasi surrettizio dai legati papali in riferimento ai vescovi: vicenda marginale ma rivelatrice delle tensioni che sarebbero nate tra papato ed episcopato nel post-concilio): vorrei sottolineare soltanto la precisazione relativa ai peccati a cui è annessa la scomunica (dimostrazione della coesistenza, all'interno del foro penitenziale, del tribunale della coscienza con il diritto ecclesiastico penale esterno) e l'affermazione conclusiva che il potere episcopale e papale sui casi riservati non riguarda soltanto la «externa politia» ma anche il rapporto dell'uomo con Dio.

Il tema dei peccati riservati viene ripreso, come si è detto, nel decreto generale di riforma della sessione XXIV cap. 6: i vescovi possono dispensare dalle irregolarità e dalle sospensioni canoniche i loro sudditi e assolvere i peccati occulti anche nei casi riservati alla Santa Sede nel foro della coscienza, direttamente o tramite il loro vicario: possono anche assolvere dal crimine di eresia ma in questo caso soltanto personal-

<sup>42</sup> *Concilium oecumenicum decreta*, p. 708: «Nec dubitandum est quin hoc idem episcopis omnibus in sua cuique dioecesi in aedificationem tamen, non in destructionem liceat pro illis in subditos tradita supra reliquos inferiores sacerdotes auctoritate, praesertim quod illa, quibus excommunicationis censura annexa est. Haec autem delictorum reservationem non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere».

mente e non tramite un vicario<sup>43</sup>. È stata chiaramente illustrata l'equivocità di questo testo che lascia lo spazio completamente aperto, con la sua limitazione al peccato occulto, all'iniziativa degli inquisitori ponendo i vescovi e i confessori in condizione di assoluta inferiorità di fronte all'intervento di un tribunale esterno dotato di una possente organizzazione e deputato alla lotta contro l'eresia anche come peccato di pensiero<sup>44</sup>. Non siamo però in grado di verificare, data la ovvia mancanza di documentazione scritta sulla realtà della confessione, quanto questa concessione ai vescovi permise una distinzione tra il tribunale della coscienza e la sfera del diritto penale ecclesiastico; la mia impressione è che questo abbia pesato non poco nella diffidenza che si apre in tante diocesi tra il vescovo e suoi vicari da una parte e il tribunale dell'Inquisizione dall'altra. Non bisogna dimenticare poi i legami che si instaurano in vari paesi (non soltanto in Spagna, dove l'Inquisizione assume caratteristiche nettamente statali ma anche in molti Stati italiani) tra il tribunale del S. Officio e la giustizia dei sovrani. Certo la limitazione al peccato occulto e al foro della coscienza priva almeno in un primo tempo i vescovi di quella parte della giurisdizione del foro della penitenza che non coincide con il foro della coscienza in senso stretto e indebolisce così radicalmente il potere episcopale, al di là delle pressioni dirette degli inquisitori sui confessori. Dal punto di vista della giurisdizione tutto sembra giocarsi sulla possibilità prevista per i vescovi dall'art. 7 della XIV sessione di imporre propri casi riservati ed è questo, credo, il terreno su cui si gioca il problema della disciplina di tutta l'età post-tridentina: l'Inquisizione tende certamente, una volta superato il periodo più acuto della lotta contro l'eresia che aveva costituito il suo punto di forza, a trovare altri terreni di potere e di repressione nella lotta contro la magia, la superstizione, la bestemmia e altri peccati che possono costituire un

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 764: «Liceat episcopis in irregularitatibus omnibus et suspensionibus... dispensare, et in quibuscunque casibus occultis, etiam sedi apostolicae reservatis, delinquentes quoscunque sibi subditos, in dioecesi sua, per se ipsos aut vicarium, ad id specialiter deputandum, in foro conscientiae gratis absolvere, imposta poenitentia salutaris. Idem in haereticis criminibus, in eodem foro conscientiae, eis tantum, non eorum vicariis, sit permissum».

<sup>44</sup> A. Prosperi, *I tribunali della coscienza*, pp. 273-277 e *passim*.

pericolo per la fede, sino alla «sollicitatio ad turpia» che implica un controllo diretto sui confessori in quanto esposti all'accusa di approfittare del sacramento per intraprendere rapporti sessuali illeciti con le loro penitenti, ma sostanzialmente il mio parere è che nei secoli post-tridentini a poco a poco la giurisdizione episcopale viene rafforzata ed esce vincitrice dallo scontro salvando la frontiera della divisione dei fori anche di fronte a ripetuti attacchi dell'Inquisizione<sup>45</sup>.

Non si sa quasi nulla di questa storia del foro penitenziale nell'età tridentina ma alcuni elementi sembrano essere – principalmente sulla base di ricerche che sono state condotte sulle diocesi di Milano durante l'episcopato di Carlo Borromeo e di Bologna<sup>46</sup> –, i seguenti. In primo luogo la costituzione nella diocesi della figura del penitenziere della cattedrale (o di un collegio di penitenzieri) specificamente delegato all'assoluzione dei casi riservati secondo i poteri conferiti ai vescovi nel decreto conciliare: a questo si associa molto spesso la creazione di delegati periferici a cui i confessori normali devono rinviare il penitente quando si imbattono in un peccato riservato; nelle campagne sono i vicari foranei o altri delegati del vescovo ad adempiere a questa funzione<sup>47</sup>. Ciò è ovviamente ragione di scontro con i confessori appartenenti agli ordini religiosi, ma il conflitto viene dopo Trento molto spesso risolto con il coinvolgimento degli stessi religiosi come delegati

<sup>45</sup> Il papa risponde nel 1576 al nunzio in Spagna Nicolò Ormaneto che aveva chiesto l'ampliamento delle competenze inquisitoriali contro i confessori accusati di sollecitazioni «ad turpia»: «li errori che direttamente non contraddicono a la fede cattolica non debbano essere conosciuti dal Santo Officio» (cit. in W. de Boer, «*Ad audiendi non videndi communitatem*», *Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia*, in «*Quaderni storici*», 77 (1991), pp. 543-572 (p. 567)). Questi processi si prestavano ovviamente (essendo per lo più basati soltanto su sospetti o accuse da parte delle persone oggetto delle «sollecitazioni») a strumentalizzazioni per vendette personali, come oggi molti processi per pederastia o simili.

<sup>46</sup> W. de Boer, *The Uses of Confession in Counter-Reformation Milan*, tesi di dottorato discussa presso la Erasmus Universiteit di Rotterdam il 18 maggio 1995; G. Strazzari, *Confessione e casi di coscienza nella Bologna post-tridentina*, tesi di laurea nella Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Bologna, a.a. 1982-83, rel. P. Prodi.

<sup>47</sup> A. Turchini, *Ufficiali ecclesiastici fra centro e periferia. A proposito dei vicari foranei a Milano nella seconda metà del XVI secolo*, in «*Studia Bortomaiaca*», 8 (1994), pp. 153-213.

episcopali e come i maggiori esperti della nuova pratica della confessione. Vengono del resto dal mondo degli ordini religiosi i nuovi testi che dominano tutta l'epoca tridentina come il *Trattato della confessione et comunione* stampato in dieci edizioni dal 1568 in poi tratto dalle opere del domenicano Luis de Granada, trattato preso dal Borromeo e dal Paleotti come base della riforma spirituale nelle diocesi di Milano e Bologna: così diverso dagli antichi manuali per confessori per l'impostazione positiva di guida per l'intera vita interiore del cristiano visto non tanto nei singoli peccati quanto come «peccatore» che cerca di redimersi.

In secondo luogo i vescovi riformatori tridentini esplicitano molto più chiaramente di quanto non si fosse fatto in passato il numero e la qualità dei casi riservati nei quali i confessori non possono concedere l'assoluzione. Siamo molto informati su questo per l'inchiesta condotta nei primi anni del Seicento dalla Congregazione dei vescovi e regolari per incarico di Clemente VIII nelle diocesi italiane<sup>48</sup>. Dalle risposte ai questionari inviati (100 risposte su circa 300) si intravede lo sforzo che era stato compiuto negli ultimi decenni dai vescovi per la definizione dello spazio del peccato-crimine la cui assoluzione era riservata alla loro competenza in base alla loro gravità e alla loro frequenza nel territorio: sono mediamente quindici casi iniziando dall'omicidio, spregiuro e falsa testimonianza, pubblica bestemmia, superstizione e magia (malefici ecc.), peccati sessuali gravi (sodomia e incesto in particolare), aborto, infanticidio per soffocamento (la proibizione è di non fare dormire i figli inferiori all'anno di età nel letto dei genitori), le azioni o omissioni contro la proprietà e delle rendite ecclesiastiche, l'usura. Manchiamo invece di notizie sull'efficacia delle disposizioni emanate da Clemente VIII per limitare e razionalizzare questa situazione e sulla effettiva applicazioni sul territorio, ma per alcune diocesi, come Bologna e Milano, è possibile seguire tracce abbastanza sicure. In Bologna all'inizio della riforma tridentina i casi riservati sono trenta: il vescovo Gabriele Paleotti li riduce ad otto ma il numero aumenta di nuovo sino a diciotto nel corso del suo

<sup>48</sup> J. Grisar, *Die Reform der «Reservatio casuum» unter Papst Clemens VIII*, in *Saggi storici intorno al papato dei professori della Facoltà di storia ecclesiastica*, Università Gregoriana, Roma 1959, pp. 305-385.

episcopato: l'ampiezza dei casi riservati appare inversamente proporzionale alla fiducia del vescovo nel suo clero e nella vita morale del laicato, all'opportunità di un maggiore controllo<sup>49</sup>. Altre informazioni sull'importanza dei casi riservati possono essere trovate negli scritti dagli stessi penitenzieri, come nella stessa Bologna ove il penitenziere maggiore della cattedrale, appartenente ai chierici regolari di s. Paolo, compila all'inizio del Seicento un poderoso manuale sui casi riservati<sup>50</sup>.

In questa direzione può essere interessante notare che molti anni prima, dall'inizio del suo episcopato, è sempre Carlo Borromeo a fare leva sullo strumento dei casi riservati per il governo della diocesi e della provincia ecclesiastica<sup>51</sup>. Nel 1584 egli arriva ad enumerare circa 130 casi la cui assoluzione è riservata al papa (anche se molti di essi sono ripetitivi) e ben 93 casi riservati direttamente al vescovo, tutti tratti dal diritto canonico, dal Decreto di Graziano sino alle ultime costituzioni pontificie, dal Tridentino ai decreti dei suoi concili provinciali e dei suoi sinodi<sup>52</sup>. Non è naturalmente possibile entrare

<sup>49</sup> P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti* (1522-1597), II, Roma 1967, pp. 123-124.

<sup>50</sup> Homobono De Bonis, *Commentarii de casibus reservatis tum episcopis tum regularibus praelatis*, Bononiae 1628 (ed. postuma). Non mi sembra contenga caratteri di originalità, ma sarebbe interessante un'indagine comparata di tutti questi elenchi. Per quanto riguarda la complessa questione se il potere concesso ai vescovi di assolvere il peccato occulto di eresia fosse stato abolito dalla Bolla *In coena Domini* di Pio V è interessante notare che egli propende come «*tutor sententiae*», seguendo Sanchez e Suarez, per la revocazione da parte del papa di questo potere dei vescovi.

<sup>51</sup> Per un quadro generale, con esempi molto interessanti di casi tratti dalla corrispondenza tra la curia diocesana, i vicari foranei e i parroci, v. O. Pasquinelli, *Peccati riservati a Milano dopo san Carlo* (1586-1592), in «La scuola cattolica», 121 (1993), pp. 679-721.

<sup>52</sup> *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, nell'edizione di Bergamo 1738 alle pp. 988-995. All'inizio del suo episcopato il Borromeo si era fatto comporre dal gesuita Giacomo Carvajal un breve trattato sul rapporto tra potestà d'ordine e potestà di giurisdizione, le due «chiavi» della confessione, nel quale è contenuta una definizione che ci sembra non innovativa ma interessante per comprendere l'intero sistema negli anni immediatamente seguenti al concilio: «A prima potestate dependet secunda, et non e converso, unde sine potestate ordinis nullus potest habere potestatem iurisdictionis, nisi in foro contentioso, ut iudices, qui possunt excommunicare; e converso vero sic, quia potest quis clavem ordinis habere, non autem iurisdictionis, potestas enim iurisdictionis principalis et plenaria

qui in un esame dettagliato: si va dal primo caso classico della violenza contro i chierici «suadente diabulo» ai casi previsti dalla bolla papale *In coena Domini*, agli inquisitori che non compiono il loro dovere per omissione o accusano falsamente di eresia, ai religiosi che amministrano i sacramenti senza licenza dei parroci responsabili, sino a coloro che rilasciano licenze per l'ingresso nei monasteri delle monache. È però interessante osservare che tra i 28 casi tratti dalle decisioni dei sinodi diocesani e dei concili provinciali milanesi sono l'aborto, l'incendio, l'omicidio, l'esposizione degli infanti (quando si abbiano le risorse per mantenerli), la magia, l'adulterazione di pesi e misure, i genitori che tengono nel proprio letto i bimbi prima del compimento del primo anno (contro i casi di infanticidio mascherati da soffocamento involontario), chi confessa senza essere parroco o senza avere la apposita licenza ecc. Questi interventi mostrano nel Borromeo una volontà precisa di costruzione di una giustizia parallela della coscienza non coincidente con la giustizia civile e neppure con la giustizia ecclesiastica tradizionale del foro esterno. Quanto egli fosse preso da questo problema, quanto fosse ancora incerto sulla strada da seguire ma cosciente di dover superare la prassi tardo medievale (e forse nostalgico della penitenza pubblica un tempo in vigore) penso possa essere dimostrato dalla raccolta di canoni penitenziali pre-graziani che egli fece compiere riunendoli sotto lo schema del decalogo e pubblicare perché fosse presente nella formazione dei confessori, e che è stata edita dagli storici dei penitenziali come *Poenitentiale mediolanense*, ultimo e tardivo frutto di una stagione ormai da secoli scomparsa<sup>53</sup>. Questo determina in qualche modo lo spostamento della giurisdizione penitenziale a livello diocesano e la sua sottrazione definitiva al tribunale in senso stretto essendo l'indicazione dei casi finalizzata all'attività dei peniten-

data est summis pontificibus, aliisque autem praelatis inferioribus concedit pontifex summus prout vult, quantum vult iurisdictionis potestatem, sic et episcopi quam habent, prout volunt, suis sacerdotibus participant» (edito in appendice da W. de Boer, *The Uses of Confession...*, cit., p. 324).

<sup>53</sup> F.W. H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen*, cit., pp. 705-727; «Poenitentiale Mediolanense ex actis Ecclesiae Mediolanensis, parte quarta, ubi S. Carolus instruit confessorios, quomodo sacramentum poenitentiae rite administrare debeant», H.J. Schmitz, *Die Bussbücher*, cit., I, pp. 809-832; II, p. 729.



zieri diocesani e non del foro esterno. Occorrono altre ricerche per altre diocesi ma sembra di poter affermare che con lo sviluppo del sistema dei casi riservati nel periodo post-tridentino si forma un foro misto, interno-esterno, molto diverso anche se parallelo rispetto al precedente tribunale episcopale.

Un terzo strumento è costituito dall'introduzione del confessionale come suppellettile fondamentale della nuova architettura della chiesa tridentina accanto all'altare e al pulpito: si tratta forse dell'invenzione più geniale, attribuita a Carlo Borromeo e diffusa poi nei decenni seguenti in tutta l'Europa cattolica. È una sintesi visiva della concezione tridentina del foro penitenziale: sede di tribunale nella sua solennità, anche nella modestia delle piccole chiese di campagna, esprime il carattere giurisdizionale della confessione e insieme promette la privacy e la segretezza del colloquio, nella separazione della grata, senza sottrarlo ad un discreto controllo pubblico assolvendo così ad un compito simbolico fondamentale. Sarebbe molto interessante soffermarsi, ma gli studi che sono stati fatti e che possono essere ormai modello di ulteriori indagini possono esimere da un'ulteriore sintesi<sup>54</sup>.

Un'altra linea di indagine su cui invece ancora troppo poco sappiamo è l'organizzazione delle riunioni periodiche (in teoria mensili) dei parroci e dei sacerdoti per la discussione dei casi di coscienza, riunioni presiedute nella città normalmente dal penitenziere della cattedrale o da altro teologo esperto di problemi morali e nei vicariati o decanati rurali dall'arciprete-pievano o da altro religioso appositamente delegato: i casi da discutere erano inviati in anticipo e una relazione sulle discussioni doveva essere inviata al vescovo. Sappiamo con certezza che questa consuetudine è stata seguita per molti decenni in Bologna (dove qualche volta lo stesso arcivescovo le presiedeva) e in altre diocesi, anche se vi sono molti dubbi sulla regolarità e diligenza<sup>55</sup>. Certamente è da questa scuola che inizia il cammino autonomo della teologia

<sup>54</sup> W. de Boer, «*Ad audiendi non videndi commoditatem*», cit. Pagine molto belle sull'uso del confessionale nella Baviera in W.D. Myers, «*Poor, Sinning Folks?*» *Confession and Conscience*, cit., pp. 131-143.

<sup>55</sup> P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, cit., II, Bologna 1967, p. 125; G. Strazanti, *Confessioni e casi riservati*, cit., pp. 182-225.

morale non come scienza speculativa ma come esame dei casi concreti: a Bologna viene pubblicato nel 1587 un primo volume con la raccolta dei casi discussi negli anni precedenti nelle riunioni (normalmente tre casi per ogni incontro) con la spiegazione data per ognuno di essi dal teologo deputato Ludovico Beja da Perestrello dell'ordine degli Eremitani di sant'Agostino: altri volumi escono nei decenni successivi<sup>56</sup>. A puro scopo esemplificativo riporto i temi discussi nella riunione cittadina del clero del 21 marzo 1581: Pietro uccide ingiustamente Antonio ma essendo questi un bandito non è perseguibile dalla giustizia secolare: è tenuto a contribuire al mantenimento dei figli minorenni dell'ucciso per avere l'assoluzione? Giovanni lascia a sua figlia 3.000 scudi di dote con il patto che sposi un uomo di nobiltà non inferiore alla sua: cosa succede tra i fratelli se, morto il padre, la figlia decide di entrare in monastero? Nicolò non può per motivi validi di salute digiunare tutta la quaresima ma, avuta la licenza di mangiare carne, ne abusa non facendo nemmeno un giorno di digiuno: può essere assolto?<sup>57</sup> È un'esemplificazione soltanto allusiva perché i casi sono, come nella vita, molto più complessi ma quello che qui ci importa sottolineare è che queste discussioni tra i confessori a mio avviso rappresentano davvero la nascita della casistica nelle sue radici di modernità ben prima delle teorizzazioni e delle degenerazioni seicentesche: è un grande sforzo per normare la vita sociale partendo dall'osservazione dei casi concreti, là ove il diritto, sia canonico che civile, si dimostra impotente; ed emergono con forza i temi della vita quotidiana, dalla famiglia alla vita professionale, dal commercio al comportamento sociale legato al ceto.

Il declino del sistema dei casi riservati e dei tribunali episcopali si avrà nel mondo cattolico analogamente a quanto

<sup>56</sup> *Responsiones casuum conscientiae qui omnibus curatis, ac penitentiaris singulis mensibus coram illustriss. ac reverendiss. card. Palaeoto archiepiscopo Bonon. proponuntur*, per admodum R.P. Ludovicum De Beia Palestrelum Lusitanum Ordinis Eremitarum theologum, publicum in Bonon. gymnasio Sacrae Scripturae professorem et casuum conscientiae in cathedrali lectorem, Bononiae 1582. Altri volumi accresciuti di molte altre parti appaiono a Bologna, Brescia e Venezia nei decenni successivi, cfr. M. Turriani, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna 1991, pp. 382-385.

<sup>57</sup> L. De Beia, *Responsiones*, cit. (ed. Bologna 1587), pp. 119-130.

avviene nel mondo riformato e anglicano, anche se con un po' di ritardo per la maggiore resistenza della giurisdizione ecclesiastica e per le garanzie concordatarie, nel Settecento, in parallelo all'assorbimento di questi territori nell'ambito della giustizia statale. Senza entrare in questo problema accenniamo soltanto che uno dei punti fondamentali del programma radicale del concilio di Pistoia del 1786 (nell'ambito dell'affermazione dei diritti episcopali legati al principe e nella visione giuseppinista della Chiesa come strumento dello Stato) sarà l'auspicata abolizione dell'istituto dei casi riservati secondo i desideri dell'arciduca Pietro Leopoldo che negli stessi anni procedeva alla formulazione del codice penale<sup>38</sup>.

## 7. I tribunali della curia romana

Si è già parlato in altra sede delle conseguenze che il processo di riforma tridentino ha avuto sulle magistrature della Santa Sede nella sua figura bifronte di monarchia temporale e di guida spirituale della Chiesa: il contrasto tra le esigenze universali e la politica dello Stato, il processo di clericalizzazione dell'apparato burocratico e il contapposto e parallelo processo di statizzazione ideologica della Chiesa come *societas perfecta* hanno rovesciato quello che nel passaggio dal medioevo al moderno era stato il grande vantaggio iniziale del papato – l'unione del potere politico con quello spirituale, del comando esterno con la possibilità di formare l'uomo dal suo interno – in un grave handicap sia sul piano politico che su quello spirituale rispetto agli Stati in cui la coincidenza aveva potuto svilupparsi nel territorio senza contraddizioni<sup>39</sup>. La ten-

sione si è così trasferita in gran parte nelle controversie giurisdizionali, nella difesa delle immunità del clero e dei diritti ecclesiastici sopravvissuti al crollo degli ordinamenti universali all'interno dei singoli Stati, indebolendo sia l'impegno spirituale universale che la particolare realtà statale pontificia (con la grande eccezione delle missioni extra-europee come spazio ancora aperto, almeno dove e sino al momento in cui gli imperi coloniali non si consolidano). Si possono avere differenti giudizi sul fatto che questo prezzo pagato per mantenere un'indipendenza almeno relativa della Chiesa universale rispetto agli Stati sia stato o no troppo pesante sul piano spirituale; si possono avere differenti giudizi sul peso che l'alienanza tra trono ed altare ha avuto sulla vita delle Chiese locali; ci si può anche domandare quale sarebbe stato per l'Europa il prezzo da pagare se la Francia e la Spagna avessero seguito sino in fondo l'esempio inglese e avessero formato proprie Chiese nazionali: nella diversità delle opinioni penso però sia incontrovertibile questa commissione che diventa caratteristica del governo pontificio ed è questo che ci riconduce al discorso sui tribunali della curia romana. In questa nuova situazione il problema della giurisdizione e del foro cambia profondamente, subisce una metamorfosi che non può non investire gli organi supremi della giustizia ecclesiastica: da una parte si cerca di usare gli strumenti esistenti, di lotta e di accordo, per conservare una giurisdizione nell'ambito del diritto positivo, sempre e ovunque, per la difesa dei diritti ecclesiastici; dall'altra si cerca di costituire un canale universale e gerarchico, di costruire una giurisdizione capace di mantenere sotto il potere di Roma, anche nella crisi del diritto canonico come ordinamento, realtà che sono sempre più divaricanti.

Lasciando del tutto da parte la prima direzione di indagine, quella sulle controversie giurisdizionali, sulla quale del resto la storiografia tradizionale ha scavato ampiamente<sup>40</sup>, ci limitiamo ad alcuni accenni nella seconda direzione, ai due tribunali che sono visti come gli strumenti principali di que-

<sup>38</sup> *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, ristampa Firenze 1986, I, p. 154 (sess. V, n. 19): «Riformato il rituale e l'ordine della penitenza, noi speriamo che non vi avranno più luogo somiglianti riserve, o a questa idea di riserva si potrà dare un oggetto più vantaggioso ai Cristiani. A tanto sembra che tendano le mire del nostro Sovrano, e le cure pastorali del nostro Vescovo, e noi solleciteremo il Signore colle nostre orazioni per poterne vedere una stabile esecuzione». Cfr. M. Rosa, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969, E. Brambilla, *Giuristi, teologi e giustizia ecclesiastica*, cit., p. 88.

<sup>39</sup> P. Prodi, *Il sovrano pontefice*, cit., in particolare il cap. VI: «Sacerdozio e magistrato politico».

<sup>40</sup> Ricordiamo come esempio di grande ricerca soltanto un classico: A.C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del '600 e del '700*, 1<sup>a</sup> ed. 1914, 2<sup>a</sup> ed. Napoli 1972 con una preziosa nota problematica e bibliografica di aggiornamento di F. Margiotta Broglio.

sto raccordo gerarchico e giurisdizionale, la Congregazione del S. Ufficio dell'Inquisizione e il Tribunale della Sacra Penitenzieria apostolica. Sono organi tra loro estremamente diversi ma ciò che li assimila in questa prospettiva è il fatto che essi in qualche modo unificano il foro della penitenza con il foro esterno del cristiano, il tema del perdono dei peccati con quello esterno dell'appartenenza alla Chiesa. Sull'Inquisizione romana bastano poche parole in proporzione direttamente inversa all'importanza del problema, data la presenza di validi studi. L'archivio della Congregazione del S. Ufficio, così come quello della sorella minore, la Congregazione dell'Indice per la censura della stampa e il controllo della diffusione libraria, sono stati aperti da pochissimi anni e finalmente si sta scoprendo, con tutti i limiti derivanti dal materiale ormai perduto, un terreno di ricerca vasto e appetitoso per gruppi internazionali di studiosi: molti frutti sono già usciti alle stampe ma siamo appena agli inizi e la produzione si arricchisce di mese in mese in modo tale da rendere impossibile indicazioni aggiornate. Per quanto riguarda il rapporto confessione-inquisizione rinvio al poderoso volume, già citato, di Adriano Prosperi *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*: in esso viene ampiamente dimostrato che non vi è una separazione tra il foro della penitenza e il foro inquisitoriale, ma uno strano intreccio e quasi una collaborazione tra inquisitori e confessori che sembra del tutto estranea e direi quasi ripugnante per la nostra concezione della libertà di coscienza. Vorrei solo fare alcune precisazioni e porre alcuni problemi metodologici. In primo luogo l'unità della giurisdizione non nasce con l'Inquisizione romana, fondata come si sa nel 1542, ma risale, come si è visto, alla giustizia della Chiesa medievale: ciò che ora cambia è il contesto in cui questo potere viene esercitato con l'indubbia strumentalizzazione della confessione per la lotta contro l'eresia in senso tradizionale ma anche per difendere le frontiere esterne della cattolicità nei riguardi delle Chiese nate dalla Riforma e per sviluppare il processo di confessionalizzazione. In secondo luogo occorre tener presente che l'Inquisizione romana si applica soltanto in Italia e non in tutta Italia: bisogna considerare in parallelo le altre esperienze che si sviluppano lungo questa direttrice comune che considera la Chiesa e la religione e quindi anche la persecuzione degli eterodossi un matto-

ne fondamentale per la costruzione dello Stato. L'Inquisizione spagnola, la cui istituzione aveva preceduto quella romana sin dalla fine del Quattrocento, ha tracciato in modo molto più organico il cammino per la costruzione di una Chiesa-Stato come organismo integrato mentre anche in altri paesi cattolici come la Francia la lotta contro l'eresia non scompare di certo ma diviene affare di Stato (è stato detto che «si laicizza», ma questa è un'espressione un po' equivoca in questo contesto di lotta all'eresia); contemporaneamente, come abbiamo visto, diversi ma paralleli processi di rapporto tra il peccato e il delitto, tra la sfera della coscienza e quella pubblica vengono sviluppati nei paesi evangelici e riformati. In Italia nella sua attività l'Inquisizione deve entrare in compromessi con i diversi Stati locali (in alcuni di essi il controllo statale sui processi inquisitoriali viene portato molto avanti, come a Venezia) e soprattutto serve come strumento di lotta tra le varie fazioni in cui si divide la curia: credo in sostanza che il peso politico dell'Inquisizione, nel controllo della devianza non solo religiosa, sia sempre stato maggiore del suo peso ecclesiastico nella percezione dell'opinione pubblica. Anche nel periodo del suo massimo potere, dal pontificato di Paolo IV a quello di Pio V (i due unici papi che hanno costruito la loro carriera come grandi inquisitori) non vengono meno contrasti e rivalità con l'episcopato e il clero diocesano, come dimostra il caso di Bologna, ma non solo<sup>61</sup>. La sua forza effettiva di pressione sembra calare rapidamente dopo il periodo acuto del processo di lotta all'eresia e di confessionalizzazione della seconda metà del Cinquecento (o Controriforma che dir si voglia): il legame tra il foro interno della confessione e il foro esterno che implica l'appartenenza alla Chiesa sembra passare in minima parte, dopo i primi decenni del Seicento, attraverso il canale dell'Inquisizione. Anche il caso della tardiva vittoria inquisitoriale per la competenza circa la «sollecitato ad turpia» ed altri reati sessuali o simili sembra una manifestazione di debolezza più che di forza. L'Inquisizione tenta di rafforzare il suo controllo sul clero appropriandosi del giudizio sulle accuse fatte ai confessori di abusare del loro potere a scopi sessuali (casi che anche l'esperienza odierna

<sup>61</sup> P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, cit., II, pp. 228-243; G. Dall'Olio, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna 1999.



rivela molto difficili da giudicare per la mancanza quasi sempre di prove testimoniali sicure). A scanso di equivoci affinché questa posizione non appaia minimalista desidero esplicitare che in un'epoca di revisionismi storici e di perdonismi, di pensiero debole e di laici devoti e più facile per prelati sensibili chiedere perdono per colpe commesse e per laici di concedere magnanimamente il perdono richiesto piuttosto che affrontare il problema teologico dell'appartenenza alla Chiesa o il problema storico delle identità collettive e del loro rapporto con la coscienza nell'età moderna. Nel primo caso l'Inquisizione viene vista come un male, come una colpa crudele ma in qualche modo storicamente circoscritta, che si può ormai tranquillamente seppellire nella tomba della storia insieme ai roghi e a tante altre irrazionali crudeltà (dopo l'abolizione della tortura e della pena di morte e l'avvento del principio di tolleranza e libertà religiosa); nel secondo caso è un problema che abbiamo ancora davanti a noi non solo sul piano religioso ma come dramma storico aperto (non risolto una volta per tutte dall'illuminismo) di democrazia e di libertà.

Ben diverso è il discorso sul Tribunale della Penitenzieria apostolica, strettamente legato al sistema dei casi la cui assoluzione è riservata al papa: quello che era cresciuto come strumento per la concessione di grazie e dispense nel corso del Quattrocento, avendo acquistato un potere di giurisdizione ordinaria sul foro esterno per la costituzione di Sisto IV del 1484, era divenuto forse la più scandalosa e pingue fonte di rendita per la curia rinascimentale<sup>62</sup>. Al momento quindi della lotta contro il luteranesimo essa viene messa in secondo piano di fronte all'Inquisizione che poteva innalzare la bandiera pura della difesa della fede nei confronti degli eretici e soprattutto doveva garantire la pubblicità dell'abiura. Fatta oggetto di molti progetti di riforma, sempre ostacolati dalla resistenza degli interessi curiali (particolarmente forti dato il sistema della compravendita degli uffici) viene finalmente, con le riforme di Pio IV e Pio V nel 1562 e nel 1569, sottratta al commercio finanziario e diventa lo strumento quotidiano per

<sup>62</sup> P. Simoncelli, *Inquisizione e riforma in Italia*, in «Rivista storica italiana», 100 (1988), p. 10; con i rilievi critici di F. Tamburini, *Suppliche per casi di magia dai registri della penitenzieria apostolica* (sec. XV-XVII), in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 31 (1995), pp. 473-490.

la costruzione di una nuova saldatura tra il foro penitenziale e il foro esterno della Chiesa<sup>63</sup>. La Penitenzieria non ha certo più lo stesso rilievo sul piano del potere, l'ufficio passa anzi dai grandi penitenzieri del secondo Quattrocento e del primo Cinquecento che dominavano finanziariamente la curia ad un rango secondario, ma accresce la sua importanza come punto di raccordo e di controllo sulla disciplina ecclesiastica nel suo complesso. In qualche modo mentre all'Inquisizione viene affidato il compito della difesa dall'eresia, della frontiera esterna, alla Penitenzieria (ora in gran parte in mano a membri degli ordini religiosi) viene affidato quello di tutelare l'uniformità e la disciplina interna del popolo cristiano. Ancora nella riforma di Innocenzo XII del 1692 questa sembra essere la linea di demarcazione: la Penitenzieria può assolvere nel foro della coscienza gli eretici, anche nel caso in cui il peccato non sia del tutto occulto, nelle regioni in cui l'eresia è diffusa e quindi dove non sussiste il problema della denuncia dei complici, ma non nelle regioni, come l'Italia e la Spagna, sottoposte all'Inquisizione<sup>64</sup>.

Ai penitenzieri diocesani che nei confessionali delle navate delle cattedrali stabiliscono il collegamento tra i semplici penitenti (e relativi confessori) e la giurisdizione episcopale corrispondono, con autorità molto maggiore, i penitenzieri delle grandi basiliche romane che dichiarano assolti le migliaia di pellegrini-penitenti che loro ricorrono ogni anno in nome del potere delle chiavi del pontefice romano. Con le bacchette che i penitenzieri minori depongono dai monumentali confessionali delle basiliche romane sul capo dei penitenti si sot-

<sup>63</sup> Per i precedenti vedi *supra*, cap. II. Per la storia e la documentazione dei progetti di riforma della Penitenzieria tra Quattrocento e Cinquecento, vedi ancora E. Gröller, *Die päpstliche Penitenziarie*, cit., II / 1 e 2 (da Eugenio IV a Pio V); N. De Re, *La curia romana*, cit., pp. 261-274.

<sup>64</sup> *Magnum Bullarium Romanum*, IX, Romae 1784 (cost. *Romanus Pontifex* del 3 settembre 1692), p. 268: «Apostatas quoque a fide catholica, et haereticos in eodem foro conscientiae dumtaxat absolvet, seu absolvi mandet in iis solum casibus, in quibus necesse non est complices denunciare; quando nimirum iidem complices mortui, seu ex regionibus palam infectis sunt, et in illis degunt; non tamen quando complices Itali vel Hispani, seu ex illis regionibus essent, in quibus Inquisitionis S. Officii auctoritas viget: omni alla facultate ab haeresi, vel apostasia huiusmodi absolventis in caeteris, praeterquam in casibus, in quibus S. Inquisitionis Officium ad Maiorem Poenitentiarium obvolvendos remitteret, interdicitur».

tolinea ancora maggiormente il carattere giudiziario del loro intervento; anche i penitenzieri minori però non possono dare l'assoluzione nei casi previsti dalla *Bulla in coena Domini* e in altri delitti particolarmente gravi (dall'abuso dell'eucarestia per scopi profani agli incendi dolosi, ad esempio: Pio IV enumera una quindicina di casi) e soprattutto non possono concedere dispense dalla disciplina canonica: per tutte queste materie devono rinviare al cardinale penitenziere maggiore. Questi riferisce direttamente al papa e risolve *vivae vocis oraculo* (cioè senza bisogno di un ordine scritto del papa) i casi più complessi che pervengono da tutta la cattolicità. Lo strumento fondamentale su cui si basa la giurisdizione della Penitenzieria non è più il potere di derogare alle norme del diritto canonico (anche se questa funzione rimane) ma essere l'organo esecutore della *Bulla in coena Domini* ovvero sia di quel *processus generalis* di cui si è già parlato, proclamato dal papa il giovedì santo, con l'elenco dei casi la cui assoluzione è riservata al papa e delle censure e scomuniche relative: alla tradizionale caratteristica di unire in un unico documento il potere legislativo e il potere generale di condanna o di assoluzione si unisce ora nella bolla la funzione di collegamento tra il foro sacramentale e il foro esterno penale della Chiesa con una nuova commistione che avrà importanti conseguenze sino ai nostri giorni. Lo scopo formale della Riforma, di limitare la sua competenza al foro interno, non viene assolutamente raggiunto, al contrario si afferma anche nei secoli successivi la sua funzione di giunto di collegamento tra i fori interno ed esterno, «in utroque foro». Con tutto questo suo carico di equivoco la Penitenzieria cambia però veramente pelle nella Controriforma: rimane come sede di concessioni e dispense in deroga dalle norme canoniche (particolarmente per gli impedimenti matrimoniali dei laici e per le irregolarità nelle ordinazioni e nei costumi del clero regolare e secolare)<sup>65</sup>, ma oltre a questo diviene per secoli la sede dove si elabora e si applica la disciplina ecclesiastica, il punto di riferimento per

<sup>65</sup> F. Tamburini, *Santi e peccatori. Confessori e supplie dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Milano 1995 (con altri saggi precedenti dello stesso autore): interessante e quasi pitcante dal punto di vista dei «casi» esemplificati non affronta però i problemi istituzionali.

la teologia morale, per il nuovo sistema normativo della vita cristiana.

#### 8. Tra «Regimen reipublicae christianae» e potere indiretto

Soltanto alcuni accenni al punto di vista ideologico, della dottrina che viene elaborata e diffusa durante la Controriforma: nessuna velleità di entrare nei grandi problemi dell'ecclesiologia post-tridentina in tutta la sua complessità. Per comprendere queste trasformazioni sul piano delle istituzioni e delle norme è tuttavia necessario richiamare il quadro dottrinale e culturale in cui si situano. Lontano dal presentarsi come omogeneo, il mondo rimasto unito a Roma è nella seconda metà del Cinquecento profondamente lacerato e queste lacerazioni si manifestano con più chiarezza man mano che le frontiere con le Chiese evangeliche e riformate si delineano più nettamente e si attua il principio del «cuius regio eius et religio». Una volta tramontato l'ordine universale della cristianità bisogna puntare sulla formazione di tante *reipublicae christianae* coincidenti con gli Stati, di tanti *regimina christiana* (nei quali l'ordinamento statale ed ecclesiastico tendono a coincidere e sovrapporsi al massimo) oppure distanziarsi dagli ordinamenti statali cercando di ricostruire su un altro piano un potere indiretto del papato? È un conflitto che attraversa tutte le appartenenze anche se molto spesso porta ad identificazioni con precise parti politiche e ha grande rilievo nei conclave per l'elezione dei papi (anche per il potere di interdizione e di veto delle grandi potenze nei confronti di candidature non gradite). L'epicentro di questi dibattiti interni al mondo cattolico sembra essere la Roma dell'ultimo decennio del Cinquecento e dei primi anni del Seicento, con il pontificato di Clemente VIII (1592-1605), quando Roma sembra riprendere l'iniziativa su tutti i piani, da quello culturale a quello politico-diplomatico<sup>66</sup>. Questo periodo si apre con la discussione intorno al

<sup>66</sup> *Instruktionen Pontificum Romanorum: Die Hauptinstruktionen Clementis VIII für die Nuntien und Legaten an den europaischen Fürstentöfen*, a cura di K. Jantzen, 2 voll., Tübingen 1984. Vedi inoltre i saggi contenuti nel volume *Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592-1605*, a cura di G. Lutz, Tübingen 1994 (in memoria di Heinrich Lutz i cui saggi pure sono ormai un classico su questi temi).

problema dell'assoluzione dell'eretico Enrico di Navarra a cui il papa, aderendo al parere dei favorevoli, apre la strada per l'ascesa al trono di Francia come Enrico IV. I due partiti, dei sostenitori dell'assoluzione e dei contrari ad essa, forse rappresentano nella sua massima visibilità questa contrapposizione ideologica destinata a durare almeno sino alle paci di Westfalia: da una parte i sostenitori della monarchia cattolica, in concreto della monarchia dei re «cattolici», della Spagna sia come possibile nuovo ordine universale imperial-spagnolo sia come modello per altre singole realtà nazionali-cattoliche; dall'altra tutti coloro che non ritengono più possibile un ordine universale imperial-spagnolo o un ordine nazionale-cattolico e puntano non tanto sulla tolleranza quanto sulla costruzione di un tessuto religioso-morale meta-statale e meta-nazionale che possa condizionare indirettamente e controllare dall'interno e dall'esterno l'ordine politico di paesi rimasti legati a Roma. Naturalmente le due tendenze non sono così facilmente identificabili negli uomini e nei gruppi ed entrambe concorrono nella esaltazione dell'ordine ecclesiastico, ma mi sembra che proprio qui si manifesti il mutamento intervenuto nella seconda metà del secolo: all'inizio del Seicento non vi è più l'attacco diretto contro la sovranità dello Stato moderno, come quello che era contenuto nella bolla *In coena Domini* di Pio V (anche se questo sospetto continua a pesare durante tutto il secolo seguente, sino al Settecento destando la diffidenza più viva degli Stati)<sup>67</sup> ma prevale piuttosto la difesa dei privilegi e delle immunità ecclesiastiche, come appare dalla bolla di Gregorio XIV del 1591 sulla libertà ecclesiastica, difesa basata sulle ragioni storiche e sul dovere dei principi di rispettare le consuetudini e i patti<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Per la storia della bolla «In coena Domini» nel periodo post-tridentino vedi M. Giannini, *Tra politica, fiscalità e religione: Filippo II di Spagna e la pubblicazione della bolla «In coena Domini»* (1567-1570), in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 23 (1997), pp. 83-152. Qui vi (p. 86) è ricordato il giudizio che sulla bolla dava ancora Pietro Giannone: «butta interamente a terra la potestà de' principi, toglie loro la sovranità de' loro Stati, e sottopone il lor governo alle censure e correggimento di Roma».

<sup>68</sup> A. Ambrosino, *Commentaria in bullam Gregorii XIV Pont. Max. de immunitate et libertate ecclesiastica*, Bracciano 1633 (4<sup>a</sup> ed.), pp. 148 e 156: «Princeps etiam supremus, tenetur observare contractum; cum Deus Principibus subiecerit leges, sed non contractus». Sugli sforzi per ottenere

Non si vuole qui ricostruire questa complessa storia che forse troverebbe, con questo doppio filo rosso ideologico (invece della consueta distinzione storiografica tra politici e zelanti), un po' più di coerenza e potrebbe essere maggiormente compresa nei suoi sviluppi successivi, nel Seicento francese e spagnolo, nella guerra dei Trent'anni in Germania e nelle ormai quasi accidentali (data la marginalizzazione graduale della penisola sul piano economico e politico) vicende italiane. Desidero soltanto indicare alcuni punti di riferimento teorico per far comprendere qual è il rapporto di questo quadro generale con il problema della giustizia e del foro della coscienza. Per il modello spagnolo possiamo partire da Giovanni Botero e dalla celebre espressione contenuta nella sua *Ragion di Stato*: la religione cristiana è il fondamento del nuovo Stato perché mette nelle mani del principe la stessa coscienza dei sudditi<sup>69</sup> e possiamo concludere con l'allucinata, ma non meno significativa idea di Tommaso Campanella il quale, nel quadro della sua idea di monarchia universale, propone di abolire tutte le leggi civili e di lasciare in vigore soltanto quelle canoniche, ridotte però in un solo, facile e semplice codice sul modello del Deuteronomio<sup>70</sup>. Questa è rimasta un'utopia o,

invano la pubblicazione della bolla *In coena Domini* nella cattolica Spagna vedi *Instruktionen Pontificum Romanorum*, cit., *passim*, in particolare l'istruzione al nunzio Borghese dell'ottobre 1593 affinché faccia presente «l'error grande in che sono caduti et essa M.<sup>a</sup> et i suoi popoli et ministri, et il pericolo in che stanno le loro coscienze, havendo peccato così gravemente contra la bolla "In coena Domini" et contra tutti li sacri canoni» (p. 172); ma ancora nel 1603 si constata che anche in Sicilia la bolla «è non solo poco osservata, ma talvolta né meno pubblicata come si deve in tutte le cathedrali» (*ibidem*, p. 782).

<sup>69</sup> G. Botero, *Della ragion di Stato*, a cura di L. Firpo, Torino 1948, p. 137 (libro II, cap. 16): «E di tanta forza la religione ne' governi, che senza essa ogni altro fondamento di Stato vacilla... Ma, tra tutte le leggi, non ve n'è alcuna più favorevole a principi che la cristiana, perché questa sottemette loro non solamente i corpi e le facoltà de' sudditi, dove conviene, ma gli animi ancora e le coscienze, e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora ed i pensieri, e vuole che si obbedisca a' principi discoli, nonché a' moderati, e che si patisca ogni cosa per non perturbare la pace. E non è cosa alcuna nella quale disubbidighi il suddito dall'obbedienza debbia al principe, se non è contra la legge della natura o di Dio; ed in questi casi vuole che si faccia ogni cosa, prima che si venga a rottura manifesta...».

<sup>70</sup> T. Campanella, *Articoli prophetales*, a cura di G. Ennst, Firenze 1977, p. 158 (art. 11): «Item et leges civiles abrogabuntur, canonice solum in usu erunt, sed non tot codicibus, ut sunt repetitae et saepe abrogatae ab



meglio, una fantasia, ma non senza importanza nell'elaborazione giuridica e teologica del Seicento. Come puro esempio fra tanti di questa tendenza possiamo prendere il titolo del trattato del gesuita portoghese Battista Fragozo che riproduciamo integralmente: *Regimen reipublicae christianae, ex sacra theologia et ex utroque iure ad utrumque forum tam internum quam externum coalescens in tres partes divisum. Quarum Prima – Principum, ac magistratum civilium gubernationem, potestatem, iurisdictionem, et obligationes comprehendit. Secunda – Principum, ac pastorum ecclesiasticorum iurisdictionem amplectitur, ubi late de religiosis. Tertia – Oeconomiam continet, ac patrum familias in filios, et domesticos, et filiorum, ac domesticorum in parentes, ac dominos obligationes explicat*<sup>71</sup>. Un titolo, un programma, si potrebbe dire. All'interno questa voluminosa opera dà l'impressione di un grandioso pastone privo di originalità ma l'interesse sta proprio nel progetto, nell'impianto della costruzione, con i diversi elementi, di un edificio in cui tutto coincide all'interno del nuovo *regimen*, all'interno di un foro unificato che va senza cesura dalla confessione privata al diritto civile e penale pubblico. Il principe deve eliminare le cattive abitudini dei sudditi che inducono al peccato mortale ma può permettere alcuni peccati (come prostituzione e usura) su cui interviene la disciplina della Chiesa e d'altra parte anche nei problemi della restituzione del danno arrecato e dei contratti è necessario tenere conto non soltanto della *culpa iuridica* ma anche della *culpa theologica*<sup>72</sup>.

aliis pontificibus, ab aliis stabilitae et tot bullis confarctatae, et codicibus multis sparsae et glosis adumbratae, sed reducuntur in breve Deuteronomium facile, ut quilibet subito eas intelligat, et non sint nobis frenum, sed doctrina». Il concetto è ripreso poi più tardi dallo stesso Campanella come fondamentale nelle sue invocazioni ai principi della terra, v. T. Campanella, *Quod remiscuntur et convertuntur ad Dominum universi fines terrae* (*Psalmi XXI*), a cura di R. Amerio, Patavii 1939, p. 59 (cap. IV, art. 4): «Dixi alibi, quomodo omnes leges imperiales et civiles ob superfluitatem et saporem Gentilismi abolendae essent, et relinquendae solum canonicae, si quid eis deest, addendo, et recapitulando eas in unum deuteronomium facile, ne tanta volumina et repetitio dictionum difficultatem studiosis, laqueos ignavis, immortalitatem litibus pariant. Et hic modus arcitus alligat religioni et Ecclesiae saeculum...».

<sup>71</sup> Uso l'edizione di 3 voll. in folio, Lugduni 1641, 1648, 1652 ma l'opera ha avuto molte altre edizioni. Cfr. A.M. Hespanha, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*, Madrid 1993.

<sup>72</sup> B. Fragozo, *Regimen Reipublicae christianae*, cit., ad esempio I, pp.

All'interno della Roma dell'ultimo decennio del Cinquecento si muove però anche un mondo molto diverso, che opera in favore dell'assoluzione di Enrico di Navarra e che è molto influente nel pontificato di Clemente VIII: mondo molto variegato e non certo riducibile a un unico indirizzo, esso trova il suo terreno di sviluppo particolarmente tra i gesuiti e tra gli oratoriani di Filippo Neri. Sono anche gli anni in cui si diffonde il neo-stoicismo e si cerca di fare venire all'Università di Bologna come professore Giusto Lipsio. Se volessi schematizzare il programma di questo multiforme atteggiamento lo riassumerei in questi termini: la Chiesa cattolica romana può ritrovare una sua autorità universale certo in base all'alleanza con i principi, difendendo le sue immunità e i privilegi del clero, ma soprattutto ritrovando il suo prestigio nella storia, nella cultura e in una proposta di comportamenti collettivi che si possano conciliare con i nuovi assetti del potere conservando però una loro autonomia e una loro universalità sotto l'autorità della Chiesa romana. L'oratoriano Cesare Baronio si impegna nella sua gigantesca opera di ricostruzione della storia della Chiesa, gli *Annales ecclesiastici*. I gesuiti elaborano non solo teoricamente ma nelle strutture dei loro collegi e università la *ratio studiorum* e le norme vincenti nelle regole e nei metodi per la formazione della classe dirigente. Tutti concordano nell'esaltazione della monarchia pontificia come elemento centrale di questa costruzione, con l'assimilazione nel sovrano pontefice del nuovo modello di sovranità: ma si cerca di qualificare questa sovranità su un piano diverso da quello dei principi secolari e non in concorrenza sullo stesso piano richiamando l'antica dottrina della *ratio peccati* per affermare il potere indiretto del pontefice romano. Dando per

51-52 (Disputatio II) e III, pp. 19-20 (Disputatio I): il principe deve eliminare le «subditorum consuetudines inducentes ad peccatum mortale» ma può anche tollerare la prostituzione e l'usura per evitare mali maggiori: «quia hoc non est consentire in peccatum, sed illud permittere pro maiori aliquo publico bono». Se il danno è arrecato da un domestico o da un figlio «per culpam venialem theologica» del padre o padrone non si è obbligati al risarcimento: «Caeterum verius est nihil esse restituendum sub mortali; nec sub veniali pro danno dato a servo, vel ab animali ex culpa levi Domini, sed solum ex dolo vel lata culpa... Multo fortius excusabitur a restitutione damni quando nulla culpa theologica intervenit, quamvis culpa iuridica praesumatur... sed qui est in sola culpa iuridica, nec contraxit theologica non tenetur restituere...».

scontato il grande panorama spirituale e culturale che si apre mi limito a una sola esemplificazione, meno nota, sulla base delle opere di due fratelli entrambi appartenenti alla congregazione dell'Oratorio di Filippo Neri, Francesco e Tommaso Bozio<sup>73</sup>.

Tommaso Bozio pubblica nel 1592 a Colonia (il luogo non è secondario) il suo monumentale trattato *De signis ecclesiae Dei*<sup>74</sup>; la tesi centrale è che la Chiesa cattolica, che è l'unica a conservare la sua universalità, è superiore a tutte le altre confessioni perché ha prodotto la supremazia della civiltà occidentale su tutte le altre civiltà del mondo, in tutti i campi, nella ricchezza, nella cultura, nella forza militare. È stata recentemente illustrata (in mondo sorprendente rispetto agli occhiali della storiografia tradizionale) una di queste note che Tommaso Bozio attribuisce all'influsso della Chiesa cattolica: la superiorità tecnologica ed economica dell'Europa nel mondo<sup>75</sup>. Tutta quest'opera meriterebbe un'attenta analisi ma accenniamo qui solo ad un altro punto relativo all'ammnistrazione della giustizia: solo in Occidente e grazie alla Chiesa cattolica si è potuta sviluppare la separazione del diritto privato da quello pubblico con la difesa della proprietà privata e del diritto familiare dall'oppressione del potere politico, la crescita del regime elettivo-rappresentativo, il diritto contrattuale e commerciale, il rispetto del prigioniero di guerra come uomo libero<sup>76</sup>. Nel tornante del secolo, alcuni anni dopo e

<sup>73</sup> S. Mastellone, *Tommaso Bozio, l'«intrinsigente» amico del Baronio, teorico dell'ordine ecclesiastico*, in *Baronio storico e la Controriforma*, a cura di R. Di Maio et al., Sora 1982, pp. 219-230.

<sup>74</sup> *De signis Ecclesiae Dei libri XXIII* auctore Thoma Bozio eugubino Oratorii presbytero, Coloniae Agrippinae 1592.

<sup>75</sup> C. Poni, *Economia, scienza, tecnologia e controriforma: la teologia polemica di Tommaso Bozio*, in *Il concilio di Trento e il moderno*, cit., pp. 503-542.

<sup>76</sup> T. Bozio, *De signis Ecclesiae Dei libri XXIII*, cit.: «Signum trigesimum quartum. Iustitiae», pp. 644-649. Riporto come esempio soltanto il brano relativo ai contratti (p. 648): «Et sane opus est Catholicos esse longe iustissimos plerumque in contractibus, quando nulla gens tantae sit constantiae in credendis suae religionis decretis, ut nostros esse inde cognoscimus, quod innumeri et nostris vitam ponunt singulis aetatibus pro nostri cultus assertione, quod signo de perpetua martyrum successione aperimus. Illud vero est praecipuum nostrae doctrinae praeceptum, non remitti peccatum, nisi ablata restituantur: et idcirco necesse est hoc maxime sit nostrorum cordibus infixum, et hac in re superent omnes gentes».

dopo la pubblicazione di saggi anti-machiavellici, i due fratelli Bozio pubblicano opere più specificamente dirette al rapporto tra la politica e la religione. Anche qui l'esaltazione della Chiesa raggiunge vertici altissimi e si è parlato, non a torto, di intrinseca teocratica perché si sostiene che nessun potere terreno deriva immediatamente da Dio ma sempre è necessaria la mediazione della Chiesa: «omnis potestas humana non est immediata a Deo sed intermedia potestate ecclesiae sanctae»<sup>77</sup>. Ma a mio avviso sarebbe sbagliato catalogare semplicemente i Bozio come esponenti dell'ala estrema integralista (questo sarebbe anche in contraddizione con la loro appartenenza all'Oratorio) e l'interesse delle loro tesi sta nelle motivazioni. Tommaso scrive che il potere della Chiesa non è il potere del mondo ma è quello di essere l'anello di congiunzione tra l'ordine naturale-divino dell'universo: l'ordine mondano è per sua natura corrotto e demoniaco e solo grazie alla intermediazione della Chiesa, che sconfigge i demoni, può essere salvato e riportato al suo fine e al suo ordine eterno; è la visione della Chiesa quasi come un esorcista planetario: questa è la giustificazione della libertà ecclesiastica rispetto al potere politico, non la ricerca di immunità<sup>78</sup>. L'anno dopo il fratello Francesco pubblica (ma la data della composizione e la stessa attribuzione interna delle opere tra i due fratelli sono incerte) un volume sulla giurisdizione della Chiesa in cui afferma che il potere della Chiesa è supremo e si estende anche alla realtà esterna e temporale ma «usque ad moralem quandam terminum»: di fronte ai sostenitori del potere del papa ad intervenire sempre e comunque nelle cose temporali *ratione peccati* egli afferma che la sovranità del papa

<sup>77</sup> T. Bozio, *De ruinis gentium et regnorum adversus impios politicos*, Romae 1596 (cfr. S. Mastellone, *Tommaso Bozio*, cit.).

<sup>78</sup> T. Bozio, *De iure Status sive de iure divino et naturali ecclesiasticae libertatis et potestatis epitome*, Romae 1600. Riporto, soltanto per dare un'idea del testo le righe conclusive (f. 114r): «Nam cum depravatio naturae sit distinguere se a supernaturali directione, necessario quidquid ab illa oriatur, depravabitur, nisi quantum per merita Ecclesiae, boni aliquid aget naturae impulsu, cuius non omnis actus depravatur, ut in damnatis. Per se tamen tendit ad omnem depravationem, quisquis a supernaturali se directe aut indirecte distinguit. Sed ista mittamus, et accedamus ad examinanda testimonia pro ecclesiastica libertate, quae pertinent ad potestatem, fratrum nostro una cum quaestionibus dimittentes. FINIS» (sono interessanti queste ultime parole di rinvio all'opera del fratello).



è amplissima non solo nelle cose spirituali ma anche in quelle temporali, essa però si estende soltanto sino ad una linea di confine che è costituita dalla cautela morale, «usque ad moralem cautelam»<sup>79</sup>. La polemica contro Ockham e Marsilio da Padova è fortissima ma non più limitata, mi sembra, al terreno delle antiche controversie tra papato ed impero, tra l'ordinamento canonico e quello civile: essa si sviluppa sul problema del giudizio sul bene e sul male. Il tentativo è di rifondare un nuovo potere nei confronti degli Stati moderni affermando la Chiesa come l'unica rappresentante di un diritto naturale-divino che si manifesta non più o non tanto come ordinamento giuridico ma come interprete di una legge morale superiore e contrapposta al diritto umano positivo.

Il lettore avvertito può cogliere sullo sfondo, in questa atmosfera culturale, anche se in contrasto, la dottrina sulla Chiesa elaborata negli stessi anni da Robero Bellarmino e non è un caso che questa dottrina, vista con sospetto dagli ambienti curiali negli anni '80 del Cinquecento, sia riemersa con forza nel decennio seguente<sup>80</sup>. La Chiesa cattolica si distingue dalle altre Chiese perché non è costituita da predestinati o da santi ma da tutti coloro che proclamano la professione di fede, partecipano ai sacramenti e obbediscono ai loro pastori: essa costituisce un *coetus hominum* così visibile e palpabile come il popolo romano e il regno di Francia o la Repubblica di Venezia, secondo la sua celebre definizione<sup>81</sup>. Anche

<sup>79</sup> F. Bozio, *De temporalis Ecclesiae monarchia et iurisdictione*, Romae 1601 (il volume edito, in cinque libri, di 800 pagine complessive corrisponde soltanto alla prima parte di una più vasta opera progettata in tre parti), pp. 38-39: «Quod si papa est hierarcha in tota Ecclesia et episcopus suo modo in sua, non solum in rebus fidei, sed in moribus habebit vim puniendi in foro externo in vitiis hominum usque ad moralem quandam terminum. Aliqui nimis tribunt circa usum potestatis, seu iurisdictionem pontifici asserentes potestatem ab illo in omnibus exerceri posse, quae concernunt peccatum, vel concernere possunt... Nos media via intercedentes asserimus modo praedicto habere usque ad moralem cautelam...».

<sup>80</sup> V. Frajese, *Una teoria della censura. Bellarmino e il potere indiretto dei papi*, in «Studi storici» (1984), pp. 139-152; Id., *La revoca dell'Index sistino e la curia romana (1588-1596)*, in «Nouvelle de la république des lettres», 1 (1986), pp. 15-49.

<sup>81</sup> R. Bellarmino, *Opera omnia*, ed. in 7 voll., Venetiis 1721-1728, II, pp. 53-54 («Controversia prima de conciliis et ecclesia militante, II, de clericis» cap. 3): «Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum

i peccatori sono parte della Chiesa visibile e la nuova penitenza tridentina diventa così l'anello di congiunzione tra la professione di fede e la disciplina, nella fondazione di questa visibilità della Chiesa militante come «coetus» universale e separato, nella moltitudine delle appartenenze politiche che ormai caratterizza il mondo moderno. La contropartita che Bellarmino offre ai moderni Stati – non intendiamo qui entrare nella sua teoria del potere indiretto del papa in *temporalibus* – consiste a mio avviso nel riconoscimento completo e assoluto, messe da parte le polemiche che avevano caratterizzato la prima parte del secolo, del vincolo in coscienza per il cristiano della legge positiva: chiunque esercita un potere politico come ministro di Dio, chiunque può comandare, può anche vincolare in coscienza – e quindi sotto pena di peccato – i propri sudditi all'obbedienza delle leggi umane (l'esempio specifico è sulle leggi contro l'esportazione dell'oro) che sono necessarie alla vita della società<sup>82</sup>. Si tratta certamente di una quasi divinizzazione del diritto positivo e di una nuova fron-

aliquem in Ecclesia, et propterea Ecclesiam veram invisibilem faciunt; nos autem, et credimus in Ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, charitatem et caeteras; tamen, ut aliquis modo dici possit pars verae Ecclesiae, de qua Scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei, et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel Regnum Galliae, aut Respublica Venetorum... Probandum igitur est ordine, non pertinere ad Ecclesiam non baptizatos, haereticos et apostatas, excommunicatos et schismaticos. Deinde pertinere ad Ecclesiam non praedestinatos, non perfectos, peccatores, etiam manifestos, infideles occultos, si habeant Sacramenta, professionem fidei, et subiectionem etc.».

<sup>82</sup> *Ibidem*, vol. II, pp. 261-263 («Controversia secunda de membris Ecclesiae, III, de laicis», cap. 11): «Lex civilis non minus obligat in conscientia, quam lex divina, etsi minus firma et stabilis sit haec, quam illa. Explico, lex divina et humana differunt quo ad firmitatem, quia divina non potest abrogari ab homine, humana potest; ad quoad ad obligationem non differunt, utraque enim obligat conscientiam, nunc ad mortale, nunc ad veniale peccatum pro rerum ipsarum gravitate... Respondeo: licet potestas politica, et eius lex dicantur temporales ratione obiecti, quia versantur circa temporalia, et exteriora; tamen in se res sunt spirituales. Praeterea, ligare conscientiam, non est aliquid efficere in rem spirituales, sed solum imperare alteri, et sic imperare, ut si is non obediat, peccet, et testimonio propriae conscientiae intelligat, vel intelligere possit se peccare. Itaque quicumque potest iubere, potest ligare conscientiam, etiam si de internis non iudicet, nec scrutetur conscientiam alterius».



tiera tra il foro interno e quello esterno, ma la custodia della frontiera deve rimanere saldamente, con la elaborazione sistematica dell'etica cristiana e con la pratica della confessione, nelle mani della Chiesa.

## 9. Paolo Sarpi

A conclusione di questo capitolo è opportuno lasciare parlare Paolo Sarpi, non come un *excursus* estraneo ma perché in lui troviamo la diagnosi storica più acuta sul tema della penitenza-confessione nella riflessione dell'inizio del Seicento. Per lui certo la pratica della confessione, così come è stata elaborata dal concilio Lateranense IV e ripresa nel concilio di Trento, è stata il principale strumento per l'affermazione del potere del papato nella Chiesa d'Occidente ed è ancora il campo in cui si combatte la più grande lotta per il dominio sull'uomo:

Ma i romani, per non privarsi d'un mezzo così potente, sono circa a quattrocento anni che fecero un precetto che ogn'uno fosse obbligato confessarsi al meno una volta l'anno, e cominciarono con molte amplificazioni su pulpiti a lodar questo uso, rappresentandolo ancora come mezzo non solo utile, ma esandio necessario alla salute, scrivendo libri del modo d'usarlo, et isminuendo talmente quelle materie, che quello studio diventò la scienza nella quale si dovessero occupare i ministri della Chiesa, abbandonata la cognizione delle Divine Scritture. E perché in quel tempo nacquero gli ordini de' mendicanti, il popolo, che già avea preso in sospetto i preti, si voltò a loro per confessori. Sono dopo nati i gesuiti, li quali l'hanno messa in tanta frequenza e sottilità, che molte delle loro divote creature consumano più tempo in istare dinanzi al confessore di quello che sia il rimanente che spendano nel servizio di Dio e ne' loro propri affari. Hanno inventato la ripetizione delle confessioni d'una settimana, d'un mese, et ancora la confessione generale di tutta la vita, della quale si vagliano per conoscere gli affetti di tutti... Questo è l'un de' maggiori arcani del papato, mediante il quale si persuade et instilla dolcemente ogni dottrina che gli serve, facendo passar per questa strada tutte quelle che non possono proporre pubblicamente, come violenti e sediziose, le quali, quando fossero proposte in libri, alcuno al meno le contraddirebbe e scoprirebbe la malizia, ma in occasione di confessione, il penitente non ardisce di lasciarsi pur venire nell'animo una minima dubitazione. Per questo mezzo si mantengono le massime più profittevoli per lo papato, che non peccato è rimesso, se il papa non vuole, che non ani-

ma si salvi senza lui, che conviene ubedire a lui, come al proprio Dio, et in somma che sia giusto od injusto, lecito o non lecito, peccato o merito, concesso o proibito, quel solo che a lui piace. Et abbiamo veduto alle spese de' nostri vicini quanto per questo mezzo sia facile a sollevare un regno intero contro al suo naturale principe, ubligando con segreti giuramenti ciascuno, di qualunque condizione si sia, clericale, militare o civile, formando una lega bastante a levarli lo stato, ma ancora la vita. Per lo che non concedono ancora indifferentemente a tutti i preti questa facoltà di confessare, se bene le scuole dicono che Dio abbia dato quell'autorità a tutti i sacerdoti, ma eleggono quelli solamente che giudicano persone accorte, trattenevoli, che sappian dare nell'umore ad ogni sorte di persona, limitando però i peccati, e riservando al papa non i maggiori, né i più gravi, né quelli che immediate toccano l'onore e la maestà divina: ma quelli che impediscono l'accrescimento del papato... Ho con maraviglia considerato l'arte usata da principali tra loro per instruir gli ordinari, la quale chiamano con nome nuovo casi di coscienza, de' quali ne sono scritti libri con lunghissimi indici, pieni di precetti, d'ampliazioni, di restrizioni, di riserve, e tante altre sottilità che tutte le matematiche e metafisiche non sono di tanto studio: et ho ammirato la stupidità degl'italiani, nel resto cotanto accorti, che nuno abbia pure considerato che da dugento anni in là non ci era libro in tal materia, et inanzi a cento anni a pena ce ne erano tre o quattro: et oggi ce ne sono infiniti, sotto titoli diversi, che per se stessi mostrano la novità. E le cose scritte in tale arte sono così molteplici e confuse, che bastano a mettere in travaglio et in disperazione ogni timorata coscienza<sup>83</sup>.

Al di là di ogni valutazione di merito rimangono le geniali intuizioni del Sarpi: il decreto del Lateranense IV sull'obbligatorietà della confessione annuale ha costituito, ben quattro secoli prima, la principale tappa nel cammino di costruzione della cristianità europea occidentale; con esso si è aperto un conflitto per il controllo delle coscienze che domina ancora il panorama religioso e politico all'inizio dell'età moderna; negli ultimi decenni, in particolare dopo il concilio di Trento, nella seconda metà del Cinquecento, la novità più importante è costituita dall'aumento della frequenza delle confessioni e dal moltiplicarsi dei volumi dei «casi di coscienza», dal costituirsi cioè di un universo di norme e da un controllo dei comportamenti sottratto totalmente alla sfera della società e del diritto

<sup>83</sup> P. Sarpi, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Milano - Napoli 1969, pp. 306-309, dalle aggiunte del Sarpi alla «Relazione sullo stato della religione» di Edwin Sandys.

e riservato dalla Chiesa romana alla sua giurisdizione spirituale.

Alla caduta del pluralismo giuridico degli ordinamenti medievali, al crescente predominio del diritto positivo e statale non potevano che intrecciarsi le due diverse risposte che sono state drammaticamente date in una contrapposizione che ha scardinato la cristianità. Da una parte il richiamo di Lutero alla giustificazione mediante la fede e alla libertà di coscienza, al *forum Dei* come unico possibile riferimento dell'angoscia umana nelle tensioni derivate dal nuovo monopolio del potere; dall'altra parte lo sviluppo di una concezione ecclesiologica in cui la Chiesa, come società perfetta, rivendica di fronte allo Stato l'identità tra *forum Dei* e *forum Ecclesiae* con la nascita della teologia morale come ordinamento proprio che si riveste di panni giuridici e che si attua con lo strumento principale della confessione. Paolo Sarpi ha sempre sperato durante tutta la sua vita di poter ancora evitare la scelta tra queste opposte soluzioni (forse non ha davvero senso la polemica sulla sua appartenenza confessionale): respingendo le trasformazioni avvenute in Occidente negli ultimi quattro secoli egli voleva coniugare il passato di una cristianità sul modello orientale-ortodosso, che egli viveva profondamente come veneziano, con le nuove tendenze rappresentate dalle Chiese nazionali gallicane o anglicane.

## Capitolo settimo

### La norma: il diritto della morale

#### 1. La giuridicizzazione della coscienza

È stato scritto che il XVII secolo può essere chiamato l'età della coscienza: dopo la frattura religiosa e la nascita delle Chiese territoriali il problema del giuramento di fedeltà e della professione di fede si impone come fondamentale per l'ordine politico e nel dilemma tra l'obbedienza alle leggi dello Stato e l'adesione al proprio credo personale si fonda tutto il dibattito che anima i paesi dell'Europa, qualsiasi sia il paese o la professione religiosa di appartenenza: le forme possono essere diverse, come si vedrà, ma gran parte della vita intellettuale e universitaria, ben al di là dei recinti dei teologi o dei giuristi, ruota intorno a questo problema fondamentale: cosa succede quando il comando del principe e la legge positiva urtano contro i principi della legge divina o naturale o contro i dettami della religione a cui si aderisce? Le nostre biblioteche, così come anche i cataloghi d'antiquariato librario, sono pieni di volumi in folio o tascabili, di migliaia di titoli di edizioni secentesche riguardanti i casi di coscienza, la morale, il rapporto tra il peccato e il delitto. Soltanto negli ultimi decenni di quel secolo con l'affermarsi della tolleranza religiosa, con la graduale laicizzazione dello Stato e la crescita della società borghese – dell'*bonnête homme* – le polemiche si attenuano e altre tematiche si importano con quella che con termine felice è stata chiamata la crisi della coscienza europea, quasi per esaurimento di una disputa che aveva portato all'estinzione di tutti i concorrenti che si

<sup>1</sup> K. Thomas, *Cases of Conscience in Seventeenth-Century England, in Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England*, Oxford 1993, pp. 29-56.