

MASSIMO FIRPO, *L'età della confessionalizzazione*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 19 (1993), pp. 449-456.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



L'età della confessionalizzazione

di Massimo Firpo

Uno degli aspetti più riusciti di questo libro – mi pare – consiste nella sua capacità di muoversi con rigore (e senza annegare nella grande ricerca erudita che lo sorregge) sul terreno insidioso – che è appunto quello del giuramento – tra sacro e profano, tra politico e teologico, tra statale ed ecclesiastico, cogliendo le molteplici integrazioni, sovrapposizioni e contaminazioni che si verificano tra istituzioni, ideologie, prassi, elementi simbolici del potere civile e del potere religioso. Assai chiaro in tal senso è il capitolo su «La lotta per il monopolio: dalla Chiesa alle confessioni religiose», che pone al centro dell'attenzione quel Cinquecento sul quale si erano concentrati i primi lavori di Paolo Prodi, nel solco dell'insegnamento jedinian. Un percorso di ricerca coerente, sempre motivato da problemi politici e religiosi fortemente proiettati anche sul presente, alla ricerca delle complesse legittimazioni del potere, del ruolo del sacro nella società, delle radici antiche e infinitamente complesse della civiltà occidentale e della sua ineludibile impronta cristiana: un percorso che in queste pagine si dilata a monte e a valle di quel secolo, dal mondo antico all'età contemporanea, con un coraggio storiografico non comune in una stagione di progressiva frantumazione specialistica e microstorica della disciplina. Ciò contribuisce a spiegare come Prodi si muova con particolare sicurezza in queste pagine, dedicate a un'età da lui a lungo interrogata e visitata nelle sue ricerche sul cardinale Gabriele Paleotti, su san Carlo Borromeo, sulla precettistica in materia di immagini sacre nell'età della Controriforma, sul «sovrano pontefice», ponendosi il problema di come – nel corso del '500 – anche nella Chiesa si sia sviluppato «un sistema di fedeltà giurata parallelo a quello statale»: non solo perché si passa dalla *christianitas* alle Chiese territoriali, ma perché si passa dal credo alle professioni giurate di fede (le seconde diverse dal primo appunto in funzione del giuramento, e della conseguente sovranità del potere ecclesiastico e civile sulla coscienza individuale): «Mentre il giuramento politico si ideologizza ..., riempiendosi del contenuto ideologico e sacrale prima riservato alla sfera ecclesiastica, la adesione di fede si politicizza riempiendosi dei contenuti di appartenenza tipici della realtà secolare» (p. 283). La politica si carica di elementi sacri, mentre la religione a sua

volta si secolarizza, attraverso una serie di scambi sotterranei, di osmosi, di trapassi, di vera e propria simbiosi sul comune terreno del potere e del suo esercizio, che Prodi studia nelle loro linee generali in pagine penetranti.

Da un lato i sovrani cercano di ricondurre al loro controllo tutti i corpi sociali e le corporazioni, tra cui anzitutto la Chiesa: nasce lo *ius in sacra* (ben diverso sarà invece lo *ius circa sacra* teorizzato da Grozio contro la prepotenza faziosa dei pastori gomarisi), che diventa poi *ius reformandi* con la Riforma, ma che si sviluppa anche nei paesi cattolici come controllo dello Stato sulla Chiesa territoriale (gallicanismo, giurisdizionalismo ecc.). Gli Stati prendono a modello la sintesi tra spirituale e temporale via via elaborata dall'autorità papale, e ne fanno uno strumento efficacissimo della loro opera di controllo e disciplinamento del corpo sociale. Dall'altro lo svilupparsi dello *iuramentum religionis* nell'ambito delle varie Chiese confessionali sancisce e promuove (senza differenze significative tra mondo cattolico e mondo protestante) il fenomeno icasticamente definito da Christian Thomasius come *haeretificatio*, vale a dire l'irrigidirsi di ortodossie contrapposte i cui custodi definiscono con il bisturi della teologia controversistica i contorni di una verità religiosa che essi hanno il diritto-dovere di imporre, e dei suoi nemici che essi hanno il diritto-dovere di condannare, combattere, reprimere. Nel corso del Cinquecento, in altre parole, lo Stato e la Chiesa scendono in campo con tutte le armi sacre e profane di cui dispongono per assicurarsi il controllo delle coscienze individuali e inaugurano una nuova stagione di reciproche conflittualità destinate infine a esplodere nella stagione del riformismo illuminista e nelle radicali limitazioni ai diritti particolari, privilegi, immunità, fori ecclesiastici, collazioni beneficiarie, nomine vescovili, diritti d'asilo, manimorte ecclesiastiche e quant'altro la Chiesa continuerà tenacemente a rivendicare come suo peculiare statuto nell'ambito della società civile.

È in questa luce che si spiega il rilievo dato da Prodi all'atto di supremazia di Enrico VIII: con la condanna di Thomas More per il suo rifiuto di giurare fedeltà al re come capo della Chiesa d'Inghilterra si afferma il diritto dello Stato di controllare e sottoporre a sé la sfera della coscienza individuale, e ancora una volta il giuramento si rivela come snodo cruciale tra la sfera della coscienza e quella del potere. Thomas More è qui presentato come un vero e proprio profeta degli sviluppi futuri – anche se forse inconsapevole – in funzione del «paradosso cristiano» che lo induce a rivendicare l'autonomia della coscienza e quindi a contrastare le rivendicazioni totalizzanti di «un potere che domini tutto l'uomo riducendolo alla sola dimensione del potere» (p. 282). Proprio in questa

prospettiva, tuttavia, non sarebbe stata forse inutile anche una riflessione sul definirsi del ruolo e delle procedure dell'Inquisizione, dove ancora una volta il giuramento («iuratus ad sacra Dei evangelia de veritate dicenda») emerge come fondamentale questione che attinge alla sfera della coscienza da una parte e del potere dall'altra: in questo caso il potere ecclesiastico, anche se pallidamente mascherato dalla definizione del processo d'eresia come processo *in foro fori* e non *in foro conscientiae* e dalla formale consegna al braccio secolare per l'esecuzione delle sentenze. La distinzione tra foro esterno e foro interno che i teologi cattolici nel corso del '500 si sforzano di teorizzare mi pare rilevare particolari tensioni e contraddizioni proprio in relazione ai processi *in causa fidei*. Si pensi – per fare un solo esempio, sul quale ha richiamato l'attenzione Mario Sbriccoli – all'uso della tortura. Ritengo che proprio qui si possa individuare un elemento di conferma della tesi di Prodi secondo cui nel '500 «alla secolarizzazione del giuramento politico corrisponde all'interno della Chiesa cattolica la crescita del giuramento come strumento di controllo delle coscienze» (p. 320). Anche l'esplosione del fenomeno della stregoneria tra Cinque e Seicento avrebbe forse potuto suggerire qualche considerazione, proprio per il suo configurarsi – attraverso lo stereotipo del sabba – come devianza sociale e religiosa sancita da un vero e proprio *iuramentum subiunctionis* al demonio, che implicava apostasia e rifiuto delle leggi dello Stato così come delle verità della Chiesa. E poi tutta la problematica connessa al voto (monastico devozionale), con le procedure di commutazione e svincolo connesse al ruolo della Penitenzieria apostolica, l'aspra condanna di Lorenzo Valla, poi ripresa da Erasmo e sviluppata nella polemica del *monachatus non est pietas*, le invettive dei riformatori ecc. E poi gli ebrei, e il problema della loro presenza in una società che li identificava come estranei e come nemici. Sono solo degli esempi, che confermano i molteplici filoni di ricerca che si intersecano nel grande tema affrontato in questo libro.

Stato e Chiesa concorrono dunque con sostanziale parallelismo (anche se con un'ovvia e via via crescente conflittualità nella definizione dei poteri reciproci) agli sviluppi teorizzati da Edwin Sandys, secondo cui «this liberty, that men may openly profess diversity of religion, must needs be dangerous to the commonwealth ... One God, one king, one faith, one profession is fit for one monarchy and commonwealth» (p. 281). Già Botero aveva sottolineato il fatto che la religione cattolica era un'arma decisiva nelle mani dei principi, «perché questa sottomette loro non solamente i corpi ma gli animi ancora e le coscienze, e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora e i pensieri» dei sudditi (p. 243). Si tratta di un problema emerso con la Riforma, come aveva subito capito Fran-

cesco Guicciardini, secondo il quale il più serio ostacolo alla diffusione dell'eresia era stato appunto l'essersi precocemente «conosciuto i settatori di questa dottrina non essere manco infesti alla potestà de' principi temporali che alla autorità de' pontefici». E nel febbraio del '21 il cardinal Giulio de Medici, il futuro Clemente VII, aveva esortato Girolamo Alean-dro, legato pontificio alla dieta di Worms, a mettere sull'avviso le autorità secolari del fatto che quel «ribaldo» di Lutero «non cerca altro che deponere i grandi ecclesiastici et laici et excitare il vulgo et la plebe, et a questo tende tutto il suo vennero: di suscitare tumulti et scandali et mettere tutti i popoli in foco et fiamma contro i loro superiori, in modo che se essi signori, finché hanno in mano la podestà, non li provvedono in questa dieta con remedi presenti et fortissimi, detti signori saranno i primi a patire loro et ruinare». Con il passare del tempo un simile giudizio sarà fatto proprio dalle autorità civili di tutti gli Stati rimasti cattolici, e non sarebbe certo difficile accumulare documenti in tal senso. L'età delle guerre di religione e l'intera storia francese da Francesco II a Luigi XIII e all'editto di Fontainebleau costituiscono in tal senso un esempio evidente.

Quanto al mondo riformato, la teorizzazione del *principes christianus* come *custos utriusque tabulae* e dello *Staatskirchentum* impone il dovere d'obbedienza al principe quale garante «del diritto e della disciplina non solo per quanto riguarda i comandamenti verso il prossimo ma anche per gli stessi precetti verso Dio» (p. 305), fino ai modelli ierocratici della *ville-église* calvinista in cui – attraverso le molteplici competenze del concistoro – i fini dello Stato sembrano coincidere senza scarti con quelli della Chiesa. Il giuramento è non solo lecito, ma necessario alla vita pubblica e deve essere sempre osservato (tranne che in relazione a cose illecite o in deroga alla legge divina). Il vangelo vieta il giuramento privato, non quello pubblico «cum iusiurandum sit vinculum civilis obedientiae et iudiciorum», «vinculum iudiciorum et ordinis politici», e il magistrato deve quindi reprimere gli spergiuri, le bestemmie, le eresie. Sviluppi paralleli, ma non identici a quelli del mondo cattolico, dove lo *iuramentum religionis* non individua un referente unico (il principe come capo della Chiesa), ma si articola – come scrive Prodi – in «una fedeltà giurata allo Stato, normalmente sostenuta dalla Chiesa, e una fedeltà giurata alla Chiesa, normalmente sostenuta dallo Stato, nel quadro e nei limiti dei reciproci interessi e del reciproco peso» (p. 312). Un'articolazione storicamente determinata, nonostante la sempre più stanca e rituale riproposizione delle ideologie teocratiche, tese a salvaguardare un principio generale sempre riaffermato ma poi ampiamente contraddetto nella prassi di una prudente capacità di mediazione, sensibile ai rapporti di forza, non di

rado machiavellicamente consapevole della «realtà effettuale delle cose» e quindi attenta, fin dove possibile e a seconda dei momenti e delle circostanze, a evitare che la Ragion di Chiesa entrasse in linea di collisione diretta con la Ragion di Stato. Nonostante nell'ultima riunione del Tridentino – come indica una bozza di documento giustamente valorizzata da Prodi – si pensasse di far approvare uno *iuramentum religionis* generalizzato a tutti i magistrati (con cui si mirava presumibilmente a incorporare nel mondo cattolico l'esperienza del *cuius regio eius et religio*); la ferma opposizione dell'episcopato spagnolo e francese rese impossibile la realizzazione di questa «sintesi ... sia dell'ordine ecclesiastico che di quello politico» (p. 315) e ci si dovette limitare alla *professio fidei* imposta ai docenti e dottorandi delle università, ai vescovi e ai preti in cura d'anime (lontano archetipo del giuramento antimodernista del 1910).

Di qui – mentre nel mondo protestante lo Stato finirà con l'acquistare piena giurisdizione sulla materia del giuramento nella misura in cui «è esso stesso interprete della legge divina», lasciando alla Chiesa solo «il giudizio sul peccato, sul rapporto della coscienza individuale con Dio» (p. 338) – il permanere nel mondo cattolico di un esile «spiraglio dualistico», che tuttavia mi pare qualcosa di assai meno rilevante di quel continuo pullulare di nuove sette, minoranze ed eresie d'ogni genere che avrebbe reso impossibile nel mondo protestante l'uniformità confessionale, al di là delle teorizzazioni politiche e religiose, che non potranno far altro che prenderne atto per legittimare infine a posteriori un pluralismo religioso che sarebbe stato ricco di conseguenze anche sul terreno politico. Certo è dal mondo protestante nel suo complesso (dalle Chiese presbiteriane al multiforme universo settario) che emerge il *covenant* come patto, come contratto sociale dotato di una garanzia religiosa. Non è un caso, del resto, che Prodi dedichi un apposito capitolo a «Il cristianesimo radicale e la contestazione del giuramento», dal momento che proprio di lì, da quel pulviscolo di anabattisti, da quel magma ribollente di gruppi settari (basti pensare alla *Gangraena* ereticale ossessivamente denunciata dai presbiteriani inglesi negli anni rivoluzionari) emerse l'esigenza di una diversa configurazione del rapporto tra il potere (politico o ecclesiastico) e la coscienza individuale, nel rifiuto del principio stesso in base al quale le autorità civili e religiose imponevano il monopolio del giuramento quale strumento necessario al controllo della società. Il nesso cantimoriano tra eresia e tolleranza si ripropone dunque con evidenza sullo sfondo di queste pagine, che pure non lo affrontano direttamente. «Iusiurandum autem tolle, iam omnem ordinem solvisti», scriveva Zwingli nel '27 contro i *catabaptistas* («ennemis de la police», li definirà Calvino), cui farà eco oltre un secolo e mezzo più tardi John Locke per escludere gli atei dagli

spazi di tolleranza da lui teorizzati, in quanto ritenuti incompatibili – proprio per la loro impossibilità di giurare – con l’ordinato svolgimento della vita civile, con gli atti giuridici che ne costituivano il fondamento e la garanzia (contratti, tribunali ecc.). Una battaglia di retroguardia quest’ultima, sotto certi aspetti e in certa misura, dal momento che – com’è noto – l’*Ethica* di Spinoza e il *Discorso sulle comete* di Pierre Bayle agitarono ormai in tutta Europa lo spettro inquietante dell’«ateo virtuoso». Un problema da non trascurare quest’ultimo, dal momento che è pur necessario storicizzare la questione di fondo posta dalle pagine conclusive del libro di Prodi, vale a dire quella della problematica identificazione politica di chi – in mancanza di una fede religiosa – non si possa riconoscere nella «duplice appartenenza» a una collettività civile e a una comunità religiosa, a uno Stato e a una Chiesa, e debba quindi cercare altre strade per legittimare i suoi diritti e i suoi doveri in relazione al corpo sociale.

«Coerenti sostenitori del dualismo cristiano e quindi rivoluzionari rispetto al sistema di potere che proprio nell’unione della religione e dell’autorità secolare trovava il suo punto di massima forza» (p. 339), fin dalle origini gli anabattisti posero il problema dell’illiceità del giuramento e proprio per questo furono oggetto di precoce condanna e persecuzione, come del resto era accaduto in passato a catari, valdesi e spirituali d’ogni tipo. Un dualismo peraltro messo in crisi dalla dimensione settaria cui queste esperienze talvolta approdarono, con l’identificazione tra società politica e società religiosa, anche se solo raramente sanzionata da un giuramento iniziatico. Ciò avvenne nel caso del *Bund* tedesco, il patto giurato collettivo che collega gli eletti destinati a creare un nuovo ordine sociale, ma non nel movimento anabattista e nelle eresie spiritualistiche in genere (Sebastian Franck), che «nascono dalle ceneri del 1525» (p. 374) e si rifanno invece a genuine istanze evangeliche (*Mt.* V, 33-37) ormai esenti da eversive prospettive rivoluzionarie. Si pensi – negli stessi anni del *Bauernkrieg* tedesco – agli *alumbrados* spagnoli, tra le cui proposizioni condannate dall’editto dell’Inquisizione toletana nel 1525 figurava anche l’affermazione «que en ninguna manera se avía de jurar»: un tema poi ripreso nella complessa riflessione valesiana, nella sua difesa degli umbratili spazi della coscienza individuale e nei suoi esiti nicodemitici (con le ovvie conseguenze di tutto ciò sul piano dei complessi rapporti tra foro esterno e foro interno). Si pensi, nei decenni successivi, alle comunità anabattiste della Moravia, all’esperienza rakowiana, alle stesse origini dell’*Ecclesia minor Fratrum Polonorum*, per decenni guidata da Fausto Sozzini che pure – in virtù del suo rifiuto di farsi ribattezzare – formalmente non ne fu mai membro. Alla metà degli anni quaranta gli

anabattisti veneti si dicevano convinti del fatto che «gli magistrati non potere essere cristiani» (e quindi – chiosavano gli inquisitori romani per incitare le autorità della Serenissima a severi provvedimenti repressivi – «li populi non essere obligati a obedirli»). Ed è qui – come Prodi giustamente sottolinea – di fronte al fenomeno della confessionalizzazione (sostanzialmente identico nel mondo cattolico e in quello riformato), che anabattismo e spiritualismo rivelano la loro radicale diversità, nella salvaguardia del principio del «dualismo cristiano» (p. 378).

Tutto il libro di Prodi ruota intorno alla tesi di fondo secondo cui sarebbe stato appunto questo dualismo cristiano – la non identificazione della città terrena con la città celeste – a evitare nella storia dell'Occidente la totale sacralizzazione del potere. Un'interpretazione suggestiva, che però rischia talvolta di assorbire tutti all'interno della storia del cristianesimo, della Chiesa (o delle Chiese cristiane) mutamenti complessi e comunque non riconducibili solo a processi di disciplinamento sociale. Esiste anche, infatti, una modernizzazione (pur nelle molteplici e precarie contraddizioni di questo termine) fondata su elementi di secolarizzazione della politica, su esigenze di emancipazione dell'individuo e sulla rivendicazione dei suoi diritti, su valori di libertà, che mi paiono meritino di essere tenuti presenti. Vorrei fare un esempio: Prodi sottolinea con forza il significato della distinzione tra foro esterno e foro interno che nel '500 si sforzano di teorizzare teologi cattolici come Domingo de Soto, il quale sostenne esplicitamente il diritto-dovere del cristiano in alcune circostanze (la casistica può qui celebrare agevoli fasti) di non ottemperare al giuramento: «Il nodo – scrive Prodi, è nella distinzione tra foro esteriore e foro interiore, nodo che mi sembra apra *tutti* gli sviluppi dell'epoca successiva: nel foro della coscienza i giuramenti fatti sotto violenza o simili, quando manchi la libera volontà, sono certamente nulli 'quoniam cum iuramentum sit actus humanus, ubi abest intentio iurandi nullum extitit iuramentum ...' È qui, mi sembra, che si apre definitivamente la nuova strada del dualismo tra la sfera della coscienza e la sfera del diritto (sia esso canonico o civile)» (p. 290, il corsivo è mio). È proprio in relazione a simili affermazioni – io credo – che si pone esplicitamente anche il problema dell'Inquisizione, del giuramento «de veritate dicenda» in *causa fidei*, cui accennavo in precedenza. Ma al di là di questo, ritengo interessante affiancare al passo ora letto un'altra osservazione inserita da Prodi nel capitolo dedicato al cristianesimo radicale, da cui emerge una sorta di inatteso accostamento tra i teologi tridentini e i poveri anabattisti, quali più o meno consapevoli precursori di esiti comuni: «La confessionalizzazione, la *Landeskirche*, rappresentava nelle varie sue manifestazioni la soluzione vincente e l'eresia anabattista, con tutte le sue degenerazioni

ed anche perversioni, lo strumento per la conservazione di un dualismo cristiano che avrebbe poi portato allo sviluppo del principio di tolleranza e alla secolarizzazione, una volta abbandonato del tutto il principio settario, e sarebbe diventato fattore di modernizzazione» (p. 378). Ed è in relazione a questi sviluppi – mi pare – che si pone esplicitamente il problema del nesso eresia-tolleranza cui accennavo in precedenza.

Un nesso che tuttavia si stringe non solo e non tanto in virtù dei contenuti dottrinali e delle specifiche vicende storiche di questo o quel gruppo settario, di questa o quella minoranza religiosa, ma nella misura in cui – in tempi e modi diversi – gli Stati che hanno conosciuto la Riforma protestante, che ne hanno sperimentato anche traumaticamente i processi di frammentazione impliciti nella sua stessa natura e origine storica, finiranno col legittimare in sede di diritto un pluralismo religioso già presente nella realtà del corpo sociale. Resta dunque il fatto che, pur sullo sfondo di comuni esiti ideologici, solo il mondo protestante conobbe al suo interno tale diversificazione e frammentazione, e che dalla sua corposa realtà effettuale – al di là della storia delle idee, della storia del diritto, delle affermazioni di teologi, giuristi e teorici della politica – nacque il moderno contrattualismo, la prassi della tolleranza religiosa, il riconoscimento dei diritti di autonomia della coscienza. Ben più esili e precarie saranno invece le tracce di tutto ciò nel mondo cattolico, nonostante quei residui spazi di libertà interiore della coscienza che (a parer mio non senza qualche forzatura) Prodi cerca di rintracciarvi sullo sfondo degli esiti istituzionali cinque e seicenteschi. Al fecondo dualismo cristiano, in altre parole, e alle sue intrinseche possibilità di sviluppo – e forse nascendo anche al suo interno, dal suo bisogno di verità e di giustizia – occorre anche affiancare la difficile conquista in età moderna di un pluralismo religioso che a lungo e tenacemente le Chiese e confessioni cristiane, pur aspramente divise e in lotta l'una contro l'altra, si sforzarono di impedire e reprimere.