

Mélanges de l'École française de Rome



ADMINISTRER LES SACREMENTS EN EUROPE ET AU NOUVEAU MONDE :
LA CURIE ROMAINE ET LES *DUBIA CIRCA SACRAMENTA*

VARIA

Italie et Méditerranée

MEFRIM

121-1 2009

Sommaire

ADMINISTRER LES SACREMENTS EN EUROPE ET AU NOUVEAU MONDE : LA CURIE ROMAINE ET LES *DUBIA CIRCA SACRAMENTA*

I. <i>Le temps des doutes : les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde</i> , par Paolo BROGGIO, Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE et Giovanni PIZZORUSSO	5-22
II. <i>L'administration des sacrements en terre protestante à la lumière des facultates et des dubia des missionnaires (XVII^e-XVIII^e siècle)</i> , par Bernard DOMPNIER	23-38
III. <i>I dubbi sui sacramenti dalle missioni « ad infideles » : percorsi nelle burocrazie di Curia</i> , par Giovanni PIZZORUSSO	39-61
IV. <i>In universo christiano orbe : la Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)</i> , par Benedetta ALBANI	63-73
V. <i>I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XVI-XVIII)</i> , par Pierroberto SCARAMELLA	75-94
VI. <i>Le mariage des infidèles au XVI^e siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale</i> , par Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE	95-121
VII. <i>Il Sant'Uffizio e il battesimo di necessità (secc. XIX-XX)</i> , par Emmanuel BETTA	123-137
VIII. <i>Diplomatie pontificale et sacrements : la querelle autour des baptêmes de masse au Mexique (1524-1584)</i> , par Boris JEANNE	139-154
IX. <i>Ipsè Christus innocentissimus. Inquisizione, eretici condannati e sacramenti</i> , par Vincenzo LAVENIA	155-172
X. <i>Le congregazioni romane e la confessione dei neofiti del Nuovo Mondo tra facultates e dubia : riflessioni e spunti di indagine</i> par Paolo BROGGIO	173-197

Commentaires

XI. <i>L'amministrazione dei sacramenti nella prima evangelizzazione missionaria dell'America indigena : osservazioni e commenti da un punto di vista antropologico</i> , par Antonino COLAJANNI	199-212
XII. <i>Anime e corpi di peccatori e il sapere della coscienza</i> , par Miriam TURRINI	213-217

MÉLANGES

XIII. <i>Le pape et les devoirs de sa charge dans les projets de Réforme autour du concile de Latran V</i> , par Benoît SCHMITZ	219-259
XIV. <i>La capitale e le élites urbane nel regno di Napoli tra XVI e XVIII secolo</i> , par Piero VENTURA	261-296
Résumés des articles	297-301

ADMINISTRER LES SACREMENTS EN EUROPE ET AU NOUVEAU MONDE :
LA CURIE ROMAINE ET LES *DUBIA CIRCA SACRAMENTA*

Le temps des doutes : les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde

Paolo BROGGIO, Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE, Giovanni PIZZORUSSO

Le dossier qui suit est constitué d'études sur les doutes concernant les sacrements que des religieux dispersés dans l'ensemble de la chrétienté soumettaient à partir du XVI^e aux instances du gouvernement central de l'Église romaine qui, en retour, leur adressaient une réponse. Cette pratique était suffisamment courante pour que les archives des bureaucraties romaines contiennent d'importantes séries documentaires sur les *dubia circa sacramenta*. Dénomination archivistique qui a donné son titre au dossier car les études qui le composent ont en commun l'exploitation de cette documentation soumise à la lecture croisée d'historiens et d'anthropologues¹.

DÉFINIR LES *DUBIA CIRCA SACRAMENTA*

Question, doute, erreur, hérésie

Le *dubium* n'est pas une remise en cause frontale d'un point de doctrine de l'Église. Il se distingue nettement de ce que l'institution ecclésiastique nomme les « hérésies » et les « erreurs ». L'hérésie et l'erreur déclenchent l'anathème, le rejet, la condamnation de l'institution et lui permettent de définir négativement l'orthodoxie, comme ce fut le cas au Concile de Trente (1545-1563) où l'énonciation de l'orthodoxie passe par le catalogue des « erreurs » des protestants :

[le très saint Concile] veut éliminer les erreurs et extirper les hérésies qui, apparues de notre temps, concernant les très saints sacrements, sont nées d'hérésies autrefois condamnées par nos Pères ou bien ont même été découvertes, nuisant grandement à la pureté de l'Église catholique et au salut des âmes².

Le doute se situe à l'intérieur de l'orthodoxie dans l'espace de la négociation, de la discussion. En droit canonique³, un *dubium* est une hésitation sur la réalité d'un fait ou sur un point de droit. Cette hésitation s'exprime dans la formulation du *dubium* qui se présente généralement sous la forme d'une question *Utrum* [...]. Cette question s'adresse aux autorités supérieures qui sont censées apporter des réponses. Les dossiers étudiés ici sont souvent constitués à la fois des questions et de leurs réponses.

Les doutes prennent sens dans une culture ecclésiastique où la *disputatio*, l'échange d'arguments contradictoires, est une forme fondamentale d'exposé du savoir théologique et canonique. D'un point de vue formel, ils participent à la littérature de *quæstiones*, ces discussions de cas d'espèce, affaires réelles ou hypothèses d'école, par lesquelles se construisait le raisonnement théologique et canonique⁴.

Les doutes renvoient également au mode de contrôle par l'institution ecclésiastique de ses

1. Ces études ont été présentées lors d'une table ronde organisée conjointement par l'Université Roma Tre et l'École française de Rome les 22-23 février 2007. Une première rencontre plus informelle sur le même thème avait eu lieu à l'École française de Rome en mai 2005.

2. Concile de Trente, Décret sur les sacrements, session VII, 3

mars 1547; voir G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques*, t. II-2, Paris, 1994, p. 1392-1397.

3. R. Naz, *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. IV, Paris, 1949, p. 1437, article «Doute» de R. Naz.

4. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, 1987, p. 145-149.

membres à qui elle a confié un pouvoir particulier, mais aussi des simples fidèles. Au sein de l'institution ecclésiastique, les *dubia* sont variés et ne concernent pas exclusivement l'administration des sacrements. Le clergé était chargé d'appliquer sur le terrain un ensemble de principes et de règles qui se révélaient parfois d'interprétation difficile et demandait une clarification que, seule, l'institution bureaucratique pouvait dispenser. Les questions qui pouvaient surgir étaient souvent liées à l'ampleur des privilèges possédés par le clergé et par les évêques. Il est clair que seule l'autorité qui avait le pouvoir d'accorder le privilège pouvait résoudre un doute concernant l'ampleur ou la durée du privilège lui-même. On peut évoquer ici les problèmes rencontrés par les inquisiteurs et par les officiers locaux de la Congrégation de l'Index dans l'application des prohibitions des traductions et des adaptations en langue vernaculaire de la Bible. A partir des années 1570, une grande quantité de *dubia* et de *difficultates* ont été envoyés à Rome depuis les diverses régions de la péninsule italienne afin d'obtenir des indications sur la possibilité pour les évêques et les inquisiteurs d'accorder la permission de lire la Bible en vulgaire⁵.

Les *dubia circa sacramenta* qui constituent l'essentiel de notre dossier forment une catégorie particulière de doutes : il s'agit des doutes relatifs à la validité des sacrements émanant des clercs chargés de les administrer ou des fidèles qui les recevaient. Il convient de rappeler le rôle et la nature des sacrements dans l'Église pour comprendre la spécificité de ces *dubia*.

La doctrine des sacrements :
efficacité du signe et conditions de validité

Les sacrements occupent une place centrale dans l'histoire de l'Église et dans celle de la chrétienté de manière plus générale. Il serait vain de tenter de présenter en quelques lignes, la pensée théologique et canonique sur les sacrements du Nouveau Testament au Concile de Trente, ni de

résumer l'historiographie sur les sacrements. Nous nous contenterons de rappeler quelques éléments pour introduire notre réflexion sur les *dubia circa sacramenta*⁶.

Le sens du mot sacrement présent dans les Évangiles et dans saint Paul ne se précise que progressivement. Saint Augustin définit le sacrement comme *sacrae rei signum*, image de l'union du Christ et de l'Église. Le sacrement a donc d'abord le sens de signe, sens que les Réformés du XVI^e siècle reprendront.

C'est entre les XI^e et XV^e siècles que la théologie sacramentelle et du droit canonique relatif à l'administration des sacrements s'enrichit et s'affine⁷. De grands traités sur le sujet sont écrits : *De Sacramentis* de Hugues de Saint Victor († 1141) et *Les Sentences* de Pierre Lombard (1158-60), puis au XIII^e siècle, la *Somme théologique* du dominicain Thomas d'Aquin. Parallèlement à cette pensée théologique, les collections de droit canonique recueillent toute une législation sur les sacrements : le *Décret* de Gratien (moitié XII^e siècle) et les *Décrétales* de Grégoire IX (1234). Les commentaires et discussions de ces textes fondamentaux constituent l'apogée de la doctrine classique sur les sacrements et la base de toute réflexion sur les sacrements dans la période suivante. Le sacrement prend alors le sens précis de «signe efficace de la grâce du Christ». Il est considéré comme un médium essentiel entre Dieu et les hommes car il transmet la grâce divine. Les théologiens insistent désormais sur le caractère efficace du signe, en précisant que quelle que soit la foi de celui qui reçoit le sacrement, celui-ci convenablement administré, est efficace.

Cette extraordinaire efficacité sacramentelle est restreinte aux seuls actes dans lesquels est reconnue l'intervention directe du Christ comme Médiateur de la grâce divine. Après beaucoup d'hésitations, notamment sur la question du mariage, l'Église fixe une liste de sept sacrements connue comme le septénaire sacramentel lors du concile de Florence de 1439 où est célébrée

5. Voir surtout G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologne, 2005. Une partie importante du livre est consacrée à l'étude de ces questions et des réponses apportées (p. 94-117).

6. La sacramentaire est une science religieuse en elle-même. L'existence d'une bibliographie de 50 000 entrées pour couvrir les publications internationales dans ce domaine entre

1967 et 1992 suffirait à le prouver si nécessaire. M. Zitnik, *Sacramenta*, Rome, 1992. Nous renvoyons plus modestement au *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, tome XIV, Paris, 1990, article «Sacrement», p. 45-51.

7. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Troisième partie (*Les sacrements de la foi*), Paris, 1986, tome 4. Voir la courte et très éclairante introduction d'Aimon-Marie Roguet, p. 431-432.

l'union des Églises d'Orient et d'Occident. Le décret pour les Arméniens donne la liste et la définition des sacrements :

Les sacrements de la Nouvelle Loi sont au nombre de sept, à savoir le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage. [Ils] contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui la reçoivent comme il convient⁸.

Le sacrement doit être administré «comme il convient». L'insistance sur l'efficacité du sacrement s'accompagne d'une définition stricte et formelle de l'acte sacramentel. Seule une stricte exécution de l'acte est à même de provoquer l'effet du sacrement. Ainsi on peut lire dans la suite du décret :

Tous ces sacrements sont accomplis par trois constituants : des choses qui en sont comme la matière, des paroles qui en sont comme la forme, et la personne du ministre qui confère le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Église. Si l'un des constituants manque, le sacrement n'est pas accompli.

L'importance des sacrements dans l'économie du salut et dans la relation des fidèles à Dieu explique l'enjeu autour de sa validité. L'institution doit préciser la procédure à suivre pour que le sacrement soit accompli. De strictes conditions de validité sont donc le corollaire de la doctrine de l'efficacité. C'est en quelque sorte un moyen pour l'institution de garder le contrôle sur ces actes (gestes, paroles et acteurs) qui ont une telle valeur.

Or les sacrements sont des actes d'une grande variété et d'une grande complexité. Certains, comme le baptême, la confirmation, l'eucharistie, l'extrême-onction requièrent l'emploi d'éléments concrets – eau, pain et vin, huile –, d'autres non. Certains sacrements ne se donnent qu'une fois (le baptême, le mariage, la confirmation, l'ordre) alors que d'autres (l'eucharistie et la pénitence) doivent se réitérer. L'administration de tous les sacrements est faite par un ministre de l'Église, sauf pour le mariage où les époux se donnent eux-

mêmes le sacrement. Dans certains cas exceptionnels dits «de nécessité», un laïc et même une femme peuvent administrer le baptême. Quant au sacrement de confirmation, il requiert un évêque. La multitude de ces règles à respecter est l'occasion d'autant de doutes.

La validité d'un sacrement dépend donc de la réalisation des conditions requises par l'institution. Les implications du doute sont immenses car un sacrement mal accompli est considéré comme n'ayant aucune valeur et ne permet pas au fidèle d'avoir accès à la grâce. Le danger est d'autant plus grand aux yeux des chrétiens que le ministre et le fidèle peuvent être de bonne foi et croire que le sacrement a agi. L'alternative dans le cas des *dubia circa sacramenta* est l'efficacité ou non du sacrement. Dans l'esprit de ceux qui formulent les questions et les réponses, c'est l'obtention de la grâce divine qui est en jeu.

Le droit canon distingue deux types de *dubia circa sacramenta* : les «doutes de droit» quand on ignore si tel règle omise est essentielle à la validité, et les «doutes de fait» quand la preuve de la «collation» du sacrement ne peut pas être fournie. Deux exemples dans l'Italie du XVIII^e siècle, cités par Adriano Prosperi, nous fourniront une illustration des différents doutes qui entourent le baptême. Cas typique de «doute de droit» : le sacrement de baptême donné dans l'urgence à des enfants morts-nés est-il valide même si l'eau n'a pas touché de façon adéquate le crâne du baptisé à cause des cheveux ou du placenta? Il s'agit là de questions adressées au Saint Office qui témoignent de l'angoisse autour du salut des enfants morts sans baptême. Les «doutes de fait» peuvent aussi avoir des conséquences graves comme cette histoire de deux enfants trouvés, élevés par des hospices de bienfaisance et devenus prêtres mais dont on s'aperçoit un jour qu'il n'y a pas de preuve qu'ils ont reçu le baptême. Cas vertigineux car la nullité du premier sacrement implique une annulation en chaîne de tous les autres sacrements reçus et donnés. Dans ce cas, l'institution décide un nouveau baptême sous condition et dans le plus grand secret pour éviter le scandale⁹.

8. G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques...cit.*, t. II-1, p. 1106-1127.

9. A. Prosperi, *Battesimo e identità tra Medioevo e prima età moderna*, dans P. von Moos, *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Cologne-

Weimar-Vienne, 2004, p. 325-353 (ces deux exemples sont à la p. 346) et Id., *Scienza e immaginazione teologica nel Seicento : il battesimo e le origini dell'individuo*, dans *Quaderni storici*, XXIV, 100, 1999, p. 173-198. Voir également dans ce volume les études de Boris Jeanne sur les doutes de droit concernant

LE TEMPS DES DOUTES

Les *doutes sur les sacrements* sont aussi anciens que les sacrements. Les lettres de saint Paul aux premières communautés chrétiennes sont en quelque sorte des réponses aux doutes sur le baptême et le mariage des convertis, juifs et païens. Toute l'histoire de l'Église est traversée de ces difficultés à établir et à faire appliquer une doctrine stricte sur les sacrements. L'époque moderne constitue néanmoins à nos yeux un tournant pour l'histoire des *dubia* pour de nombreuses raisons.

Identité et pratiques sociales autour des sacrements

La modification du statut des sacrements et de leur relation avec les pratiques sociales dessine la physionomie du christianisme occidental au passage du Moyen Âge à l'époque moderne. De ce point de vue dans les pays catholiques un long Moyen Âge – comme le montre l'historien anglais John Bossy – se termine seulement avec le Concile de Trente, lorsqu'un ensemble de significations sociales liées à l'administration de certains sacrements change de manière définitive en aboutissant à la prééminence du rôle de l'individu par rapport aux logiques des groupes familiaux et sociaux. Dans ce contexte, la pénitence ne sera plus, dans la catholicité post-tridentine, un rite de réintégration collective dans les communautés locales déchirées par les conflits mais plutôt un parcours individuel de recherche de ses propres passions, désirs, pensées, jusqu'au plus secret de la

conscience. Le mariage, tout comme le baptême et la célébration de la messe, cessent progressivement d'obéir aux nécessités des groupes familiaux pour devenir des pratiques religieuses individuelles censées définir et contrôler les « rites de passage » des individus par la médiation indispensable du corps ecclésiastique¹⁰. La rupture de l'unité chrétienne produite par les Réformes du XVI^e siècle a compliqué encore plus les choses, car on ne peut pas comparer l'articulation/identification entre sacrement et rite de passage (naissance, mort, mariage) dans des contextes qui sont restés entièrement fidèles au catholicisme romain et des contextes pluriconfessionnels, dans lesquels le rite sacramentaire catholique a pris la forme d'un rite d'adhésion convaincue à une confession parfois minoritaire (comme dans le cas de l'Angleterre). Ainsi que le souligne Adriano Prosperi dans son introduction au recueil d'articles de John Bossy, la situation du catholicisme italien, absolument majoritaire et sans alternative, est à l'origine de la fusion profonde entre religion et société et entre pratique des sacrements et rites de passage qui a marqué l'histoire de la péninsule et qui s'est transmise jusqu'à nos jours¹¹. Le cas du catholicisme ibérique est de ce point de vue sans doute comparable au cas italien. Cette nouvelle relation individuelle au sacrement est à la fois réconfortante mais également fortement génératrice de doutes pour s'assurer que le sacrement est bien valide¹².

La remise en cause protestante

D'un point de vue doctrinaire, les sacrements sont au cœur des conflits religieux du XVI^e siècle.

les baptêmes de masse dans le Mexique du XVI^e et celui d'Emmanuele Betta sur les baptêmes en Italie au XIX^e avec le cas du vicaire apostolique d'Égypte en 1886 se demandant si son baptême a été valide.

10. Cfr. surtout le recueil d'articles paru en Italie : J. Bossy, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Turin, 1998; mais voir aussi Id., *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford, 1985, éd. italienne : *L'Occidente cristiano, 1400-1700*, Turin, 1990.
11. « Mentre, negli stati italiani del tardo Cinquecento, la partecipazione collettiva alle liturgie e ai sacramenti veniva imposta e rigorosamente sorvegliata da tutta una serie di apparati di controllo, l'Inghilterra della stessa epoca sviluppava un sistema di spionaggio per scoprire come, dove e quando si riunissero i cattolici inglesi per accogliere gli inviati da Roma – in genere, gesuiti – e ascoltare la Messa e ricevere i sacramenti secondo il rito cattolico. Qui il rito del sentir messa era momento di incontro segreto, per lungo tempo addirittura

pericoloso per chi deliberava di parteciparvi : e comunque sempre frutto di una scelta non conformista, anzi deliberatamente anticonformista [...] L'opposizione tra libertà e costrizione appare come un fenomeno speculare : se al di là della Manica la fedeltà alla tradizione o la libera scelta di fede che conduceva al cattolicesimo doveva scontrarsi con una pesante costrizione statale e con una attiva e diffusa persecuzione anticattolica, al di qua delle Alpi un sistema di conformismo cattolico pesava su ogni libera determinazione individuale e lo piegava all'ossequio di un sistema rituale obbligato. Da un lato, insomma, innovazione obbligata per tutti, dall'altro, divieto assoluto di rompere con la tradizione », A. Prosperi, *Introduzione. John Bossy, un punto di vista inglese su religione e società*, in J. Bossy, *Dalla comunità all'individuo... cit.*, p. VIII-IX.

12. Comme le montre le cas des enfants morts nés étudiés par A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Turin, 2005.

Ils constituent des lignes de fracture entre catholiques et protestants et entre protestants eux-mêmes. La question des sacrements est centrale au moment de l'élaboration des doctrines, de la formation d'Églises séparées et, au-delà, pendant le temps de la controverse religieuse entre confessions¹³. Les doctrines protestantes à des degrés divers réduisent l'aspect d'efficacité des sacrements et soulignent dans les sacrements la primauté du signe. Elles rejettent la liste des sept sacrements retenus par l'Église au Concile de Florence et ne conservent que les deux sacrements essentiels, le baptême et la Cène, les seuls, selon eux, à avoir été institués par le Christ. C'est la Parole et non plus les sacrements, l'instrument essentiel de la transmission de la grâce. Le sacrement conserve un rôle important comme signe de l'union entre le Christ et les fidèles et comme signe de l'union des fidèles entre eux. Au sein du monde protestant, les fidèles se divisent âprement entre eux sur le baptême et sur l'eucharistie. Le baptême des enfants est refusé par les anabaptistes. La conception de la présence du Christ dans la cène et son lien avec le pain et le vin, divisent les Luthériens et les autres réformés pendant tout le siècle et au-delà.

En opposition à cette remise en cause protestante des sacrements, les pères du Concile de Trente réaffirment avec force l'attachement de l'Église catholique aux sacrements¹⁴. A partir de la VII^e session, les pères du Concile définissent les sacrements en général puis chaque sacrement avec plus de précision, de manière beaucoup plus étendue que ne l'avait fait le Concile de Florence. Dans le décret sur les sacrements (session VII, 3 mars 1547), la doctrine du signe efficace est rappelée : la grâce est communiquée du seul fait que l'acte sacramentel est posé. La formule canonique qui exprime cette efficacité directe du sacrement est «*Ex opere operato*» en vertu de l'œuvre opérée et non en vertu des mérites ou de la piété de celui qui opère.

Parmi les canons d'erreurs que les pères du Concile condamnent, deux concernent plus particulièrement la question de la validité des sacrements. Le sixième canon rappelle que «les sacrements contiennent et confèrent la grâce à

ceux qui n'y mettent pas d'obstacle». Le treizième souligne l'importance du rituel dans l'administration des sacrements :

si quelqu'un dit que les rites approuvés et reçus de l'Église catholique, en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être ou méprisés ou omis sans péché, au gré des ministres, ou encore être changés en d'autres nouveaux par tout pasteur des églises : qu'il soit anathème¹⁵.

Ces deux canons rappellent avec une force nouvelle suscitée par la peur des «hérésies» et des «erreurs», l'importance des conditions d'efficacité des sacrements.

La profondeur de la remise en cause protestante a ainsi pour conséquence une crispation nouvelle autour des sacrements. L'insistance sur la solennité répond aux attaques sur les pratiques magiques. Surveiller l'administration des sacrements, c'est aussi en assurer la légitimité face aux critiques protestantes. Plus que jamais est fait le lien entre un strict contrôle des pratiques et l'efficacité des sacrements. Les *dubia* de l'époque moderne doivent se comprendre à la lumière de la rupture de la Réforme.

L'élargissement de la chrétienté

En moins de cinquante ans, à partir du milieu du XV^e siècle, l'Afrique, l'Amérique et l'Asie sont atteintes par les missionnaires européens et prises en compte par la papauté. Les bulles de découverte et de définition du Patronage intègrent ces espaces à la chrétienté. La christianisation de tous les peuples infidèles, l'implantation de l'Église dans des terres nouvelles pour les Européens posent des défis pour l'administration des sacrements. Dans la quatrième partie des *Relationi universali*, ouvrage paru pour la première fois en 1596, le jésuite Giovanni Botero, en analysant les conditions de diffusion du christianisme dans les contrées les plus éloignées du globe et en s'attardant sur les caractéristiques de la première évangélisation américaine, «l'évangélisation primitive», selon la célèbre définition de Robert Ricard, souligne les difficultés rencontrées par les

13. J.-M. Mayeur et al. (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. VIII : M. Venard (dir.) *Le temps des confessions : 1530-1620/30*, Paris, 1992, chap. VI (*Controverses et dialogues*).

14. A. Duval, *Des sacrements au Concile de Trente*, Paris, 1985.

15. G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques...* cit., t. II-2, p. 1392-1397.

missionnaires, même du point de vue de l'administration des sacrements :

Ainsi nous lisons, que chacun des douze Pères franciscains baptisa pas moins de cent mille indiens de la Nouvelle Espagne; et un d'entre eux en baptisa quatre cent mille. Or comment une personne balbutiante dans la langue mexicaine pouvait-elle instruire dans la très haute doctrine du Christ tant d'hommes rudes et quasi sauvages? Ainsi les peuples restaient attachés à leurs antiques superstitions, aussi tournés vers l'idolâtrie qu'avant, parce qu'ils n'avaient pas la connaissance des choses divines, leur esprit ne s'élevait pas plus que l'ordinaire : ils restaient avec plus d'une femme ou avec des concubines. L'autre défaut apparut dans cette conversion des Indiens fut que ces premiers Pères les baptisaient non pas un par un, mais par centaine et par millier. De là, le fait que parmi ceux qui s'étaient faits baptiser ainsi, le *doute* restait de savoir s'ils étaient baptisés ou pas. De plus, chacun ayant plus d'une femme, certains après le baptême, restaient dans le même état qu'avant. Mais la plupart ne savaient pas laquelle ils devaient laisser et laquelle ils devaient garder, les Prédicateurs eux mêmes étaient *dubitatifs*¹⁶.

Ce passage nous paraît intéressant d'abord parce que Botero qui se situe consciemment à la fin d'une phase de l'évangélisation qu'il considère définitivement terminée, s'approprie et amplifie un point de vue jésuite sur l'évangélisation du Nouveau Monde. Botero critique les procédés de l'évangélisation primitive en soulignant la centralité de l'administration des sacrements, et du baptême en particulier, objet de «doutes» déjà au temps des premiers missionnaires mendiants, mais encore objet de forte polémique à la fin du siècle¹⁷.

La pratique des sacrements sur les terrains missionnaires suscite une prolifération de *dubia*. Où trouver les éléments matériels pour la célébration des rites : l'huile du saint chrême peut-elle être remplacée par des huiles locales? Comment se procurer du vin, nécessaire au sacrement de l'eucharistie? La multitude des masses à convertir est-elle une circonstance qui permet de négliger certains rites solennels du baptême? Comment s'assurer de l'exactitude des formules de rite quand elles sont traduites dans des langues que les missionnaires ne dominent pas réellement? Comment administrer le sacrement de confirmation en l'absence d'évêques? Les unions matrimoniales du temps du paganisme doivent-elles être considérées comme indissolubles ainsi que l'exige la tradition de l'Église? Cependant, les doutes ne concernent pas seulement la phase de la première évangélisation mais également le temps des sociétés coloniales pluriethniques et esclavagistes comme le montrent les contributions de Paolo Broggio, de Charlotte de Castelnau-L'Estoile et de Giovanni Pizzorusso dans ce dossier. Ils témoignent à leur manière des difficultés de la construction d'un ordre colonial chrétien.

L'élargissement de la chrétienté ouvre ainsi un champ infini aux *dubia* et les études de cas en provenance des terres extra-européennes réunis dans ce dossier en témoignent.

Les conversions au catholicisme ne concernent pas seulement les «infidèles» extra-européens ou les hérétiques protestants. Dans la péninsule ibérique, les conversions – volontaires ou forcées – des populations juives ou musulmanes précèdent ou sont contemporaines de l'évangélisation de l'Amérique, et ont donné lieu à d'importantes discussions théologiques¹⁸. Dans la Rome des papes, la conversion des juifs et de musulmans est

16. «Così leggiamo, che di quelli duodeci Padri Francescani niuno battizò meno di cento mila Indiani della nuova Spagna : e un di loro ne battezzò quattrocentomila. Hor come si poteva tanta moltitudine d'huomini rozzi, e quasi selvaticchi instruire nella dottrina altissima di Christo da una persona balbettante nella lingua Messicana? [...] Rimanevano dunque i popoli così dediti all'antiche loro superstizioni, così inclinati all'idolatria come prima : perché non havendo notizia delle cose divine non alzavano l'animo più dell'ordinario : restavano con più mogli, ò concubine. Lo altro difetto, occorso nella conversione de gl'Indiani, si fu, che conciosia cosa, che quelli primi Padri battezzavano gl'Indiani non à uno, à uno ma à centinaia, e à migliaia. Onde avvenne, che di molti, che

concorrevano à quel modo al battesimo restò in dubbio, se fossino battezzati, ò non. Di più, avendo ciascuno di loro più di una moglie, alcuni dopo il battesimo, restavano, quanto a ciò, nello stato di prima. Ma la più parte non sapeva quale si dovesse lasciare, qual ritenere, i Predicatori medesimi erano in ciò dubbiosi»; G. Botero, *Le Relationi Universali [...] divise in quattro parti*, Venezia, appresso Giorgio Angelieri, 1600, parte IV, lib. III, p. 49-50.

17. Voir D. Pirillo, *Il battesimo degli indios : polemiche di fine Cinquecento*, dans A. Prosperi (dir.), *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pise, 2006, p. 425-448; voir aussi le texte de Boris Jeanne dans ce dossier.

18. I. Poutin, *La conversion des musulmans de Valence (1521-1525)*

un phénomène important mis en lumière par les travaux de Marina Caffiero¹⁹.

Centralisation romaine et évolution du droit canon

L'importance nouvelle des *dubia* s'explique aussi par l'évolution de l'institution ecclésiastique elle-même. Il n'y a pas eu de réforme du droit canon à Trente et l'Assemblée proclame la fidélité au *Corpus Iuris Canonici* médiéval. Sur les sacrements, mis à part pour le mariage où le décret *Tametsi* confiait un nouveau rôle à l'Église dans la célébration des mariages, il n'y a pas de grand changement d'un point de vue doctrinaire. La vraie coupure représentée par Trente est dans la nouvelle centralité romaine. Les derniers décrets du Concile, renvoient toutes les questions en suspens à la décision du Souverain pontife par la demande générale de confirmation :

Si une quelconque difficulté devait naître dans la réception des [décrets] ou si devaient s'ajouter d'autres problèmes (...), que le Saint Synode ait confiance dans le fait que le saint père aura soin d'y pourvoir : soit par la convocation de ceux qu'il a vu se sortir d'un même type de problème²⁰.

Complétant ce dispositif, la Bulle *Benedictus Deus* de Pie IV du 26 janvier 1564 proclame le magistère romain et interdit toute interprétation locale des décrets du Concile :

Nous, revêtus de l'autorité apostolique, nous empêchons quiconque d'oser en aucune façon, émettre commentaire, glose, annotation, scholie, ou tout autre genre d'interprétation sur les décrets du Concile lui-même, ou de statuer sur quoi que ce soit à aucun titre que ce soit, sous le prétexte du renforcement ou l'exécution des décrets, ou sous un quelconque autre prétexte, sans notre ordre²¹.

Comme l'a montré Paolo Prodi, ces décisions conduisirent à dénaturer la science canonique qui reposait sur le commentaire et la glose des décrets pontificaux et à développer la « discipline ecclésiastique » dont les *dubia* sont une forme d'expression.

La question de la discipline des *dubia*, transverse aux différents sacrements, pose le problème fondamental des rapports entre le centre romain et les périphéries. Comme le souligne Pierroberto Scaramella dans ce volume, avant Trente les docteurs juristes et théologiens, dans leurs commentaires des textes des Conciles et des autres sources du droit canon, se basaient justement sur les doutes qui leur étaient remis par le clergé paroissial, les réguliers, les évêques. Après Trente, une nouveauté absolue est introduite : la prohibition, de la part de la Papauté, de publier des commentaires aux décrets du Concile, en d'autres termes la prohibition d'interpréter le Concile. C'est pour cette raison qu'une « séparation de la discipline ecclésiastique de la science juridique »²² se produit, à partir du moment où seuls les instances de gouvernement de la Curie romaine (les dicastères) avaient le droit de résoudre les doutes d'ordre à la fois juridique et théologique sur les différentes questions (sacrements, rites, privilèges des ordres en général, censure, etc.). Cette centralisation romaine « poussée » s'étend jusqu'aux années 1640, lorsque une série de publications aura précisément la tâche de porter à la connaissance de tous les réponses aux doutes données par le Saint-Office et par les autres Congrégations sur les questions les plus diverses qui étaient jusque là tenues secrètes.

La résolution des *dubia circa sacramenta* est donc tout à la fois complexe et centrale dans les rapports entre Rome et non seulement les puissances coloniales ibériques, garanties par les droits des patronages, mais avec toutes les puissances catholiques de l'époque. Elle est, surtout dans la seconde moitié du XVI^e siècle, un terrain d'affrontement entre la tendance des États à maintenir un

et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés, dans *Revue historique*, 648, 2008, p. 819-855.

19. M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Rome, 2004.

20. Il s'agit là de l'avant-dernier décret conciliaire, *Decretum super fine concilii et confirmatione a summo pontifice petenda*, cité p. 277 de l'ouvrage de P. Prodi, *Le Christianisme et le monde moderne*, traduction par A. Romano, Paris, 2006. Nous nous

appuyons ici sur le chapitre 11 (« Le Concile de Trente et le droit canon », p. 266-284), ainsi que sur le chapitre 6 (« Notes sur la genèse du droit dans l'Église post-tridentine », p. 147-178).

21. *Ibid.*, p. 279.

22. Cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori alla moderna separazione tra coscienza e diritto*, Bologne, 2000, p. 280.

certain degré d'autonomie sur le contrôle de la sphère ecclésiastique et l'impulsion romaine à tout centraliser. De ce point de vue la tendance à la persistance, en Europe et au Nouveau Monde, de systèmes de résolution prétridentins des doutes qui s'appuyaient sur l'activité des docteurs des universités et des ordres religieux nous semble paradigmatique de l'importance des enjeux politiques de l'administration des sacrements dans le monde moderne.

Les *dubia* symbolisent en un sens cette restriction de l'espace de pensée et de liberté de la théologie et du droit canon, à la fois avec la centralisation romaine mais aussi avec le développement de la discipline ecclésiastique. C'est aussi en ce sens que l'on peut dire qu'à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, on entre dans les temps des *dubia*.

LES *DUBIA* COMME SOURCE POUR L'HISTORIEN

Une source relativement méconnue

On assiste actuellement à une nouvelle forme d'intérêt de la part des historiens pour les *dubia* ainsi qu'en témoigne notre dossier. Pendant longtemps, l'utilisation de ces documents est restée marginale. L'histoire religieuse était plutôt centrée sur les controverses théologiques et l'élaboration des doctrines religieuses officielles. Cette histoire des idées religieuses ne s'attardait guère sur ces questions précises autour de la validité des sacrements qui semblaient anecdotiques par rapport aux questions doctrinales de l'acceptation ou du rejet de l'efficacité du signe. Les *dubia* apparaissaient comme des affaires internes à l'institution ecclésiastique d'un intérêt mineur. Les historiens ecclésiastiques, eux mêmes formés en

droit canonique, en connaissaient l'importance, mais les envisageaient d'une manière très empirique, adoptant finalement une perspective proche de celle des secrétaires des congrégations romaines soucieux de maintenir la mémoire jurisprudentielle de l'institution²³. De plus dans une approche téléologique de l'histoire de l'Église, les hésitations de l'institution ne constituaient pas un intérêt en soi, et il était même parfois préférable de les occulter²⁴. Quant à ceux qui s'intéressaient aux déviances et à l'anormalité, leur priorité allait aux « hérésies » et aux « erreurs » et non à ces *dubia* qui apparaissaient comme des affaires dénuées de véritables enjeux. L'historiographie des missions s'est néanmoins intéressée de longue date aux *dubia*, nombreux dans les archives missionnaires (par exemple à la Congrégation de Propaganda Fide ou aux Archives romaines de la Société de Jésus) sans néanmoins toujours faire l'effort de se centrer sur la logique même du document²⁵.

Le renouvellement de l'histoire des sacrements a pris d'autres voies, notamment sous l'influence des historiens anglo-saxons, à la suite de John Bossy, et a délaissé pour une bonne part l'histoire institutionnelle qui avait été au centre de l'histoire religieuse²⁶. Ces historiens se sont plus intéressés aux sentiments ou pratiques populaires des fidèles qu'à l'histoire des doctrines officielles. Dans cette perspective, les sacrements devenaient un objet central pour une histoire renouvelée du religieux. En effet, reprenant l'idée augustinienne selon laquelle les sacrements constituent le squelette du corps social dans un univers chrétien, ces historiens ont montré qu'à travers l'étude des relations des populations aux sacrements, on pouvait envisager une histoire de la famille, une histoire des codes sociaux, une histoire des rapports au sacré, une histoire de l'identité individuelle et des

23. On peut citer les historiens jésuites des missions qui ont travaillé sur ces doutes, par exemple J. López Gay, *El matrimonio de los Japoneses. Problema, y soluciones segun un ms. Inédito de Gil de la Mata, SJ (1547-1599)*, Rome, 1964.

24. L'historien jésuite Serafim Leite connaissait bien sûr le dossier de doutes sur le mariage des esclaves au Brésil étudié par Charlotte de Castelnau dans ce dossier, qu'il présente dans son œuvre monumentale sur les jésuites au Brésil, mais il cite à peine la bulle de Grégoire XIII car il préfère masquer tout ce qui concerne les positions esclavagistes des jésuites du Brésil, S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*,

t. II, Lisbonne-Rio de Janeiro, 1938, p. 291-298.

25. Voir notamment la thèse de 3^e cycle de Bernard Dompnier, *Missions de l'intérieur et Réforme catholique. L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, Université de Paris I, 1981, malheureusement inédite à ce jour, et son chapitre sur les *facultates*. Voir également le texte de Dompnier dans le présent dossier.

26. Voir le point historiographique de M. P. Holt, *The social history of the Reformation : recent trends and future agendas*, dans *Journal of Social History*, 37, 1, 2003, p. 133-144.

rapports communautaires. C'est le portrait de toute une société à travers l'étude des sacrements dans l'Angleterre des Tudor²⁷. Dans le monde protestant, les pratiques des populations montrent des formes d'attachement à la doctrine de l'efficacité du signe et la difficulté à abandonner les anciens rituels²⁸.

Les apports de cette historiographie sur les sacrements sont essentiels, mettant en lumière des pratiques et des enjeux complexes autour des sacrements et soulignant ainsi un retour nécessaire à une histoire institutionnelle, enrichie de cette perspective d'histoire sociale. Il ne s'agit plus d'étudier la doctrine sur les sacrements en elle-même, mais étudier la manière dont les différents membres de l'institution ecclésiastique, pas toujours concordants entre eux, les fidèles et même les infidèles ou les néophytes usent et abusent de ces sacrements²⁹. Comment l'institution ecclésiastique gère ces pratiques plurielles pour maintenir une unité? Pour ce type de questionnement, les *dubia* apparaissent comme une source privilégiée.

Ce retour à l'histoire de l'institution ecclésiastique s'explique aussi par les apports de l'histoire du droit et de la réflexion du rôle de l'Église dans le processus de modernité en Italie menés par des historiens comme Paolo Prodi et Adriano Prosperi³⁰. Le dynamisme des études sur la dissidence et le contrôle ont contribué à renouveler l'intérêt

des historiens pour ce type de sources aux frontières de la discipline ecclésiastique, du droit canon et de la théologie. L'ouverture aux historiens des archives du Saint-Office en 1998 a eu certainement un rôle important pour mettre en évidence les *dubia circa sacramenta* et à susciter l'intérêt nouveau des historiens pour ces documents. Si les historiens de l'Italie de la Contre Réforme ont eu un rôle moteur dans ce processus, ce renouvellement des perspectives touche désormais l'ensemble du monde catholique. Il faut également évoquer le dynamisme de l'historiographie des missions et des mondes extra-européens où de nouvelles perspectives sont apparues notamment avec la prise en compte de la centralité de l'administration de certains sacrements dans le processus de christianisation³¹ ainsi que des dynamiques de réappropriation indigène des sacrements catholiques³². Nous évoquerons ici quelques repères dans ce renouvellement des études sur les sacrements en insistant sur l'utilisation nouvelle des *dubia* par les historiens.

La grande enquête dirigée par Silvana Seidel Menchi et Diego Quaglioni sur les procès matrimoniaux dans les archives ecclésiastiques italiennes publiée en quatre volumes comporte un volume intitulé *Matrimoni in dubbio*³³ qui porte précisément sur les conséquences sociales des nouvelles règles d'administration du sacrement. S'agissant du mariage, on sait que Trente et le

27. D. Cressy, *Birth, marriage, and death : ritual, religion and the life cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford, 1997.

28. K. Spierling, *Daring insolence towards God? The perpetuation of catholic baptismal traditions in Sixteenth-Century Geneva*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History* 93, 2002, p. 97-125.

29. Un exemple vient de l'historiographie récente sur le sacrement de la pénitence, cfr. G. Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Naples, 1997; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologne, 2000; R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologne, 2002; W. de Boer, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Turin, 2004; V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologne, 2004.

30. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, 1996, et P. Prodi, *Le christianisme et le monde moderne...* cit.

31. Voir par exemple, sur le mariage, P. Ragon, *Les Indiens de la découverte : évangélisation, mariage et sexualité*, Paris, 1992. Sur la confession : M. Azoulay, *Les péchés du Nouveau Monde. Les*

manuels pour la confession des indiens XVI-XVIIe siècle, Paris, 1993; D. Dehouve, *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*, Paris, 2003. Voir aussi l'étude des usages de la confession aux indiens du Pérou dans la pastorale jésuite, et en particulier dans le contexte des campagnes d'extirpation de l'idolâtrie, menée par P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù in Europa e America*, préface de F. Cantù, Rome, 2004.

32. J. C. Estenssoro-Fuchs, *Del Paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, Lima, 2003, en particulier le chapitre II, paragraphe 3 («El simio de Dios : los Jesuitas, los sacramentos y el diablo»), p. 194-237). J. C. Estenssoro analyse aussi le combat des Indiens du Pérou pour se voir reconnaître la possibilité de recevoir le sacrement de l'ordination. Cfr. également A. Agnolin, *Jesuitas e Selvagens. A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc XVI-XVII)*, São Paulo, 2007.

33. S. Seidel Menchi et D. Quaglioni (dir.), *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bologne, 2001 (*I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani*, 2). Une très récente synthèse sur le mariage, D. Lombardi, *Storia del matrimonio dal Medioevo a oggi*, Bologne, 2008.

décret *Tametsi* constitue une véritable rupture : on passe de la théorie purement consensuelle du sacrement du mariage où, seuls les époux sont nécessaires, à une nouvelle conception du sacrement du mariage où, malgré la réitération de la doctrine consensuelle, le sacrement pour être valable doit désormais être donné en présence du prêtre de manière solennelle. Comme les autres sources judiciaires ecclésiastiques, les *dubia circa sacramenta* sur le mariage permettent à la fois une histoire institutionnelle et sociale, une analyse des rapports entre les normes et les pratiques. À travers ces sources, on peut aborder des thèmes aussi variés que le mariage et la famille, le fonctionnement des juridictions ecclésiastiques, les rapports entre l'Église et les fidèles et le rapport des fidèles avec les tribunaux (l'usage conscient et lucide que les hommes et les femmes font des instruments juridiques et les ressources que le droit leur offre pour résoudre les propres conflits). L'étude de Pierroberto Scaramella sur les mariages mixtes dans ce volume s'inscrit clairement dans cette lignée.

Les travaux sur le baptême se sont également profondément renouvelés³⁴. Il faut souligner ici l'importance des *dubia* dans les travaux d'Adriano Prosperi et des participants de son séminaire sur le baptême³⁵. Cette nouvelle histoire du baptême se présente comme une histoire des relations familiales (notamment de la relation parentale), une histoire de la notion de personne et de l'identité individuelle, une histoire des relations aux dogmes et au sacré. Les *dubia* sont au cœur d'un article, déjà cité, d'Adriano Prosperi sur le baptême où il invite les historiens des mondes extra-européens à s'intéresser à ces sources³⁶. La doctrine de la condamnation des enfants non baptisés est un dogme très impopulaire. Les sanctuaires à répit où les enfants morts nés ressuscitaient le temps de pouvoir être baptisés, apparaissent comme une solution acceptable pour des parents qui refusent que leur enfant soit condamné à errer jusqu'à la fin des temps. Les

dubia du clergé et des simples fidèles autour de la validité des baptêmes dans les sanctuaires à répit sont un témoignage des réactions polémiques des laïcs devant l'avancée de la théologie officielle diffusée par les prédicateurs et de la volonté de contrôle par l'institution de cette piété populaire.

Culture ecclésiastique et pratiques sociales à travers les *dubia*

Les *dubia*, le plus souvent rédigés en latin, sont une affaire de spécialistes qui tentent de réconcilier les façons de faire et l'orthodoxie. Ils sont avant tout un témoignage de la culture ecclésiastique, de son formalisme tatillon, mu par une insatiable volonté d'uniformité et de précision rituelle. Face à une angoisse pour le salut des âmes, les scrupules naissent de la rigidité théologique et de l'extrême formalisation du rituel.

Sources pour l'histoire de l'institution, les *dubia* révèlent la pratique des bureaucraties chargées de contrôler l'orthodoxie et invitent à une histoire de l'Église quand elle doute³⁷. Ces documents révèlent autant le formalisme mais aussi l'ouverture, la prise en compte des problèmes concrets les plus divers, la volonté de faire primer les impératifs de la pastorale sur les règles.

Les *dubia* en montrant les processus de contrôle par l'institution révèlent aussi les pratiques sociales autour des sacrements. Ils sont ainsi dans un jeu d'échanges entre la pratique et les normes. Ils sont comme une interface entre les institutions et les fidèles, clercs ou laïcs. Ce sont des questions qui émanent du «terrain», elles passent par l'institution et en principe, repartent sous la forme de réponses. Ce sont les usages et les abus du sacrement qui sont révélés dans cette source, montrant ainsi que la perception et la manipulation du sacré se révèlent des expériences flexibles, mobile de la part des clercs comme des laïcs. On évoquera quelques uns des multiples thèmes glanés dans les études présentées ici.

Les discussions sur le baptême de nécessité

34. Pour une présentation exhaustive de ce chantier historiographique, nous renvoyons à l'introduction à G. Alfani, Ph. Castagnetti et V. Gourdon (dir.), *Baptiser. Pratiques sacramentelles et pratiques sociales XVI-XX^e siècles*, St-Etienne, 2009.

35. A. Prosperi (dir.), *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pise, 2006.

36. A. Prosperi, *Battesimo e identità tra Medioevo...* cit.

37. A. Prosperi *Quando dubita la Chiesa*, dans *La Repubblica*, 27 février 2007, article publié après la table ronde organisée par l'Université Roma Tre et l'École française de Rome les 22-23 février 2007 dont nous publions les actes dans le présent dossier.

montrent le rôle central des sages-femmes dans le baptême et sont un témoignage très intéressant de la réticence de l'Église moderne à voir les femmes manipuler le sacré (E. Betta). Les mariages mixtes et les questions autour de la validité du baptême hérétique révèlent une pratique quotidienne de coexistence des confessions, bien loin des anathèmes tridentins (B. Dompnier, P. Scaramella).

Dans le cas des mondes extra-européens, à partir des *Dubia circa sacramenta*, il est possible de saisir des portraits des cultures qui étaient l'objet de l'évangélisation. Les *dubia* montrent très bien la difficulté extrême d'adapter des normes à un milieu physique, humain et culturel qui échappait la plupart du temps à la rigidité des doctrines théologiques et des principes du droit canon. L'implantation du sacrement du mariage s'avère un point d'observation privilégié pour percevoir la construction des sociétés coloniales et esclavagistes (Ch. de Castelnau-L'Estoile). Les *dubia* sont aussi un instrument pour l'autorité pontificale qui les utilisent dans le jeu politique, pour consolider la présence pontificale dans les terres soumises au Patronage (G. Pizzorusso, B. Jeanne, Ch. de Castelnau L'Estoile, P. Broggio) ou pour affirmer la suprématie pontificale sur le gallicanisme réfractaire au contrôle romain (B. Dompnier).

LA GÉOGRAPHIE DES *DUBIA* : «CENTRE» ET «PÉRIPHÉRIES» DE LA CHRÉTIENTÉ

L'originalité de notre volume est de mener conjointement l'étude des *dubia* hors et en Europe, de mêler les études des spécialistes de la péninsule italienne à celles des historiens des mondes missionnaires. La source nous invite à le faire car dans les archives du Saint-Office, les *dubia* ne sont pas classés par lieu géographique mais par type de sacrement. Que nous apporte cette étude simultanée des *dubia* hors et en Europe?

Les *dubia circa sacramenta* circulent entre les différents lieux de la catholicité et Rome. Ils sont à la croisée des expériences des chrétientés locales et

de l'exigence d'unité imposée par le catholicisme. L'analyse de ces doutes permet d'aborder une des questions centrales de l'histoire de l'Église occidentale, à savoir l'intégration par le centre des expériences issues des terrains missionnaires et le maintien de la référence d'unité par les chrétientés locales.

L'historien Peter Brown, dans l'introduction à son œuvre, *The Rise of Western Christendom Triumph and Diversity A. D. 200-1000*, qui synthétise des années de recherches sur le christianisme du premier millénaire, écrit :

Pas dessus tout, les chrétiens adoraient un Dieu qui, par de nombreux aspects, était au dessus de l'espace et du temps. Dieu et ses Saints pouvaient toujours être pensés comme complètement présents au croyant, quel que soit le lieu où il ou elle se trouvait. Dans le monde élevé de Dieu, il n'y avait pas de distinction entre le centre et la périphérie. Selon les mots des actuels habitants de Joazeira (sic), un sanctuaire perché dans un coin éloigné du nord ouest du Brésil, les croyants chrétiens pouvait être sûrs que même s'ils habitaient un bout du monde (qui dans l'Europe occidentale de cette période était concrètement la côte ouest de l'Irlande), ils avaient «le Paradis au dessus de leur tête et l'Enfer sous leurs pieds».³⁸

Selon Peter Brown, la chrétienté du premier millénaire s'est construite comme une succession de micro chrétientés régionales jouissant d'une grande autonomie locale, qui se pensaient dans une totale loyauté avec une chrétienté plus large. Dans la magistrale introduction de son livre, l'historien promène son lecteur de Rome vers l'Afrique du Nord, du Proche Orient aux Îles britanniques, de la Perse à la Gaule, de la Germanie à l'Irlande. Au milieu de cette litanie de lieux, l'intrusion de Joazeiro, petit sanctuaire isolé du nord-est du Brésil, peut sembler incongrue aux antiquisants et aux médiévistes. Pour nous, modernistes et américanistes de surcroît, elle est réjouissante et nous la prenons comme une invita-

38. «Above all, Christians worshipped a God who, in many of his aspects, was above space and time. God and his Saints could always be thought of as fully "present" to the believer, wherever he or she happened to be. In God's high world, there was no distinction between "centre" and "periphery". In the words of the modern inhabitants of Joazeira, a cult site perched in a remote corner of northwest Brazil, Chris-

tian believers could be sure that, even if they lived at the notional end of the world (which in western Europe in this period, happened quite concretely to be the west coast of Ireland) they had "Heaven above their heads and Hell below their feet" », P. Brown, *The rise of western Christendom triumph and diversity A.D. 200-1000*, Cambridge, Mass., 2003, p. 14.

tion à penser l'expansion de la chrétienté du millénaire suivant, à partir des leçons du maître.

Au XVI^e siècle, vivent d'autres barbares et d'autres missionnaires que ceux que Peter Brown étudie. L'idée même de chrétienté latine a laissé place à un monde divisé entre catholiques et protestants. Pour les catholiques, les périphéries de la chrétienté ne sont plus seulement la côte occidentale de l'Irlande mais aussi les rivages d'autres océans. Le monde des chrétiens s'est élargi et compte désormais quatre parties³⁹. Les périphéries de la chrétienté pour les catholiques du XVI^e ne sont pas seulement les horizons lointains. Comme l'a démontré Adriano Prosperi⁴⁰, les Indes, entendues comme métaphore de l'ignorance et de la rudesse culturelle, sont situées aussi en Europe et font l'objet de missions. Les terres gagnées au protestantisme sont aussi des terres considérées comme périphériques qu'il faut ramener vers le centre. Ce centre qui est encore Rome, ou plutôt qui devient progressivement au cours de ce XVI^e siècle troublé, plus que jamais Rome.

La géographie de la terre est diverse, mais que l'on se trouve au Brésil, en Corse ou à Rome, la distance au Ciel est la même. Cette idée simple qui nous est suggérée par la lecture de Peter Brown est lumineuse. Elle permet de penser les rapports entre le centre et les périphéries de la chrétienté, entre la diversité des micro-chrétientés et l'unité de la chrétienté au sens large. L'existence et la circulation des *dubia circa sacramenta* sont un témoignage du projet universaliste catholique qui se fonde sur une relation particulière entre le centre et les périphéries. Rome est le centre, plus ou moins éloigné des différentes périphéries et est chargé de maintenir l'unité. Dans cette géographie catholique, la distance au Ciel est censée être la même de tous les points de la terre. Or le sacrement est un lien qui unit le fidèle à son Dieu, le sacrement doit être unique de tous les points de la terre. Il est perçu par l'Église comme un ferment d'unité dans une chrétienté diverse.

Les différentes études rassemblées ici plaident pour un déplacement des frontières. Emmanuel Betta montre que, en plein XIX^e siècle, pour

résoudre les doutes soulevés par la pratique du baptême de nécessité par les sages-femmes en Europe, le Saint-Office compare leur situation à celle des catéchistes indigènes en Asie qui administrent le baptême. Dans la Rome de la fin du XVI^e étudiée par Boris Jeanne, le franciscain Diego Valadés cherche à faire de la chrétienté de la Nouvelle Espagne un modèle pour l'administration des sacrements en Europe. Dans les cas des mariages mixtes (entre catholique et hérétique) dans l'Europe pluriconfessionnelle, et dans les cas des mariages d'infidèles convertis dans les mondes extra-Européens, on retrouve une même logique à l'œuvre, celle de la primauté de la foi sur le droit. La volonté de favoriser les éventuelles conversions entraîne l'institution à prendre des libertés par rapport aux règles strictes.

Les *dubia circa sacramenta* nous aident à prendre en compte l'ouverture des horizons géographiques dans l'histoire religieuse de l'occident chrétien non pas comme un chapitre en plus à insérer en appendice d'une histoire religieuse de l'Europe mais de saisir le réel changement d'échelle induite par cette ouverture géographique. Les *dubia* montrent que la prise en compte des horizons lointains se fait, comme pour l'Europe, au centre de l'institution, par les mêmes hommes, les mêmes doctrines, les mêmes références, la même culture ecclésiastique. Les *dubia* plaident pour une histoire catholique globalisée, interconnectée et non plus pensée seulement à partir des centres européens et de leurs dépendances périphériques. Il s'agit de repenser l'histoire missionnaire comme une histoire de la mondialisation du catholicisme.

LA JURIDICTION ROMAINE SUR LES SACREMENTS EN PAYS DE MISSION

Missions et papauté

Cette tension vers l'unité se concrétise par la juridiction spirituelle que la papauté cherche à exercer dans les diverses contrées où s'installe l'Église dans une perspective qui est désormais globale. Comme on le sait, le processus par lequel

39. Ainsi que l'écrit le premier secrétaire de la Propaganda Fide en 1631, F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, éd. F. Tosi, Rome, 1999.

40. A. Prosperi, «Otras Indias». *Missionari della Controriforma tra*

contadini e selvaggi, dans G. Garfagnini (dir.), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980)*, Florence, 1982, p. 205-234. Voir aussi P. Broggio, *Evangelizzare il mondo...* cit.

la papauté arrive à maîtriser du point de vue juridictionnel l'élan missionnaire est long et incomplet. Après la phase médiévale, pendant laquelle le pape, en tant que pouvoir universel reconnu, envoie des religieux dans l'Orient comme missionnaires et comme ses représentants diplomatiques⁴¹, s'ouvre aux débuts de l'âge moderne une nouvelle phase où la papauté se trouve très diminuée dans ses ambitions universalistes. L'essor de ce qu'on appelle les Églises nationales soutenues par les États, a des conséquences aussi dans l'expansion missionnaire. La délégation au patronage des monarchies ibériques de la gestion de l'évangélisation signifie que les missionnaires et le clergé sont en très large majorité ressortissants de ces états et qu'ils ont un rapport juridictionnel très étroit avec les autorités civiles, qui reçoivent délégation du pape pour envoyer des religieux, pour prélever les dîmes, pour autoriser les déplacements sur le terrain. Pendant le XVI^e siècle, avec une énergie sans cesse décuplée, on assiste à un plus grand effort de l'Église pour récupérer les positions perdues et pour revendiquer sa primauté spirituelle universelle. Ce processus culmine à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle.

On ne peut pas ici évoquer les détails de ce processus, qui se déroule en même temps que la diffusion à l'intérieur de la catholicité des principes du Concile de Trente, même si dans les sessions conciliaires les missions ont été peu abordées⁴². Ce qui nous intéresse ici, justement dans une perspective de comparaison avec la situation interne à l'Église romaine est de signaler que la récupération de la primauté du rôle du pape n'a pas seulement une signification théologique et politique, dans les rapports entre l'Église et les

États, mais aussi des conséquences concrètes sur les relations entre Rome et les terrains de missions⁴³. Cette volonté de récupération de la primauté pontificale fut facilitée par le fait que les liens ne s'étaient jamais formellement interrompus et pouvaient être renforcés. Ainsi par exemple, les évêques de l'Amérique avaient l'obligation de la visite *ad limina* et de la présentation du rapport sur leur diocèse, même s'ils ne s'étaient jamais rendus à Rome et avaient rarement envoyé leurs *relationes*. La mise en vigueur des prescriptions tridentines ainsi que le contrôle de leur mise en application est l'occasion pour l'Église de démarrer une activité juridictionnelle, même timide et peu efficace, mais pourtant concrète, à travers l'activité de la Congrégation du Concile qui fut créée dans cette optique. Les sacrements sont un des sujets de prédilection de la Congrégation comme le montre bien Benedetta Albani dans sa contribution à ce dossier. De plus, les nonciatures sont chargées de manifester l'intérêt de Rome même pour les affaires religieuses des espaces extra-européens, comme nous informe la contribution de Boris Jeanne à propos de la nonciature de Madrid⁴⁴. Les organismes du gouvernement du pape (congrégations, représentations auprès des cours européennes) fondés au cours du XVI^e siècle sont mis au travail. Leur activité produit un échange de documentation, bulles, brefs, réponses aux «doutes» provenant des missions. Il ne faut pas surévaluer cet échange mais il ne faut non plus le sous-estimer. Le régime du Patronage, s'il a constitué un «écran» entre Rome et les missions, comme l'a défini Jean Delumeau⁴⁵, n'est pas pour autant une barrière infranchissable. Les archives du Saint-Siège ne manquent pas de documentation sur le monde colonial espagnol et portugais,

41. J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge*, Rome, 1998 (Collection de l'École française de Rome, 33); L. Codignola et G. Pizzorusso, *Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen Âge au XVII^e siècle : Rome sur la voie de la centralisation*, dans L. Turgeon, D. Delâge et R. Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle / Cultural transfer, America and Europe : 500 Years of Interculturation*, Québec-Paris, 1996, p. 489-512; *Espansione del francescanesimo tra Occidente ed Oriente nel secolo XIII*, Assisi, 1979 et *Alle frontiere della cristianità. I frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300*, Spolète, 2001.

42. A. Prosperi, *Il Concilio di Trento : una introduzione storica*, Turin, 2001.

43. K. Schatz, *La primauté du pape. Son histoire, des origines à nos*

jours, Paris, 1992; G. Pizzorusso, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo : tracce di una ricerca* dans P. Broggio et al. (dir.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, 2007, p. 55-85.

44. Sur le rôle missionnaire des nonces apostoliques au XVII^e siècle, cf. G. Pizzorusso, «*Per servizio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide*» : *i nunzi apostolici e le missioni tra centralità romana e Chiesa universale (1622-1660)*, dans *Cheiron*, 30, 1998, p. 201-227.

45. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, p. 137.

ce qui nous montre que, sinon au niveau juridictionnel, au moins au niveau informationnel les organismes romains étaient à même de connaître la situation missionnaire⁴⁶. On peut évoquer ici le dossier sur le mariage des infidèles, domaine où la papauté du XVI^e siècle légifère à plusieurs reprises comme le montre Charlotte de Castelnau dans son article.

La fondation de la Congrégation « de Propaganda Fide »

Au début du XVII^e siècle, la tentative de la papauté de reprendre en main le contrôle sur les missions franchit une étape fondamentale avec la fondation de la Congrégation *de Propaganda Fide* (1622)⁴⁷, l'organe de gouvernement missionnaire de la Curie, dont la création avait été toujours ajournée malgré plusieurs projets et tentatives. La situation missionnaire au début du siècle est désormais modifiée par l'engagement colonial d'une nouvelle puissance catholique, la France, et par l'apostolat actif de plusieurs ordres réguliers qui offrent une base de recrutement désormais diversifiée même au niveau national⁴⁸. Le point qui nous intéresse ici est l'organisation bureaucratique et institutionnel de ce nouvel organisme. Pour chercher à comprendre les itinéraires des *dubia circa sacramenta* dans les méandres de la Curie il nous faut tenter de formuler une définition, même « souple », des compétences institutionnelles. En principe il n'y a pas de limites géographiques à la juridiction de la congrégation. La Propagande doit s'occuper de toutes les affaires concernant les missions envers les infidèles, les hérétiques, les schismatiques dans les quatre continents, ainsi que dans ces régions de la catho-

licité où il y a besoin d'une activité apostolique pour renforcer la foi (les missions intérieures en France en sont un exemple évident). En réalité, la juridiction du dicastère missionnaire ne fut pas si absolue, et il dut travailler en harmonie avec les compétences des autres congrégations. Au cours des premières décennies de son activité, on assiste à une redéfinition de ces compétences qui tient compte de la réalité composite de l'Église universelle et des rapports de force à l'intérieur de la Curie romaine. Notre hypothèse de travail est que cette redéfinition se fonde sur deux axes principaux.

Le premier se rattache à ce qu'on pourrait appeler la caractérisation « tridentine » des espaces missionnaires. Par exemple l'Amérique espagnole est un territoire de mission où la structure institutionnelle de l'Église est bien formée avec plusieurs diocèses dans lesquelles on a introduit les principes du Concile de Trente que le clergé et les évêques cherchent à appliquer. Les questions qui surgissent au cours de l'activité spirituelle auprès des *indios* sont couvertes par les facultés et l'autorité des évêques, qui en cas de nécessité peuvent aussi avoir recours à Rome auprès de la Congrégation du Concile, parfois à travers la Nonciature de Madrid, dans le contexte du Patronage, comme on peut le constater par les présentations de Benedetto Albani et Boris Jeanne. Ces territoires échappent à la juridiction de la Propagande. Celle-ci s'exerce plutôt là où la hiérarchie catholique manque, là où elle est insuffisamment présente et où il n'y a pas encore la possibilité de réaliser une église « formée » d'après les principes tridentins, ou encore là où les catholiques sont une mince minorité. Dans ces espaces missionnaires, il est souvent difficile sinon impossible ou

46. Sur ces thématiques, on peut se reporter aux travaux de G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento : notizie, documenti, informatori*, dans M. Sanfilippo, A. Koller et G. Pizzorusso (dir.), *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, Atti del seminario internazionale di Acquapendente, 11-12 ottobre 2002, Viterbe, 2004, p. 73-118; G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbe, 2005 (*Quaderni dell'Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana*, 1). Les recherches de Albani et Jeanne montrent aussi comme la richesse des sources de l'Archivio Segreto Vaticano va bien au delà des indications, pourtant encore très précieuses, fournies par C. R. Fish, *Guide to the materials for American history in Roman and other Italian archives*, Washington D.C., 1911 et par

L. Pasztor, *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*, Cité du Vatican, 1970.

47. J. Metzler (éd.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, 3 vol., 5 tomes, Rome-Fribourg-Vienne, 1971-1975; G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in L. Fiorani e A. Prosperi (éd.), *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła*, Turin, 2000 (*Storia d'Italia. Annali*, 16), p. 476-518.

48. G. Pizzorusso, *Il papato e le missioni extra-europee nell'epoca di Paolo V. Una prospettiva di sintesi*, dans A. Koller (éd.) *Die Aussehenbeziehungen des Römischen Kurie unter Paul V. (1605-1621)*, Tübingen, 2008, p. 367-390.

encore contraire aux nécessités de l'implantation de l'Église, d'adopter les principes tridentins. Pour des raisons de communication linguistique ou de conflit avec les coutumes locales, ou à cause de l'opposition des autorités civiles, les églises locales ne peuvent pas exiger des convertis le strict respect des règles édictées par l'Église. Dans ces territoires, la législation ordinaire de l'Église ne peut pas être adoptée, ce qui soulève très souvent de la part des missionnaires des «doutes» sur leurs pouvoirs spirituels (les *facultates* apostoliques). C'est en principe la Propagande qui est l'organisme destinataire de ces *dubia* auxquels il est souvent nécessaire de répondre par la concession des pouvoirs spirituels particuliers ou exceptionnels dont aucun prêtre ne pourrait jouir dans des situations «normales», mais qui sont nécessaires aux missionnaires. En ce sens les espaces missionnaires sont le règne de l'exception, de la déviation de la norme, des cas particuliers. Comme l'a écrit Eutimio Sastre Santos, «la géographie de la Propagande est le terrain du privilège. Ce qui n'est pas possible dans la géographie ordinaire de la chrétienté, le sera dans celle de la Propagande»⁴⁹. Cela n'exclut pas que la Propagande intervienne dans des territoires où les décrets tridentins ont été promulgués. Par exemple la condition des catholiques peut changer comme en Irlande où, comme le rappelle aussi Bernard Dompnier dans sa présentation, après l'introduction des décrets tridentins la persécution anglaise au XVII^e siècle a limité la liberté des catholiques et frappé durement la hiérarchie épiscopale. De plus, il y a aussi les zones de frontière où, comme le dit encore Dompnier, la proximité entre catholiques et «hérétiques» produit une «complexité des situations» que l'Église doit examiner avec grande attention⁵⁰. Par conséquent, en adoptant, même de façon souple, ce critère d'identification des espaces de compétence de la Propagande, il faut toujours vérifier si l'introduction des décrets tridentins dans un territoire a été effective ou si

elle est restée sous forme de projet, comme dans le cas du Malabar évoqué dans la présentation de Giovanni Pizzorusso.

Cette tentative de définir une «géographie» juridictionnelle des missions, qui demanderait beaucoup plus de nuances et de précisions, doit aussi prendre en compte le second axe que nous considérons extrêmement important et utile pour la définition des compétences bureaucratiques romaines sur les *dubia*, c'est-à-dire la juridiction du Saint-Office. L'Inquisition «Romana e Universale», tout en étant la suprême instance de jugement pour les questions d'hérésie et de morale, est directement concernée par les *dubia* qui arrivent des missions et par l'octroi des facultés apostoliques, et de depuis le XVI^e siècle. Après 1622 et la fondation de la Propagande, le Saint-Office s'engage dans un bras-de-fer avec le nouveau dicastère pour garder ce pouvoir que les responsables de la Propagande (en particulier le secrétaire Francesco Ingoli) voudraient lui soustraire avançant l'argument d'une meilleure connaissance de la réalité des milieux missionnaires. L'Inquisition obtient gain de cause, grâce au soutien presque constant du pape. Elle refuse de céder ainsi à la Propagande l'évaluation des questions sur la morale, c'est-à-dire sur les aspects relatifs à la discipline de la pratique religieuse. L'Inquisition rejette la proposition faite par le secrétaire de la Propaganda Fide, Ingoli, de n'adresser au Saint-Office que les questions théologiques relatives aux dogmes de la foi afin, disait-il, de partager la lourde tâche de la gestion des *dubia* qui souvent restaient sans réponse pendant des mois, voire des années⁵¹. Voyons alors comment se déroule le travail de la bureaucratie pontificale.

Les *dubia* dans les bureaux et les archives romaines : les processus décisionnels

Tous les *dubia*, parmi lesquels les *dubia circa sacramenta* (en particulier sur le baptême et le

49. «La geografía de Propaganda es el terreno del privilegio. Lo que no es posible en la geografía común de la Cristiandad, lo será en la de Propaganda». E. Sastre Santos, *La apertura del Archivo del Santo Oficio y su relación con el Archivo de Propaganda Fide, enero 1998*, dans *Euntes Docete. Commentaria Urbaniana*, 51, 1998, p. 203.

50. Le thème de la frontière a été fréquenté souvent par les historiens des missions, cfr. par exemple le dossier *Les frontières de la mission* dans *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et*

Méditerranée, 111, 1, 1999; E. Andor et I. G. Toth (dir.), *Frontiers of faith. Cultural exchange in Europe, 1400-1750*, Budapest, 2001 et l'étude d'un cas particulier, C. Povero, *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle Valli del Pinerolese. Secoli XVI-XVIII*, Rome, 2006. Voir aussi D. Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, 2003.

51. Explications plus complètes et bibliographie dans le texte de Giovanni Pizzorusso dans ce dossier.

mariage) constituent la *magna pars*, sont adressés par les missionnaires à la Propagande, qui les remet au Saint-Office avec la documentation à l'appui (lettre du missionnaire en original ou en copie, mémoires avec les précédents ou les cas semblables arrivés dans d'autres pays...). Le Saint-Office confie le dossier aux consultants qui produisent leur «vœu» (*votum*) et enfin la décision est renvoyée à la Propagande qui la transmet aux missionnaires. Le plus souvent le Saint-Office retient les pièces originales (ce qui explique les centaines de volumes de documents au sujet des missions présents dans les Archives de l'Inquisition)⁵², mais la Propagande conserve des copies des documents ou des «vœux». En effet, il semble que c'est surtout au dicastère missionnaire de conserver la mémoire historique de cette activité juridictionnelle et de la rendre disponible le cas échéant⁵³, ce qui se réalise par la rédaction de collections de jurisprudence précieuses pour les fonctionnaires. La complexité de ce système, qui ne se simplifie partiellement qu'au XVIII^e siècle avec l'*Udienza* du secrétaire de la Propagande auprès du pape, a favorisé la production d'un énorme corpus documentaire, dont on a pu réaliser l'importance après l'ouverture des Archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi en janvier 1998.

Pour les questions dogmatiques et morales, les sources missionnaires du Saint-Office sont donc complémentaires de celles de la Propagande surtout si l'on est intéressé par la perception que les autorités romaines, dépositaires de l'interprétation de l'orthodoxie, avaient des périphéries missionnaires où l'on devait passer outre des principes désormais acquis en Europe afin d'attirer et de retenir dans la foi le plus grand nombre possible de convertis. Cependant, aux yeux de l'institution, une attitude trop souple n'était pas toujours

souhaitable : les privilèges des missionnaires pouvaient aisément se transformer en abus et les religieux avaient du mal à justifier leur comportement. Même si souvent les réponses aux doutes sont élaborées sous la forme d'instruction générale, le critère déterminant était celui de décider au cas par cas, en suivant un processus analogique. Dans ces décisions, l'empreinte du Saint-Office, de son attitude juridique, est très marquée et se confronte avec la diversité contenue dans les *dubia* des missionnaires, diversités de contextes géographiques, mais encore plus, de traditions, de langues, d'ethnies, de rites et de situations individuelles par rapport à la conversion (convertis, *convertendi*, baptisés fils de «barbares»...). Cette variété est d'autant plus grande que les situations évoluent : les migrations, par exemple, peuvent modifier l'état religieux d'une région. Ainsi, l'arrivée en Istrie de quelques Morlaques (population de langue néo-latine originaire de la Roumanie, établie parmi les Slaves et émigrée au XVI^e et au XVII^e siècle en Dalmatie) suscite des doutes car on les soupçonne en 1686 de n'être pas baptisés⁵⁴. Les migrations de colonisation dans l'Amérique du Nord, ou encore des déportations dans le Nouveau Monde des esclaves africains, dont les religieux sont parfois les propriétaires, peuvent susciter de nouveaux doutes⁵⁵. Cette image très variée et kaléidoscopique qui arrive des missions, est enregistrée par la Propagande qui fonctionne comme un centre d'information en contact direct avec les religieux sur le terrain. Cette fonction d'information se perçoit dans le travail mené en collaboration par les deux dicastères.

Il faut aussi considérer que les consultants du Saint-Office examinent les doutes missionnaires dans le même contexte que ceux qui arrivent des diocèses de la catholicité et, par conséquent, ont

52. A. Cifres, *L'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede a dieci anni dall'apertura : stato attuale e prospettive per il futuro*, présentation au Colloque *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della fede : storia e archivi dell'Inquisizione* (Rome, 21-23 février 2008), actes en préparation.

53. Dans les Archives de la Congrégation de Propaganda Fide une série de correspondance de l'assesseur du Saint-Office avec le secrétaire de la Propagande fait état de cette collaboration, *Biglietti [dell'assessore] del Sant'Offizio* (12 volumes de 1671 à 1892, avec 5 volumes d'index); voir aussi G. Pizzorusso, *Sa-*

cra Congregazione «de Propaganda Fide» dans A. Prosperi (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pise, vol. III, à paraître; détails supplémentaires sur les fonds d'archive dans le texte de Giovanni Pizzorusso dans ce dossier.

54. Archives de la Congrégation de la Doctrine de la Foi, *Sant'Offizio, Dubia circa Baptismum*, vol. I (1618-1698), ff. 497r-500v. Sur l'esclavage se référer aux contributions de Charlotte de Castelnau et de Giovanni Pizzorusso dans ce dossier.

55. G. Pizzorusso, *La Chiesa cattolica e le «nationes» : etnie autotone, etnie migranti*, dans G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti...* cit., p. 7-22.

une vision comparative, de l'administration des sacrements dans une tension constante entre la volonté de *reductio ad unum* et la nécessité de tenir compte de la variété des situations. En proposant le thème de ce colloque, nous nous sommes inspirés de cette vision comparée qu'on peut avoir à partir de la documentation du Saint-Office sur un sujet aussi central que les sacrements. Mais évidemment cet effort comparatif se nourrit des données documentaires qui sont produites par l'activité juridictionnelle des autres congrégations romaines (notamment celles de la Propagande et du Concile) et des nonciatures apostoliques. Dans le contexte de la curie romaine, c'est donc aux archives de ces institutions, qui, hormis celle du Saint Office et la Propagande, sont réunies dans les Archives Secrètes du Vatican qu'il faut s'adresser dans une perspective de comparaison entre la catholicité établie et le monde missionnaire sur le thème des sacrements dont les premiers résultats sont présentés dans ce dossier.

L'ARCHITECTURE DU DOSSIER

La composition de ce dossier sur les *dubia circa sacramenta* reflète la structure de la rencontre tenue à l'Université de Roma Tre en 2007 qui fut pensée comme l'occasion de rencontre entre spécialistes de l'Italie et de l'Europe et spécialistes des missions extra-européennes. La perspective que nous avons choisie est néanmoins de privilégier l'histoire des missions catholiques dans le continent américain que les trois éditeurs de ce dossier ont pour terrain en commun. On a estimé que l'aspect institutionnel, bien connu pour ce qui concerne la circulation des *dubia* à l'intérieur de la catholicité, l'était moins pour les territoires où l'église locale est encore totalement ou partiellement missionnaire. C'est pourquoi nous avons conçu deux parties : la première relative aux organismes juridictionnels romains chargés de traiter les *dubia*, la seconde consacrée à des études de cas particuliers.

Au groupe d'études «institutionnelles» appartiennent les trois premières présentations qui ont des objectifs en commun : mettre en évidence l'intérêt de cette documentation (les facultés apostoliques et les *dubia* relatifs aux sacrements); expliquer en détail les mécanismes d'information et de décision et les rôles des différentes institutions; montrer combien ces processus de la part

des organes de la Curie romaine sont révélateurs du rapport culturel entre l'évangélisation et les diverses réalités locales des missionnés.

Bernard Dompnier a fouillé les sources de la Propagande qui informent sur la collaboration entre le dicastère missionnaire et le Saint-Office pour examiner des sacrements administrés par les religieux à des convertis dans l'Europe protestante et les problèmes qu'elle posait. Pour les territoires missionnaires extra-européens Giovanni Pizzorusso, après avoir parcouru l'histoire de la concession des facultés apostoliques comme instrument juridique de l'évangélisation et opéré une reconstruction des rapports entre la Propagande et le Saint-Office à propos du pouvoir décisionnel sur les *dubia* provenant des missions extra-européennes, utilise les sources de ces deux institutions pour dresser un cadre d'ensemble des *dubia circa sacramenta* qui porte surtout sur le baptême et le mariage. Benedetta Albani met au profit sa large enquête sur les sources de la Congrégation du Concile pour montrer l'activité juridictionnelle de celle-ci dans les territoires de l'Amérique espagnole où les décrets tridentins étaient promulgués par les évêques, qui cherchaient à les appliquer et à les faire observer par les fidèles d'origine espagnole ainsi que par les indiens encadrés par les missionnaires. À ce premier groupe d'études, il faut adjoindre le commentaire de Antonino Colajanni qui présente le questionnement de l'anthropologue sur ce sujet.

Dans la seconde partie d'études de cas, trois sacrements ont été privilégiés : le baptême, le mariage et la confession. Ils ont été choisis parce qu'ils sont à la base non seulement de la transmission du christianisme et de la culture européenne aux Amériques à partir du début de la colonisation mais aussi de l'œuvre de nouvelle évangélisation de l'Europe catholique qui s'amorce surtout à partir de la conclusion du Concile de Trente.

La partie formée d'études de cas est structurée selon un schéma binaire qui juxtapose des études consacrés au Nouveau Monde à celles qui portent sur les problématiques soulevées par l'administration des sacrements dans l'Europe catholique ou dans les régions de contact entre catholiques et réformés. Il s'agit moins ici de proposer une comparaison des pratiques et des doutes autour des sacrements en Amérique et en Europe que de

montrer le type d'études que ces documents des *dubia* permettent. Le dossier comprend l'étude de Boris Jeanne sur les discussions sur les baptêmes de masse dans le Mexique au XVI^e siècle et l'analyse de Emmanuel Betta sur le baptême de nécessité dans l'Europe du XIX^e et XX^e siècle; Charlotte de Castelnaud pour sa part examine les prises de position du pape au sujet des doutes sur le mariage des infidèles au XVI^e siècle, alors que Pierroberto Scaramella étudie la question des mariages mixtes dans les contextes italien et européen au long de l'époque moderne; enfin Vincenzo Lavenia consacre sa présentation à l'administration de la confession et de l'eucharistie aux hérétiques condamnés à mort par l'Inquisition et Paolo Broggio s'intéresse aux modalités d'administration de la confession auprès des *indios* aux XVI^e et XVII^e siècles. À ces deux dernières études s'ajoute le commentaire de Miriam Turrini qui, en mettant en relation les deux côtés de l'Atlantique, considère de façon critique la problématique générale de l'administration de la pénitence à partir de la perspective des problèmes suscités par la typologie des destinataires de la confession et du développe-

ment de la casuistique entre les XVI^e et XVII^e siècles.

Aux termes de cette introduction, nous tenons à exprimer notre gratitude à l'École française de Rome et au Dipartimento di studi storici geografici antropologici de l'Università Roma Tre pour leur généreux soutien à ce projet et, en particulier, à Brigitte Marin, Francesca Cantù et Jean-François Chauvard. Nous y associons l'UMR 8168, «Mondes Américains, Sociétés, Circulations, Pouvoirs» et l'Université Paris Ouest-Nanterre qui a porté une aide financière. Nous voulons, enfin, remercier vivement les intervenants au séminaire de février 2007 qui avaient bien voulu animer la discussion, mais qui n'ont pas eu la possibilité, à notre regret, d'envoyer un texte écrit : Stefania Nanni, Silvana Seidel Menchi, Gérard Delille, Adriano Prosperi, Francesca Cantù et Giovanni Romeo. Nos remerciements vont aussi à ceux qui ont participé à la table ronde préparatoire organisée en mai 2005 : Manuela Carneiro da Cunha, Antonietta Tomasini, Boris Jeanne, Antonino Colajanni, Stefania Nanni et le regretté István G. Tóth.

Paolo BROGGIO
Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE
Giovanni PIZZORUSSO

L'administration des sacrements en terre protestante à la lumière des *facultates* et des *dubia* des missionnaires (XVII^e-XVIII^e siècles)

Bernard DOMPNIER

Le thème abordé ici n'a pas véritablement attiré les chercheurs jusqu'à présent, peut-être parce que les historiens, d'une manière générale, ne s'intéressent guère aux sources juridiques, surtout lorsqu'ils trouvent dans les fonds romains de riches relations de mission qui permettent tout à la fois de présenter la vision que les religieux ont de leur champ d'apostolat et les méthodes de conversion qu'ils mettent en œuvre. Même si elle a délaissé une approche insuffisamment critique des sources de l'activité apostolique et sait aujourd'hui parfaitement conduire une analyse fine des documents en provenance des terres de mission, tenant compte de leur destination première et des biais que celle-ci peut introduire dans le récit, l'historiographie – française notamment – demeure plus attachée au récit des entreprises de conversion qu'aux cadres et aux pratiques juridiques qui forment leur soubassement. Dans la majeure partie des travaux, l'exploitation des sources narratives ou épistolaires se donne pour objectif, à travers une analyse des modalités de l'expansion catholique, l'étude des stratégies mises en œuvre et des effets culturels des

processus de conversion, selon une approche largement empruntée à l'anthropologie et recourant notamment aux concepts d'acculturation et de métissage¹.

La faveur de ce type de questionnement ne suffit pas à expliquer le faible intérêt porté aux sources juridiques, puisque celles-ci informent aussi bien sur le cadre dans lequel est pensée la relation à l'autre que sur les solutions trouvées aux distorsions relevées entre une conception originelle de la mission et la pratique de terrain. De ce point de vue, les *dubia* proposés à Rome par les missionnaires méritent particulièrement de retenir l'attention, puisqu'ils formalisent, à destination de l'échelon central de l'Église, le constat d'une inadéquation des instructions, ou du moins d'une complexité des situations supérieure aux schémas initiaux. Leur rédaction même, avec l'expression plus ou moins explicite de la solution qui a la préférence des hommes de terrain, est riche d'informations sur la manière dont ceux-ci abordent les contextes sociaux et culturels de leur apostolat. Les réponses qui sont apportées aux

1. Au sein de la production historiographique française de ces dernières décennies, on retiendra tout particulièrement une série de volumes collectifs, qui jalonnent les étapes de la réflexion et dont la préparation a été rendue possible, pour la plupart, par des programmes de l'École française de Rome, en lien avec divers partenaires. Entrent dans cette catégorie plusieurs numéros des *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, notamment 101, 2, 1989 (dossier « Anthropologie et histoire »), 109, 2, 1997 (« Les frontières de la mission »), 111, 1, 1999 (« Recherches missionnaires »); on y ajoutera le récent P. -A. Fabre et B. Vincent (dir.), *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*, Rome, 2007 (Collection de l'École française de Rome, 376). Parmi les monographies les plus notables, C. de Castelnau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens du Brésil. 1580-1620*, Lisbonne-Paris, 2000; P. Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse*

textuelle comparée, Lisbonne-Paris, 2000; H. Pennec, *Des jésuites au Royaume du prêtre Jean (Éthiopie)*, Lisbonne-Paris, 2003. Il faut y ajouter une autre étude, encore inédite : A. Maldavsky, *Recherches sur l'identité missionnaire de la province péruvienne de la Compagnie de Jésus (1568-1640)*, thèse de doctorat, Université de Paris X-Nanterre, 2000. Je me permets d'ajouter, pour une tentative d'évaluation des apports de cette historiographie, notamment pour l'histoire des missions de l'intérieur, Bernard Dompnier, *L'histoire des missions du XVII^e siècle. Les chemins d'un renouveau historiographique*, dans J.-L. Fray et T. Gorilovics (dir.), *Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire, France et Hongrie*, Debrecen, 2003, p. 143-168 (« *Studia romanica de Debrecen* », « *Bibliothèque française* », 5); Id., *Ricerche recenti sulle « Missioni popolari » nel Seicento*, dans *Società e storia*, n° 106 (oct.-déc. 2004), p. 813-823.

dubia permettent, pour leur part, de préciser sur quels points la Curie fait preuve d'intransigeance ou, au contraire, accepte des inflexions. Au total, l'ensemble de la procédure fait apparaître accords et discordances entre Rome et ses missionnaires; elle introduit aussi aux mécanismes de la prise de décision au sommet de l'Église, pour le domaine de l'apostolat, en mettant notamment en relief les relations complexes entre deux congrégations, *Propaganda Fide* et le Saint-Office. La complémentarité des compétences de ces deux institutions – parfois difficile à démêler pour ce qui a trait à l'apostolat – ne simplifie évidemment pas la tâche de l'historien. L'une et l'autre conservent des archives à ce sujet, qu'il conviendrait évidemment de croiser de manière quasi permanente. Une exploitation approfondie de ces fonds exigera nécessairement de longues enquêtes, d'autant que leur organisation interne réserve parfois des surprises : dans bien des cas, la documentation conservée servait surtout à raisonner sur de nouveaux cas par référence à la jurisprudence; le classement obéit donc souvent à un ordonnement thématique plutôt que chronologique ou géographique, ce qui ne simplifie pas toujours la tâche pour qui utilise un questionnaire éloigné des logiques internes de ces administrations. De premiers sondages assurent toutefois que le filon documentaire est prometteur, tant pour une histoire renouvelée des missions que pour l'étude du fonctionnement des organes centraux de l'Église catholique².

Depuis longtemps déjà, en raison de leur richesse pour tout ce qui a trait à l'évangélisation des «Gentils», les archives de la congrégation *de Propaganda Fide* ont été explorées, avec celles de la Compagnie de Jésus, par les historiens des

missions d'évangélisation. Loin d'être ignorées, les larges possibilités qu'elles offrent pour les recherches relatives à un certain nombre de territoires européens ont sans doute suscité un plus petit nombre de travaux. La compétence dévolue au dicastère, lors de sa fondation, sur les contrées *ubi viget haeresis*, se traduit toutefois par une très intense présence de celles-ci dans les délibérations des premières décennies; le front européen de la lutte contre le protestantisme occupe même la première place dans les débats de cette période. Ici aussi, les missionnaires ont des hésitations sur l'administration des sacrements et en saisissent Rome, à travers des *dubia* qui apportent un éclairage original sur les thématiques déjà évoquées. Dans ce contexte chrétien, apparaissent en effet des problèmes spécifiques, soit que les «hérétiques» partagent l'usage de certains sacrements (notamment le baptême), soit qu'ils refusent de donner une valeur sacramentelle à des actes dont ils ont toutefois une pratique proche de celle des catholiques (notamment le mariage). La coexistence des confessions suscite aussi des exigences spécifiques en matière d'administration des sacrements; le regard protestant impose en particulier une application stricte des règles canoniques et, surtout, plus largement, une pratique en étroite conformité avec la doctrine, sous peine de fournir des arguments de controverse à l'adversaire d'une part, de donner matière à scandale de l'autre. Cette spécificité se rencontre par exemple dans les propos du vicaire apostolique d'Écosse, vers 1700, lorsqu'il demande aux missionnaires d'exiger des pénitents un véritable amendement pour les absoudre, faute de quoi les protestants dénoncent les facilités de la morale catholique, qui accepte un trop généreux pardon de toute faute³.

2. Pour la présente étude n'ont été utilisées que les archives de la congrégation *de Propaganda Fide*, dans lesquelles se trouvent toutefois des liasses de documents émanant du Saint-Office. Seules les séries sont donc indiquées en note, sans mention du dépôt. Les investigations ont porté principalement sur les séries suivantes : *Acta, Scritture originali riferite nelle congregazioni generali* (en abrégé : SOCG), *Congregazioni particolari* (CP), *Istruzioni*. Ont également été analysées de manière approfondie les notes émanant du Saint-Office et conservées dans trois registres : *Biglietti e risoluzioni del S. Offizio. Tomo I (Biglietti I)*, *Biglietti del S. Offizio dall'anno 1671 a tutto il 1710 (Biglietti 1671-1710)*, *Risoluzioni e biglietti del Sant'Offizio per l'amministrazione dei Sacramenti (Risoluzioni)*; ce dernier volume n'est que partiellement folioté. L'intérêt

d'une approche des sources de la congrégation dans leur dimension juridique a été récemment souligné par L. M. Cuña Ramos, *L'Archivio storico di Propaganda Fide : fonti per la storia delle missioni e per il diritto missionario*, dans *Ius missionale. Annuario della facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università Urbaniana*, I, 2007, p. 209-223.

3. *Quia protestantes inter quos vivimus incessanter nobis exprobant vitia Catholicorum, et quae inde nascuntur scandala, aiunt enim eos saepe confiteri sed parum emendari...* (CP 32, f° 337-347, *Monita quaedam a Thoma episcopo Peritach. Vic. Apost. In Scotia ad omnes in eodem regno presbyteros datas*; ici, f° 347 v.). Voir aussi, sur le même dossier, *ibid.*, f° 240-258 (*Dubia quaedam pro missionibus Magnae Britanniae praesertim Scotiae proposita [...] anno 1699*; ici f° 257).

De surcroît, l'apostolat en terre hérétique se déroule dans un espace proche, contrôlé à faible distance par des institutions appartenant à l'appareil de l'Église (nonciatures, évêchés), où la marge d'initiative des missionnaires est donc sans doute plus faible, mais où les débats et conflits internes de l'institution se font aussi davantage sentir (par exemple pour l'administration de la confession). En dehors de leur intérêt spécifique, les *dubia* provenant des missions d'Europe méritent aussi d'être confrontés à ceux qui émanent d'autres territoires. Cette mise en perspective, qui correspond à la pratique même de la congrégation, présente surtout pour l'historien l'intérêt de permettre une prise en compte comparative des problèmes posés dans l'ensemble des marges de catholicité, c'est-à-dire d'aider à comprendre dans quelle mesure *Propaganda Fide* pense les situations religieuses sur le mode de l'unicité ou de la diversité, à travers la manière dont elle définit des règles de la pratique sacramentelle. Les solutions qu'apportent les institutions centrales de l'Église aux questions transmises éclairent la géographie et l'anthropologie religieuses qui prévalent à Rome. L'identité de structure globale des *facultates* accordées aux missionnaires des diverses parties du monde incite enfin, de son côté, à une mise en parallèle des conceptions et des pratiques de l'apostolat.

LE SYSTÈME DES *FACULTATES*

Comme les missionnaires partant pour des pays lointains, ceux qui exercent leur activité dans les contrées protestantes d'Europe sont aussi munis de *facultates*, destinées à faciliter leur apostolat en assouplissant certaines des règles du droit canon ou en accordant des bénéfices spirituels aux fidèles qui recourent à eux. Les pouvoirs ainsi dévolus aux missionnaires trouvent parmi leurs fondements les plus constants la volonté d'atténuer les incidences qu'aurait une application stricte des règles du droit pour ceux qui se convertissent ou commencent à s'approcher de l'Église.

Ainsi existent des dispenses des empêchements liés à la consanguinité ou à l'affinité en faveur des néophytes mariés à des degrés prohibés avant leur conversion. Les facilités accordées aux missionnaires pour absoudre de l'hérésie fournissent un autre aspect de ce souci de faire primer la pastorale sur la réglementation. Dans le même esprit, les *facultates* ont pour objectif – dans les territoires mêlés du point de vue confessionnel – d'éviter que certains fidèles, surtout néophytes, ne soient découragés par les rigueurs du droit canon et se détournent en conséquence du catholicisme. Les pouvoirs de concession d'indulgences, dont sont également pourvus les détenteurs de *facultates*, doivent être lus selon la même grille : eux aussi permettent de délivrer des conséquences d'une vie antérieure dans le péché. Au total, l'ensemble du dispositif traduit une mansuétude de l'Église, destinée à favoriser l'accueil des protestants convertis, les stabilisations au sein du catholicisme ou, plus largement, les résolutions d'abandon du péché et de conversion intérieure.

L'usage d'octroyer des *facultates* aux ecclésiastiques employés dans l'apostolat est bien antérieur à l'essor des missions de l'époque moderne. De longue tradition, les religieux avaient bénéficié de privilèges, obtenus de la papauté par des voies diverses, et c'est donc très logiquement que s'impose le principe d'en accorder aussi aux missionnaires désignés par la congrégation de *Propaganda Fide* pour les contrées soumises à sa compétence. Dès sa création toutefois, pour les territoires européens au moins, le Saint-Office intervient aussi dans la délivrance de ces *facultates*, comme le montre par exemple le document que reçoit le père Joseph de Paris en 1625 pour les missionnaires capucins d'Écosse, d'Angleterre et du Levant⁴. Rapidement aussi apparaît l'exigence d'une formalisation des pouvoirs attribués, fondée sur la géographie religieuse du monde, c'est-à-dire associant type de *facultates* et situation du catholicisme dans la contrée considérée. Cette œuvre de rationalisation est opérée, on le sait, par la commission *super facultatibus missionariorum*, dite

4. Texte reproduit dans G. de Vaumas, *Lettres et documents du Père Joseph de Paris concernant les missions étrangères (1619-1638)*, Lyon, 1942, p. 37-39. Pour la délimitation des compétences de *Propaganda Fide* et du Saint-Office en ces matières, A. Reuter, *De iuribus et officiis Sacrae Congregationis 'de Propa-*

ganda Fide' noviter institutae, dans J. Metzler (éd.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622-1972*, I/1, Rome-Fribourg-Vienne, 1971, p. 112-145, et J. Metzler, *Orientation, programme et premières décisions*, dans *ibid.*, p. 146-196 (notamment, p. 185-196).

Congregazione Urbaniana, dont l'activité s'étend principalement de 1633 à 1637, même si elle ne disparaît complètement qu'en 1643⁵. Au terme de ses travaux, l'éventail des possibles est contenu dans cinq formules générales, complétées par cinq particulières⁶. Les contrées d'Europe *ubi viget haeresis* sont concernées par trois formules générales (pour les évêques des pays protestants, pour les évêques des pays catholiques, pour les missionnaires⁷) et par les cinq particulières (évêques d'Irlande, préfets des missions de France et des régions italiennes de mission, préfets des missions de l'Europe du nord, vicaires apostoliques d'Irlande, évêques français)⁸. Cette présence majoritaire de l'Europe dans la déclinaison des *facultates* montre à la fois la place que celle-ci occupe dans l'activité de *Propaganda Fide* au cours des premières décennies de son existence et la capacité des institutions romaines à prendre en compte de manière fine la diversité des situations politico-religieuses de ce continent⁹.

Les nuances introduites entre ces formules tiennent tout d'abord à la situation particulière du catholicisme, qui peut aller de la position dominante (comme en France)¹⁰ à l'interdiction du culte. En plus de ce critère retenu par la Congrégation *urbaniana* dès le début de ses travaux, sont également prises en compte les différences dans la

présence de l'appareil ecclésiastique, avec une attention particulière à la présence ou à l'absence d'évêques : dans tous les territoires où ils peuvent exercer leurs fonctions, ils sont les destinataires des *facultates* les plus importantes, les missionnaires devant alors se tourner vers eux en cas de besoin. De même, pour l'administration des sacrements «paroissiaux», l'autorisation du curé est requise lorsqu'il y en a un¹¹. À l'évidence, Rome fait preuve d'une grande attention au respect de la hiérarchie ecclésiastique, dans la logique des décrets tridentins de réforme et en tirant sans doute la leçon des conflits suscités assez fréquemment par les privilèges des réguliers. De plus, comme le fait observer Desiderio Scaglia (le cardinal de Crémone), les *facultates* devaient être plus limitées et les dispenses plus difficiles à obtenir dans les pays catholiques que dans ceux où l'exercice du culte est prohibé; dans le premier cas, une trop grande indulgence de l'Église favoriserait le péché; dans le second, une trop grande sévérité nuirait aux conversions¹². Cette thématique revient ensuite de manière récurrente dans le règlement des *dubia*. On relèvera encore que pour certaines questions – comme l'absolution des cas réservés – les pouvoirs accordés au bénéficiaire des néophytes dans les pays extra-européens sont concédés par analogie en faveur des protestants

5. Sur la congrégation, Mgr Saverio Maria Paventi, *Congregazione urbaniana 'super facultatibus missionariorum'*, dans *Studia missionalia*, VII, 1952, p. 217-240.

6. La liste des dix formules est notamment donnée dans *Istruzioni* 2, f° 626.

7. Cette dernière constitue à vrai dire plutôt un cadre général, et ses modalités sont précisées selon les contrées : *Non est impressa, sed datur manuscripta missionariis cum a majoribus vel minoribus facultatibus juxta circumstantias temporum et locorum* (*Istruzioni*, 2, f° 647v.). Cette rédaction est reprise dans un document récapitulatif des *facultates* (*Biglietti* I, f° 303v.).

8. On trouve d'intéressants développements sur la politique missionnaire de Rome et les *facultates* dans divers traités de l'époque, notamment Ph. Rovenius, *Tractatus de missionibus ad propagandam fidem et conversionem Infidelium et Haereticorum instituendis*, Louvain, 1638; A. de Castellana, *Missionarius apostolicus a Sacra Congregatione de Propaganda Fide instructus* [...], Bologne, 1644; A. M. Verricelli, *Quaestiones morales, ut plurimum novae, ac peregrinae, seu tractatus de Apostolicis Missionibus*, Venise, 1656 (notamment p. 79 et suiv.).

9. La place de l'Europe dans l'activité de *Propaganda Fide* dans les années qui suivent sa création est sensible dans la synthèse rédigée sans doute en 1631 par son premier secrétaire. Voir Francesco Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo, a cura di Fabio Tosi*, Rome, 1999. Sur le rapport entre Rome et les diverses parties de la catholicité au temps de la centralisation post-tridentine et du développement des missions, G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele : Propaganda Fide tra im-*

agine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo), dans L. Fiorani et A. Prosperi (dir.), *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyla*, Turin, 2000 (*Storia d'Italia. Annali*, 16), p. 477-518 (plus particulièrement ici, p. 486-495).

10. Pour la définition et les enjeux des *facultates* accordées aux évêques et missionnaires français, je me permets de renvoyer à B. Dompnier, *Missions de l'intérieur et Réforme catholique. L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, thèse de 3^e cycle, Université de Paris I, 1981, 576 p. dactyl. (voir en particulier p. 405-420).

11. L'ensemble de ces questions a notamment été débattu lors de la congrégation particulière du 12 janvier 1634 (*Acta* 10, f° 8v.-9). Voir aussi *Acta* 12, f° 148 (congrégation du 12 août 1636).

12. *Istruzioni* 2, f° 670 (*Praefatio Eminentissimi D. Cardinalis de Cremona in regulas et formulas facultatum Missionariorum*). Les débats préparatoires avaient toutefois souligné aussi qu'une trop grande sévérité à l'égard des catholiques – notamment à propos de l'absolution des cas réservés – risquait de provoquer des abjurations dans les contrées mêlées confessionnellement. Les missionnaires obtenaient des pouvoirs d'absolution *quia expedit ut facilis sit recursus [...] ne Catholici veteres inter haereticos versantes a ministris hereticis pervertantur, dum in angustiis sunt, propter difficultatem obtinendi absolutionem, et ne de novo conversi ob eandem difficultatem relabantur in haeresim* (*Acta* 10, f° 9).

convertis. Du point de vue de l'administration des sacrements, le mariage occupe une place particulière, puisque la conversion au catholicisme rend nécessaire la régularisation de situations matrimoniales qui s'écartent des normes du droit canon.

Une fois ce système d'ensemble mis en place, avec ses nuances et ses subtilités, la curie s'emploie à obtenir le respect des règles par tous les acteurs de l'apostolat, et notamment à éviter que ceux qui disposent des *facultates* les moins étendues ne s'arrogent des pouvoirs qu'ils n'ont pas. Rome opère donc une sorte de régulation d'ensemble du système, en rappelant les limites des compétences de chacun¹³. Son intervention vise souvent à indiquer quelle est l'autorité capable d'accorder une dispense plutôt qu'à écarter du bénéfice de celle-ci. Dans cette opération d'organisation rationnelle de la distribution des grâces, le premier obstacle rencontré est constitué par le maintien des privilèges des ordres religieux. À plusieurs reprises, il est décidé que ceux-ci sont abolis et que les missionnaires réguliers doivent se soumettre à la norme commune¹⁴. C'est par exemple le cas lorsqu'il est mis un terme à l'existence de la commission *Urbaniana*. Dans les années qui suivent, la question est reprise, en particulier à propos de la Compagnie de Jésus, qui délivre à ses membres des pouvoirs plus étendus que ceux des autres missionnaires. Ainsi, en 1671, le Saint-Office demande l'intervention du pape

pour que les jésuites d'Angleterre respectent les règles en usage pour les dispenses de parenté dans les mariages. Vingt ans plus tard, le vicaire apostolique compétent pour ce territoire se plaint à nouveau des réguliers sur le même sujet¹⁵.

Les congrégations romaines doivent également répondre à de multiples demandes d'extension des *facultates*. Parfois, il s'agit de requêtes relatives à l'augmentation des pouvoirs concédés, notamment en matière de dispenses de consanguinité ou de concession d'indulgences¹⁶. Le plus souvent, les requérants se heurtent à une fin de non-recevoir, comme si l'introduction de modifications risquait de remettre en cause l'ensemble de l'édifice construit dans les années 1630. Par principe, en quelque sorte, *Propaganda Fide* considère que toute demande insolite doit nécessairement trouver sa réponse dans le système existant. Par exemple, lorsqu'un franciscain français inconnu de la congrégation sollicite en 1706 des *facultates*, il est renvoyé à l'évêque de son diocèse¹⁷. Il arrive toutefois que l'administration romaine se perde elle-même un peu dans les subtilités des définitions des pouvoirs qu'elle a accordés. Parmi les *Biglietti* du Saint Office à *Propaganda Fide*, on trouve ainsi en 1696 plusieurs échanges relatifs à la *facultas* de commutation du vœu simple de chasteté; le Saint-Office, initialement persuadé qu'elle n'avait jamais été accordée en Europe, et qu'elle ne devait pas l'être, hésite ensuite et demande à *Propaganda Fide* de vérifier ce point¹⁸.

13. Ainsi, en 1708, en réponse aux demandes du nonce de Cologne que lui a transmises *Propaganda Fide*, le Saint-Office se contente, sur la plupart des points, d'un bref renvoi aux pouvoirs existants : «si possa concedere secondo la formula solita impressa», «si possano concedere le facultà solite di concedersi a i vescovi nelle regioni cattoliche»...., (*Biglietti 1671-1710*, f° 358 v.).

14. La volonté de soumettre les réguliers à la loi commune de la congrégation est notamment très forte chez Ingoli, le premier secrétaire de la congrégation de *Propaganda Fide*. Sur le personnage et les orientations qu'il donne en ce domaine, voir notamment J. Metzler, *Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation (1622-1649)*, dans *Id.*, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum...* cit., I/1, p. 197-243; G. Pizzorusso, *Ingoli Francesco*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, 62, Rome, 2004, p. 388-391.

15. CP 32, f° 66. Sous la même cote, on trouve aussi un document récapitulatif des litiges à propos des *facultates* délivrées par les supérieurs des ordres entre 1643 et 1671 (f° 77). Les conflits relatifs à ces questions sont particulièrement vifs dans les îles britanniques (D. Conway et J. Hanly, *The Anglican World : Problems of Co-existence*, dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum...* cit., I/2, p. 149-200; H. Fenning, *The Three Kingdoms : England, Ireland and Sco-*

tland, dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum...* cit., II, Rome, 1972, p. 604-629 (notamment 619-620).

16. À titre d'exemple, on peut citer cette demande des évêques et vicaires apostoliques d'Angleterre qui souhaitent dispenser du second degré de consanguinité, «come fanno i vescovi delle Indie» (*Biglietti 1671-1710*, f° 95, 9 février 1696). La question, débattue dès le mois précédent, avait été mise en délibéré (*Ibid.*, f° 88). Par intervention du pape, ils obtiennent finalement satisfaction pour un temps et un nombre de cas limités. Ces pouvoirs sont renouvelés en 1700 (*Biglietti 1671-1710*, f° 202).

17. *Acta* 76, f° 296; décision du 22 novembre 1706.

18. *Risoluzioni*, 17 mai 1696. Le Saint-Office qui, dans un premier temps, avait déclaré que cette question ne relevait pas de lui (*Biglietti*, f° 95, 9 février 1696), écrit au Secrétaire de *Propaganda Fide* qu'il pensait que cette *facultas* n'avait jamais été accordée pour l'Europe; «ma havendo il Sr Card. Sfondrati asserito haverla esso, et alcuni Cappuccini prefetti della missione nelli Svizzeri heretici havuta altre volte, ha ciò dato motivo di voler sapere da V.S. Illma se tal facultà sia stata mai conceduta in Europa, et in quali luoghi». Voir aussi *Biglietti 1671-1710*, f° 116. Cet épisode montre bien la difficulté de s'en tenir à une jurisprudence stable en raison de l'impossibilité

La difficulté de contrôler le bon fonctionnement du système dans tous les pays et de mesurer la légitimité des demandes d'extension des pouvoirs accordés conduit les congrégations romaines à s'appuyer sur des relais qui leur adressent des rapports, qui leur communiquent les *dubia* et qui disposent eux-mêmes d'amples *facultates*, avec pouvoir de les déléguer. Le système, solidement hiérarchisé, permet de la sorte une concession des *facultates* en cascade, les échelons supérieurs pouvant décider de l'opportunité de communiquer directement une part de leurs pouvoirs aux échelons inférieurs ou de la nécessité d'informer Rome. Dans un pays comme la France, les évêques exercent cette fonction d'intermédiation, comme le montre l'exemple du franciscain déjà cité. Dans toute l'Europe du Nord, en revanche, celle-ci est confiée aux nonces et aux vicaires apostoliques, avec une stricte pyramide de compétences, qui apparaît par exemple dans un document datant de 1700 pour les Provinces-Unies : l'internonce de Belgique a autorité sur les provicaires de Harlem et d'Utrecht, qui peuvent déléguer les pouvoirs qu'ils reçoivent¹⁹. Mais les

relais des congrégations romaines leur envoient aussi des informations à propos des infractions commises pour solliciter des interventions invitant au retour à la norme. Ainsi, en 1696, le Saint-Office, alerté par un agent du vicaire apostolique d'Angleterre, demande à *Propaganda Fide* de rappeler à l'ordre des missionnaires qui ont étendu leurs compétences pour la dispense des degrés prohibés. Vraisemblablement, ces relais – et particulièrement les vicaires apostoliques – n'envisagent pas tous leur tâche de la même manière. Dans la documentation consultée, il apparaît ainsi évident que Thomas Nicolson, le vicaire apostolique chargé de l'Écosse au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles²⁰, ainsi que son adjoint et successeur James Gordon²¹, comptent beaucoup sur le soutien de Rome pour instaurer la discipline au sein du clergé missionnaire, obtenir le respect des règles tridentines et uniformiser les pratiques pastorales et sacramentelles²²; ils souhaitent en particulier que les statuts et règlements qu'ils ont rédigés à ces fins reçoivent la caution officielle de la congrégation *de Propaganda Fide*²³. D'autres qu'eux sont peut-être plus sensibles à une concep-

de garder une mémoire exacte des décisions antérieures, tant les nuances dans les situations, les motivations ou les concessions sont subtiles. On trouve aussi dans les archives des documents qui, à diverses dates, tentent une récapitulation des pouvoirs concédés selon les territoires et selon les acteurs des missions. Voir par exemple *Istruzioni* 2, f° 621 et suiv.

19. Biglietti 1671-1710, f° 199 (compte-rendu de la congrégation générale du Saint-Office du 14 février 1700). Ce cas montre que la cascade de compétences n'est pas toujours exempte de difficultés pour sa mise en pratique. Ainsi, à cette occasion, le Saint-Office commence par s'interroger sur l'opportunité, en l'absence de vicaire apostolique des Provinces-Unies, de faire dépendre les deux pro-vicaires de l'internonce de Bruxelles, dans la mesure où ils n'ont pas le titre épiscopal et ne peuvent donc bénéficier de la formule de *facultates* attachée à ce titre. Mais, dans cette hypothèse, les vicaires apostoliques ne pourraient plus déléguer à leur tour aux préfets des missions car celui qui tient ses pouvoirs par délégation ne peut les communiquer. Pour les interventions de *Propaganda Fide* dans ces régions, R. Boudens, *Présence de la Congrégation dans l'histoire religieuse des Provinces-Unies des Pays-Bas*, dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum ... cit.*, I/2, p. 93-110 et Id., *Aspects de la vie ecclésiastique dans les Provinces-Unies des Pays-Bas*, dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum ... cit.*, II, p. 630-646. Sur l'important rôle des nonces comme relais de la curie, outre les études par pays et les éditions de sources, on consultera, dans une perspective plus globale, M. Sanfilippo et G. Pizzorusso, *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia moderna e contemporanea*, Viterbe, 2001.
20. Né vers 1645 dans une famille épiscopaliennne, Thomas Nicolson se convertit au catholicisme en 1682. Il est ordonné

prêtre à Padoue en mars 1686 et retourne en Écosse comme missionnaire l'année suivante. Arrêté lors de la Révolution, emprisonné, il gagne ensuite la France, où il est secrètement consacré évêque en février 1695, après avoir reçu en septembre précédent le titre d'évêque de Peristasis et la charge de vicaire apostolique d'Écosse (il est le premier à l'occuper). Arrivé à Edimbourg en juillet 1697, après une étape difficile en Angleterre, il organise des districts missionnaires, obtient la soumission des missionnaires jésuites, visite le territoire et ordonne des prêtres. Emprisonné en 1715 après l'échec du soulèvement jacobite, il meurt en 1718 (J. Darragh, *The Catholic hierarchy of Scotland. A biographical list. 1653-1985*, Glasgow, 1986, p. 6).

21. Sur James Gordon, missionnaire en Écosse à partir de 1692, coadjuteur du vicaire apostolique en 1706 avec le titre d'évêque de Nicopolis, fondateur d'un séminaire en 1714 et finalement vicaire apostolique à la mort de Nicolson en 1718, J. Darragh, *The Catholic hierarchy of Scotland... cit.*, p. 7.
22. Dans une relation qu'il apporte au début de l'année 1704 à Rome, où il est envoyé par Nicolson, James Gordon fait figurer parmi les dysfonctionnements, «Il non osservarsi da tutti li Missionarii tanto secolari che regolari una disciplina uniforme, et una perfetta concordia in ciò che riguarda l'amministrazione de sacramenti, et il buon ordine delle cose ecclesiastiche». Il pointe aussi «Li molti abusi e corruttele che regnano tanto ne secolari quanto ne missionarii, de quali alcuni con troppa facilità ammettono a sacramenti persone che vivono in continui scandali e non danno alcun segno d'emendazione; altri per troppo adulare i Grandi» (CP 32, f° 325 r. et v.).
23. CP 32, f° 330v. Sur les statuts rédigés par Nicolson, H. Fenning, *The three kingdoms... cit.*, p. 624-625.

tion de la fonction qui fait du vicaire le relais des attentes des hommes de terrain.

Enfin, *Propaganda Fide* et le Saint-Office veillent au respect des frontières géographiques qu'ils ont établies pour les territoires de mission et l'attribution des *facultates*²⁴. Les missionnaires qui souhaitent étendre le domaine de leur activité reçoivent le plus souvent une réponse négative afin d'éviter des concurrences dans une même région²⁵; il leur est également interdit d'user de leurs pouvoirs lorsqu'ils sont en chemin pour le territoire qui leur a été confié²⁶. Plus globalement, le territoire de la mission défini à la fondation de *Propaganda Fide* semble quasi intangible, du moins en ce qui concerne l'Europe. Lorsque l'archevêque de Sens demande des *facultates* en 1694, les dicastères hésitent car ils n'ont pas la certitude que ce diocèse en ait antérieurement été bénéficiaire²⁷. Quant à l'Italie, les zones relevant de *Propaganda Fide* sont définies de manière très restrictive. Seul l'évêque de Côme reçoit des *facultates*, seulement *pro illa parte dioecesis finitimae cum Rhetis, in qua non extenditur jurisdictio Nuncii apud Helvetios*. Et plusieurs mémoires rappellent que l'évêque de Trente ne dispose pas du même privilège, qui lui a été refusé en 1670, puis en 1704, et qui est finalement révoqué en 1727 après une concession dénuée de fondement en 1726²⁸.

Même si la documentation conservée dans les archives ne rend que partiellement compte des procédures suivies lorsque les missionnaires saisissent Rome d'un *dubium*²⁹, elle permet toute-

fois d'éclairer les manières de procéder, fondamentalement analogues pour l'Europe protestante et pour les mondes lointains : saisine du Saint-Office par la congrégation de *Propaganda Fide* pour les questions qui supposent une interprétation, tentative de ramener chaque problème à un cas connu et donc d'établir une jurisprudence générale, réaffirmation constante des règles générales à respecter. Toutefois cette tendance fondamentale à penser les questions dans leur globalité n'exclut pas l'analyse fine au cas par cas. Sans qu'elles laissent deviner quel pourcentage du total représentent les dossiers qui font l'objet d'une étude minutieuse, les sources permettent parfois de saisir la minutie du travail des consultants et de constater que l'approche canonique dominante n'exclut pas toujours la prise en compte de considérations pastorales ou l'attention aux situations concrètes des intéressés. L'exemple qui suit en semble une parfaite illustration. Le point de départ en est simple : l'archevêque de Dublin, à l'extrême fin du XVIII^e siècle, alerte Rome sur le fait que les familles aristocratiques protestantes ont coutume d'imposer à leurs domestiques catholiques d'assister à la prière du soir, récitée en commun dans leur demeure. Les serviteurs pèchent-ils en obéissant à cet ordre?³⁰ Chargé du dossier par le Saint-Office, le franciscain Agapito da Palestrina produit alors une consultation toute en nuances³¹. Certes, assure-t-il tout d'abord, la *communicatio in sacris* avec les hérétiques est absolument interdite; ce péché fait même partie des cas réservés. Mais le

24. Pour les nonces, la règle semble que leurs pouvoirs s'appliquent aux lieux de leurs visites et pour la durée de celles-ci. C'est du moins ce qui ressort d'un document du Saint-Office en date du 10 août 1708, à propos de Cologne (*Biglietti 1671-1710*, f° 358v.).

25. Beaucoup de missionnaires, tout en attendant de Rome des *facultates* qui facilitent leur apostolat, ne se plient pas de bonne grâce à la division du territoire par *Propaganda Fide*. Ainsi, Jean Eudes demande-t-il en 1664, par l'intermédiaire du cardinal Grimaldi, des *facultates* pour l'ensemble de la France et non pour la seule Normandie (SOGC 203, f° 365).

26. Dès août 1630, *Propaganda Fide* tranche négativement le *dubium* suivant : *Missionariis in itinere per aquam, vel per terram occurrit saepius, ut ob defectum aliorum Sacerdotum cogantur audire confessiones vel comitum itineris, vel etiam habitatorum illarum regionum, per quas transire necesse est, ut ad loca suarum missionum se transferant, propterea cupiunt declarari per Sacram Congregationem, an facultatibus illis concessis pro missionis locis, possint uti in presentis casibus in itinere occurrentibus* (*Istruzioni*, 2, f° 639).

27. *Biglietti*, f° 74 (*biglietto* du 21 octobre 1694). En fait, quel-

ques mois auparavant, la demande avait été rejetée, «non apparendo in questi registri che l'habbia altre volte hauta»; puis il est décidé de faire une recherche car une telle requête (d'un évêque français) a un côté insolite.

28. *Istruzioni* 2, f° 679; *Biglietti 1671-1710*, f° 308.

29. La présente communication, de surcroît, ne s'appuie que sur les archives de la congrégation de *Propaganda Fide*, qui rendent toutefois compte des échanges avec le Saint-Office. Il faudrait, pour saisir parfaitement la pratique des congrégations, poursuivre l'investigation dans les archives du Saint-Office, mais aussi dans celles de la congrégation du Concile, et peut-être d'autres encore. Le renouveau des recherches sur les institutions de la curie, leurs procédures et leur personnel permettra peut-être que des travaux s'attachent prochainement à ces questions.

30. *Risoluzioni*, dossier non paginé.

31. Agapito da Palestrina est un franciscain observant, né en 1748, d'une grande érudition théologique et biblique, qui devient en 1784 consultant de la congrégation de l'Index, puis du Saint-Office (*Dizionario Biografico degli Italiani*, I, p. 368-369).

discours s'infléchit immédiatement : les prières ne contiennent sans doute rien de contraire à la doctrine catholique, et les serviteurs sont tenus à l'obéissance. Il convient donc d'examiner la question de plus près. Six circonstances sont alors énumérées, qui rendent acceptables cette présence des domestiques : les prières sont récitées en privé, dans une pièce ordinaire de la maison; les prières ne contiennent rien de contraire à l'Évangile; même lorsque la prière est récitée par un pasteur, il agit «senza minimo apparato sacro distintivo della loro falsa setta»; les serviteurs – «come tante statue» – ne sont qu'auditeurs sans participation active; l'intention des maîtres est louable; une décision négative entraînerait de grands maux pour le corps et pour l'âme puisque les domestiques, perdant leur emploi, pourraient tomber en «indigenza e miseria». Sont ensuite pesés les dangers d'une attitude tolérante. Le premier serait la subversion de ces serviteurs, qui n'existe pas vraiment, tant parce que les prières sont empruntées à l'Écriture que parce que les risques qui existeraient dans une cérémonie publique ne se retrouvent pas pour des prières privées³². Quant au second danger, c'est celui du scandale. Mais il n'existe pas non plus, puisque les catholiques soumis à ce régime sont nombreux. Bien plus, les maîtres, en imposant cette présence à leurs domestiques, évitent qu'ils fréquentent les tavernes ou s'adonnent à des divertissements peu recommandables. Le consultant, qui voit donc d'abord l'intérêt matériel et moral des pauvres catholiques, est tout disposé à décerner un brevet de vertu aux maîtres hérétiques. Voilà un avis tout à l'opposé du discours traditionnel sur la contamination par la fréquentation des hérétiques. Il est vrai qu'il ne s'agit pas d'administration des sacrements, mais de pratiques dévotionnelles; peut-être est-ce une raison de la mansuétude du Saint-Office. Pour le moins – et c'est ce qui nous importe – l'instruction de ce dossier montre que les congrégations romaines sont susceptibles, en cette

fin du XVIII^e siècle, de s'écarter parfois des schémas convenus dans le traitement des *dubia*. Ce n'est cependant pas le cas le plus fréquent, surtout de la part du Saint-Office, dont beaucoup de *biglietti* adressés à *Propaganda Fide* rappellent la jurisprudence et reprochent d'une certaine manière au dicastère en charge des missions de l'assaillir de demandes qui n'ont même pas lieu d'être³³.

L'USAGE DES FACULTATES. LES DUBIA COMME REFLET DES DIFFICILES ÉQUILIBRES ENTRE LE DROIT, LA PASTORALE ET LE POLITIQUE

Prise à un autre niveau de lecture, la documentation conservée à Rome témoigne des multiples sollicitations qui arrivent régulièrement en faveur d'une interprétation plus souple des normes. Une seconde approche des sources consiste à les envisager comme l'expression de divers types de tensions. Les *dubia* sont souvent, autant que des interrogations sur le licite et l'illite, des requêtes de missionnaires soucieux de la réussite de l'apostolat et souhaitant, pour cela, disposer de pouvoirs plus étendus; ils traduisent donc un écart entre une approche juridique et une approche pastorale, entre la vision romaine des situations religieuses et l'expérience de terrain; ils constituent des assauts répétés – sur certaines questions au moins – pour que la marge de manœuvre des hommes employés à la conversion soit augmentée. C'est ce que nous montrera l'étude des *dubia* relatifs aux degrés de consanguinité, mais aussi – avec d'autres nuances – celle des débats autour de la question des mariages mixtes. Il faut cependant ajouter que, dans certains cas au moins, derrière l'opposition des approches juridiques et pastorales, se nouent d'autres conflits et se situent d'autres enjeux, d'ordre théologique ou spirituel cette fois, que révèle le dossier sur l'administration de la pénitence en Écosse à la charnière des XVII^e et XVIII^e siècles.

32. La méfiance à l'égard des pompes liturgiques est évidente : «...Con un sacro brillante apparato, talmente che commossa ed affascinata ne possa rimanere la fantasia de' servitori, in maniera che vengano tentati a credere legittimo e vero quel culto renduto alla Divina Maestà con decorosa pompa».

33. Des exemples le montreront dans les pages qui suivent. On renverra seulement ici à cette réponse faite en août 1705 à

propos d'une demande concernant des mariages mixtes : sans entrer dans la discussion, le Saint-Office renvoie à un décret qu'il a pris en 1697, dont il adresse une copie au Secrétaire de *Propaganda Fide*, non sans ajouter : «Io lo significato a Lei per che le serva di notizia» (*Biglietti 1671-1710*, f° 287).

La question des dispenses de mariage relatives à la consanguinité apparaît de manière récurrente au cours des XVII^e et XVIII^e siècles dans les *dubia* provenant des missionnaires employés dans les pays protestants. Le rejet par les Églises issues de la Réforme des règles traditionnelles d'empêchement pour cause de parenté proche – à l'exclusion de l'interdiction des unions en ligne directe – place un certain nombre de convertis au catholicisme dans une situation irrégulière à l'égard du droit canon, puisque l'Église romaine exclut le mariage (sauf dispense) jusqu'au 4^e degré simple ou mixte et ne reconnaît pas comme légitimes les enfants issus de mariages entre cousins³⁴. D'où l'importance pour les missionnaires de pouvoir disposer de dispenses en faveur des nouveaux convertis, de manière à éviter que leur situation matrimoniale ne crée un obstacle à leur entrée dans le catholicisme. Les formules de *facultates* mises au point au cours de la décennie 1630 n'accordaient pas les mêmes pouvoirs aux diverses catégories de bénéficiaires. Ainsi, les préfets des missions de France pouvaient-ils dispenser les nouveaux convertis aux 3^e et 4^e degrés, simples ou mixtes³⁵; les évêques, qui recevaient quant à eux les mêmes facultés en faveur des pauvres, pouvaient dispenser les nouveaux convertis des 2^e et 3^e degrés simples ou mixtes, à condition toutefois que l'écart à la souche commune ne soit jamais d'un seul degré de l'un des côtés³⁶. Cette dernière *facultas* était aussi accordée aux évêques, aux préfets et aux vicaires apostoliques de l'Europe du Nord. Ces catégories résultaient de l'adoption de la position du Saint-Office par *Propaganda Fide*, lors de sa congrégation particulière du 12 janvier 1634 : la dispense des 2^e et 3^e degrés ne serait accordée aux missionnaires qu'en cas d'absolue

nécessité, et si le recours aux évêques n'est pas possible. Dans tous les cas, les bénéficiaires de ces *facultates* recevaient aussi celle touchant la régularisation de la situation née de telles unions entre parents (*facultas [...] prolem susceptam declarandi legitimam*).

En cette matière de degrés prohibés, la documentation romaine est riche d'une longue série de questions, de demandes d'extension et d'erreurs d'interprétation provenant de divers pays; elle met aussi en évidence la lecture parfois restrictive des *facultates* à laquelle procèdent les congrégations. Dès 1631, en réponse à une lettre du nonce de Bruxelles à propos des missions de Hollande, le Saint-Office souligne que l'autorisation de dispenser aux 2^e et 3^e degrés doit s'entendre *conjunctim*, et ne concerne donc pas le 2^e degré seul³⁷. La même question revient en 1634 dans les travaux de la *Congregazione Urbaniana*, où sont évoquées les fausses interprétations de missionnaires à ce sujet³⁸. En 1670-1671, cette question fournit matière à un conflit en Irlande : le nonce de Bruxelles veut que l'on fasse savoir aux missionnaires qu'ils ne peuvent dispenser du 3^e degré simple, ce qui conduit le Saint-Office, en avril 1671, à répondre en leur donnant raison, mais aussi à s'inquiéter de la pratique des jésuites qui, eux, dispensent au 2^e degré, et à rédiger quelques années plus tard un développement consacré à la définition de la notion de «*mixtus*»³⁹. En 1698-1702, plusieurs échanges de courriers ont lieu entre les congrégations à propos des demandes de Thomas Nicolson, vicaire apostolique d'Écosse⁴⁰, qui désire étendre ses pouvoirs de dispense du 2^e degré aux catholiques, estimant sans doute qu'ils ont droit à un traitement non moins favorable que celui réservé aux convertis. En réponse, le Saint-

34. L'exclusion du mariage jusqu'au 4^e degré de consanguinité date du concile de Latran IV; auparavant elle s'étendait jusqu'au 7^e degré. Lors du Concile de Trente, la proposition de ne pas prohiber les mariages au 4^e degré, débattue lors de la XXIV^e session, ne fut finalement pas retenue. Pour la définition des degrés de parenté et le mode de calcul utilisé, R. Naz (dir.), *Traité de droit canonique*, 2^e éd., Paris, Letouzey et Ané, t. 1, 1954, p. 242-244; t. 2, 1956, p. 349-351.

35. Selon Michel Du Perray, ce type de dispense est accordé assez facilement en raison de l'exemple donné par Charles et Frédéric Borromée, «en faveur de quelques Grisons, pour empêcher qu'ils véussent en concubinage» (*Traité des dispenses de mariage, de leur validité ou invalidité*, Paris, 1719, p. 274). Le Saint-Office fait savoir le 16 juin 1636 que la *facultas* pour les 3^e et 4^e degrés inclut les cas de mixité entre ces deux degrés (*Risoluzioni*).

36. Cette précision s'explique par le fait qu'en cas d'inégalité de degré c'est normalement le degré le plus éloigné de la souche qui est pris en compte, et exprimé dans le pouvoir de dispense, selon la bulle *Sanctissimus* de Pie V. Le pouvoir de dispenser au 3^e degré mixte signifie donc qu'il est possible de valider le mariage de deux conjoints éloignés de la souche commune de trois degrés d'un côté, de deux de l'autre. Rome se refuse toujours à dispenser du premier degré ([P. Collet,] *Traité des dispenses en général et en particulier*. Par le C.D.T., Paris, 1742, t. 1, p. 173-174).

37. *Ita ut missionarii in secundo solo dispensare non possint* (*Risoluzioni*, 27 mars 1631; document figurant aussi dans *Istruzioni* 2, f^o 650).

38. *Acta* 10, f^o 41v. (*congregazione particolare* du 29 mars 1634).

39. CP 32, f^o 71.

40. Sur ces demandes, *Biglietti 1671-1710*, f^o 158, 164, 182, 224.

Office l'autorise seulement à dispenser «li suoi diocesani poveri, e miserabili, che vivono a proprie fatiche et industrie», pour les mariages déjà contractés⁴¹. Lorsqu'il renouvelle sa requête, il lui est demandé de s'adresser à l'internonce de Bruxelles pour les mariages à conclure⁴². Son collègue d'Irlande semble plus chanceux quelques années plus tard, puisqu'il obtient en 1708 de dispenser au 2^e degré simple «nei matrimoni già contratti con gli eretici convertiti, quanto con altri, che mai siano stati eretici»⁴³. Dans le cours du XVIII^e siècle, les congrégations romaines, pour faire le point sur le contenu des diverses formules de *facultates*, établissent un *Index omnium resolutionum [...] ad dubia proposita*. Dans celui-ci, il est reconnu aux évêques des pays catholiques d'Europe le pouvoir de dispenser au 2^e degré pour régulariser les mariages des hérétiques convertis, mais non pour les pauvres catholiques⁴⁴. Puis, à l'orée du XIX^e siècle, une note de synthèse du Saint-Office rappelle que les évêques, préfets et missionnaires des États hérétiques dispensent du second degré depuis longtemps, formulation qui semble oublier les durables réticences des congrégations romaines que nous venons d'évoquer.

En résumé, ces hésitations et ces glissements montrent peut-être surtout que les pouvoirs définis par les formules doivent être tenus, en dépit des principes hautement réaffirmés à diverses reprises, comme un cadre de référence pour des concessions dont l'ampleur concrète varie ensuite selon les dates et les contextes. Mais on doit aussi tenir compte du fait que le libellé des *facultates* par les congrégations romaines prêtait en lui-même à discussion, notamment autour de l'interprétation du pouvoir sur les degrés «mixtes». Collet en fait état en renvoyant au long

de plusieurs pages de son traité à une série de textes pontificaux et de prises de position de canonistes à propos de la nécessité de mentionner le degré d'éloignement de la souche du conjoint non directement concerné par la dispense dans la lettre déclaratoire établie lors de la concession de celle-ci⁴⁵. Dans les papiers échangés entre le Saint-Office et *Propaganda Fide*, les difficultés liées à l'interprétation des pouvoirs relatifs aux degrés se lisent à de nombreuses reprises, comme dans ce billet de 1681 où le Saint-Office, apportant des précisions sur sa manière de comprendre le pouvoir de dispense des 3^e et 4^e degrés accordé aux missionnaires, expose que le 3^e n'est pas compris hors de son association au 4^e : «Questa è la vera intelligenza e applicazione della parola *misto*, poichè quando per altro si concede facoltà di dispensa del terzo, allora si spiega detta facoltà colle parole *dispensandi in tertio et tertio, et quarto simpliciter et mixto*»⁴⁶. Un demi-siècle après la formulation officielle des *facultates* concédées aux missionnaires, leur champ précis fait donc encore l'objet de débats sur des points qui, sous l'angle canonique, ne sont pas d'importance mineure et dont on peut résumer la substance de la manière suivante : pour certains canonistes, le libellé de la dispense ne mentionne que le degré le plus éloigné de la souche (le pouvoir pour les 3^e et 4^e degrés simples et mixtes indique donc qu'il faut que l'un des conjoints ait cette distance de la souche); pour d'autres (dont ceux du Saint-Office, les deux degrés inscrits sont les seuls dont la mixité est possible, et la mixité du 4^e et du 2^e, ou du 3^e et du 2^e, ne peuvent être dispensées par les bénéficiaires de cette *facultas*). Apparemment, l'ambiguïté survit durablement et n'est jamais totalement écartée, en dépit des précisions appor-

41. *Biglietti 1671-1710*, f° 164. Pour les mariages non encore contractés, le recours à Rome s'impose, comme cela est rappelé dans la même note.

42. En 1701, l'archevêque de Cashel sollicite aussi des pouvoirs de ce type pour l'ensemble de l'Irlande et il est, lui aussi, renvoyé à l'internonce de Bruxelles (*Biglietti 1671-1710*, f° 212, 30 juin 1701).

43. *Biglietti 1671-1710*, f° 324 (*biglietto* du 11 février 1708). Il avait toutefois lui aussi été renvoyé à l'internonce en 1702 (*Biglietti 1671-1710*, f° 228).

44. Sur ce point, Rome reste fidèle aux décisions du Concile de Trente : *In secundo gradu numquam dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam* (session XXIV, décret *Tametsi*). En 1692, pour un cas de fidèles pauvres, liés par le 2^e

degré d'affinité et résidant à Amsterdam, il est rappelé qu'il faut s'adresser à la Daterie (*Biglietti 1671-1710*, f° 26). Même réponse, la même année, pour des parents au 2^e degré de consanguinité résidant en Rhétie (f° 32).

45. Le conjoint n'est pas concerné si son éloignement de la souche n'entraîne pas empêchement (à partir du 5^e degré), mais aussi s'il est moins éloigné que le conjoint à qui s'applique la dispense (c'est le degré le plus éloigné qui entre en ligne de compte). Mais, dans ce dernier cas, il faut évidemment que cet éloignement demeure supérieur à un degré, d'où l'importance de cette déclaration. Cette question est débattue chez Collet, *Traité des dispenses...* cit., p. 173-177.

46. *Risoluzioni*, 6 août 1681.

tées par les congrégations romaines, sans doute parce que la lecture alternative à la leur est plus favorable aux hommes du terrain.

La question des mariages mixtes représente une autre pierre d'achoppement entre les hommes de terrain et les administrations romaines⁴⁷. Rappelons tout d'abord qu'en ce domaine le droit canon établit une nette distinction entre le païen et l'hérétique, puisqu'il autorise l'union de conjoints appartenant à deux confessions différentes : « On convient d'abord – déclare Collet – que le mariage d'un catholique romain avec une femme hérétique est valable, quand il est contracté dans les formes prescrites par l'Église »⁴⁸. Toutefois, ajoute-t-il aussitôt, les conditions concrètes qui accompagnent de telles unions ne sont à peu près jamais acceptables pour l'Église, et il repère un très grand nombre de cas où le mariage serait frappé d'illicéité :

1° Quand il y a péril de séduction pour la partie catholique. 2° Quand on a lieu d'appréhender que celui des deux qui pense bien n'ait pas la liberté de remplir les obligations que l'Église impose, telles que sont celles de jeûner, d'entendre la Messe etc. 3° Quand le contrat de mariage se fait avec cette condition expresse ou tacite, qu'une partie des enfants, les garçons par exemple, seront élevés dans la religion du père, et les filles dans les sentiments de la mère; condition à laquelle on est très exact dans toute l'Allemagne, au rapport d'un canoniste du pays qui en conclut avec raison que ces sortes de mariages n'y doivent jamais être tolérés. Ils ne les sont pas non plus en France⁴⁹.

Cette question ne semble vraiment venir au jour que dans les premières années du XVIII^e siècle, même si elle est déjà évoquée de temps à autre dès les premières décennies d'existence de la Congrégation *de Propaganda Fide*. Vers 1700, la vigueur avec laquelle les statuts promulgués par le vicaire apostolique d'Écosse interdisent aux prêtres catholiques de procéder à de telles unions en raison de leur illicéité – *cum id contrarium sit Ecclesiae legibus* – témoigne d'une nouvelle actualité de ce débat. Mais il faut observer que la condamnation de principe est assortie de l'obligation de s'adresser au vicaire apostolique pour décider si ces unions peuvent être bénies, signe que – en définitive – elles sont tout de même possibles. Dans la pratique, le débat porte sur les conditions de l'union, que pointe aussi le texte déjà cité de Collet. Pour les canonistes, c'est en effet cet aspect qui est décisif pour donner ou non une approbation. Dans ce cadre, le vicaire apostolique d'Écosse pose comme exigence principale que l'épouse catholique obtienne de son conjoint protestant le droit d'élever leurs enfants dans sa religion à elle (dans l'autre type d'union, l'éducation catholique des enfants va de soi)⁵⁰. C'est toutefois en Allemagne que la tolérance en faveur des mariages mixtes est réclamée avec le plus d'insistance, dans un contexte où certains États les autorisent. Le nonce de Cologne expose en 1705 que l'accord survenu en 1698 entre l'évêque et le chapitre d'Osnabrück d'une part et la famille de Brunswick-Lunebourg de l'autre – dans le cadre de l'application de la paix de Münster – autorise les mariages entre catholiques et luthériens, c'est-

47. Sur la pratique des mariages entre conjoints de confession différente, E. Labrousse, *Les mariages bigarrés : unions mixtes en France au XVII^e siècle*, dans L. Poliakov, *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme*, Paris, 1980, p. 159-176; L. Châtellier, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg*, Paris, Ophrys, 1981 (en particulier, p. 146-147) et É. François, *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme. Augsburg, 1648-1806*, Paris, 1993 (en particulier p. 203-217).

48. *Traité des dispenses...* cit., I, p. 217.

49. *Ibid.*, p. 218. Le canoniste allemand cité est le franciscain Anaclet Reiffenstuel, auteur d'une monumentale somme canonique, publiée pour la première fois à Venise en 1704-1711 (*Jus canonicum universum, clara methodo juxta titulos quinque librorum Decretalium in quaestiones distributum, solidisque responsionibus, et objectionum solutionibus dilucidatum*). Pour la France, un édit de novembre 1680, promulgué dans le cadre de l'application de l'édit de Nantes « à la rigueur », avait prohibé les mariages mixtes, en prenant appui sur « les canons des conciles tenus en divers tems de l'Église » qui avaient

condamné ces mariages « comme un scandale public et une profanation visible d'un sacrement auquel Dieu a attaché des grâces qui ne peuvent être communiquées à ceux qui sont actuellement hors de la communion des fidèles » (*Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, t. 1, Paris, 1716, col. 1601-1602).

50. CP 32, f^o 346. On aura remarqué que Collet, tout en admettant les unions mixtes, semblait exclure l'hypothèse d'un mariage dans la confession de la femme, sans doute comme pratiquement impensable. C'est ici au contraire le souci de faire triompher le catholicisme de l'épouse qui constitue la préoccupation du vicaire apostolique. Pour la manière dont est réglée la question de l'éducation religieuse des enfants dans un contexte luthérien, É. François, *Protestants et catholiques en Allemagne...* cit., p. 210-211 (la position sociale de chacun des conjoints est déterminante; les autorités, pour leur part, tendent à imposer la signature d'un accord avant le mariage pour éviter les contestations qui surviennent assez régulièrement).

à-dire entre les fidèles des deux confessions reconnues dans cet État; or, explique-t-il, si les conjoints obtiennent une dispense en matière de consanguinité et d'affinité et s'unissent donc dans la religion catholique, ils s'engagent en même temps à ce que leurs enfants soient éduqués dans celle-ci, même si l'un des deux est protestant; ainsi «si guadagnorono in poco tempo molte centinaia d'anime [...] la dove per mancanza di questa stessa facultà se ne sono perse ben molte delle cattoliche, che ricorrono in quel caso al consistorio luterano»⁵¹. Le nonce ajoute qu'une précédente demande en ce sens, présentée par l'évêque de Columbrica, suffragant d'Osnabrück et vicaire apostolique des terres septentrionales, a reçu une fin de non-recevoir catégorique de Rome, qui estimait que l'Église ne pouvait se prostituer de la sorte, demeurant insensible au fait que l'on voit «passare per questo solo capo molti cattolici alla setta luterana». L'intérêt de cet épisode est double. Il montre tout d'abord combien les contextes politiques peuvent conduire les missionnaires à demander des pouvoirs plus étendus, dans une perspective pastorale; il indique aussi que les relais romains, même les nonces, épousent dans un certain nombre de cas le point de vue des hommes de terrain, ou du moins le considèrent avec une certaine bienveillance⁵².

Plus avant dans le siècle, avec les progrès de la conception du mariage comme contrat de droit civil, la pression se fait plus forte encore sur les autorités romaines. À la suite de questionnements de la Congrégation de *Propaganda Fide* à propos de

l'Irlande, le Saint-Office prend un décret en 1785, qui – après avoir rappelé que les mariages mixtes sont illicites mais valides – s'attache surtout à inviter les prélats du pays à empêcher de telles unions⁵³. Une instruction adressée au vicaire apostolique de Suède deux ans plus tard revient sur ces mêmes questions; il lui est d'abord redit, non sans un certain agacement, que ses instances réitérées pour être autorisé à bénir des mariages mixtes sont particulièrement mal venues : de telles unions sont «impies et illicites», et les catholiques qui les contractent mettent leur salut et celui de leurs enfants en péril⁵⁴. Mais la seconde partie du texte sacrifie au principe de réalité et expose les conditions auxquelles doit satisfaire un mariage mixte lorsqu'il ne peut être évité. Attentive surtout au rite, *Propaganda Fide* recommande au vicaire apostolique de ne jamais bénir une union de ce type, le renvoyant à la jurisprudence du mariage entre Henriette de France et Charles Ier d'Angleterre (1624!). Pour le mariage du sculpteur catholique Masrelier avec une luthérienne, le roi de Suède – qui fait pression pour obtenir une cérémonie catholique – doit comprendre que l'absence de bénédiction n'équivaut pas à un moindre engagement de l'époux, puisque cette bénédiction n'est pas indispensable à la validité du sacrement! Et le vicaire apostolique doit résister à la pression du roi pour une publication du mariage, même si Rome lui concède que – s'il le faut – il la fera dans l'église, à condition que ce ne soit pas au cours d'une cérémonie⁵⁵. L'affaire met en évidence, en cette fin du XVIII^e siècle, une fermeture théorique

51. Biglietti 1671-1710, f° 289-290.

52. La position personnelle du nonce semble toute en nuances dans cette affaire : «Adempisco i miei doveri – ajoute-t-il – nel sodisfare al zelo di quel buon Prelato con portare le di lui suppliche» (f° 290v.).

53. *Risoluzioni*, 3 mars 1785. L'Irlande se trouvait, du point de vue canonique, dans une situation spécifique puisque les décrets tridentins y avaient été promulgués avant que les libertés catholiques n'y soient considérablement restreintes, notamment par les lois pénales des années 1695 à 1745 (D. Conway et J. Hanly, *op. cit.*; H. Fenning, ... *op. cit.*). En droit, la *forma concilii tridentini* aurait donc dû y être respectée pour les mariages. Sur les lois pénales et leurs effets sur la communauté catholique, M. Brown, C. Ivar McGrath et T. P. Power (dir.), *Converts and conversion in Ireland, 1650-1850*, Dublin, 2005. Plus généralement, sur la situation des catholiques en Irlande, T. P. Power et K. Whelan (dir.), *Endurance and emergence. Catholics in Ireland in the Eighteenth century*, Dublin, 1990; T. Bartlett, *The fall and rise of the Irish nation : the*

Catholic question, 1690-1830, Dublin, 1992; M. A. Mullett, *Catholics in Britain and Ireland. 1558-1829*, New York, 1998.

54. *Istruzioni* 2, f° 366-371. Cette question connaît un regain d'actualité à cette époque en Suède dans la mesure où les lois contre l'exercice de la religion catholique y ont été tempérées en 1779. L'installation d'un vicaire apostolique dans ce royaume ne date que de 1783 (H. Tüchle, *Mitarbeiter und Probleme in Deutschland und in Skandinavien*, dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum...* cit., II, p. 647-680 (ici, p. 675-678).

55. Sur la famille Masrelier, dont plusieurs membres s'installent en Suède pour travailler au service du roi Gustave III, G. Alm, *Franskt blev svenskt. Den franska Konstnärslinjen Masrelier i Sverige under 1700-talet*, Lund, 1991. D'après les renseignements biographiques recueillis dans cet ouvrage, le mariage qui fait l'objet du débat serait celui de Jean-Baptiste, né en 1753 à Stockholm, où son père, Adrien, s'est installé en 1748.

totale de la Curie, qui présuppose que les règles canoniques – intangibles – peuvent être comprises d'un souverain luthérien, mais aussi son acceptation, à reculons, d'une pratique différente des principes.

Enfin, il faut brièvement évoquer les incidences des débats internes à l'Église sur la question des *dubia*. En particulier, les modalités d'administration du sacrement de pénitence font l'objet de discussions directement tributaires de la querelle janséniste. Les tensions les plus vives se relèvent autour de 1700 en Écosse, où deux groupes s'affrontent au sein du clergé. Le conflit est suffisamment aigu pour que les arguments des uns et des autres soient portés devant les congrégations romaines, accompagnés d'un certain nombre de *dubia* pour demander à Rome de trancher sur les conditions requises pour accorder l'absolution⁵⁶. Sans entrer dans le détail des positions exprimées par les deux parties, on retiendra surtout la coloration particulière que donne à la querelle le fait qu'elle se déroule dans un contexte où les protestants sont majoritaires. L'une des craintes exprimées est que les catholiques soient trop facilement absous de leurs péchés et se permettent en conséquence de vivre dans le vice, comme si la répétition de l'aveu des fautes était suffisante. La formulation des réponses à certains *dubia* est donc étroitement liée au contexte missionnaire d'une part, aux débats théologiques de l'autre.

SACREMENTS ET PRATIQUES CULTURELLES. AUTOUR DU BAPTÊME

Alors que la liste des *facultates* accordées tant aux évêques qu'aux préfets des missions d'Europe ne comporte aucun article à ce sujet, les débats

autour du baptême sont parmi les plus riches. La présence de *dubia* relatifs à cette matière peut sembler d'autant plus surprenante dans les pays chrétiens que l'Église catholique reconnaît la validité du baptême qui est administré par les confessions issues de la Réforme⁵⁷. Mais c'est peut-être précisément de la proximité, qui a pour corollaire la complexité des situations et une nécessaire subtilité de l'interprétation des normes, que naissent souvent les *dubia*. Ainsi, comme cas limite, peut-on citer ce *dubium* relatif aux sages-femmes catholiques de certaines régions de Suisse : elles sont conduites à baptiser des enfants en péril de mort, dont les parents sont zwingliens, appartenant donc à une Église où le baptême n'est administré que par les pasteurs, huit jours après la naissance, ce qui signifie donc que l'enfant qui survivra sera à coup sûr baptisé de nouveau; doivent-elles avertir les pasteurs de leur geste? Si elles ne le font pas, elles risquent d'être interdites d'exercice; si elles le font, le baptême qu'elles auront conféré sera tenu pour nul et réitéré⁵⁸.

L'éventualité d'une réitération du baptême dans le cas d'une conversion au catholicisme est toutefois posée à de multiples reprises. Aux questions émanant des territoires de mission, la réponse du Saint-Office est qu'il n'y a pas lieu de renouveler le baptême si les formes habituelles ont été observées, sauf pour les anabaptistes. En revanche, si l'on n'est pas certain que la formule sacramentelle a été respectée, il faut rebaptiser, y compris *sub conditione*. C'est la réponse donnée pour ce protestant converti, dont le père, qui était pasteur, n'a peut-être pas utilisé la formule sacramentelle reconnue par l'Église catholique, en omettant de citer le Saint-Esprit⁵⁹. De même, ce fils d'anabaptiste, converti à 33 ans, auquel ses

56. CP 32, f° 236-399 (« Congregazioni particolari sopra gli affari della missione di Scozia tenute sotto li 12 e 29 Maggio 1699 e 19 Febraio 1704 »). Voir notamment, à l'intérieur de ce dossier, le rapport de James Gordon, daté de 1703, qui détaille les accusations de jansénisme lancées contre des prêtres *in-signi pietate et doctrina*, parce qu'ils font preuve de sévérité dans l'administration du sacrement de pénitence (*Narratio eorum quae ad missionem in Scotia pertinent Eminentissimis Cardinalibus Sacrae Congregationis de Propaganda Fide a Jacobo Gordonio presbytero anno 1703^o exhibita*, f° 351-383 v. Plus particulièrement ici f° 371).

57. Le principe va de soi pour le Saint-Office, qui semble de nouveau manifester de l'agacement devant les questions que *Propaganda Fide* lui adresse à ce sujet, comme le laisse deviner ce *biglietto* du 4 juillet 1693 : « In risposta al quesito

fatto dal paroco ne' Svizzeri innominato, devo riverimente significare a V. S. Illma che questa Sacra Congregazione del Sant'Offizio non tiene che vi sia bisogno di nuovo Battesimo quando gli Eretici, che si convertono alla S. Fede, son battezzati con la forma consueta della Chiesa. Ma si bene ha stimato opportuno che, occorrendo su tal proposito casi dubbii particolari, se ne dia compito ragguaglio, per poter adeguatamente provedervi » (*Biglietti 1671-1710*, f° 52).

58. *Risoluzioni, Baptismus in genere*, f° 18 (2 septembre 1687)

59. *Risoluzioni, Baptismus in genere*, f° 10 (26 octobre 1686). L'intéressé dit avoir lui-même assisté à des baptêmes administrés par son père, au cours desquels la mention du Saint-Esprit était omise dans la formule. On est en droit de penser qu'en réalité ce converti vient du milieu des Unitariens ou Soci-niens.

parents ont assuré qu'il n'avait pas été baptisé enfant, doit recevoir lui aussi le sacrement sous condition⁶⁰. Même s'il n'y a pas de nouveau baptême, les rites qui accompagnent le sacrement chez les catholiques – et qu'ignorent les protestants – seront accomplis, et le sacrement de confirmation sera aussi administré si nécessaire : *supplentur deffectus, ut orationes, exorcismi et unctiones, et muniantur sacramento confirmationis, quatenus non fuerint confirmati*, déclarait le Saint-Office dans une décision de 1597, rappelée dans un dossier récapitulatif rédigé plus d'un siècle plus tard⁶¹. Un riche dossier de 1681, relatif à l'Écosse, fait apparaître les enjeux de ces sacramentaux qui accompagnent le baptême, et plus particulièrement des exorcismes⁶². Dans ce pays, des personnes tantôt désignées comme obsédées ou possédées du démon, tantôt comme *mente capto et furioso*, réclament que leur soient administrés les exorcismes du baptême. Il peut s'agir de convertis, mais aussi de protestants, dont la demande reçoit une réponse favorable des prêtres s'ils abjurent préalablement. La relation envoyée à Rome souligne le succès remporté dans de nombreux cas par ce rituel : *Dignatur saepe Divina Bonitas eos a daemonibus liberare, ita ut non sentiant post hac praedictas molestias*, ce qui remplit les hérétiques d'étonnement et de crainte (*magno stupore*) et favorise les conversions. Mais le plus intéressant à relever tient aux formes de la pratique des missionnaires : si l'administration des seuls exorcismes ne suffit pas, ils confèrent la totalité du baptême, sous condition, estimant alors que celui qui a été reçu doit être dépourvu de validité. Et il n'existe pas de cas où la guérison n'ait pas été obtenue de la sorte. Le Saint-Office, interrogé sur ces usages, approuve l'accomplissement des rites accompagnant le baptême, même pour les convertis qui ne sont pas assaillis par le démon; en revanche, il recommande de ne pas pratiquer la réitération du baptême en l'absence de preuves suffisantes de sa nécessité, sans interdire toutefois

totalement un tel usage. La réponse laisse une marge d'interprétation aux missionnaires, sans doute heureux de pouvoir gagner quelques conversions par leur pouvoir sur les démons; le dossier, quant à lui, fournit un excellent exemple de la longue survie, en terre protestante, d'un attachement à l'efficacité des rites de délivrance abandonnés par les Églises de la Réforme.

Dans les pays de l'Europe du Nord, toutefois, le principal débat sur le baptême est posé par la pratique des parents catholiques désireux de se mettre à l'abri des poursuites entraînées par le refus de présenter leurs enfants au pasteur pour procéder au baptême. Pour éviter des amendes, beaucoup d'entre eux prennent l'habitude de les conduire au temple pour un second baptême après que le sacrement leur a été conféré *privatim* par le prêtre. La question est évoquée à plusieurs reprises à partir de la décennie 1660 à propos de l'Irlande, de l'Écosse et des Provinces-Unies⁶³. Le Saint-Office est intraitable sur ce point, surtout s'il faut mentir en déclarant au pasteur que l'enfant n'a pas encore été baptisé : il y a péché mortel dans ce cas, écrit le consulteur Lucas Wadding en 1672⁶⁴. Le vicaire apostolique d'Écosse, dans les statuts qu'il communique à Rome en 1704, exige une pénitence publique des parents qui font baptiser leurs enfants au temple. Leur faute lui paraît particulièrement grave, puisque qu'elle tend à rendre la fréquentation des hérétiques acceptable et affaiblit la communauté catholique : *Paulatim etiam minuitur haereseos horror, debilitatur fidei rigor, et fideles templis haereticorum facile frequentandis assistunt; praeterea magna datur infirmis scandali et ruinae occasio, et haeretici triumphant ac fidelibus insultant*⁶⁵.

Dans le même document, il est affirmé que si un enfant non baptisé se trouve en danger de mort et qu'il est impossible de recourir à un prêtre, il faut lui faire administrer le sacrement par un laïc, voire par une femme, mais surtout ne pas recourir au pasteur; si l'enfant survit, un prêtre accomplira ultérieurement les autres gestes prévus par le rituel⁶⁶. En

60. *Risoluzioni, Baptismus in genere*, f° 26v. (11 novembre 1676).

61. *Risoluzioni, Baptismus in genere*, f° 27. La note du 4 juillet 1693, dans laquelle est inséré cet ancien avis, insiste sur l'importance du respect de l'ensemble des rites du baptême.

62. *Risoluzioni, Baptismus in genere*, f° 97 (17 septembre 1681).

63. Pour les Provinces-Unies, voir notamment *Risoluzioni, « Baptismus in genere »*, f° 17 (26 septembre 1668); pour l'Écosse, *Ibid.*, f° 19v. (14 mai 1682); pour l'Irlande, *Ibid.*, f° 18v. (5 novembre 1678) et *Biglietti I*, f° 189. Ce dernier document

contient une formulation particulièrement nette du refus qu'oppose le Saint-Office à de telles pratiques : *Non licere et peccare mortaliter parentes consentientes; ideoque monendos*. Pour l'attitude du clergé sur la question du baptême et, plus largement, des sacrements, dans l'Irlande du XVII^e siècle, Alison Forrestal, *Catholic synods in Ireland. 1600-1690*, Dublin, 1998.

64. *Risoluzioni, Baptismus in genere*, f° 19 (29 novembre 1672).

65. CP 32, f° 344.

66. *Ibid.*

revanche, dans le cas d'un couple mixte, par une curieuse autorisation qui ne peut s'expliquer que par la perspective d'une éventuelle instruction dans le catholicisme, on tolère sous certaines conditions que le prêtre baptise l'enfant avant qu'il ne soit porté au pasteur pour une réitération⁶⁷. De même, les prêtres reçoivent l'autorisation de baptiser les enfants naturels (*spurii liberi*) des protestants, que les pasteurs ne reçoivent qu'après accomplissement d'une pénitence publique par les parents et règlement d'une amende⁶⁸. Lorsque les catholiques sont dans une situation de minorité aux droits limités, Rome exige donc, pour les baptêmes, une attitude héroïque des parents, conforme à sa doctrine de rejet de l'hérésie, tout en encourageant tous les procédés qui permettent d'espérer accroître le nombre de fidèles.

La stratégie de la distance – voire de la tension – avec les hérétiques se retrouve dans les contrées où les communautés catholiques et protestantes sont ensemble en position de minorité et, de ce fait, tentées de se rapprocher entre elles. La relation envoyée en 1762 par Filippo di Montevarchi, préfet des Franciscains Riformati de Tripoli, constitue le point de départ d'un très beau dossier aux archives de la Congrégation de *Propaganda Fide*⁶⁹. Le religieux rapporte que les Anglais, qui faisaient précédemment baptiser leurs enfants dans le rite grec, se sont tournés depuis trois ans vers les religieux de rite latin, qu'ils invitent à venir célébrer les cérémonies dans leur maison consulaire, en présence des consuls français et anglais, ces derniers se rendant à leur tour à l'église catholique quand ils y sont invités. Au parrain protestant est toujours associé un catho-

lique. Le frère Filippo se montre très satisfait d'une telle manière de faire entre chrétiens; «con mio piacere – écrit-il – sentii sempre rispondero a tutto il catechismo, anche i protestanti». Évidemment, sitôt reçu par *Propaganda Fide*, le dossier est transmis au Saint-Office, qui relève matière à quatre *dubia* dans les pratiques décrites : Peut-on inviter des protestants à des baptêmes catholiques? administrer le baptême à des enfants protestants? célébrer des baptêmes dans la maison de consuls anglais? associer un hérétique à la fonction de parrain, par ailleurs attribuée à un catholique? Si les consultants s'accordent pour donner une réponse négative à la première question, ils sont en revanche divisés sur les trois suivantes. Deux sont catégoriquement opposés à toute concession sur ces questions; trois estiment qu'il faut se référer à la lettre *Inter omnigenas* de Benoît XIV⁷⁰; sept enfin pensent que, si la pratique des missionnaires est condamnable en théorie, il faut tenir compte des particularités de la situation⁷¹. L'accord se fait en définitive sur l'envoi d'une instruction, adoptée à la pluralité des voix, puis revêtue de l'approbation pontificale⁷². Ce texte interdit catégoriquement que des protestants soient invités aux cérémonies catholiques, car ce serait leur accorder une «comunicazione in divinis» contraire aux lois de l'Église; en revanche, ces mêmes personnes peuvent assister à ces cérémonies «di loro spontanea volontà»⁷³. L'instruction désapprouve par ailleurs l'administration du sacrement à des enfants d'hérétiques dans des maisons qui leur appartiennent, car ces enfants, qui ne sont pas en danger de mort et seront ensuite éduqués à coup sûr dans la religion

67. *Risoluzioni, Baptismus in genere*, f° 19v. : *Licere, sed conjux catholicus tenetur conjugem hereticum monere, quod filius jam fuit legitime baptizatus.*

68. *Risoluzioni, Baptismus in genere*, f° 27 (Avis des qualificateurs du Saint-Office du 14 mai 1681).

69. La relation, datée du 25 juillet 1762, est conservée dans le volume des *Risoluzioni*, f° 111. La question qui nous intéresse ici y occupe une large place, mais elle retient aussi l'attention du Saint-Office pour le développement qui y est consacré à la participation de fidèles «grecs» au culte latin lorsque leur curé a été absent.

70. La lettre *Inter omnigenas* est publiée le 2 février 1744 à l'intention du clergé et des fidèles du royaume de Serbie et des territoires voisins (soumis aux Ottomans). Tout en refusant la dissimulation en matière de foi, Benoît XIV s'en remet au clergé pour décider, au cas par cas, quelles sont les meilleures solutions pour l'administration des sacrements. Pour

le baptême, le pape insiste sur la nécessité d'un engagement des parents à éduquer chrétiennement leurs enfants. Le texte se trouve notamment dans *Sanctissimi Domini nostri Benedicti Papae XIV Bullarium*, I, Rome, 1754, p. 183-187.

71. Leur position est formulée de la manière suivante : *Per se loquendo non licere; sed ob peculiare circumstantias, quae contingere possunt, dandam esse Patri Missionario instructionem, juxta quam se gerere debeat.*

72. L'instruction est transmise par le Saint-Office à *Propaganda Fide* le 13 décembre 1762; elle reçoit l'approbation pontificale le 20 janvier 1763. Sur un ton général plutôt ferme, elle pointe divers aspects de l'administration du baptême, «sopra le quali si è creduto necessario inviare la presente istruzione, affinché in tutte le sue parti abbia da Missionarii un puntuale adempimento» (*Risoluzioni*, f° 85v.)

73. *Risoluzioni, Baptismus in genere*, f° 85.

de leurs parents, profaneront le sacrement une fois parvenus à l'âge adulte et commettront alors une «abominevole apostasia» de la foi professée⁷⁴. Pour le Saint-Office, il n'est pas non plus acceptable qu'un parrain protestant assiste le catholique car cette fonction donne la responsabilité de l'instruction du filleul. Aussi écrit-il au préfet des Franciscains de Tripoli qu'il ne peut tolérer un tel usage, «non solo perchè la pluralità dei Padrini è vietata espressamente dal Tridentino, ma perchè dal Rituale e Catechismo romano è espressamente interdetto un tal Offizio agli Eretici per la ragione che i Padrini *spirituales filios suos, quos de Baptismi fonte susceperint opportune docere tenentur*. Dans les cas où il semble vraiment impossible d'éviter de telles situations, le missionnaire devra déclarer que seul le catholique exerce la fonction de parrain et que le protestant est présent *tanquam testis et non tanquam Padrinus*; le registre sera ensuite rédigé en conséquence. Si un accord ne peut être trouvé avec le protestant, mieux vaut renoncer à la célébration⁷⁵. Les pratiques de cohabitation confessionnelle, nées dans un contexte de solidarité entre communautés minoritaires, sont donc vigoureusement rejetées.

* * *

Ce dernier exemple le montre à nouveau clairement : les réponses des congrégations romaines aux *dubia* apportent de nombreuses informations sur la manière dont est vécu le catholicisme dans les contrées qui relèvent de la mission; de nombreuses pratiques sociales, culturelles et culturelles sont abordées, souvent à travers le prisme d'une autorité qui soumet le cas à Rome parce qu'elle est inquiète, parfois aussi – comme avec le frère Filippo – parce qu'elle a seulement le sens de l'aspect insolite des usages. Si le canoniste trouve matière dans ce corpus, l'anthropologue peut tout autant en tirer parti.

L'approche romaine des *dubia* montre combien la mission en terre protestante demeure pendant

toute la période considérée comme un affrontement sans répit contre un ennemi d'autant plus dangereux qu'il revendique pour lui la fidélité à l'Évangile. En même temps, *Propaganda Fide* et le Saint-Office allient souvent à un discours de fermeté sur les principes des recommandations de conciliation pour tenter de favoriser les conversions. Toutes les décisions relatives au mariage le manifestent, alors que celle qui touchent au baptême – sacrement de l'adhésion à la vérité – rendent compte d'une position sans doute plus ferme. À cet égard, l'attitude des congrégations romaines mériterait assurément une analyse approfondie, qui introduirait des nuances selon les divers territoires de leur compétence.

Un dernier point mérite de retenir l'attention, auquel fait allusion le bref développement consacré au sacrement de pénitence, celui du poids des contextes théologiques, spirituels, et plus largement politico-religieux. Lorsque l'évêque d'Angoulême demande en 1786 des pouvoirs de dispense en matière matrimoniale, au demeurant assez anodins, le Saint-Office lui accorde satisfaction, non sans mentionner deux fois dans sa décision que l'évêque devra toujours indiquer qu'il agit «come delegato della S. Sede apostolica»⁷⁶. À l'évidence, la congrégation voit donc surtout dans cette requête l'occasion d'une victoire symbolique de la bureaucratie pontificale sur le gallicanisme. Mais la nécessaire contextualisation des avis et des décisions, dont un tel dossier montre l'importance, est rendue difficile par l'ordre retenu au moment de l'archivage des sources. Destinés à la mémoire d'une jurisprudence d'autant plus difficile à conserver que les décisions sont loin d'avoir la cohérence qu'on attendrait a priori, les dossiers ne respectent guère la chronologie et la géographie. La documentation, qui se prête donc bien à une approche juridique, voire anthropologique, se plie moins aisément aux exigences de l'enquête historique, qui s'impose pourtant pour éclairer le fonctionnement des institutions romaines ayant compétence sur les missions.

Bernard DOMPNIER

74. *Risoluzioni, Baptismus in genere*, f° 86v.-87.

75. *Risoluzioni, Baptismus in genere*, f° 87v.-88.

76. *Risoluzioni*, 8 mai 1786.

I dubbi sui sacramenti dalle missioni *ad infideles*

Percorsi nelle burocrazie di Curia

Giovanni PIZZORUSSO

Questo intervento si propone di dare uno sguardo d'insieme sull'attività giurisdizionale delle istituzioni della Curia romana riguardo alla pratica sacramentale nei territori di evangelizzazione extra-europei, le cosiddette missioni *ad infideles*, nei secoli XVII e XVIII, prendendo le mosse dalla fondazione della Congregazione *de Propaganda Fide*, il dicastero pontificio appositamente creato nel 1622 da Gregorio XV per esercitare la giurisdizione pontificia sulle missioni cattoliche nelle varie parti del mondo¹. Come vedremo, in tale attività giurisdizionale la Congregazione missionaria collabora direttamente, in termini che cercheremo di spiegare, con la Congregazione del Sant'Uffizio, la «romana e universale» Inquisizione, già fondata nel 1542 da Paolo III e riformata nel 1588 da Sisto V, che nella sua funzione di supremo tribunale già si occupava dei *dubia* provenienti da tutto il

mondo e quindi anche delle questioni relative ai sacramenti nelle missioni.

L'amministrazione dei sacramenti è un'attività centrale per i missionari al pari della predicazione della fede: si pensi soltanto al battesimo che sancisce la conversione e costituisce l'atto di ammissione nella Chiesa e, quindi, la possibilità della salvezza eterna, separando convertiti e infedeli². Si può ricordare anche come la stessa evoluzione dell'idea di missione sia segnata dal modo di amministrare questo sacramento, dalla conversione dei re delle popolazioni mongole propria delle missioni medievali dei mendicanti in Oriente, ai battesimi di massa della prima fase dell'apostolato nel Nuovo Mondo, alla coscienza della necessità di un'adeguata preparazione per l'accesso dei neofiti al sacramento³. La corretta pratica dei sacramenti nelle missioni dimostra la solidità dell'impianto

1. Come è noto l'intervento di Propaganda non era riservato alla missione per gli infedeli, ma contemplava anche quella verso gli eretici e gli scismatici, nonché quella destinata alla conservazione della fede presso le comunità cattoliche di antica o recente conversione e unione alla Chiesa di Roma, cfr. in generale J. Metzler, *Foundation of the Congregation «de Propaganda Fide» by Gregory XV*, in *Memoria Rerum*, vol. I/1, p. 79-110, N. Del Re, *La Curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Città del Vaticano, 1998³ e G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in L. Fiorani e A. Prosperi (a cura di), *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, Torino, 2000 (*Storia d'Italia. Annali*, 16), p. 479-518 e, per qualche esempio di giurisdizione su un territorio interno alla Cristianità cattolica, B. Dompnier, *L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, thèse de 3^e cycle, Université de Paris I, 1981 e G. Pizzorusso, *La Congrégation «de Propaganda Fide» et les missions en Italie au milieu du XVII^e siècle*, in Ch. Sorrel e F. Meyer (a cura di), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle*, Actes du Colloque de Chambéry (18-20 mars 1999) Chambéry, 2001, p. 43-61. In questo testo, centrato

sulle missioni extraeuropee e complementare a quello di Bernard Dompnier contenuto in questo volume, sono state utilizzate le seguenti abbreviazioni: APF: Archivio della Congregazione *de Propaganda Fide*; *Risoluzioni: Risoluzioni e Biglietti del S.O. per l'Amministrazione dei Sacramenti*; *Memoria Rerum*: J. Metzler (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. I, tomo I, Roma-Friburgo-Vienna, 1971; ACDF: Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede; *S.O.: Sant'Offizio*; *St. st.: Stanza Storica*.

2. Cfr. l'inquadramento generale di questo tema nei saggi di A. Prosperi, *Premessa, e Battesimo e identità cristiana nella prima età moderna*, in A. Prosperi (a cura di), *Salvezza delle anime disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pisa, 2006, rispettivamente p. vii-xi e 1-65.

3. Cfr. il quadro interpretativo offerto da A. Prosperi, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1992, 2, p. 189-220; cfr. anche P. Prodi, *Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la «conquista spirituale» dell'America*, in *Problemi di storia della Chiesa in Italia nei secoli XV/XVII*, Napoli, 1979, p. 267-293 e L. Codignola e G. Pizzorusso, *Luoghi, metodi e fonti dell'espansione missionaria tra Medioevo ed età moderna*.

dell'opera d'apostolato e l'assiduità nella cura spirituale dei convertiti dalla nascita alla morte. Tuttavia il mondo missionario era diverso, sia nella sua specifica realtà, sia dal punto di vista del diritto della Chiesa, dalla società cattolica dell'Europa tridentina: le missioni, formate da sparute minoranze di fedeli di recente conversione, non erano parrocchie, né i missionari amministravano la fede nelle medesime condizioni e con i medesimi poteri spirituali dei parroci. Insieme a questa diversità rispetto allo spazio tridentino, era giuridicamente importante anche la varietà dei contesti geografici e umani nei quali i missionari operavano, varietà che con il diffondersi delle missioni raggiunse i quattro continenti allora conosciuti. Questi «problemi dello spazio», per usare l'espressione di Gabriel Le Bras⁴, con le particolarità della situazione missionaria e le difficoltà incontrate dai religiosi sono rivelate dai *dubia*, cioè dai quesiti e dalle richieste che sorgono nell'esercizio dell'azione spirituale e nell'applicazione delle norme canoniche nel contesto della realtà che essi si trovano di fronte. Questi *dubia* che essi trasmettono all'autorità romana costituiscono la fonte documentaria principale sulla quale basarsi per parlare dell'amministrazione dei sacramenti in terra di missione.

In questo testo intendiamo presentare in primo luogo un quadro introduttivo a proposito dei meccanismi istituzionali che regolano il rapporto tra gli enti decisionali romani, Propaganda e Sant'Uffizio, e i missionari, all'interno del quale si dipanano i percorsi burocratici dei *dubia circa sacramenta*. In secondo luogo, attraverso esempi relativi alla pratica dei sacramenti, intendiamo mostrare come si pongono su questo tema le autorità romane nel confronto tra l'applicazione della normativa tridentina e le realtà missionarie lontane e fortemente differenziate e quali reazioni si sviluppino in esse. Questo secondo aspetto consente di uscire dalla dimensione istituzionale

per mettere in luce come questo confronto sui sacramenti – passaggi obbligatori della conversione e al contempo riti che intervengono in momenti chiave della vita (nascita, matrimonio, rapporto con il divino, morte) – costituisca anche una spia del rapporto culturale di scontro o di adattamento che il cattolicesimo, in quanto religione che ricerca la conversione degli «infedeli», mette in atto rispetto alle società con cui entra in contatto attraverso la presenza dei missionari.

LE FACULTATES : UNO STRUMENTO GIURIDICO
PER L'EVANGELIZZAZIONE

Per svolgere le loro attività spirituali, tra le quali l'amministrazione dei sacramenti, era necessario che i missionari fossero forniti delle cosiddette *facultates* (cioè i poteri spirituali) da parte della Sede apostolica. Tali facoltà costituiscono la ratifica giuridica dell'azione dei missionari sia nei confronti degli «infedeli» da convertire sia nei confronti dei convertiti da mantenere nella religione cattolica. Che tali poteri siano conferiti dall'autorità pontificia attraverso le istituzioni a ciò preposte, costituisce in definitiva la sanzione giuridica che pone l'evangelizzazione all'interno della giurisdizione del papa di Roma, concepita come universale. La storia ha mostrato come il cammino dell'evangelizzazione abbia percorso vie complesse e contorte nelle quali la Chiesa di Roma è dovuta anche scendere a compromessi e concessioni nei confronti delle monarchie cattoliche, ad esempio attraverso il patronato⁵, in un quadro che nel lungo periodo non manca di contraddizioni. In queste diverse fasi storiche il potere papale ha mantenuto però l'autorità di formalizzare entro un quadro giuridico-normativo l'azione missionaria, riuscendovi in modo diverso a seconda di tempi e luoghi, con il fine primario di mantenere il proprio primato anche sulle frontiere dell'espansione del cattolicesimo⁶.

L'affermarsi della centralità romana, in S. Pittaluga (a cura di), *Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo fra Medioevo e Umanesimo*, in *Columbeis*, V, 1993 (numero monografico), p. 379-397.

4. G. Le Bras, *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna, 1976, p. 133-164.

5. A. de Egaña, *La teoria del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma, 1958; P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, I. La época del Real Patronato 1493-1800*, Roma-Caracas, 1959; W. E. Shiels, *King and Church: the rise and fall of the Patronato Real*, Chicago, 1961; Ch. Hermann,

L'Église d'Espagne sous le patronage (1476-1834). Essai d'ecclésiologie politique, Madrid, 1988.

6. Una fase storica densa di elaborazione teorica e di conflitti corrisponde ai secoli XIII e XIV, cfr. gli studi degli storici del diritto sulla bolla di Bonifacio VIII *Unam Sanctam* (1302) e gli accenni sull'espansione missionaria segnalati da E. Conte, *La bolla Unam Sanctam e i fondamenti del potere papale fra diritto e teologia*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 113, 1, 2001, p. 663-684.

Tale formalizzazione conosce un percorso difficile all'interno della Chiesa stessa in un'evoluzione secolare che unisce due importanti tendenze, parzialmente in contrasto tra loro. Da un lato la fase di formazione di un *Corpus iuris canonici* a partire dal *Decretum* di Graziano e delle successive *Decretali* che contengono anche disposizioni relative agli «infedeli», in particolare le popolazioni dell'Europa orientale raggiunte dai missionari identificate giuridicamente in base a un principio che potremmo dire «etnico» riferito alle *gentes* da evangelizzare in assenza di formazioni statali. Si forma così un «*droit canonique dérogaire*», un diritto missionario *in nuce*, basato su poteri spirituali speciali concessi ai religiosi *ad tempus*, che spesso interviene anche sui sacramenti, nella prospettiva di una progressiva integrazione dei popoli nel diritto comune della Chiesa⁷. Dall'altro lato, lo sviluppo a partire dalla metà del XIII secolo dell'evangelizzazione promosso dagli ordini mendicanti stimolò la richiesta da parte di questi ultimi direttamente al papa di facoltà speciali che venivano ottenute in termini molto generici e *ad perpetuum*. Questo metodo si consolidò nei secoli successivi, quando entrarono in gioco sia ordini di recente formazione come i chierici regolari dediti all'apostolato tra cui soprattutto i gesuiti, sia precedenti ordini mendicanti che avevano orientato il loro ministero verso l'evangelizzazione. Tale sistema di concessione di facoltà, che connota questa fase a cavallo tra medioevo e età moderna denominata dagli storici del diritto missionario *periodus facultatum*, accordava ai regolari larghissima libertà d'azione. Infatti i poteri spirituali concessi erano poco omogenei, unendo questioni molto generali a aspetti

puntuali, e davano ai missionari, considerati come legati del pontefice secondo una concezione «diplomatica» della missione di matrice medievale⁸, licenza di dispensare dalle norme del diritto comune della Chiesa oppure di adottare tali norme allo scopo di rafforzare l'adesione al cristianesimo e l'ortodossia dei popoli di recente conversione. Del resto l'idea di fare del missionario un rappresentante del papa si scontrò con il crescente indebolimento del ruolo del pontefice all'epoca della trasferimento della sede apostolica ad Avignone (1309-1377) e dello scisma d'Occidente (1378-1417)⁹.

Le facoltà concesse agli ordini dai papi spesso *vivae vocis oraculo* restarono quindi nell'indeterminatezza e, con il consolidamento di tale sistema, nei secoli successivi furono raccolte a cura degli ordini stessi in *Compendii* o *Collectiones* che avevano la comprensibile tendenza ad accrescerne la portata¹⁰. Inoltre tali facoltà non erano mai riviste, forse proprio per la loro ampiezza e discrezionalità che le rendeva onnicomprensive. Di fatto mancava un aggiornamento dei poteri missionari sulla base delle mutate condizioni delle terre da evangelizzare o delle condizioni nelle quali la conversione avveniva, ad esempio nel contesto delle crociate nel Medio Evo oppure in quello del Patronato Regio nell'epoca delle scoperte. Infine mancava un'accurata definizione delle popolazioni da convertire: la genericità delle espressioni geografiche e etniche rifletteva anche un'indifferenza più profonda dal punto di vista missionario confondendo insieme infedeli e scismatici¹¹.

Nel XVI secolo, di fronte ai nuovi mondi da evangelizzare, le facoltà per le missioni concesse ai singoli ordini religiosi attraverso apposite bolle

7. Cfr. R. Jacques, *Des nations à évangéliser. Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Parigi, 2003, p. 99-170 che cita (p. 150-152) le decretali relative alle missioni in Livonia che si svolsero sotto Innocenzo III (1198-1216); alcune decretali riguardano il matrimonio e la confessione (a ridosso del Concilio Lateranense IV del 1215 al quale parteciparono vescovi della Livonia e dove furono presi provvedimenti importanti sulle due materie) e il battesimo. In generale su queste missioni cfr. J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au moyen-âge (XIII-XV^e siècle)*, Rome, 1998² (*Collection de l'École française de Rome*, 33).

8. R. Jacques, *Des nations à évangéliser*, p. 181-209, J. Richard, *La papauté et les missions...* cit.

9. J. Richard, *Les Papes d'Avignon et l'évangélisation du monde non-latin à la veille du Grand Schisme* in Id., *Croisés, mission-*

naires et voyageurs, Londra, 1983, saggio XVII.

10. A. Larraona, *De Iure missionario*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, 17, 1936, p. 88. Un esempio di silloge è quella del francescano Emmanuel Rodriguez, *Nova collectio Privilegiorum Apostolicorum*, Venezia, 1611.

11. Come sottolinea lo storico americano del diritto e dell'espansione europea James Muldoon i cui studi sono fondamentali per collegare i temi di diritto canonico tra le missioni medievali e quelle della prima età moderna, J. Muldoon, *The Avignon Papacy and the frontiers of Christendom: The evidence of Vatican Register 62*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 17, 1979, p. 125-195 ora in Id., *Canon law, the expansion of Europe, and world order*, Aldershot, 1998, saggio V; cf. anche Id., *Popes, lawyers, and infidels; the Church and the Non-Christian world 1250-1550*, Philadelphia, 1979.

presentavano quindi permessi amplissimi (i *privilegia*) di azione spirituale, accordati *ad perpetuum*, uniti a indicazioni su situazioni più particolari. Il documento esemplare di questa tipologia è costituito dal breve di Adriano VI *Exponi nobis fecisti* emanato a Saragozza il 10 maggio 1522 e indirizzato a Carlo V a vantaggio dei missionari delle Indie e dei loro superiori. Questo documento assurso a termine di riferimento da parte dei regolari per rivendicare l'estensione dei loro poteri spirituali con l'espressione *Bulla Omnimoda*, in quanto attribuiva ad essi *omnimodam Nostram [Romani Pontifici] auctoritatem*¹². Dei testi di tali privilegi si perdeva addirittura la memoria, come proprio nel caso dell'*Omnimoda* di cui nel XVII secolo non esisteva neppure copia nella Biblioteca Vaticana. I dubbi sull'autenticità della bolla vennero alla fine sciolti nel 1628 e l'anno successivo il Nunzio a Madrid recuperò una copia della medesima a Siviglia cosicché i cardinali convennero che le facoltà che essa concedeva non erano più ampie di quelle che gli ordini godevano nel Medioevo, pertanto non fu possibile contestarla¹³.

Come si è accennato, la caratteristica principale di queste facoltà è quella di non costituire un corpus unitario e di lasciare una sostanziale libertà d'azione agli ordini regolari e ai missionari che potevano agire *in utroque foro* in nome del papa in qualunque modo ritenessero a vantaggio della

propagazione della fede. Nessuna limitazione di questa libertà d'azione in terra di missione era stata prevista dal Concilio di Trento¹⁴ e nella seconda metà del XVI secolo essa appariva ormai eccessiva, anche perché si sviluppavano molte controversie tra i regolari i vescovi delle diocesi fondate nelle Indie, in America e in Asia. Ma anche a Roma la situazione determinatasi creava scontento nel contesto del recupero, portato avanti dai pontefici, della giurisdizione missionaria in opposizione al Patronato Regio¹⁵.

Nel 1622, anche a seguito di una trattativa favorevole alla riacquisizione della centralità pontificia nello sforzo missionario, venne fondata la Congregazione *de Propaganda Fide*, il dicastero pontificio incaricato di sovrintendere sull'azione missionaria. Come si è detto, il problema dell'ampiezza delle facoltà e della non controllabilità della loro applicazione garantita dalla *Omnimoda* venne immediatamente affrontato, anche se si prese atto della difficoltà di demolire un sistema si era ormai consolidato in una solida alleanza tra la corona e gli ordini regolari. Del resto, un repertorio di *Resolutiones theologicae quae ad rem moralem, sacramentariam, et rituales pertinent ad Occidentalis atque Orientali ecclesiae missionarios apostolicos informandos ex authographis congregationum Sancti Officii ac Propagandae Fidei* dell'inizio del XVIII secolo affermava che le facoltà concesse dalla *Omnimoda* valevano senza limiti solo dove non vi fossero

12. I. Ting Pong Lee, *Facultates apostolicae S.C. de Propaganda Fide et S.C. Consistorialis*, Roma, 1962 et X.M. Paventi, *Origo Congregationis Urbanianae super facultatibus missionariorum, Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, 24, 1943, p. 288-300 e 25, 1944, p. 73-86. La bolla conobbe una vasta diffusione: la troviamo trascritta ad esempio nella *Historia ecclesiastica indiana* di Jerónimo de Mendieta (opera conclusa nel 1596) e fu uno strumento nel conflitto tra regolari e vescovi in America, anche nella definizione della giurisdizione inquisitoriale, cfr. B. Grunberg, *L'Inquisition apostolique au Mexique. Histoire d'une institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571)*, Parigi, 1998, p. 15 e 214-216.
13. Sull'*Omnimoda* cfr. P. Torres, *La bula Omnimoda*, Madrid, 1948 e C.J. Costa, *A missiological conflict between Padroado and Propaganda in the East*, Pilar (Goa), 1997. Cfr. anche S. M. Paventi, *Congregazione Urbaniana «super facultatibus missionariorum»*, in *Studia missionalia*, 7, 1952, p. 221-224.
14. A. Reuter, *De Iuribus et officiis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide noviter constitutae seu de indole eiusdem propria*, in *Memoria Rerum*, I/1, p. 140-142; sull'intervento del Concilio di Trento di limitare i privilegi dei regolari, cfr. ora S. Giordano, *La Santa Sede e i religiosi dal concilio di Trento a Innocenzo XII (1563-1700), Percorsi di ricerca nell'Archivio Segreto Vaticano*, in M. C. Giannini e M. Sanfilippo (a cura di), *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi I. Fonti e problemi (secoli XVI-XIX)*,

Viterbo, 2007, p. 15-16.

15. Per quanto riguarda l'America nel XVI secolo il Patronato non aveva cancellato completamente le possibilità di intervento pontificio che, anzi, si concretizzava nell'invio di brevi e bolle, spesso indirizzate su specifici punti come quelle notissime di Paolo III sugli indiani (*Veritas Ipsa* e *Altitudo divini consilii* del 1537), cfr. J. Metzler, *America pontificia primi saeculi evangelizationis (1493-1592). Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, I-II, Città del Vaticano, 1991 e J. Metzler con la collaborazione di G. Roselli, *America Pontificia*, III, *Documenti pontifici riguardanti l'evangelizzazione dell'America: 1592-1644*, Città del Vaticano, 1995. Su questa fonte si rimanda al contributo di Charlotte de Castelnau-L'Estoile. Nei limiti del regime di Patronato vi era poi un rapporto tra l'episcopato americano e Roma che si intensificò nella seconda metà del secolo cfr., ad esempio, J.-P. Berthe, *Les rapports des visites ad limina des évêques de Nouvelle-Espagne aux XVI^e et XVII^e siècle* e A. Maldavski, *Les visites ad limina des archevêques de Lima au XVII^e siècle*, entrambi contenuti in Ph. Boutry e B. Vincent (a cura di) *Les chemins de Rome. Les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde ibéro-américain*, Roma, 2002 (*Collection de l'École française de Rome*, 293), rispettivamente alle p. 197-221 e 223-234 e i saggi di Benedetta Albani e Boris Jeanne contenuti in questo volume.

vescovi, i quali quando presenti avevano il diritto di controllo e di assenso su di esse¹⁶.

Inoltre, nei primi tempi della sua esistenza Propaganda doveva acquisire un'adeguata informazione e una capacità di giurisdizione sulla concessione delle facoltà che promanavano, per consuetudine ormai acquisita, da fonti diverse, quali soprattutto la Congregazione del Sant'Uffizio o il papa stesso *vivae vocis oraculo*, non di rado attraverso l'autorevole intervento del cardinale protettore dell'ordine¹⁷.

La revisione dei privilegi degli ordini regolari fu uno dei primi compiti che il nuovo dicastero pontificio si dette sotto l'impulso del segretario Francesco Ingoli, prelado di formazione giuridica fermamente convinto che la sottomissione degli ordini missionari alla giurisdizione di Propaganda fosse un passaggio chiave della legittimazione di quest'ultima nel contesto della Curia romana¹⁸. Dopo il primo decennio successivo alla fondazione del dicastero nel quale emersero le numerose incongruità della situazione¹⁹, Urbano VIII mise in opera una Commissione *super facultatibus missionariorum*, formata da alcuni cardinali membri di Propaganda e del Sant'Uffizio, da due consultori, dall'assessore del Sant'Uffizio e dal segretario di Propaganda, che ne era il segretario. Il ruolo del Sant'Uffizio nella concessione delle facoltà era centrale, ed era effettivo già da tempo come si è accennato sopra, non solo per la riconosciuta superiorità di questa congregazione all'interno della Curia, ma anche, più specificamente, perché le autorizzazioni in favore dei missionari dovevano superare l'esame del controllo di ortodossia cui l'Inquisizione era deputata. La commissione

così formata venne quindi incaricata di una riforma delle facoltà. Senza addentrarsi in un'analisi dettagliata²⁰, basti dire che la *ratio* della commissione fu *in primis* quella di stabilire alcune *Regole* per l'elaborazione delle facoltà che tenessero conto di tre criteri di base: le differenze di condizione della religione cattolica (ad esempio, tra missioni in luoghi soggetti a principi cristiani o non cristiani, cioè in territori dove sussistesse o meno la libertà di culto); la difficoltà di ricorrere alla Santa Sede o ai nunzi apostolici (cioè un criterio sia di lontananza fisica, come nelle Indie, sia di difficoltà di esercitare la giurisdizione centrale, come nell'Europa protestante) e la differenziazione dell'ampiezza delle facoltà a seconda della dignità ecclesiastica nella prospettiva della creazione di un vescovato missionario. Le *Regole* riguardavano anche l'amministrazione dei sacramenti e distinguevano tra i luoghi dove il culto cattolico era libero (nei quali l'attività dei missionari era subordinata all'assenza di vescovi o parroci, o, se presenti, al loro consenso); i luoghi dove il culto era praticato solo in segreto, nei quali i missionari potevano amministrare i sacramenti parrocchiali, battesimo, estrema unzione e matrimonio, senza permesso (ma solo in caso di necessità per i primi due) e laddove non fosse stato pubblicato il decreto tridentino *Tametsi* che regolava il matrimonio e, infine, i luoghi dove il culto era comunque proibito in pubblico e in privato dove i missionari potevano amministrare i sacramenti in definitiva senza restrizioni vista la situazione di pericolo, come in Inghilterra e in Scozia. Si autorizzavano inoltre per determinati periodi di tempo le dispense matrimoniali *in utroque foro se*

16. ACDF, *S.O., St. st.*, P 1 h, dove risulta che la ricognizione dell'autenticità della bolla *Omnimoda* era stata compiuta anche dal noto canonista Prospero Fagnani, detto il «*Doctor Caecus Oculatissimus*» per la precisione interpretativa malgrado la sua cecità, P. Palazzini, *Prospero Fagnani, segretario della Sacra Congregazione del Concilio e suoi editi ed inediti* in *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario della Fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano, 1964, p. 361-382 e D. Quaglioni, *Fagnani Boni, Prospero*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, ad vocem.

17. A. Reuter, *De iuribus et officis...* cit. p. 142; per un'ampia raccolta di facoltà per la Compagnia di Gesù concesse *vivae vocis oraculo* cfr. ACDF, *S.O., St. st.*, D 4 a f. 1r-161v.

18. J. Metzler, *Francesco Ingoli, des erste Sekretär der Kongregation*, in *Memoria Rerum*, vol. I/1, p. 197-243 (trad. italiana in appendice a F. Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, ed. F. Tosi, Roma, 1999, p. 293-332) e G. Pizzorusso, *Ingoli,*

Francesco, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 63, Roma, 2004, p. 388-391. Sui vari aspetti del rapporto tra Propaganda e gli ordini regolari rinvio a R. Moya, *Hacia una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda*, in *Memoria Rerum*, vol. I/1, p. 439-464; G. Pizzorusso, *La Congregazione «de Propaganda Fide» e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, in M. C. Giannini (a cura di) *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare maschile nell'Europa d'antico regime*, in *Cheiron*, 43-44, 2005, numero monografico, p. 197-240 e G. Pizzorusso, *Percorsi di ricerca nell'Archivio della Congregazione «de Propaganda Fide» per la storia degli ordini religiosi*, in M. C. Giannini e M. Sanfilippo (a cura di), *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi...* cit., p. 37-61.

19. X. M. Paventi, *Origo Congregationis Urbanianae...* cit.

20. Si rimanda per quanto segue a S. M. Paventi, *Congregazione Urbaniana...* cit., p. 225-240.

non vi fossero vescovi (e solo nel foro interno se vi fossero stati) e l'assoluzione anche per i casi riservati, anch'essa *ad tempus*, specificando che i missionari dovevano utilizzarla soprattutto verso i neoconvertiti, che per la lontananza di vescovi avrebbero potuto ricadere nell'eresia.

Nel quadro di queste *Regole* si preparavano le *Formule* cioè l'elenco di facoltà vere e proprie che il missionario riceveva e che erano differenziate per le varie aree del mondo. Sulle dieci *Formule generali e particolari* redatte, due erano destinate a Asia, America e Africa, una per i vescovi e una per i prefetti apostolici che le delegavano ai missionari. Inoltre un'altra era destinata ai missionari in generale. Quanto ai sacramenti tali facoltà erano tanto più larghe quanto più erano assenti o difficilmente accessibili i parroci e i vescovi. Per le regioni extraeuropee furono inoltre elaborate nel tempo una decina di altre *Formule* dette *straordinarie*, che estendevano le facoltà da una regione all'altra. Ad esempio le norme che regolavano il matrimonio nel Tonchino si allargarono progressivamente alle Indie orientali e poi, in futuro, agli Stati Uniti seguendo un criterio analogico molto usato dalla burocrazia romana²¹.

In primo luogo, questa riforma mirava all'*uniformità* legislativa (uno sforzo che appare improbo ma che si inserisce nell'ambizione universalista della giurisdizione di Propaganda). Tale uniformità consisteva nel fatto che queste facoltà (con possibili adattamenti alle realtà particolari) si costruivano a partire da una base comune, le *Formule* seguendo la *ratio* espressa nelle *Regole*, come dei pezzi di un insieme che potevano essere montati in modo diverso partendo dagli stessi elementi di base.

In secondo luogo, diversamente dalle vecchie facoltà assegnate ai singoli ordini *ad perpetuum*, queste nuove avevano una *validità prestabilita nel tempo* a seconda della lontananza da Roma (15 anni per le Indie orientali e occidentali). Ciò rendeva possibile una verifica da parte di Propa-

ganda, come ad esempio nella questione delle dispense matrimoniali che era opportuno rivedere periodicamente a seconda dell'evoluzione della situazione locale e dei comportamenti matrimoniali dei fedeli.

In terzo luogo nelle nuove facoltà doveva essere specificamente indicato *l'ambito geografico* della validità, anche se molte definizioni di territori extraeuropei erano estremamente imprecise e fecero insorgere confusione e ricorsi a Propaganda²².

Al di sopra di questo, stava anche un risultato «politico»: tramite queste *Formule* e *Regole*, che costituivano la cornice generale nella quale si inquadravano le situazioni specifiche, la Congregazione si poneva nel mondo missionario come il termine di riferimento giurisdizionale pontificio, che amministrava appunto la concessione delle facoltà e, soprattutto, l'attività successiva di rinnovo, estensione, modifica e di soluzione di dubbi sull'applicazione di esse, avviando un dialogo tra centro romano e periferie missionarie destinato a perpetuarsi, in una differenziazione netta con il precedente regime sopra descritto. Per questo motivo alcuni storici dello *ius missionum* pongono la data della fondazione di Propaganda (1622) come l'inizio dell'epoca dell'«unificazione» di tale diritto in un processo di durata secolare che si completò con la codificazione all'inizio del XX secolo²³.

Tuttavia occorre precisare i limiti di questa giurisdizione da parte del dicastero missionario che, ricordiamolo, aveva nei sacramenti l'oggetto di discussione prevalente. Il primo è quello determinato *de facto* dalla resistenza degli ordini regolari alle nuove norme e soprattutto alla cancellazione delle facoltà che erano state loro rilasciate in precedenza, che pure fu tentata più volte a partire dal 1640²⁴. La questione è troppo ampia per essere trattata in questa sede, costituendo un nodo centrale del rapporto giurisdizionale tra Propaganda e gli ordini²⁵. La subordinazione fu graduale

21. I. Ting Pong Lee, *Facultates apostolicae...* cit., p. 28.

22. Tra le varie copie di queste regole e formule conservate nell'Archivio di Propaganda, cfr. APF, *Congressi Missioni Miscellaneae* vol. XI e vol. XIX: *Regulae et formulae facultatum pro Missionariis iussu Smi DN Urbani VIII anno 1637*. In quest'ultimo volume si trovano anche formule di facoltà elaborate successivamente da Ingoli e si può osservare il procedimento sopra enunciato di fabbricazione di formule specifiche (come nel caso dell'Irlanda). Nell'Archivio del

Sant'Uffizio ho reperito volumi che raccolgono le formule in ACDF, *S.O., St. st.*, NN 5 h-i. Poco dopo la loro elaborazione le facoltà furono pubblicate anche dal teatino Angelo Maria Verricelli, *Quaestiones morales Vt plurimum novae, ac peregrinae, seu Tractatus de Apostolicis Missionibus*, Venezia, apud Franciscum Baba, MDCLVI, Titulus XVI, testo di cui ripareremo.

23. A. Larraona, *De Iure missionario...* cit., p. 88.

24. APF, *Acta*, vol. 14, f. 237r-240v.

25. A. Reuter, *De iuribus...* cit. e L. Campeau, *Les initiatives de la*

e in taluni casi molto parziale, in particolare per i gesuiti che rifiutavano di rinunciare ai loro privilegi che erano stati recentemente confermati dal Urbano VIII²⁶. In definitiva gli ordini potevano continuare a utilizzare i vecchi privilegi, anche se alcuni di essi ne sottomettevano la richiesta a Propaganda della quale riconoscevano l'autorità. Ancora nel 1678, Urbano Cerri, segretario della Congregazione, scriveva che vi erano due tipi di religiosi : quelli di Propaganda (che accettavano le facoltà) e quelli che non si sentivano da essa dipendenti (l'allusione è *in primis* ai gesuiti) e che si era tentati di colpire con gravi provvedimenti, sui quali si era tuttavia soprasseduto per non privare molti territori di assistenza spirituale²⁷.

Un altro forte limite alla giurisdizione di Propaganda sul quale vale la pena di soffermarsi più a lungo è rappresentato dal ruolo del Sant'Uffizio che venne associato, di fatto e di diritto, al dicastero missionario nell'attività decisionale in una posizione superiore di tribunale di ultima istanza. Il rapporto tra le due congregazioni, così differenti per obiettivi e modi di procedere, è da tenere presente per seguire i «percorsi burocratici» dei *dubia* provenienti dalle missioni e, in particolare, quelli sui sacramenti.

I termini di questo rapporto tra Propaganda e Sant'Uffizio si decisero subito, nel corso della prima metà del Seicento, non senza scontri e trattative. La Commissione sulla riforma delle facoltà, di cui ho parlato prima, era essa stessa il frutto di questa collaborazione forzata (che nascondeva uno scontro) essendo formata da Antonio Barberini che guidava entrambe le congregazioni e da altri cardinali di formazione giuridica come Laudivio Zacchia, cardinale di San Sisto, o Giovanni Battista Pamphili. Vi partecipavano inoltre per il Sant'Uffizio l'assessore e il cardinale di Cremona, Desiderio Scaglia, che presentò al papa le conclusioni del lavoro. Furono in particolare Scaglia e Ingoli che redassero le prefazioni

anteposte all'edizione finale delle *Regole e Formule* delle facoltà e che esprimevano la *ratio* dell'intera operazione²⁸. L'elemento decisivo che consentì al Sant'Uffizio di mantenere la sua posizione preminente fu la decisione che le facoltà apostoliche dovevano essere rilasciate dall'Inquisizione, pur se passavano attraverso gli uffici di Propaganda che le accompagnava con le lettere patenti che attribuivano i territori di missione ai religiosi e ne autorizzavano la partenza. Al dicastero missionario spettava tuttavia la supervisione della distribuzione delle facoltà nei vari ambiti geografici dell'apostolato. Dal 1765 il sistema fu semplificato perché di norma le facoltà venivano accordate direttamente dal pontefice nell'Udienza con il segretario di Propaganda, anche se i numerosi casi di complessa soluzione seguivano l'*iter* suddetto²⁹.

È opportuno però considerare che negli stessi anni 1630 era in corso una serrata polemica tra le due congregazioni in merito all'attività decisionale sui *dubia* provenienti dai missionari e che potevano anche riguardare l'interpretazione delle facoltà ricevute. Per le loro implicazioni relative all'eresia e alla morale, tali dubbi erano sempre stati, anche prima della fondazione di Propaganda, sottoposti all'analisi del Sant'Uffizio. L'Inquisizione, «romana e universale», costituiva l'organismo di Curia senz'altro più a contatto con il mondo delle missioni, sia nel Nord Europa, sia nei continenti extra-europei. Con la fondazione di Propaganda, quest'ultima chiese di avocare a sé tutti i dubbi dei missionari, ma non disponeva di un personale di teologi e consultori all'altezza del compito. Nacque così nel 1625 la proposta di uno dei membri fondatori della Congregazione, il prelado spagnolo Juan Bautista Vives, di fondare una commissione teologica di 12 regolari e 12 secolari denominata Congregazione *de Tuenda Fide*, progetto che venne però respinto dal Sant'Uffizio che voleva invece mantenere la sua preminenza decisionale³⁰. Tuttavia delle commissioni speciali di

S. Congrégation en faveur de la Nouvelle-France, in *Memoria Rerum*, vol. I/2, p. 727-795 che discute il problema anche su documenti della Compagnia di Gesù.

26. Breve *Animarum salutis* del 1629, cf. H. Chappoulie, *Aux origines d'une Église. Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle*, I, Parigi, 1943, p. 89.
27. *Relazione di Mons. gr Urbano Cerri alla Santità di N.S. P.P. Innocenzo XI dello stato di Propaganda Fide*; APF, *Miscellanea Varie*, vol. XI, f. 176v-177r; G. Pizzorusso, *La Congregazione «de Propaganda Fide» e gli ordini regolari...* cit., p. 212-217.

28. Si trovano in APF, *Congressi, Missioni Miscellanea*, vol. X e anche pubblicate a stampa in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, Roma, 1907, n° 88 e 89.

29. A. Reuter, *De iuribus et officis...* cit., p. 143-144.

30. N. Kowalsky, *Sacra Congregatio «de Tuenda Fide»*, in *Pontificiae Universitatis Urbanianae Annales*, 1965, p. 26-39; J. Metzler, *Die verschollene S. Congregatio «de Tuenda Fide» und ein mißglückter Bischofsrat im 17. Jahrhundert*, in *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft/Nouvelle Revue de science mission-*

teologi vennero formate per singole questioni negli anni seguenti mettendo alla prova la collaborazione tra Propaganda e Sant'Uffizio. Quest'ultimo voleva esercitare il monopolio decisionale tramite la sua struttura di qualificatori e consultori, di cui Propaganda non disponeva, mentre il dicastero missionario tramite Francesco Ingoli accusava l'Inquisizione di non tenere in debito conto le questioni missionarie rallentando le risposte ai *dubia*. Tra il 1635 e il 1637 una commissione teologica, formata da autorevoli personaggi membri di vari ordini regolari³¹ effettivamente funzionò, ma in seguito l'opposizione di Antonio Barberini in difesa del Sant'Uffizio bloccò le iniziative di Ingoli che pure non mancò di argomentare come Propaganda avesse una conoscenza più adeguata delle realtà missionarie da dove provenivano i *dubia*, mentre i teologi del Sant'Uffizio decidevano esclusivamente a partire dalla documentazione ricevuta. Inoltre, sosteneva Ingoli, i dubbi dalle missioni avevano spesso un carattere morale, cioè legato ai comportamenti dei convertiti e alla disciplina della pratica religiosa, e non dogmatico, cioè relativo a questioni dottrinali di fede, e pertanto vi sarebbe stato molto più utile un intervento che, allo scopo di conseguire la maggior uniformità possibile della disciplina ecclesiastica, modulasse tuttavia le decisioni a seconda della realtà locale e non secondo uno schematismo giuridico astratto³². Questa distinzione all'interno dei *dubia* provenienti dalle missioni tra materie dogmatiche, da lasciare al Sant'Uffizio, e materie morali, che era opportuno fossero lasciate a Propaganda, costituì l'asse portante delle rivendicazioni di Ingoli sotto Innocenzo X, cioè quel cardinale Pamphili che aveva fatto parte come membro di Propaganda della prima commissione sopra citata, non riuscendo, però, ad arrivare più in là di forme di compromesso. Di certo il segretario di Propaganda aveva ben chiare le incertezze delle risposte

romane. Siamo, ad esempio, agli albori della questione dei riti cinesi che stava arrivando negli uffici pontifici all'inizio degli anni 1640 attraverso le denunce del domenicano Juan Bautista Morales che ricevevano risposte contraddittorie³³. Le tesi di Ingoli vennero comunque respinte e questa «Congregazione dei dubbi», come venne talora chiamata la progettata commissione teologica, non si realizzò: nel 1658 Innocenzo X decise in via definitiva che i dubbi dovevano essere trasmessi al Sant'Uffizio, dove i consultori li avrebbero discussi e valutati, e Propaganda doveva fornire tutte le informazioni utili per una corretta attività decisionale. Sia pure esclusivamente attraverso la mediazione di Propaganda, il Sant'Uffizio manteneva un ruolo fondamentale nel mondo delle missioni. Almeno in teoria si chiariva così anche il ruolo di Propaganda all'interno della Curia. La Congregazione non costituiva una cellula autonoma nella gestione missionaria, ma era collegata al Sant'Uffizio *in primis* e alle altre istituzioni della Curia, «*placée au carrefour de toutes les congrégations*» come ha opportunamente scritto Claude Prudhomme in riferimento alla seconda metà del XIX secolo. In quell'epoca, tuttavia, si era raggiunta ormai una notevole precisione, almeno rispetto ai secoli precedenti, nell'identificazione degli ambiti geografici di competenza dei dicasteri romani, non solo per una differenziazione delle specifiche competenze, ma anche per una compiuta definizione territoriale dello spazio missionario rispetto a quello soggetto allo *ius commune* della Chiesa, pur con il limite di considerare come territori missionari da sottoporre a Propaganda parti del Nord Europa o del Nord America dove c'era una gerarchia ecclesiastica ormai formata³⁴.

In età moderna invece tale definizione era per molti versi incerta e lo studio dei dubbi sui sacramenti ci mostra con evidenza queste aporie. Se prendiamo come esempio il Nuovo Mondo

naire, 23, 1967, p. 40-45 e Id., *Controversia tra Propaganda e S. Uffizio circa una commissione teologica (1622-1658)*, in *Pontificiae Universitatis Urbanianae Annales*, 1968-1969, p. 47-62.

31. I cardinali Mazzi Ginetti, sostituito da Laudivio Zacchia, e Giovanni Battista Pamphili; Niccolò Riccardi, domenicano, maestro del Sacro Palazzo, Orazio Giustiniani oratoriano, Francesco Neri cappuccino, Ilarione Rancati cistercense, Luc Wadding osservante, Tommaso de Afflictis teatino, Teodoro da Bergamo cappuccino, J. Metzler, *Orientations, programmes, premières décisions* (1622-1649), in *Memoria Rerum*, vol. I/1, p. 189.

32. Cfr. il memoriale del 22 gennaio 1637 di Ingoli APF, *Congre-*

gazioni Particolari, vol. 2, f. 339r-340r.

33. J. Metzler, *Orientation, programmes et premières décisions*, cit., p. 192.

34. C. Prudhomme, *Stratégies missionnaires du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Rome, 1994 (*Collection de l'Ecole Française de Rome*, 186), p. 51. L'analisi di Prudhomme, relativa alla seconda metà del XIX secolo, vede nell'intervento di congregazioni come quella dei Riti o del Concilio un carattere non specificamente missionario, ma piuttosto a carattere «tecnico» per la prima e generale *ad omnes episcopos* per la seconda. Invece vede un ruolo sempre più largo e incisivo del Sant'Uffizio su temi missionari, in particolare sui sacramenti.

possiamo constatare che l'America spagnola era per molti versi un territorio di missione, dove si svolgevano importanti e ben noti progetti di evangelizzazione come le riduzioni, ma la precoce formazione di una gerarchia ecclesiastica nel contesto di una Chiesa che nel XVII secolo era già tridentina, sottoponeva quest'ultima alla giurisdizione ecclesiastica della Congregazione del Concilio, nei limiti che il regime del Patronato imponeva ai contatti con Roma, come si vede in particolare in tema di amministrazione sacramentale o per le visite *ad limina*³⁵. La giurisdizione ecclesiastica romana sull'America francese, anch'essa filtrata dalla Chiesa gallicana, si sviluppa invece, sia in Canada sia nelle Antille e in Guyana³⁶, intorno a Propaganda, anche se la Nuova Francia, dove nel 1674 venne fondata l'immensa diocesi di Québec, entrò per un secolo nella giurisdizione ordinaria della Chiesa. Tornò infatti a dipendere da Propaganda quando divenne possesso inglese nel 1763³⁷: i territori «eretici» erano sottoposti, in Europa come nel Nuovo Mondo, al dicastero missionario che infatti controllava le sparute missioni nei territori inglesi, olandesi e danesi del Nuovo Mondo. I territori

portoghesi in Brasile, in Africa e in Asia, pur ricadendo sotto il *Padroado* lusitano, i cui effetti di controllo ecclesiastico e «tridentino» furono tuttavia di minore o nessuna incisività e diffusione spaziale rispetto al Patronato spagnolo, erano pure sottoposti anche all'attenzione di Propaganda, non solo perché spesso venivano sottomessi da potenze protestanti come l'Olanda (come con Maurizio di Nassau a Pernambuco nella prima metà del XVII secolo), ma anche in quanto la giurisdizione ecclesiastica portoghese aveva effetti limitati e infatti in Brasile agirono cappuccini francesi e poi italiani per tutta l'età moderna.

Da questo rapido quadro americano vediamo quindi come l'idea di spazio missionario come luogo indifferenziato di apostolato e di incontro tra missionari e convertendi sia erronea da un punto di vista giurisdizionale. In una geografia differenziata del mondo missionario, è molto importante, come abbiamo sottolineato nel saggio introduttivo a questo dossier, operare delle distinzioni tra uno spazio «tridentino», dove agisce una chiesa «formata» con una gerarchia episcopale e un sistema di parrocchie, e quello lasciato alla cura dei missionari dove la presenza cattolica è quantitativa-

35. Per l'inizio di una riflessione critica sull'effetto del Patronato sui rapporti tra la Chiesa di Roma e il Nuovo Mondo ispano-portoghese sia a livello informativo sia a livello giurisdizionale cfr. M. Sanfilippo e G. Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*, in M. Sanfilippo, A. Koller e G. Pizzorusso (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, Viterbo, 2004, p. 73-118. Su questo cf. anche la nota 15.
36. I Caraibi francesi continueranno a dipendere da Propaganda fino alla fondazione dei vescovati nel 1850, P. Brasseur, *Problème d'autorité en matière religieuse: l'érection des diocèses coloniaux (1815-1851)*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 104, 2, 1992, p. 737-763 e G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Roma, 1995 (*Collection de l'École française de Rome*, 207) e *I Caraibi a Roma: fonti e problemi di storia antillense e guyanese negli archivi della Santa Sede (secoli XVII-XIX)*, in G. Pizzorusso, O. Poncet e M. Sanfilippo, *Gli archivi della Santa Sede e la storia di Francia*, Viterbo, 2006, p. 211-265.
37. Sul Canada e l'America settentrionale cfr. L. Campeau, *L'évêché de Québec (1674). Aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française*, Québec, 1974 (*Cahiers de la Société historique du Québec*, 26); L. Codignola, *Guide des documents relatifs à l'Amérique du Nord française et anglaise dans les archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande à Rome, 1622-1799*, Ottawa, 1991; Id., *The policy of Rome towards the English speaking Catholics in British North America 1750-1830*, in *Creed and culture. The place of English-Speaking Catholics in Canadian*

Society, 1750-1930, Montreal-Kingston, 1993, p. 100-125; Id., *The Holy See and the conversion of the Indians in French and British North America, 1486-1750*, in K. O. Kupperman (a cura di) *America in European consciousness, 1493-1750*, Chapel Hill-Londra, 1995, p. 195-242; M. Sanfilippo, *Curia di Roma e Corte di Francia: la fondazione della diocesi di Québec*, in G. Signorotto e M. A. Visceglia (a cura di) *La corte di Roma tra Cinque e Seicento «Teatro» della politica europea*, Roma, 1998, p. 489-516; P. Hurtubise, L. Codignola e F. Harvey (a cura di), *L'Amérique du Nord française dans les archives religieuses de Rome 1600-1922*, Québec, 1999, p. 29-52; M. Sanfilippo, *L'Archivio Segreto Vaticano come fonte per la storia del Nord America anglo-francese*, in Id. e G. Pizzorusso (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia moderna e contemporanea...* cit., p. 237-263; e i due saggi di M. Sanfilippo, *Roma e la storia del Canada francese sino alla guerra dei Sette Anni* e L. Codignola, *La presenza francese in Nord America 1763-1846*, entrambi in G. Pizzorusso, O. Poncet e M. Sanfilippo, *Gli archivi della Santa Sede e la storia di Francia...* cit., p. 161-190 e 191-210. In generale cfr. D. Deslandres, *Le christianisme dans les Amériques: Amérique latine, Amérique française, Amérique britannique et Amérique de l'esclavage*, in M. Venard (a cura di), *Histoire du Christianisme*, IX, *L'Âge de raison, 1620-1750*, Parigi-Tournai, 1997, p. 615-736 e con più attenzione alle fonti romane, G. Pizzorusso, M. Sanfilippo, *La Santa Sede e la geografia del Nuovo Mondo* in Id., *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo, 2005 (*Quaderni dell'Archivio storico dell'emigrazione italiana*, 1), p. 23-60.

vamente ridotta e dove di fatto la pratica ortodossa della fede incontra grandi difficoltà e prevalgono le eccezioni ad essa, ratificate dalle più o meno ampie facoltà assegnate ai religiosi. Il governo della Chiesa universale – non diversamente da quello della Chiesa temporale – costituì per l'intera età moderna una complessa e confusa architettura di attribuzioni. Volendo indagare sull'amministrazione dei sacramenti e indicare alcuni percorsi istituzionali di tale ricerca, se è opportuno considerare con grande flessibilità le competenze giurisdizionali, nondimeno è bene inserire tali percorsi in spazi definiti, sia pure con le approssimazioni e le eccezioni che li caratterizzano.

I DUBIA CIRCA SACRAMENTA :
UNA FINESTRA SUL MONDO MISSIONARIO
PER LA BUROCRAZIA ROMANA

Nell'ambito di questo studio, a carattere preliminare, metteremo in evidenza itinerari di ricerca che emergono dall'utilizzo della documentazione specificatamente relativa ai *dubia*, conservata negli archivi di Propaganda e del Sant'Uffizio, evidenziando la collaborazione secolare dei due dicasteri che si determina nello stretto legame tra concessione di *facultates* e presentazione dei *dubia* o delle *difficultates*. Questi due momenti complementari

del processo giurisdizionale sulle missioni, nel quale le questioni relative all'amministrazione dei sacramenti sono ampiamente rappresentate anche se in modo differenziato, mostrano come in tale processo si possano metter in luce fenomeni di impatto religioso dell'evangelizzazione sulle popolazioni convertite e, più in generale, riscontri sociali e culturali prodotti su di esse dall'amministrazione dei sacramenti con la loro ritualità pubblica e privata.

Nella pratica decisionale vediamo come i *dubia* arrivino dalle missioni a Propaganda e come essa nella maggior parte dei casi passi la documentazione originale al Sant'Uffizio. Quest'ultimo comunica la decisione a Propaganda, normalmente trattenendo i documenti che vengono raccolti secondo i sacramenti (ma questo sistema è valido per tutte le decisioni). Infine Propaganda invia la decisione ai missionari, non prima di averla registrata su propri repertori che sono utili alla valutazione di casi consimili come veri e propri regesti giurisprudenziali. Negli archivi dei due dicasteri esistono serie, sottoserie e singole unità archivistiche che testimoniano il fitto scambio di dossier e documentazione tra il segretario di Propaganda e l'assessore del Sant'Uffizio e le relative decisioni assunte tra le quali troviamo in maggioranza temi sacramentali³⁸.

38. Un quadro puramente indicativo e senza pretesa di esaustività, limitato alla mia personale ricerca di documentazione sui sacramenti negli archivi del Sant'Uffizio e di Propaganda, può riassumersi nel modo seguente :

ACDE, S.O. : Nella serie *Res Doctrinales* si trovano i volumi relativi ai sacramenti tranne il matrimonio che ha una serie a parte di *Res Matrimoniales*. Per quanto riguarda i tre sacramenti di cui ci occupiamo solo i volumi sul battesimo (*Dubia circa Baptismum*) e sul matrimonio (*Dubia circa Matrimonium e Matrimonia mixta*) dispongono della relativa Rubricella. Del resto il materiale sui *Dubia circa Poenitentiam* forma un solo volume dal 1625 al 1770. A ciò vanno aggiunti i cospicui volumi della *Stanza Storica* (M 6 n-r per il battesimo; M 5 q per il matrimonio; N 1 a-h per la penitenza). A queste specifiche sottoserie dell'archivio ne vanno aggiunte almeno altre due della *Stanza storica* : le sottoserie (MM, NN, OO, QQ) dei dubbi relativi alle facoltà in genere (*Facultates extraordinariae* oppure *Facultates de Propaganda Fide* o ancora *Facultates diversae*) che contengono una notevole percentuale di casi sacramentali provenienti dalle missioni e la sottoserie relativa ai consultori di SS. Apostoli dove si trovano raggruppati i voti su questioni sacramentali, ad esempio i quattro volumi UV 19 – 22 relativi ai consulti di Giovanni Damasceno. Tuttavia, a dimostrazione della pervasiva presenza dell'amministrazione dei sacramenti nell'attività di evangelizzazione, si osserva la presenza di questi temi anche in altre serie, come conferma un rapido sondaggio nella Rubricella sui *Dubia Varia*.

APF : in questo archivio troviamo soprattutto dei registri

relativi a materie trasmesse al Sant'Uffizio, in particolare tre volumi di *Risoluzioni e Biglietti del Sant'Uffizio* (XVII – XVIII secolo, di cui un volume esclusivamente sui sacramenti). Inoltre i *Biglietti [dell'assessore] del Sant'Uffizio* (12 volumi dal 1671 al 1892, con 5 volumi di indici) e i *Registri del Sant'Uffizio* (10 volumi, che inizia nel 1844). Ringrazio Matteo Sanfilippo che mi ha segnalato questi volumi non riportati in N. Kowalski e J. Metzler, *Inventory of the historical archives of the Sacred Congregation for the evangelization of peoples or «the Propaganda Fide»*, Roma, 1988, ma ora indicati in L. M. Cuña Ramos, *L'Archivio storico di Propaganda Fide : fonti per la storia delle missioni e per il diritto missionario*, in *Ius Missionale*. Annuario della Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università Urbaniana, I, 2007, p. 209-225. Si aggiunga la serie dei *Dubia et resolutiones diversarum Congregationum : Officij, Concilij et Rituum, Fondo Vienna*, vol. 56-61 (1668-1807) e i volumi delle serie *Istruzioni e Miscellanee*. In tutti questi volumi è solo saltuariamente presente la documentazione originale che, come già accennato, è rimasta presso il Sant'Uffizio oppure può essere contenuta anche nelle serie principali dell'Archivio di Propaganda. Si è rilevata, in un'indagine a campione nei due archivi, un'apprezzabile diffusione di copie, in particolare di opinioni di consultori e di riassunti delle questioni proposte. Ringrazio il personale dei due archivi per la cortese disponibilità e collaborazione e in particolare il dr. Daniel Ponziani. Esprimo la mia gratitudine anche ai professori Elena Bonora e Adriano Prosperi per alcune preziose indicazioni archivistiche.

Questo *corpus* documentario si consolida nella prima metà del XVII secolo ma è soprattutto a partire dalla seconda metà di quel secolo fino alla fine del XIX che diviene veramente cospicuo. Tra i tre sacramenti di cui si tratta in questa sede, predominano largamente battesimo e matrimonio, che sono i più rappresentati in assoluto e in particolare riguardo alle missioni extraeuropee. Se ne ha una riprova consultando quelle raccolte giurisprudenziali che costituivano la guida dei consultori e dei funzionari delle congregazioni³⁹. Ben pochi riscontri nei *dubia* relativi alle missioni extra-europee trova invece la confessione. I casi proposti dai missionari riguardano soprattutto l'Europa e la frontiera con il mondo protestante, nella quale essa ha soprattutto lo scopo di confermare i cattolici nella loro fede di fronte al rischio di apostasia, oltre che essere il momento della conversione dell'«eretico». Gli ordini impegnati in tali missioni sono particolarmente dediti alla confessione, come ha mostrato Bernard Dompnier in particolare per i cappuccini che incrementano notevolmente la pratica sacramentale proprio in coincidenza con le loro iniziative missionarie *ad haereticos* in Europa⁴⁰. L'importanza della confessione è stata rilevata in un'altra area di frontiera tra cristiani legati a Roma, ortodossi e islamici, il Vicino Oriente, da Bernard Heyberger, in uno studio molto attento al tema della pratica sacramentale. La confessione ha in quel contesto lo scopo di riportare lo scismatico nel seno della Chiesa e, al contempo, di ribadire nei cristiani orientali una regolare pratica della fede, evitando, ad esempio, lo scandalo della comunione senza penitenza. Sia in Europa, sia in Levante infatti la

confessione si collega alla devozione organizzata nelle confraternite⁴¹. Come si è detto, invece, per le missioni extraeuropee fino alla seconda metà del Settecento non si trovano negli archivi dei suddetti dicasteri molti casi di dubbi sulla confessione, sia nei territori sottoposti alla monarchia spagnola e quindi «tridentini» nonché ricadenti sotto il Patronato, sui quali rimando alle considerazioni svolte nel saggio di Paolo Broggio⁴², sia nei territori direttamente sottoposti a Propaganda. Ad esempio, escludendo l'area europea e levantina, troviamo decisioni relative all'uso dell'interprete per ascoltare la confessione (1630) o alla traduzione della formula di assoluzione in Madagascar (1662), problemi che si presentano ovunque e che sono il motivo dell'insistenza di Propaganda per la preparazione linguistica. Inoltre si discute se permettere ai cristiani del Malabar che si confessino solo subito prima del matrimonio; Propaganda risponde che invece devono essere istruiti e confessati ogni anno⁴³. Nel Settecento sono ribadite le disposizioni sulla conoscenza lingua locale come condizione per ricevere le confessioni⁴⁴. Naturalmente il fatto che si trovino tra i *dubia* pochi esempi extraeuropei relativi alla confessione, non significa che i missionari non parlassero nei loro rapporti o nelle loro lettere dell'amministrazione di questo sacramento, come degli altri che esulano da questo dossier. Anche se in misura non comparabile con battesimo e matrimonio, anche su questi ultimi vi sono informazioni tra i *dubia*, come emerge dagli indici degli archivi. Si può qui solo accennare come essi, nel confronto con le culture non europee, comportino problemi cospicui come l'estrema unzione che non sembra

39. Ad esempio, il già citato volume ACDF, *S.O., St. st.* P 1 h oppure APF, *Risoluzioni*. Una versione moderna di questi regesti è la *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, Roma, 1907².

40. B. Dompnier, *Missions et confessions au XVII^e siècle*, Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du Désert à Vatican II* *Quinze études d'histoire*, Parigi, 1983, p. 201-221 e Id., *Le missioni cappuccine in Europa tra '500 e '600*, in V. Criscuolo, *Girolamo Mautini da Narni e l'ordine dei Frati Minori Cappuccini fra '500 e '600*, Roma, 1998, p. 203-232; e il saggio dello stesso studioso in questo volume. Sulle facoltà per i cappuccini nelle missioni alpine concesse già all'epoca di Clemente VIII, ACDF *S.O., St. st.* D 4 a, f. 294-529, riguardanti anche la confessione.

41. B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Roma, 1994, (*Bibliothèques des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 284), p. 364-368 e 483-485. Cfr. anche ACDF, *S.O., Dubia circa Poenitentiam* con «posizioni»

su Egitto (1762), Siria e Palestina e Aleppo (1766), fasc. XXIX-XXXI : si tratta in maggioranza di casi di *communicatio in divinis* tra fedeli e religiosi di rito diverso.

42. Qualche caso di richiesta alla Congregazione del Concilio è richiamato anche nel saggio di Benedetta Albani entrambi in questo volume.

43. Dati reperiti in APF, *Indice degli Atti [...] per ordine di Materie dal 1622 al 1661 e Indice per Materie degli Atti [...] 1662-1704*. Sul Malabar, APF, *Fondo Vienna* vol. 56, p. 5 (1667), e ACDF, *S.O. Rubricella Dubia Varia 1570-1824, positio XIV* del 1673). Sul rapporto tra confessione e matrimonio cfr. il saggio di Paolo Broggio in questo dossier.

44. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide...* cit., n° 427 e 444, cf. anche ACDF, *S.O. Rubricella Dubia Varia 1570-1824* dove si segnala una *positio* (n° XXIX del 1666) sull'Armenia e sulle difficoltà che i missionari incontrano nella confessione a cause dell'elevato numero di lingue parlate.

tanto sollevare problemi in se stesso, salvo che negli aspetti materiali legati all'olio santo, quanto in rapporto alla liturgia della sepoltura e alle preghiere *de requiem*. Nelle terre delle lontane missioni l'eucarestia preoccupa soprattutto per le condizioni di conservazione del Santissimo Sacramento. Infine anche i sacramenti riservati ai vescovi sono rappresentati: la cresima, di cui spesso si chiede la possibilità di delega ai prefetti apostolici nei luoghi sprovvisti di gerarchia o l'ordinazione, collegata alla strategia missionaria di diffusione del clero indigeno che costituisce un punto programmatico centrale per Propaganda.

De Baptismate

Non sorprende l'abbondanza di casi presentati dai missionari alle autorità romane sul battesimo, momento chiave del processo di conversione. La giurisprudenza è così ampia che viene suddivisa per argomento come si rileva dalle raccolte di decisioni⁴⁵. Vi è anzitutto un problema relativo agli aspetti materiali dell'amministrazione del battesimo (*quoad materiam*) e, in particolare, all'acqua usata e al modo di bagnare il battezzando, se per aspersione o per immersione (*infusio*) garantendo comunque il contatto con il corpo, un problema che come vedremo ha particolare importanza quando il battesimo viene impartito più o meno nascostamente. Molta importanza ha anche la qualità dell'acqua utilizzata, aspetto che viene alla luce in situazioni di necessità. Il Sant'Uffizio era stato estremamente esplicito fin dal 1602: *Baptismi materiae aptae non sunt aqua rosacea, sudor, lacrymae, urina et sputum etiam in casu necessitatis, et contraria opinio damnatur ut haeretica*⁴⁶, ma si valuta anche l'uso dell'olio⁴⁷. I casi di necessità, che possono spingere in buona fede i missionari a soluzioni assai poco rituali soprattutto nell'imminenza della

morte, non possono superare i limiti della *irriverentia sacramenti* e delle conseguenze che essa può arrecare nell'idea che i convertendi possono farsi della religione cristiana.

Un secondo capitolo di risoluzioni riguarda la formula battesimale (*quoad formam*) che pone i problemi linguistici di traduzione dei concetti del cristianesimo che si ritrovano anche nei catechismi o nelle preghiere e che assumono in questo caso tuttavia un'importanza dirimente ai fini della validità del battesimo e quindi, specie nei casi *in articulo mortis*, decisiva per la salvezza dell'anima. Nel 1650 il missionario gesuita Alexandre de Rhodes segnala che la formula usata dai gesuiti in Tonchino e in Cocincina (dove i gesuiti sono presenti già rispettivamente da quindici e ventisette anni) non riporta in modo sufficientemente chiaro il concetto di unità e trinità della natura divina. Infatti la parola «dahn», che significa nome, non è declinabile nel numero e quindi la formula può essere interpretata come «ti battezzo nel nome» o «ti battezzo nei nomi», *et consequenter non videtur sufficienter exprimi unitas essentiae necessariae declaranda in forma Baptismi*. L'incertezza durava dal 1641 e su di essa si misuravano gesuiti *in ea lingua bene versati*. Del resto in assenza di vescovi non vi era un'autorità superiore alla quale rivolgersi. Il 29 agosto 1652 una riunione di ben tredici qualificatori analizzò la questione. La soluzione, individuata solo a maggioranza, fu quella di ripetere quando possibile il sacramento con una formula più precisa oppure di ricorrere al latino⁴⁸. Questa decisione porta altri problemi che non tardano ad affiorare: l'uso del latino è difficile a causa dell'incomprensione della lingua da parte del battezzando, che comporta l'invalidità del battesimo tranne nei casi *in articulo*, come il Sant'Uffizio ribadisce ai vicari apostolici dell'Estremo Oriente nel 1681⁴⁹. Inoltre l'utilizzo del volgare non soddisfa, come si può notare dalla

45. Seguiamo la disposizione del volume APF, *Risoluzioni* [non paginato regolarmente f. 1r-99v].

46. Cfr. anche ACDF, *S.O., St. st.* M 6 n, f. 627r-641v. Si noti che questa dichiarazione viene espressa su richiesta dell'Inquisitore di Bergamo a dimostrazione di come questi problemi si presentassero anche in Europa, con particolare attenzione per le zone di confine con il mondo protestante.

47. ACDF, *S.O., Dubia circa Baptismum* vol. V, fasc. XIII, f. 474r-475v.

48. ACDF, *S.O., Dubia circa Baptismum* vol. I fasc. XI (1650), f. 278-289. Alexandre de Rhodes era a Roma dove presso

Propaganda pubblicò un catechismo (cfr. anche A. Proserpi, *Battesimo e identità cristiana...* cit., p. 60) e un dizionario in lingua annamitica. Non tornò più in Estremo Oriente, ma finì in Persia, da dove pure tornò a rivolgersi alle autorità romane sul battesimo dei figli dei maomettani ACDF, *S.O., Dubia circa Baptismum*, vol. I, fasc. XXVII (non datato, f. 530r-531r). Su di lui cfr. H. Chappouliè, *Aux origines d'une église*, cit., I, p. 102-113.

49. Quindi anche la presenza di un'autorità vescovile non è sufficiente a dirimere la questione, ACDF, *S.O., Dubia circa Baptismum*, vol. I, fasc. XXI, f. 417r-420v.

poco convinta risposta data nel 1674 al domenicano Domenico Navarrete, missionario in Cina : *non potest aliud respondere nisi quod utantur forma seu verbis explicantibus rationem baptizandi, et unitatem essentiae cum Trinitate Personarum*. Infatti si rischia di perpetuare il problema con formule complicate che, come accadrà, richiedono ulteriori ricorsi a Roma. Mischiare volgare e latino porta ulteriore confusione : «*spiritus*» diventa «*supilitus*» nella pronuncia cinese e ciò non conforta certamente Navarrete⁵⁰. Si tratta di questioni ben note per la Cina⁵¹, ma che si ritrovano ovunque e anche a distanza di tempo. Se ci spostiamo di secolo e di continente, vediamo come nel 1754 il missionario gesuita Pierre Audran segnala il fatto che la formula usata nella lingua degli indiani micmac in Canada si sia molto allontanata dall'originale latino. Tradotta in italiano *quomodo fieri potest* ad uso dei funzionari romani essa suona così : «io ti lavo in nome di quello che ha un figlio; di quello che ha un padre e di quello che per comunicazione è buono spirito». Per i missionari il problema non è naturalmente puramente linguistico e neppure in definitiva di sottile teologia. Essi vogliono soprattutto essere rassicurati che i battesimi che hanno impartito siano validi e che non occorra ripetere il sacramento *sub conditione*. Il voluminoso dossier testimonia l'improbabile fatica di elaborare una decisione. Nel frattempo i gesuiti si sono rivolti anche alla Sorbona che si esprime in favore della validità dei sacramenti. Il Sant'Uffizio invece accoglie l'opinione del consultore Giuseppe Assemani che dichiara la formula non valida, ma il papa decide che il verdetto non vada inviato al missionario, bensì al vescovo di Québec, Pierre-Herman Dosquet, che è incaricato di informarsi ulteriormente. A fronte di una cura per l'ortodossia formale, sembra quindi emergere in questo caso una certa prudenza per quanto riguarda l'applicazione sul terreno di missione. Del resto sulla questione della correttezza delle formule battesi-

mali, l'autorità pontificia deve mostrarsi tollerante con situazioni particolari nelle quali il rito costituisce il fattore identitario principale come per gli armeni che ripetono per tre volte per ognuna delle tre persone della Trinità l'intera formula (*Baptizat nunc manus mea in nomine Patris* e poi di nuovo *in nomine Filii* e *in nomine Spiritus Sancti*) che il Sant'Uffizio ammette nel 1633⁵². I caldei usano invece una formula in cui il tempo del verbo «baptizo» è coniugato al passato. Nel 1630 si discute al Sant'Uffizio *ad tollendam [...] omnem ambiguitatem in posterum* con una posizione che contraddittoriamente lascia margini di indefinità imponendo ai caldei di usare il verbo al presente, ma comunque autorizzando la loro consueta formula a patto che, con una contorta espressione latina, *si velint uti verbo indifferenti ad praeteritum et praesens [sic] accipiant illud in significatione praesentis*⁵³.

Un'altra categoria di *dubia* individuata dai funzionari romani verte su chi amministra il battesimo (*quoad ministrum*). Il battesimo è un sacramento anche per i protestanti e in Europa si pone spesso il problema dei battesimi ripetuti due volte in quanto impartiti da ministri dell'una e dell'altra confessione. Queste situazioni si trovano anche nel mondo extraeuropeo nelle aree di concorrenza coloniale⁵⁴. Nell'isola di Ceylon nel 1737 i missionari cattolici si chiedono se battezzare i figli degli olandesi, che potrebbero poi essere ribattezzati da un ministro protestante, in quanto i genitori per timore di essere perseguitati negherebbero di fronte ad essi di aver acconsentito a un battesimo cattolico. La risposta del Sant'Uffizio è che si debba comunque battezzare, avvertendo gli interessati di questa situazione e del pericolo del «ribattesimo». Lo stesso problema è segnalato ad Aleppo per la presenza di clero ortodosso scismatico : i missionari cappuccini vi disperano di poter evitare la *communicatio in ritibus*⁵⁵.

50. APF, *Risoluzioni*, f. 11rv.

51. Vedi anche altri casi come la definizione di Spirito santo come Vento Santo segnalata dalla Cina nel 1763, ACDF, S.O., *Dubia circa Baptismum*, vol. V, fasc. VIII, f. 289r-379v, o ancora nel 1787 quando i missionari in Siam chiedono di aggiungere alla parola «*anakh*» (corrispondente al latino «*Filii*»), una parola «*laki*» che definisce il genere maschile che altrimenti resta indifferenziato nella lingua siamese, ma che nella traduzione latina diviene «*Filii masculi*», ACDF, S.O., *Dubia circa Baptismum*, vol. VIII, fasc. IV, non paginato.

52. ACDF, S.O., *Dubia circa Baptismum*, vol. I, fasc. V, f. 171r-176v.

Sull'amministrazione dei sacramenti presso i cristiani d'Oriente, cfr. B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient* cit.

53. APF, *Risoluzioni*, f. 12r e ACDF, S.O., *Dubia circa Baptismum* I, fasc. IV (1631), 168r-169v (ma il dossier è composto da 11 fogli).

54. Per queste situazioni cfr. anche i casi esposti nel saggio di Bernard Dompnier in questo dossier.

55. APF, *Risoluzioni*, f. 17v e ff. 20r-21v; nel volume anche il voto del commissario del Sant'Uffizio Giuseppe Assemani

Altri casi vertono intorno alle varie tipologie del soggetto che deve ricevere il battesimo (*quoad subjectum*). Seguendo la suddivisione burocratica dei casi, si può constatare come il forte senso di unità di questa giurisprudenza si fondi tuttavia su una pronunciata categorizzazione dei destinatari del sacramento, che per il mondo missionario si amplia necessariamente. Infatti si tiene conto non solo dell'età del convertendo (se infante o adulto) e delle sue condizioni mentali, ma anche del suo status di figlio di infedeli o di eretici, convertiti e non.

Per quanto riguarda il battesimo degli adulti alcune realtà tornano con particolare insistenza nei dubbi dei missionari. Quella cinese, ad esempio, riguardo al battesimo dei mandarini che devono rinunciare alle concubine oppure a quello delle donne cinesi con le quali il missionario non può entrare in contatto pena lo scandalo⁵⁶. La conversione degli schiavi africani in America senza un'adeguata istruzione è possibile solo *in articulo mortis* e essa non ha nessuna conseguenza sullo status di schiavitù⁵⁷. In tale situazione di pericolo di vita il battesimo è normalmente consentito per i figli di infedeli o eretici e se vi sia la possibilità di un'istruzione cristiana, la quale spesso però si scontra con le realtà locali, come avviene per i figli di turchi di Bosnia sposati con cristiane e da queste ultime fatti battezzare⁵⁸. Anche per le popolazioni indiane nomadi del Canada si conferma nel 1705 che non si possono battezzare i figli senza la conversione degli adulti, che spesso anche se formalmente convertiti tornano alle precedenti «superstizioni»⁵⁹.

Con questi argomenti si entra in un contesto

più generale (*Baptismus quoad instructionem et dispositiones*)⁶⁰ nel quale si cerca di definire i termini dell'iniziativa missionaria relativamente al battesimo e le condizioni alle quali essa deve essere sottoposta. Conoscere tali elementi è essenziale per i missionari e ogni difficoltà nell'attuazione pratica spinge i missionari a rivolgersi a Roma con i loro dubbi. Dal XVI secolo ormai non si parla più, almeno in teoria di battesimi di massa, di conversioni ottenute in modo superficiale⁶¹. Il ricorso alla forza è considerato addirittura controproducente, anche per differenziarsi dalle idolatrie, e si ribadisce con forza che la religione cattolica vuol essere trasmessa con la predicazione e l'esempio⁶². Con qualche esitazione si accetta la proposta dei missionari francesi in Congo che nel 1770 fanno un parallelo con la madrepatria affermando che, visto che il re africano ha aderito al cattolicesimo, si potrebbe fare come in Francia dove i figli dei calvinisti sono obbligati con la forza al battesimo. I teologi discutono attingendo a Suárez e distinguendo le diverse situazioni: eretici, scismatici e apostati sono usciti dalla vera fede e nulla deve esser lasciato intentato per recuperarli, ma con gli idolatri si andrebbe contro il diritto di natura e inoltre ci sarebbe un rischio di insulto al sacramento da parte di popoli del tutto ignoranti della dottrina. Tuttavia la tentazione apostolica verso la *missis multa* spinge a una soluzione intermedia: l'iniziativa di spingere, più o meno con forza, i congolesi alla conversione e all'obbligo dell'educazione cattolica sarà fatta dal re, proprio in quanto cattolico. Ci si rende conto che non si tratterà di conversioni autenticamente sentite, ma date per condiscendenza, tuttavia già Innocenzo III aveva

(fascicolo non paginato intitolato «Aleppo ed Oriente» del 1765). D'altra parte, alla fine del XVII secolo, per i cattolici in Medioriente restava inevitabile il ricorso agli ortodossi per l'amministrazione dei sacramenti, B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient*, p. 389-390. Cfr. anche i casi degli armeni cattolici neoconvertiti in Persia che considerano però loro parroci i sacerdoti ortodossi e ad essi si rivolgono per i sacramenti dei loro figli, talvolta soltanto per compiacere alle mogli, ACDF, *S.O., Dubia circa Baptismum* vol. V, fasc. X, f. 442r-457v.

56. Il già citato domenicano Navarrete in Cina fa presente che la rinuncia alle concubine mette in difficoltà i mandarini nel ricoprire gli uffici; APF, *Risoluzioni*, f. 11r-12r; il Sant'Uffizio autorizza nei casi veramente necessari a eliminare il cerimoniale del battesimo e dell'estrema unzione per le donne, ivi, f. 69rv.

57. APF, *Risoluzioni*, f. 66v-67r.

58. APF, *Risoluzioni*, f. 45r-46r. Cfr. anche I. G. Tóth, *Politique et religion dans la Hongrie du XVII^e siècle. Lettres des missionnaires de la Propaganda Fide*, Parigi, 2004.

59. APF, *Risoluzioni*, f. 35r-36v, ACDF, *S.O., Dubia circa Baptismum*, vol. II (1700-1714), fasc. IV, f. 25r-124r con una nota d'archivio e ACDF, *S.O., St. st.* UV 19, fasc. II.

60. APF, *Risoluzioni*, f. 49r-68r.

61. Rinvio al saggio di Boris Jeanne in questo volume.

62. APF, *Risoluzioni*, f. 49rv: *Quoniam vero, ut veritas ipsa docet, nemo potest venire ad Christum, nisi Pater Celestis eum traxerit, monentur ecclesiastici tum saeculares, tum regulares, coeterique qui ethicorum conversionibus dant operam ut illos non vexationibus, pollicitationibusque, aut vi, sed verbi Dei praedicatione et bonorum operum exemplo ad Baptismum inducant perscrutantes praecipue diligenter quo spiritu et fine ducantur qui baptizari postulant.* Questa raccomandazione sta all'inizio della sezione *Baptismus quoad instructionem et dispositiones*.

precisato che non occorre la volontà incondizionata, ma è sufficiente quella condizionata. Il consultore del Sant'Uffizio, l'abate Felice Nerini, suggerisce di suggerisce di redigere un'istruzione per dissipare gli equivoci. Con San Tommaso si riafferma che non è lecito obbligare i figli alla conversione contro la volontà espressa dei genitori. Tuttavia se questi ultimi, per condiscendenza verso il loro re sono d'accordo, non si può ignorare questa pur limitata espressione di volontà e, d'accordo con quanto Suárez esprime nel *De filiis Novorum Christianorum*, devono essere battezzati⁶³.

La verifica dell'autenticità della conversione e della sincera disposizione dei genitori a far battezzare i figli costituisce un elemento flessibile nell'atteggiamento giurisprudenziale delle autorità romane. Ad esempio nel 1612 di fronte a una istanza proveniente da Antivari, nei Balcani dove molti genitori turchi fanno battezzare i figli ritenendo che la cerimonia abbia un effetto positivo sulla salute, il Sant'Uffizio si oppone risolutamente a tale procedura: *Baptismus sit janua sacramentorum et protestatio fidei nostrae, nec ullo modo possit, aut debeat fingi*⁶⁴. Questo problema si ripresenta in seguito con dubbi posti dai missionari in Cina dove una donna che ha avuto molte figlie fa battezzare l'ultima nata per la superstizione che vuole che dopo nasca un maschio. Ancora in Cina molti neofiti si battezzano per liberarsi dal demonio o come forma di cura. Queste forme strumentali di battesimo vengono biasimate da Roma, che tuttavia non autorizza un nuovo battesimo autentico per il noto divieto della ripetizione del sacramento⁶⁵. Anche il caso di Antivari sopra citato viene riconsiderato con un «voto» non datato del teologo e arabista Ludovico Marracci (1612-1700). Egli è uno dei più autorevoli controversisti, traduttore e confutatore del Corano della seconda metà del secolo. Nella sua opinione, pur mostrando il suo rigido atteggiamento di contrapposizione all'Islam, egli esprime tuttavia una notevole apertura ad un uso più largo del sacramento. Anzitutto confuta il fatto che il battesimo amministrato a un figlio di infedeli sia da considerare una *irriverentia*

sacramenti: una sia pur minima speranza di utilità spirituale esiste sempre e per questo *non est contemptus baptismi si ministretur infanti qui dubitatur esse mortuus; vel monstruo quod probabiliter tantum putamus habere animam rationalem; vel etiam foetui informi, in quo aliqua appareant lineamenta corporis humani, licet non constat de illius vita, aut animatione*. Anche tra i cristiani, continua l'orientalista lucchese, si amministrano sacramenti senza speranza che vengano recepiti, come nel caso di quelli amministrati alle persone prive di sensi, oppure si battezzano *filiis meretricium quas probabiliter credimus meretrices victuras esse et morituras, et absolvimus peccatores, quos probabiliter credimus esse ad peccata redituros et in aeternum perituros*. In definitiva quindi il missionario o il sacerdote non può mai esser sicuro di amministrare bene i sacramenti e, in particolare, il battesimo per il quale del resto *intentio parentium non requiritur ad validitatem* e che sprigiona comunque i suoi effetti nel destinatario. Non risulta, allo stato della mia ricerca, se questa opinione dell'autorevole arabista (purtroppo non datata) sia stata utilizzata in una disposizione ufficiale, ma ne emerge un quadro assai variegato dell'amministrazione del battesimo a infedeli e eretici, nella quale la certezza che l'atto compiuto corrisponda effettivamente all'acquisizione di un nuovo membro al cristianesimo resta abbastanza labile, pur essendo lo scopo primario del religioso. Non sorprende quindi che da parte dei missionari provengano richieste per facilitare l'amministrazione del battesimo, anche quando una procedura canonicamente perfetta non è possibile. Il ricorso al battesimo *sub conditione* quando non sia possibile rilevare con chiarezza la comprensione dei principi fondamentali della fede, ad esempio nel caso di grave infermità del battezzando, è largamente praticato⁶⁶.

Ma le petizioni dei missionari mettono in evidenza una realtà dell'attività missionaria sul campo che li spinge a forme di onesta dissimulazione, di cui essi chiedono la ratifica all'autorità romana. Ad esempio, nel caso di convertiti moribondi bisogna evitare che la cerimonia del batte-

63. ACDF, S.O., St. st. M 6 p, fasc. VI, non paginato.

64. APF, *Risoluzioni*, f. 1v-2r.

65. APF, *Risoluzioni*, f. 1rv; Un intero volume è dedicato a casi di reiterazione del battesimo in Europa e nel Levante ACDF, S.O., St. st. M 6 r. Nel 1767 un missionario a Pechino denuncia che molti adulti convertiti affermano di essersi battezzati non per intima convinzione, ma per seguire gli

altri. I gesuiti hanno deciso di ribattezzare queste persone, ma il denunziante mette in dubbio la bontà di tale scelta, ACDF, S.O., *Dubia circa Baptismum* vol. VI, fasc. II, non paginato.

66. ACDF, S.O., *Dubia circa Baptismum*, vol. II fasc. IV, f. 97r-99r (*Si missionarius dubitat de intentione Barbari moribundi idem ab ipso baptizatur sub conditione, dummodo sit capax baptismi*).

simo possa essere messa in relazione con l'eventuale morte del destinatario della medesima, specie quando si tratti di un bambino. Troviamo spesso queste situazioni, per il loro significato edificante, in una documentazione completamente diversa rispetto ai *dubia* come le relazioni dei missionari nelle quali essi descrivono spesso le loro esitazioni e le soluzioni adottate in quei momenti estremi. Nel 1653 nell'isola caraibica della Martinica il gesuita Pierre Pelleprat si accorge che una bambina indiana è in punto di morte. Il missionario non conosce ancora la lingua e non può chiedere il consenso alla madre e alla nonna che sono presenti. Vedendo che la madre ha portato dell'acqua di fiume per lavarla, finge di aiutarla pronunciando le parole della formula e battezza la bambina col nome di Maria giusto in tempo prima che muoia. Può anche darsi la situazione opposta che il moribondo, ricevuto il sacramento, guarisca e venga attribuito ad esso la sua salvezza, oppure che, avendo ricevuto il battesimo *in articulo mortis* senza aver compreso ciò che stava facendo, il moribondo si riabbia rinnegando poi quanto avvenuto e volendo restare nella sua religione. Un caso di questo tipo è raccontato dallo stesso Pelleprat per una giovane indiana *galibi* morente incontrata sul delta dell'Orinoco nel 1654. Pelleprat riesce a battezzarla, ma essa è in condizioni tali da non poter dare nessun segno dell'autentico desiderio di conversione e infatti, una volta ristabilitasi, nega la sua conversione. Tuttavia, impressionata dalle descrizioni dell'inferno, frequenta il missionario che, senza volerla forzare, le comunica prudentemente i misteri della fede cristiana che essa mostra di accettare. Ricaduta improvvisamente in pericolo di vita, Pelleprat la battezza una seconda volta *sub conditione* che il primo battesimo non fosse valido e la giovane spirava subito dopo. Nelle parole del gesuita si riassume la difficile valutazione del missionario: «La crainte que nous avons de voir des apostats dans ces nouvelles églises fait que nous apportons de grandes précautions à donner le baptême aux Sauvages qui nous le demandent. Mais comme ce

seroit imprudence de le conférer indifféremment à tous, aussi seroit-ce cruauté de le refuser dans une vraie nécessité»⁶⁷. Per questo motivo, ancora più di un secolo dopo nel 1770, da parte dei missionari francesi nel Congo si chiede il permesso di battezzare con una spugna bagnata o con acque odorifere o con semplici bagnature simulando di lavare gli occhi, mormorando appena la formula per non insospettire i genitori. Si arriva anche a immaginare un battesimo amministrato facendo bere acqua, colorata con odori e droghe come lo zafferano che ne mutino solo il colore e non la sostanza, come se si trattasse di una pozione medica. La risposta del Sant'Uffizio, solennemente elaborata in presenza del papa Clemente XIV, esclude l'amministrazione del sacramento così dissimulato, facendo bere acqua oppure alterando l'acqua stessa, e ribadisce la necessità che essa scorra sul capo o su qualche parte del corpo. Ma anche qui c'è un'apertura nei confronti delle istanze dei missionari, affermando che, rispetto al dubbio sulla validità del sacramento, debba prevalere «il soccorso, quantunque incerto, alla spirituale rigenerazione», potendosi anche ricorrere, come aveva fatto Pelleprat, al rinnovo del battesimo *sub conditione*⁶⁸.

De Matrimoniis

Da questi casi relativi al sacramento del battesimo, sul quale abbiamo particolarmente insistito come momento chiave dell'impegno nella conversione da parte dei missionari *ad infideles*, si può osservare come le tensioni e le difficoltà che essi incontrano nella trasmissione della fede abbiano un riscontro nelle istituzioni competenti romane. A causa di questa perenne tensione, l'intensa attività di regolazione non riesce mai a stabilizzarsi, sottoposta alle continue sollecitazioni da parte dei missionari. L'esame di questioni che si ripropongono in termini sostanzialmente analoghi a distanza di decenni o di secoli mette in rilievo come la funzione normativa esercitata dalle istituzioni romane non riesca a soddisfare una condi-

67. P. Pelleprat, *Relation des Missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans les Iles et dans la Terre Ferme de l'Amérique méridionale*, éd. par R. Ouellet Québec, 2009, p. 134 e 186-188 (la citazione è a p. 186). Va sottolineata l'accuratezza del gesuita, in un contesto narrativo apertamente edificante, nel fornire precisi dettagli procedurali facendo assomigliare questo testo a quello dei *dubia* presentati alla burocrazia

romana.

68. ACDF, *S.O., Dubia circa Baptismum*, vol. VI, fasc. XIV, f. 255r-263 (in questo stesso volume ci sono altri tre dossier sul battesimo in Congo cf. IX-X-XI, f. 176r-228v); APE, *Risoluzioni*, 39r-42r. La formula del cosiddetto «ribattesimo» è stata fissata da Innocenzo III: *Non te rebaptizo, sed si non dum baptizatus es, baptizo te.*

zione di equilibrio stabile tra salvaguardia dell'ortodossia e apertura verso le *gentes* da portare dentro la Chiesa cattolica e come questo obiettivo fondamentale debba essere costantemente perseguito attraverso una prevalente funzione amministrativa delle istituzioni stesse, polverizzata in una congerie di decisioni su casi specifici e, in gran parte, individuali. Questo aspetto lo si osserva in modo specifico per il matrimonio che è certamente il sacramento sul quale l'attività decisionale è più intensa e che, di conseguenza, ha prodotto una immensa quantità di documentazione sulla quale non è possibile in questa sede soffermarsi nei dettagli. In questo caso, il confronto tra il sacramento così come inquadrato dalle norme tridentine e la realtà locale è particolarmente stridente e preoccupa molto i missionari anche perché esso coinvolge i convertiti adulti in un passaggio fondamentale della loro vita. Per i missionari si tratta quindi di un banco di prova in quanto il rischio è sempre quello di perdere i fedeli, che ritornano alla loro primitiva religione per evitare le restrizioni poste dal sacramento. Da qui la miriade di richieste di eccezione al limite posto dalle facoltà per quanto riguarda i gradi di consanguineità e affinità che dal 3° e 4° possono arrivare al 2° grado quando si tratti di matrimoni di nuovi cattolici contratti prima della loro conversione⁶⁹.

Del resto una più larga disponibilità a dispensare è un elemento che favorisce le conversioni, anche se queste ultime possono non essere stabili e durature con conseguenze anche sul matrimonio stesso. Un intreccio di situazioni viene presentato dal generale dei gesuiti Gian Paolo Oliva nel 1663 sulla base delle notizie inviate dai missionari del Tonchino dove l'usanza locale «gentile» è quella di contrarre matrimonio con la possibilità di ripudio. Si spiega che questa usanza si basa sul fatto che le spose non portano una dote al marito, anzi è l'uomo che paga una *dotem vel pretium* comprendole *potius in ancillas quam in veras coniuges*. I gesuiti denunciano il fatto che questo tipo di matrimonio sia considerato valido da alcuni missionari, anche quando i coniugi si convertono con il rischio che o l'uomo esercita il ripudio commettendo gravissimo peccato per la Chiesa o che addirittura apostatizzi. Il problema è quindi se

occorra ripetere il matrimonio dopo la conversione, vincolando i coniugi al matrimonio cattolico, sconvolgendo però la tradizione locale. Vengono rievocati casi specifici e confrontati ad altre situazioni, anche del passato come il matrimonio all'epoca dei Romani alle origini del cristianesimo, oppure la situazione in Abissinia dove l'ultimo patriarca sosteneva che il matrimonio era valido se la donna era convertita. I teologi del Sant'Uffizio, un francescano e un barnabita, convengono sul fatto che questi matrimoni mercanteggiati non sono validi perché manca un *substantialis consensus* delle parti⁷⁰. Tuttavia queste difficoltà si ripetono: i cappuccini in India nel 1703 si chiedono come devono considerare i matrimoni contratti *more Mahometanorum vel Gentilium*: anche qui l'instabilità della conversione e il rischio dell'apostasia complicano il quadro. Si presenta il caso di due convertiti che abbandonano la fede cristiana, si sposano come infedeli e poi tornano alla fede: come considerare il loro matrimonio? se la donna viene ripudiata prima della conversione, bisogna accettare il ripudio come un dato di fatto o rivendicare il legame posto in essere?⁷¹ Al Sant'Uffizio si richiamano i pressoché contemporanei dubbi posti dal vescovo di Québec, in particolare quello relativo a una convertita che, essendo stata abbandonata dal marito «infedele» (nel senso religioso!), possa poi risposarsi, considerando il matrimonio solo come un atto civile. Nei casi in cui una donna sposata si avvicini al cristianesimo bisogna allora battezzare anche il marito per sanare questa situazione con il pericolo che questi lo faccia per condiscendenza e apostatizzi? Oppure bisogna comunque obbligare la donna a restare con il marito? Queste incertezze sono relative a situazioni matrimoniali pregresse, da sanare, ma che l'instabilità della conversione rende molto difficile da risolvere. I religiosi si trovano in un precarissimo equilibrio tra l'ortodossia matrimoniale e la prospettiva di perdere delle anime. Certamente per le unioni future essi devono procedere con un'istruzione religiosa più adeguata all'accesso ai sacramenti e al matrimonio, ma anche in questo caso la scelta non è facile e apre lo spazio alla dissimulazione: ad esempio sull'indissolubilità del matrimonio, si chiede ancora il

69. Cfr. APF, *Congressi Missioni Miscellaneae*, vol. 19, p. 10, 21 e 26 (Formule I, IV e V).

70. ACDF, *S.O., Dubia circa Matrimonium*, vol. I (1603-1722), fasc.

XI, f. 148r-172v.

71. ACDF, *S.O., Dubia circa Matrimonium*, vol. II (1700-1714), fasc. XXX, f. 300r-304v.

vescovo di Québec, come deve comportarsi il missionario quando deve spiegare le regole del sacramento : passarla sotto silenzio per la debolezza dell'animo dei «barbari», oppure affermarla con forza preliminarmente e non battezzare né ammettere agli altri sacramenti coloro che non la vogliono accettare?⁷² Già in Cina quando i mandarini cristiani arrivano all'età del matrimonio senza trovare nessuna cristiana della loro casta, i missionari *dissimulant quia non aliter quod dissimulando possunt tollere inconvenientia* e ci si richiama alla Bibbia con Mosé e Giuseppe che sposano donne gentili, e Ester, sposa del re Assuero o anche al Nuovo Testamento con Santa Cecilia che sposa il gentile Valeriano⁷³. Anche in Giappone, dove le particolari condizioni di persecuzione avevano autorizzato specifiche disposizioni, i missionari possono dissimulare le situazioni di impedimento *disparitatis cultus*⁷⁴.

La contraddizione tra matrimonio monogamo e tradizioni locali mette in grande difficoltà i missionari sia verso i convertiti locali sia verso le autorità romane. Ad esempio in Cina all'inizio del XVII secolo, come si apprende da una *Informatione di varij casi, che occorrono frequentemente nella Cina circa il matrimonio, de quali si dimanda dispensa a S. San[t]ità*, i convertendi che hanno ripudiato la moglie legittima non la vogliono riprendere al fine di battezzarsi perché vogliono restare con la concubina. Questo crea inconvenienti nei rapporti sociali in quanto la concubina non può essere mai considerata una moglie per la legge cinese e anche i parenti non la tratterebbero con onore. Ad esempio, un cinese convertendo resta vedovo e vuol sposare la concubina con un matrimonio monogamo : per la chiesa andrebbe bene, ma non per gli usi sociali cinesi perché la nuova moglie resterebbe sempre una concubina e, inoltre, verrebbe rinfacciato alla Chiesa (che si è apertamente pronunciata contro il concubinato) di tollerarlo di fatto. Ma anche in Europa tale matrimonio

non sarebbe ben accolto : si direbbe che i gesuiti battezzano un cinese e gli lasciano la concubina. Si chiede quindi di rimediare autorizzando questo matrimonio e ribadendo che la Chiesa non permette il concubinato, ma che accetta una sola moglie perpetua, quantunque il marito la chiami *Cie* (concubina e non *Cin*, cioè moglie) e la tratti come tale, perché la legge divina non obbliga che si trattino le mogli con questa o quella cortesia esteriore, ma che «l'uomo ne tenga una sola e perpetua». I missionari firmatari (Emanuel Diaz, Ioannes Chamerotta; Antonius Augustinus, Benedictus Iustinianus, Ioannes Lorinus, Nicolaus Godigno) sostengono che il caso è molto frequente e può portare, se risolto, molte conversioni. Tuttavia si rendono conto delle contraddizioni inerenti alla richiesta, concludendo in modo un po' scettico : «a quello poi che si dirà in Europa, qua non si può rimediare»⁷⁵.

La difficile governabilità della materia matrimoniale è un fenomeno che si ripresenta regolarmente soprattutto sul punto della poligamia. Nonostante sia stato previsto anche nelle formule di facoltà, il problema della poligamia si presenta ai missionari nei diversi continenti nella lunga durata. Ancora nel 1857 il Sant'Uffizio rimanda a Propaganda un dubbio proveniente dal vicario apostolico della Corea relativo sull'opportunità del battesimo delle *uxores* laddove è praticata la poligamia. Nella risposta si richiama una questione posta dal vescovo di Québec venti anni prima, nella quale si distingueva tra *uxores* e *concubinae* e si rimanda alle varie istruzioni pontificie risalendo fino alla bolla di Pio V *Romani Pontificis* del 1571⁷⁶.

Queste istanze giungono da luoghi di difficile penetrazione del cristianesimo, in particolare da quei territori dove i cristiani costituiscono una netta minoranza rispetto agli infedeli. I quesiti rivelano l'incertezza dei missionari sulla loro effettiva forza spirituale di imporre il sacramento secondo i dettami dell'ortodossia, specialmente

72. ACDE, *S.O., Dubia circa Matrimonium*, vol. II (1700-1714), fasc. IV, f. 26r-29v.

73. ACDE, *S.O., Dubia circa Matrimonium*, vol. I (1603-1722), fasc. XI, f. 137v.

74. APE, *Risoluzioni*, (parte non paginata, sezione *Matrimonium quoad Impedimentum disparitatis cultus et facultatem dispensandi*, punto VII). I matrimoni *disparitatis cultus* sono quelli tra una parte cattolica e una non battezzata; i matrimoni misti sono quello tra cattolici e apostati (eretici o scismatici, dunque

protestanti e ortodossi).

75. ACDE, *S.O., St. st. D 4 a, Facultates extraordinariae* (1622-1642), f. 189r-190v.

76. APE, *Alcuni Biglietti del S. Of. dal 1826 al 1860* [volume non paginato]; nel rapporto del vescovo di Québec si constata l'impossibilità di far sposare l'uomo con la prima (in senso cronologico) delle donne con cui si era unito, in quanto normalmente egli preferiva la più giovane.

quando, diversamente dai boschi canadesi, i missionari si trovino di fronte una società strutturata e un'autorità civile come in Oriente. Torniamo nel Tonchino negli anni 1730 e seguiamo i *Dubia proposita per vicarium apostolicum Tonkini orientalis super quibusdam impedimentis matrimonii constitutis a legibus et consuetudinis illius regni*. In essi si rievoca, con enfasi sul suo significato sociale, la cerimonia del matrimonio (i doni del marito verso la famiglia della moglie e i doni di quest'ultima verso i capi della comunità d'origine all'annuncio delle nozze) descritta dal generale dei gesuiti Oliva settant'anni prima, che abbiamo sopra riportato, per ribadire che l'autorità civile non può frapporre impedimenti al matrimonio religioso, né determinarne i tempi (ad esempio impedirlo durante il periodo del lutto per la morte di qualche parente). Il Sant'Uffizio dà istruzione al vicario apostolico, l'agostiniano Ilario Costa di Gesù, che si accettino le cerimonie civili tradizionali solo per «schivare l'odiosità dei gentili, con accomodarsi alle loro leggi civili» e che esse non hanno valore per la Chiesa. Annessa all'istruzione, una lettera chiarisce che il papa non vuole ingerirsi negli usi civili di quei luoghi imponendo regole matrimoniali e passando sopra alle autorità locali, ma interviene soltanto nei luoghi dove si trovano i missionari e dove quindi si celebrano matrimoni cristiani per i quali valgono tutti gli impedimenti dirimenti dei matrimoni religiosi. Infatti è opportuno che «cotesta nuova Chiesa particolare e questo germe di nuova piantagione sia in tutto e per tutto conforme in questa Disciplina della Chiesa Cattolica Romana». Infatti gli «operarj evangelici [sono esortati a] impiegare ogni studio e ed ogni diligenza acciocché questi novelli cristiani convertiti dal Gentilesimo, non solo nella Fede e nella religione, ma ancora nella Disciplina riguardante il valore del Sacramento del Matrimonio cristiano». Malgrado ciò, pur emanando l'istruzione, il Sant'Uffizio suggerisce al vicario apostolico di valutare la situazione per non creare «gravi inconvenienti che pongano in pericolo la religione e somministrino cagione ai deboli di cadere» e di riferire sugli inconvenienti che si vengono a creare⁷⁷.

Questo forte richiamo alla disciplina ci riporta alla matrice tridentina della regolamentazione sacramentale del matrimonio sulla cui applicazione nelle terre di missione verte molta parte dello scambio di dubbi e deliberazioni con Roma. Il decreto *Tametsi* approvato al Concilio di Trento nel 1563 dichiarava il matrimonio contratto senza la presenza del sacerdote e dei testimoni, clandestino e non più valido in futuro. Tuttavia il decreto era in vigore solo laddove fosse stato promulgato dall'autorità ecclesiastica e questo creò nei territori di missione una situazione a macchia di leopardo che rendeva complicato il controllo di validità sui matrimoni clandestini, contrattati cioè senza la presenza del parroco o del missionario del luogo e di testimoni, evento non certo raro nelle terre di missione, non fosse altro per la scarsità di religiosi. Questa situazione restò invariata per secoli fin quando Pio X con il decreto *Ne temere* del 1907 (entrato in vigore nel 1908) dichiarò il matrimonio tridentino ugualmente valido in tutto l'orbe terraqueo, senza farlo dipendere dall'amministrazione da parte del sacerdote del luogo (tranne i casi di matrimoni misti). Per i secoli addietro, le raccolte giurisprudenziali abbondano di richieste *quoad solemnitates praescriptas a Conc. Trid. Ses. XXIV, cap. 1 De reformatione matrimonii*. Si tratta di una vera geografia dell'applicazione del *Tametsi*, con le relative richieste di eccezione. Ad esempio in Giappone il decreto era stato pubblicato, ma le persecuzioni dei cristiani (iniziate nel 1624) rendevano problematica l'applicazione. Propaganda viene interpellata perché su questo punto si sviluppa una controversia tra ordini religiosi. Essa ammette che il matrimonio sia valido anche senza il sacerdote con due testimoni. Il cardinale Bandini, membro di Propaganda, ottiene dalla Congregazione del Concilio che il decreto di deroga approvato in precedenza per l'Olanda, la Zelanda e la Frisia sia valido anche per il Giappone⁷⁸. Questa decisione è confermata ancora nel 1669, quando si esamina presso il Sant'Uffizio il problema nel suo insieme. Del resto i missionari mettono in evidenza che se i matrimoni non in regola con il *Tametsi* dovessero essere ripetuti essi si troverebbero in imbarazzo con i convertiti. Il

77. APF, *Risoluzioni* (parte non paginata del volume, sezione *Matrimonium quoad solemnitates praescriptas a Concilio Tridentino Ses. 24, Cap. 1 De Refor. Matrimonii*), anno 1752.

78. Nel 1670 questa deroga è allargata al Tonchino e nel 1784

alla Cina, G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione del diritto canonico latino e orientale*, Roma, 1997, p. 201-202.

Sant'Uffizio consiglia allora di evitare cerimonie solenni e procedere in privato con qualche testimone. La promulgazione del decreto è un sistema macchinoso che non regge alla prova della difficile situazione missionaria. Il decreto tridentino va illustrato in tutte le parrocchie e non in una sola per tutta la regione e quindi a volte ci sono delle situazioni irregolari e differenze di legislazione anche in uno stesso territorio. La scarsità di missionari rende impossibile osservare il precetto di sposarsi nella propria chiesa. Tutti i luoghi dove i cristiani sono una minoranza, da Costantinopoli a Tunisi, tra i prigionieri messi ai remi, producono simili dubbi sulla validità. Nella Serra del Malabar, nell'India sud-occidentale, il Tridentino è stato promulgato dall'arcivescovo di Goa, ma nel 1699 il Sant'Uffizio si rende conto che non è stato *in Parochis intelligibili lingua publicatum* e dunque i matrimoni clandestini sono validi⁷⁹. Quindi, tra zone «tridentine» e non, il controllo sulle cerimonie matrimoniali è molto difficile, così come sulle zone che si trovano a cambiare il loro status religioso: è il caso ad esempio del passaggio del cattolico Canada dalla Francia all'Inghilterra nel 1763. Il culto cattolico resta permesso, ma ciò non impedisce l'arrivo di clero e di fedeli protestanti. L'anno successivo già sorgono questioni su matrimoni di cattolici di fronte a un ministro protestante o sui matrimoni misti, così come sui battesimi di figli di eretici con padrini cattolici. Infatti in Canada il *Tametsi* era stato promulgato nel 1703 dal vescovo Jean de Saint-Vallier e valeva anche per i battezzati non cattolici. I dubbi proposti sessant'anni dopo dal suo successore mostrano un'impreparazione a regolare la nuova situazione e il timore di una diffusione della *communicatio in divinis* con i protestanti. I consultori del Sant'Uffizio affrontano tutta la materia con la scorta di un'opinione dei teologi della Sorbona e si decide quindi di estendere al Canada la costituzione di Benedetto XIV

Matrimonia emanata per l'Olanda nel 1741 che esentava i non cattolici dalla sottomissione al *Tametsi* facilitando i matrimoni misti⁸⁰. Nei territori, almeno in teoria, «tridentini» delle colonie americane spagnole e francesi nel XVII secolo sono le distanze che inducono modificare le regole. A causa dell'estensione delle loro diocesi i vescovi chiedono di delegare i parroci a richiedere le prove dello «stato libero» dei nubendi⁸¹. Per la lontananza da Roma e l'urgenza di accordare alcune dispense per evitare che i coniugi muoiano nel peccato (ad esempio nei casi di *copula illicita*), essi chiedono l'allargamento delle loro facoltà in materia matrimoniale⁸². Le risposte del Sant'Uffizio sono prudenti talora rimandando alla coscienza del vescovo, talaltra cercando di comprendere le nuove richieste in casi già previsti da facoltà precedentemente concesse, rivelando in entrambi i casi la difficoltà di capire bene i problemi posti da vescovi e missionari e sforzandosi di ridurre per quanto possibile il numero delle varianti alle formule di facoltà concesse e alle loro successive modifiche. Ma talvolta le domande sono accolte senza problemi, come se le sperdute missioni non fossero lontane dai palazzi apostolici. Ad esempio, alla richiesta di dispense per impedimento occulto per i matrimoni già contratti, avanzata dai gesuiti missionari nelle Antille francesi, deliberate per il foro interno dalla Penitenzieria e trasmesse con l'intermediazione di Propaganda, viene risposto che vengono richieste anche per le missioni nella Campagna Romana e non sono mai state negate a nessuno⁸³.

I SACRAMENTI TRA CONVERSIONE E ORTODOSSIA

Abbiamo passato in rassegna alcune situazioni che emergono dai *dubia circa sacramenta* che mettono in evidenza le difficoltà con le quali i

79. Questi casi sono tratti da APE, *Risoluzioni, passim*.

80. ACDE, *S.O.*, *Dubia circa Matrimonium*, vol. VI (1761-1764), fasc. XVIII. Sulla complessa evoluzione della legge matrimoniale in Canada, cfr. D. Tremblay, *Note sur la controverse du décret Ne Temere*, in *Annali accademici canadesi*, 9, 1993, p. 35-38; per i matrimoni misti in Europa cfr. il saggio di Pierroberto Scaramella in questo dossier.

81. APE, *Risoluzioni* (parte non paginata, sezione *Matrimonium quoad probationem status liberi*, 9 aprile 1698) per il caso ispanoamericano; ACDE, *S.O.*, *St. st.* OO 5 i, fasc. II per quello

canadese.

82. Cfr. i vari volumi in APE, *Biglietti [dell'assessore] del S. Offizio e ACDE, S.Q. St. st.* M 5 q, f. 818r-828v su una domanda specifica del vescovo del Guatemala del 1742. Il vescovo di Quebec, visto che le risposte da Roma impiegano anche due anni, chiede facoltà di dispensare nel 2° grado di consanguineità e affinità misto con il primo, ACDE, *S.O.*, *St. st.* OO 5 c, fasc. IX.

83. APE, *Biglietti del S. Offizio dall'anno 1741 al 1756*, f. 104r-106v.

missionari, ma anche i consultori e i funzionari romani, si sono misurati nel tentativo di introdurre l'ortodossa amministrazione del battesimo e del matrimonio nelle comunità dei convertendi e dei convertiti. Gli aspetti socio-culturali che la pratica sacramentale suscita ne fanno un elemento di mediazione tra i missionari e i destinatari dell'apostolato. Ad esempio, esaminando i documenti sulla schiavitù degli africani e i dilemmi che questa pone ai missionari, si osserva come l'amministrazione dei sacramenti mette costantemente i missionari di fronte alla difficoltà di poter assicurare agli schiavi un'istruzione religiosa adeguata e evitare il concubinato favorendo unioni stabili per le quali è necessario chiedere dispense in ogni grado salvo il primo *etiam recta linea affinitatis ex copula illicita resultantis, dummodo nullum subsit dubium, quod conjux esse possit prolis ab altero contrahentium genita in occultis*⁸⁴. A queste richieste si uniscono istanze più o meno decisamente antischiaviste, dalle posizioni dei cappuccini Epiphane de Moirans e José de Jaca nella seconda metà del XVII secolo che arrivano fino al Sant'Uffizio⁸⁵, al memoriale dei loro confratelli umbri Giovanni Francesco da Gubbio e Girolamo da Monteleone da Rio de Janeiro e Filippo da Todi da São Tomé nel 1738 sulla tratta di schiavi battezzati e venduti agli olandesi «eretici», alle più serrate osservazioni degli ultimi decenni del XVIII secolo fino alla denuncia del 1794 di Giuseppe Maria da Firenze che durante la confessione arriva a intimare ai proprietari di schiavi che se questi ultimi non sono tali con i giusti titoli essi devono dare loro la libertà, provocando le proteste delle autorità civili che si appoggiano a teologi locali. In questa situazione, che si protrae nel XIX secolo, i pronuncia-

menti di Roma non mutano la realtà delle cose e l'amministrazione dei sacramenti, seppure utile per la salvezza delle anime, è percepita da parte dei missionari più sensibili all'ingiustizia del sistema schiavista come elemento che strida con questo e non consegue lo scopo di rafforzare il cattolicesimo e la comunità dei battezzati⁸⁶.

Del resto, tutti i sacramenti creano problemi diversi in realtà diverse. Tale complessità si misura non solo con la distanza geografica o con le varietà linguistiche, ma anche con elementi più intrinseci alla religione, primo tra i quali la diversità dei riti anche in rapporto agli usi locali. Le facoltà accordate ai missionari producono sistematicamente dubbi che rimbalzano a Roma. In breve tempo si forma una vasta giurisprudenza, che viene raccolta e conservata per le successive decisioni sia nei registri, di cui si è sopra parlato, sia in altri fascicoli di «casi utilissimi» ad uso dei segretari di Propaganda che nei dubbi di facile interpretazione potevano rispondere direttamente ai missionari con un semplice riferimento alle decisioni pregresse. Nel XIX secolo queste raccolte vengono formalizzate in registri e raccolte a stampa pubblicate da Propaganda, quali lo *Iuris Pontificis de Propaganda Fide pars prima et pars secunda* (1888-1907) oppure la già citata *Collectanea S.C. de P.F. seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro Apostolicis Missionibus* (1893 e 1907).

Ma non si trattava solo di un processo di accumulazione di casi che si fermava negli archivi o sui tavoli dei funzionari; già nel XVII secolo vennero infatti prodotte e pubblicate opere giuridiche sulle missioni. Tra queste⁸⁷ quella che sembra di uso più comune è opera del teatino Angelo Maria Verri-celli *Tractatus de Apostolicis Missionibus* del 1656⁸⁸

84. ACDF, S.O., St. st., NN 5 h (31 luglio 1766).

85. Cfr. M. A. Peña Gonzales, *Francisco José de Jaca : una vida en favor de la liberacion de los esclavos negros*, in *Collectanea franciscana*, 72, 2002, p. 599-671; Id., *Epifanio de Moirans (1644-1689) : misionero capuchino y antiesclavagista*, in *Collectanea Franciscana*, 74, 2004, p. 111-145; Id., *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Salamanca, 2003. I loro testi sono stati pubblicati : Francisco José de Jaca, *Resolucion sobre la libertad de los negros y sus originarios en estado de paganos y despues ya cristianos. La primera condeña de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Madrid, 2002; Epiphane de Moirans, *La liberté des esclaves ou Défense juridique de la liberté naturelle des esclaves*, a cura di R. Lapierre, Forte-de-France, 1995 e Id. *Servos libres. Una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII*, Madrid, 2007.

86. APF, *Biglietti e Risoluzioni del S.O. Tom.I*, f. 662r-687v e 688r-728v; ACDF, S.O., *Dubia varia 1669-1707*, fasc. XXV (1686); 1731-1753, fasc. VIII (1741); 1814-1822, non fascicolato (1817); St. st. NN 5 h. Sul problema in generale cfr. A. Quenum, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècles*, Parigi, 1993 e il testo di Charlotte de Castelnau in questo dossier.

87. Cfr. anche le opere dei francescani R. Caron, *Apostolatus Evangelicus missionariorum Regularium per universum mundum expositus*, Anversa, 1653 oppure D. De Gubernatis, *De Missionibus inter infideles*, Roma, 1689.

88. Il titolo completo è *Quaestiones morales Vt plurimum novae, ac peregrinae, seu Tractatus de Apostolicis Missionibus* Venezia, apud Franciscum Baba, 1656.

che, come si è già detto, riporta anche il mutamento introdotto dalla riforma delle facoltà operata da Propaganda e dal Sant'Uffizio. Si tratta di un'opera di uso pratico, ancora molto legata alla pratica missionaria: *Opus, nedum inter haereticos & infideles, sed etiam inter Catholicos versantibus utile, ac necessarium* come recita il frontespizio. La sua struttura è infatti quella delle *quaestiones et responsiones* e riflette anche la sia pur modesta esperienza apostolica dell'autore che aveva soggiornato a Costantinopoli e poi nella missione teatina di Pietro Avitabile in Georgia. Largo spazio è dedicato ai sacramenti, ognuno dei quali ha un suo capitolo. L'autore si diffonde anche nell'analisi di situazioni particolari e curiose, suscitate dalle notizie che vengono dai viaggiatori e dai missionari, che divengono casi di scuola da analizzare minutamente. Nella *quaestio* 196 si affronta il problema degli ermafroditi, il cui numero si diceva essere altissimo in Florida e in Virginia. L'incertezza del sesso determina dubbi sul matrimonio (tra loro e con altri), che è vietato se prevale la parte femminile. Ma che succede se avvengono dei cambiamenti fisici dopo il matrimonio? L'autore è costretto a fare i salti mortali nella sua argomentazione per quasi venti pagine.

Questi volumi di taglio giuridico circolano, costituendo delle preziose guide per i missionari nel loro rapporto con Roma. Il testo di Verricelli è esplicitamente destinato ai religiosi in missione dove, come ricorda l'autore nelle pagine introduttive, si deve decidere da soli senza autorità ecclesiastiche o uomini dotti a cui rivolgersi. Un esemplare viene portato in Siam dal vicario apostolico Pierre Lambert de la Motte che lo utilizza nelle sue polemiche contro l'arcivescovo di Goa⁸⁹. In seguito opere di questo genere vengono anche dedicate a una singola area extra-europea come i *Fasti Novi Orbis et Ordinationum Apostolicarum ad Indias Pertinentium Breviarium* di Ciriaco Morelli (pubblicato a Venezia nel 1776), prete, ex professore a Nuova Cordoba di Tucuman. Si tratta di un elenco di disposizioni romane per l'America

in cui si discutono anche alcune norme sul matrimonio e il battesimo degli indiani. Del resto, i consultori e i segretari delle congregazioni sono, oltre che molto pratici dell'attività decisionale, teologi di prestigio che producono testi giuridici come Lorenzo Brancati di Lauria, autore anche di un trattato di missiologia⁹⁰, o come Francesco Albizzi, autore del *De inconstantia in iure sit admitenda, vel non* (pubblicato nel 1683), a lungo assessore del Sant'Uffizio e nel 1649 anche, contemporaneamente, segretario *ad interim* di Propaganda dopo la morte di Francesco Ingoli⁹¹.

In questi testi il richiamo alla norma è sempre messo alla prova del caso particolare. Lo sforzo di creare un diritto comune delle missioni, sottoposto a una giurisdizione unitaria da parte di Propaganda e del Sant'Uffizio, che giungerà a una codificazione solo nel 1917, per i tre secoli precedenti si pone l'obiettivo di costituire una vasta cornice, determinata da regole molto generali e criteri fissi che inquadravano una realtà multiforme, sulla quale occorreva esercitare un puntuale controllo ben precisato in termini geografici e cronologici. Da qui il carattere apparentemente contraddittorio dell'azione giuridica dei dicasteri romani che unisce le rigidità dell'ortodossia tridentina al possibile e sorvegliato adattamento alle realtà locali.

Ciò si osserva particolarmente nella pratica dei sacramenti sulla quale l'attenzione di Propaganda è sempre ben desta e interessata. Se l'azione decisionale legata all'intervento del Sant'Uffizio, è alla sola Propaganda che spetta la supervisione su tale pratica e la raccolta di informazioni che non avviene soltanto in caso di presentazione di *dubia*. I sacramenti sono infatti un argomento che ricorre nelle richieste di notizie e occupa un largo spazio nei questionari che la Congregazione invia a missionari e vescovi fino all'età contemporanea, in quanto la loro corretta pratica stabilisce, agli occhi della Chiesa di Roma, soprattutto un confine tra la comunità cattolica e il resto della popolazione nei vari campi di missione⁹². Questo confine tuttavia appare agli occhi dello storico e dell'antropologo

89. In seguito il testo di Verricelli, pur citatissimo nei consulti e nei decreti, fu sottoposto a esame da parte della Congregazione dell'Indice con l'accusa di lassismo morale, H. Chapoulie, *Aux origines d'une église*, cit., t. I, p. 156 e 160.

90. Rimando al saggio di Paolo Broglio in questo volume.

91. Su di lui G. Monticone, *Albizzi, Francesco*, in *Dizionario biogra-*

fico degli Italiani, ad vocem; l'assessore del Sant'Uffizio aveva il diritto di partecipare alle riunioni di Propaganda, J. Metzler, *Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in *Memoria Rerum*, I/1, p. 257.

92. C. Prudhomme, *Stratégies missionnaires...* cit., p. 221-250.

che studi oggi questi temi basandosi sui *dubia*, non tanto come una linea di demarcazione precisa, quanto una zona di confronto tra le culture locali e la loro percezione dei riti e delle pratiche religiose e la visione del cattolicesimo romano, nella quale il missionario ha il ruolo di osservatore, denunziante o mediatore. Di questo complesso intreccio che si crea tra la normativa sacramentale e i processi di adesione, rifiuto e adattamento ad essi da parte dei popoli convertiti, i *dubia circa sacramenta*, forniscono un termine di confronto per una conoscenza e un'analisi su una scala globale da parte dei segretari e consultori dei dicasteri romani. Tale attività informativa e giurisdizionale è testimoniata da varie tipologie di documenti, non solo le relazioni inviate dalle periferie missionarie, ma anche dall'intensa produzione romana

relativa alle missioni, formata dai testi giuridici di riferimento utilizzati nelle varie epoche, e dai numerosi «voti» e opinioni di consultori, sepolti negli archivi di Propaganda o del Sant'Uffizio. Questo materiale è la prova concreta che, anche sul filo delle questioni sacramentali, è avvenuta una circolazione di conoscenze e di «saperi» tra Roma e le missioni⁹³ ed evidenzia l'importanza del diritto canonico nella storia delle missioni e nel costante dilemma tra la spinta a favorire con ogni mezzo la conversione di nuovi popoli e la paura di tradire l'ortodossia della fede, dilemma che negli uffici della burocrazia romana si traduce, per usare le parole del cardinale Scaglia, nell'alternativa *inter severitatem reservandi casus et benignitatem concedendi facultates*⁹⁴.

Giovanni PIZZORUSSO

93. Ho approfondito questo elemento nei suoi vari aspetti in *La Congrégation «de Propaganda Fide» à Rome : centre d'accumulation et de production de «savoirs missionnaires» (XVII^e-début XIX^e siècle)* in *Circulación de saberes y Misiones (ss. XVI-XVIII)* convegno internazionale tenuto presso la Casa de Velazquez (Madrid, 29-31 gennaio 2007) in c.s.; cfr. anche A. Romano,

Rome, un chantier pour les savoirs de la catholicité post-tridentine, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 55, 2008, p. 101-120.

94. APF, *Congressi Missioni Miscellanea*, vol. 19, p. 1 della premessa alle facoltà ristampata anche in *Collectanea*, cit., n° 88.

In universo christiano orbe : la Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)*

Benedetta ALBANI

INTRODUZIONE

La conclusione del Concilio di Trento nel dicembre del 1563 segnò l'inizio di un lungo periodo di discussione in merito all'interpretazione e applicazione dei canoni conciliari. Giuseppe Alberigo ha giustamente definito questo momento come «lotta per l'interpretazione del Concilio», mettendo in luce il confronto, aspro, ma fecondo e creativo, volto alla definizione e attuazione delle riforme proposte, in modo teorico, dai padri conciliari.

Un passo dell'ultima sessione del Concilio sembra già precludere alle future controversie. Si stabilì, infatti, che qualora fossero sorte difficoltà nella ricezione dei canoni, o si fosse verificata la necessità di chiarimenti o precisazioni in merito a temi specifici – necessità peraltro considerata

remota –, il compito della risoluzione del problema venisse affidato direttamente al pontefice, il quale, se lo credeva opportuno, poteva avvalersi del consiglio di persone ritenute esperte della questione¹.

In seguito, nel confermare il Concilio mediante la costituzione apostolica *Benedictus Deus*, Pio IV, al fine di evitare che i canoni conciliari venissero corrotti o fraintesi, riservò definitivamente al pontefice la facoltà di commentarli e interpretarli e vietò a chiunque, sia laici che ecclesiastici, appartenenti a qualunque ordine e dignità, sotto pena di scomunica maggiore, la pubblicazione degli atti del Concilio e di qualunque commentario, glossa, annotazione o scolio, senza autorizzazione pontificia².

Pochi mesi dopo, il pontefice, mediante il *motuproprio Alias nos nonnullas* del 2 agosto 1564,

*. Questo studio costituisce un primo approccio al problema, che sarà ulteriormente sviluppato nella tesi dottorale che sto svolgendo presso l'Università degli Studi di Roma «Tor Vergata» in regime di cotutela con la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Ringrazio la Prof.ssa Maria Antonietta Visceglia e il Prof. David d'Avray per l'attenta lettura di questo testo, per i loro preziosi consigli e le stimolanti domande.

1. Concilio di Trento, Sessione XXV, decreto *De recipiendis et observandis decretis concilii. Quodsi in his recipiendis aliqua difficultas oriatur aut aliqua inciderint quae declarationem quod non credit aut definitionem postulent : praeter alia remedia in hoc concilio instituta confidit sancta synodus beatissimum Romanum pontificem curaturum ut vel evocatis ex illis praesertim provinciis unde difficultas orta fuerit iis quos eidem negotio tractando viderit expedire vel etiam concilii generalis celebratione si necessarium iudicaverit vel commodiore quacumque ratione ei visum fuerit provincialium necessitatibus pro dei gloria et ecclesiae tranquillitate consulatur.* Si vedano anche a questo proposito anche G. Lunadoro, *Relatione della Corte di Roma già pubblicata dal Cav. Lunadoro quindi ritocata, accresciuta ed illustrata da Fr. Antonio Zaccaria ora nuovamente corretta*, Roma, 1824, p. 60-61

e G. F. Zamboni, *Collectio declarationum Sacrae Congregationis Cardinalium Sacri Concilii Tridentini interpretum*, I, Vienna, 1812, p. XIII.

2. *Ad vitandum praeterea perversionem et confusionem, quae oriri possent, si unicuique liceret, prout ei liberet, in decreta concilii commentarios et interpretationes suas edere, apostolica auctoritate inhibemus omnibus, tam ecclesiasticis personis, cuiuscumque sint ordinis, conditionis et gradus quam laicis, quocumque honore ac potestate praeditis; praelatis quidem sub interdicti ingressu ecclesiae; aliis vero, quicumque fuerint, sub excommunicationis latae sententiae poenis, ne quis, sine auctoritate nostra, audeat ullos comentarios, glossas, adnotationes, scholia, ullumve omnino interpretationis genus super ipsius concilii decretis quocumque modo edere, aut quicquam quocumque nomine, etiam sub praetextu maioris decretorum corroborationis aut executionis, aliove quaestio colore statuere.* *Bullarium Romanum*, VII, Torino, 1862, p. 245-246. La bolla porta la data del 26 gennaio 1564, ma venne effettivamente pubblicata solo il 30 giugno successivo, si vedano L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, VII, Roma, 1923, p. 277 e N. Del Re, *La Curia Romana : lineamenti storico-giuridici*, Roma, 1970, p. 150.

istituì una congregazione chiamata *Sacra Congregatio super executione et observantia sacri Concilii Tridentini et aliarum reformationum* e composta da otto cardinali che avevano il compito di curare la retta interpretazione e l'osservanza delle norme sancite dal Concilio di Trento³. Già all'inizio del 1565 il numero dei cardinali fu aumentato a dodici.

In fase iniziale la congregazione ebbe funzioni meramente consultive ed esecutive; i cardinali membri infatti non potevano spontaneamente emettere interpretazioni o chiarimenti sui decreti conciliari e le decisioni finali spettavano sempre al pontefice. In seguito, sotto il pontificato di Pio V, il dicastero acquisì la facoltà di interpretare i decreti conciliari in merito a questioni non gravi o delicate, mentre rimaneva in vigore l'obbligo di ricorrere al papa per i casi più difficili e controversi. È indicativo che nel maggio 1567 la denominazione ufficiale della congregazione venne modificata in *Sacra Congregatio cardinalium Sacri Concilii Tridentini interpretum*, poi detta semplicemente *Sacra Congregatio Concilii*⁴.

Le competenze di questo dicastero furono ulteriormente definite ed ampliate da Sisto V in occasione della riorganizzazione della Curia romana, attuata mediante la costituzione apostolica *Immensa aeterni Dei* del 22 gennaio 1588⁵. La bolla riservava al papa l'interpretazione dogmatica dei decreti conciliari, ma affidava alla congregazione, in forma esclusiva, il compito di interpretare tutti i decreti disciplinari, morali e giudiziari.

I canoni tridentini, modificando in alcuni punti salienti la disciplina ecclesiastica ed abrogando antiche consuetudini, provocarono il sorgere di numerose cause contenziose⁶. Fin dalle origini, dunque, la congregazione ebbe anche poteri giudi-

ziari : il suo tribunale poteva trattare tutte le cause relative all'interpretazione del Concilio tridentino, cause che spesso avevano inizio nelle curie diocesane ed arrivavano a Roma in grado di appello. La congregazione esercitava, inoltre, giurisdizione graziosa e poteva concedere grazie, dispense e indulti in materie relative all'osservanza dei decreti conciliari⁷.

Alla fine del XVI secolo le competenze e la giurisdizione della Congregazione del Concilio erano ormai definitivamente stabilite e si erano affermate le procedure burocratiche ed amministrative per il dispaccio delle pratiche⁸. Oltre alla prima e più importante funzione dell'interpretazione dei canoni disciplinari tridentini, alla Congregazione era affidata la *recognitio* dei concili provinciali che il Concilio di Trento aveva stabilito si celebrassero periodicamente in ogni provincia ecclesiastica⁹ e la gestione delle visite *ad Sacrorum Liminum* e delle relazioni diocesane che i vescovi consegnavano in Curia in quella occasione. Si occupava inoltre dei più svariati temi relazionati con il Concilio di Trento; conosceva cause di nullità dei voti religiosi, di dispense matrimoniali e di pubblica irregolarità; regolava le questioni di giurisdizione all'interno delle diocesi e molto altro¹⁰.

La centralità di questo dicastero all'interno della Curia romana nel periodo post-tridentino risulta innanzitutto dal fatto che la carica di prefetto della Congregazione venne affidata sempre a cardinali scelti tra le personalità più in vista della Curia, come ad esempio Carlo Borromeo, primo prefetto della Congregazione, o Giovanni Battista Pamphilj, eletto al soglio pontificio nel 1644 con il nome di Innocenzo X, per citare solo alcuni nomi tra i più conosciuti¹¹. Inoltre, molti pontefici si

3. *Bullarium Romanum...* cit., p. 300.

4. N. Del Re, *La Curia Romana...* cit., p. 151.

5. *Bullarium Romanum*, VIII, Torino 1863, p. 985-999.

6. G. Varsányi, *De competentia et procedura S. C. Concilii*, in *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario dalla fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano, 1989, p. 69.

7. G. Varsányi, *De competentia et procedura S. C. Concilii...* cit., p. 72.

8. Sulle procedure applicate dalla Congregazione del Concilio si vedano R. Parayre, *La S. Congrégation du Concile : son histoire, sa procédure, son autorité*, Parigi, 1897, in particolare il libro II, p. 158-272, e N. del Re, *La Curia Romana...* cit., p. 154-155.

9. A questo proposito si veda il fondamentale studio di P. Caiazza, *Tra stato e papato : concili provinciali post-tridentini*

1564-1648, Roma, 1992.

10. Per un approfondimento sul difficile tema delle competenze della Sacra Congregazione del Concilio e dei conflitti di giurisdizione con altri dicasteri romani si veda R. Parayre, *La S. Congrégation du Concile...* cit., in particolare il libro I, p. 1-141 e G. Lunadoro, *Relatione della Corte di Rom...* cit., p. 63-64.

11. Un elenco dettagliato dei cardinali prefetti della Congregazione si trova in N. Del Re, *I cardinali prefetti della Sacra Congregazione del Concilio dalle origini ad oggi (1564-1964)*, in *La sacra Congregazione del Concilio...* cit., p. 265-307. I nominativi di tutti i cardinali partecipanti alla Congregazione dalle origini al 1600 si trovano invece in S. Tromp, *De cardinalibus interpretibus S. Concilii Tridentini annis 1564-1600*, in *La sacra Congregazione del Concilio...* cit., p. 251-263.

interessarono alla congregazione organizzandone il lavoro, concedendole nuove facoltà e ritornando spesso sulle sue procedure, competenze e prerogative¹².

Anche l'archivio della congregazione, oggi conservato presso l'Archivio Segreto Vaticano, rispecchia il costante e lungo lavoro di questo dicastero: è infatti molto esteso, ben organizzato fin dalle origini e ricco di documenti risalenti fino ai primissimi anni di attività della congregazione¹³.

L'influenza ed il prestigio della Sacra Congregazione del Concilio nei secoli della sua maggiore attività sono testimoniati anche dalle numerosissime dichiarazioni, risposte e decisioni inviate dalla congregazione a vescovi, capitoli cattedrali, nunzi apostolici ed altre istituzioni, che ancora oggi si conservano negli archivi ecclesiastici di tutto il mondo¹⁴.

Nonostante l'importanza di questo dicastero e l'estensione della sua giurisdizione in linea teorica a tutto il mondo cattolico, gli studi riguardanti le competenze della Sacra Congregazione del Concilio per il Nuovo Mondo sono oltremodo scarsi. Si tratta per la maggior parte di contributi

volti a segnalare la presenza nell'archivio della congregazione di documenti attinenti alle problematiche del Nuovo Mondo¹⁵; in altri casi, invece, si fa riferimento alle diocesi americane solo nell'ambito di temi più ampi, come per esempio trattando dei concili provinciali¹⁶. Non mancano, ad ogni modo, studi specifici, ma dedicati esclusivamente alle visite *ad Limina Apostolorum*¹⁷ ed ai concili provinciali celebrati nelle diocesi americane¹⁸.

LA GIURISDIZIONE DELLA SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO NELLE INDIE OCCIDENTALI

La ratifica dei canoni conciliari nella monarchia spagnola ebbe luogo solo in seguito ad accese discussioni tra la corona e la Santa Sede, che videro come protagonisti i consigli reali, i vescovi spagnoli che avevano partecipato al Concilio e la nunziatura apostolica a Madrid, e come tema principale proprio quello dell'interpretazione dei canoni conciliari, che la corona rivendicava in opposizione e concorrenza alla sede apostolica¹⁹.

12. Per una visione più completa degli interventi pontifici in merito alla Congregazione del Concilio si rimanda all'opera di R. Parayre; si veda inoltre l'interessante articolo di F. Romita, *Le origini della S. C. del Concilio*, in *La sacra Congregazione del Concilio...* cit., p. 13-50 in cui l'autore studia le congregazioni cardinalizie che, fin da prima della conclusione del Concilio di Trento, prepararono il terreno alla costituzione della Congregazione del Concilio.
13. Numerosi studiosi si sono interessati alla formazione dell'archivio della Congregazione; si ricordano qui in particolare P. Caiazza, *L'archivio storico della Sacra Congregazione del Concilio (Primi appunti per un problema di riordinamento)*, in *Ricerche di storia sociale e religiosa* (nuova serie), 42, 1992, p. 7-24, l'autore ha anche curato alcuni dei moderni inventari a disposizione degli studiosi in Archivio Segreto Vaticano; F. Chiappafreddo, *L'archivio della S. C. del Concilio*, in *La sacra Congregazione del Concilio...* cit., p. 395-422; P. Palazzini, *L'atto di consegna dell'archivio della S. Congregazione del Concilio nell'a. 1626 tra i due segretari: Fagnani e Paolucci*, in *Miscellanea Antonio Piolanti*, II, Roma, 1964, p. 239-257.
14. Limitandoci in questa sede esclusivamente a pochi esempi, segnaliamo la presenza di numerosi documenti provenienti dalla Sacra Congregazione del Concilio, o ad essa inviati a vario titolo dalle diocesi dell'America spagnola durante tutti i secoli di attività della Congregazione, in particolare nell'*Archivo General de la Nación* di Città del Messico (da ora in avanti AGN), nell'*Archivo Histórico del Arzobispado de México*, nell'*Archivo General de Indias* (da ora in avanti AGI) e nell'antico Archivio della Nunziatura di Madrid, oggi conservato presso l'Archivio Segreto Vaticano (da ora in avanti ASV).
15. M. Sanfilippo e G. Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra*

Cinque e Seicento: notizie, documenti, informazioni, in M. Sanfilippo, A. Koller e G. Pizzorusso (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, Viterbo, 2004, p. 73-118, in particolare le p. 96-100. E. Lodolini, *Guida delle fonti per la storia dell'America latina esistenti in Italia*, I, Roma 1976; L. Pásztor, *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*, Città del Vaticano, 1970 (*Collectanea Archivi Vaticani*, 2), p. 145-155.

16. P. Caiazza, *Tra stato e papato...* cit., p. 147.

17. Per il mondo iberoamericano si vedano in particolare R. Robles Lluch e V. Castell Maiques, *La visita ad limina durante el pontificado de Sixto V (1585-1590). Datos para su estadística general. Su cumplimiento en Iberoamérica*, in *Anthologica Annua*, 7, 1959, p. 147-213; M. M. Cárcel Ortí, *Relaciones sobre el estado de las diócesis hispanoamericanas*, in *Homenaje al doctor Sebastián García Martínez*, I, Valencia, 1988, p. 447-460; gli studi di Misael Camus Ibacache, in particolare M. Camus Ibacache, *La visita ad limina desde las iglesias de América Latina en 1585-1800*, in *Hispania Sacra*, 46, 1994, p. 159-189; M. Camus Ibacache, *La praxis de visita ad limina de las iglesias latinoamericanas en el siglo XIX*, in *Hispania Sacra*, 59, 1997, p. 591-609; P. Boutry e B. Vincent (a cura di), *Les chemins de Rome. Les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde ibéro-américain*, Roma, 2001 (*Collection de l'École Française de Rome*, 293).

18. E. Burrus, *The Third Mexican Council (1585) in the Light of the Vatican Archives*, in *The Americas*, 23 (1967), p. 390-407.

19. I. Fernández Terricabras, *Philippe II et la Contre-Réforme. L'Église espagnole à l'heure du concile de Trente*, Parigi, 2001, p. 166-167.

Finalmente, con la real cedola del 12 luglio 1564, Filippo II dichiarava di aver «*acceptado y recibido*» il Concilio e ordinava che fosse «*guardado, cumplido y executado*» nei regni appartenenti alla monarchia spagnola²⁰. Naturalmente, nell'espressione «*en estos nuestros Reynos*» si intendevano inclusi anche i viceregni americani.

In seguito all'approvazione del Concilio nella penisola, gli atti conciliari furono rapidamente inviati a tutte le diocesi del Nuovo Mondo per la proclamazione ed applicazione locale. I vescovi si dimostrarono in generale soddisfatti dei contenuti del Concilio, come risulta ad esempio da una lettera scritta dall'arcivescovo di Città del Messico, Alonso de Montúfar, a Filippo II il 1° marzo 1565 lo sbrivente quale afferma di aver ricevuto gli atti del Concilio e di averlo solennemente pubblicato nella cattedrale metropolitana il 7 gennaio 1565, alla presenza della *Real Audiencia* e delle altre istituzioni cittadine.

L'arcivescovo assicura che il Concilio fu «*revido con gran contentamiento y alegría de la rrepública eclesiástica y seglar*» e che «*todos damos muchas gracias a Dios Nuestro Señor por haver visto en nuestros días cosas tan sanctamente ordenadas que bien parece ser ordenadas por el Spiritu Sancto*»; aggiunge inoltre di ritenere «*que en esta tierra particularmente se hará con él muy gran fructo para la paz y concordia de que en esta tierra tanta necesidad a avido*». Infine afferma di aver mandato il testo del Concilio a tutti i vescovi suffraganei perché lo mettano in pratica nelle loro diocesi²¹.

I vescovi delle Indie Occidentali erano stati regolarmente convocati a prendere parte al Concilio e si erano dimostrati in un primo momento disposti a partire senza indugio, ma in seguito richiesero una dispensa per non recarsi a Trento. Le motivazioni addotte dai vescovi nella richiesta ufficiale al pontefice si riferiscono in particolare al lungo e pericoloso viaggio che avreb-

bero dovuto intraprendere ed ai rischi legati al fatto di abbandonare le loro diocesi per un lungo periodo²²; è indubbio, però, che nella decisione di concedere la dispensa influì anche l'intervento del Consiglio delle Indie e dell'ambasciatore spagnolo a Roma.

Benché nessuno dei canoni conciliari si riferisca in modo specifico al Nuovo Mondo e nonostante gli accenni alle Indie nei discorsi pronunciati a Trento furono rari e spesso superficiali²³, il Concilio di Trento è stato, tutto considerato, rapidamente recepito nel Nuovo Mondo e la chiesa americana, ormai saldamente affermata nel territorio, sarà una chiesa tridentina²⁴, come confermano anche i concili provinciali celebrati nel XVI secolo nel continente americano che adattarono le disposizioni tridentine alla specifica situazione delle diocesi americane.

Nel *motuproprio* di costituzione della Sacra Congregazione del Concilio non vi è alcun riferimento diretto all'estensione territoriale della sua giurisdizione; ovunque il Concilio di Trento fosse stato ratificato, dunque, la congregazione avrebbe avuto competenza, incluse quindi le diocesi americane. Nella costituzione apostolica *Immensa aeterni Dei*, si specificarono ulteriormente le competenze della Congregazione anche in campo giurisdizionale e vi è l'esplicita dichiarazione dell'estensione del suo campo d'azione a tutto l'universo cristiano, *in universo christiano orbe*. La competenza della Sacra Congregazione del Concilio per le Indie Occidentali, se prima era sottintesa, ora era invece ufficialmente sancita²⁵. La chiesa americana, precocemente organizzata in province ecclesiastiche, diocesi, cattedrali, parrocchie e conventi, si dimostrò un referente adeguato per la Congregazione del Concilio, fatto che contribuì ampiamente al processo di interpretazione ed applicazione del Concilio di Trento nel Nuovo Mondo.

L'archivio della Congregazione del Concilio conferma questo dato; infatti, in tutte le sue

20. *Novisima recopilación de las leyes de España*, Madrid, 1805, p. 5-6, libro I, título I, ley XIII, *Execución y cumplimiento, conservación y defensa de lo ordenado en el santo Concilio de Trento, Don Felipe en Madrid por Real cédula de 12 de julio de 1564*.

21. AGI, México, 336A, 38.

22. P. de Leturia, *Perché la nascente chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento*, in P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. I. Época del real patronato 1493-1800*,

Caracas-Roma, 1959 (*Analecta Gregoriana*, 101), p. 495-509.

23. R. Lebroc, *Proyección tridentina en América*, in *Missionalia hispanica*, 77, 1969, p. 138-140.

24. M. Sanfilippo e G. Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informazioni*, in *Gli archivi della Santa Sede... cit.*, p. 73-118, in particolare p. 97; R. Lebroc, *Proyección tridentina en América... cit.*, p. 130.

25. Questo concetto è sottolineato anche da L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, X, Roma, 1955, p. 186.

sezioni sono presenti documenti che riguardano le diocesi americane e che testimoniano le relazioni dirette esistenti tra la congregazione e varie istituzioni o privati residenti in quei luoghi. La grande estensione dell'archivio e la mancanza, in alcuni casi, di inventari e mezzi di consultazione esauritivi²⁶ rendono ad oggi ancora difficile una valutazione complessiva dei documenti relativi ai territori americani presenti nell'archivio della congregazione; si possono ad ogni modo fornire alcuni dati provvisori in merito alla quantità e natura di tali documenti. Lo spoglio sistematico di diverse serie archivistiche²⁷ riguardanti il periodo compreso tra il 1564 ed il 1670 ha portato alla luce più di un centinaio di riferimenti ai territori americani, un numero certamente elevato se si considerano le difficoltà di comunicazione del tempo e il naturale deterioramento di molti documenti, e che suggerisce ulteriori approfondimenti della ricerca²⁸.

L'AMMINISTRAZIONE DEI SACRAMENTI NEL NUOVO MONDO ATTRAVERSO I DOCUMENTI DELL'ARCHIVIO DELLA SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO

Le pratiche trattate dalla Congregazione del Concilio riguardanti diocesi del Nuovo Mondo fanno riferimento alle tematiche più svariate: dalla disciplina del clero all'erezione di conventi, monasteri, seminari e ospedali; dalle relazioni spesso conflittuali tra clero regolare e clero secolare e tra questo e i capitoli cattedrali alla celebrazione dei concili provinciali; dalla giurisdizione vescovile alla conferma di statuti; dalla concessione di canonicati e prebende alla gestione dei periodi di sede vacante. La varietà dei temi trattati è in linea con le competenze della stessa Congregazione e rispecchia la ricchezza tematica del Concilio di Trento.

Per quanto concerne in modo più specifico l'amministrazione dei sacramenti, si possono a mio giudizio distinguere due tipologie di inter-

vento della Congregazione del Concilio nelle Indie Occidentali. La prima corrisponde alle relazioni istituzionali tra Curia romana e diocesi, come sono i concili provinciali e le visite *ad Sacrorum Liminum*. Come già ricordato esistono diversi studi dedicati a queste due tematiche: non a caso le serie archivistiche nelle quali si conservano gli atti dei concili provinciali inviati alla Congregazione per la *recognitio*, le lettere di risposta del dicastro in merito ad eventuali correzioni da apportare ai testi conciliari, le relazioni periodiche sullo stato delle diocesi, sono tra le più consultate dell'archivio della congregazione.

In questi documenti il discorso sui sacramenti è presente in varie forme: i concili provinciali, momento fondante del diritto canonico indiano, trattano in modo approfondito il tema dell'amministrazione dei sacramenti, soprattutto in relazione alla conversione degli indigeni al cattolicesimo e all'organizzazione delle istituzioni locali come parrocchie e tribunali diocesani. Le relazioni delle visite *ad Limina*, invece, riportano informazioni per lo più sintetiche e limitate a fornire dati quantitativi circa i sacramenti amministrati e informazioni sull'organizzazione del clero e delle parrocchie.

La seconda tipologia di intervento della congregazione, che tratteremo più diffusamente, riguarda il ricorso ai cardinali interpreti del Concilio da parte delle istituzioni locali o di privati ed in merito a problematiche specifiche. In molti casi le richieste giungevano in Curia attraverso le diocesi stesse, in altri casi a scrivere erano ordini religiosi, capitoli cattedrali, ospedali o anche persone singole come parroci, destinatari di benefici e prebende, coppie di sposi.

Questa importante documentazione si conserva nelle serie dei *Libri Decretorum* e delle *Positiones*, tra le più ricche e meno studiate dell'archivio. Il valore di questi documenti è dato in particolare dal fatto che in essi si rivelano le competenze graziose e giudiziarie della Congregazione, oltre alla sua naturale funzione consultiva. I

26. Mi riferisco in particolare alla serie ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)*.

27. Si tratta delle seguenti serie: ASV, *Congr. Concilio, Libri Litter.* 1-17; ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.* 1-15; ASV, *Congr. Concilio, Libri Litter. Visit. SS. Liminum* 1, 2, 5-7, 9, 11-13; ASV, *Congr. Concilio, Positiones, Carte Sciolte* 1-6; ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)* 1, 2, 42, 43, 103-118, 128, 166.

28. I dati dettagliati della ricerca verranno trattati all'interno

della tesi di dottorato. Ringrazio la Prof.ssa Anne Jacobson Schutte per avermi segnalato due casi trattati dalla Sacra Congregazione del Concilio provenienti dalla diocesi di Città del Messico e riguardanti lo scioglimento dei voti religiosi. A questo proposito, si veda l'articolo della stessa A. Jacobson Schutte, *La Congregazione del Concilio e lo scioglimento dei voti religiosi. Rapporti tra fratelli e sorelle*, in *Rivista Storica Italiana*, 118, 2006, p. 51-79.

Libri Decretorum raccolgono tutti i decreti emanati dalla Sacra Congregazione del Concilio dal 1564 senza interruzione; sono stati in parte pubblicati e in parte raccolti in collezioni e compilazioni²⁹, fatto che rende senz'altro più agevole lo studio di questo fondo. La serie delle *Positiones*, solo in parte inventariata, comprende tutte le cause aperte presso il tribunale della Congregazione.

La natura dell'intervento della Congregazione del Concilio su tematiche indiane ebbe un'evoluzione nel corso del tempo : in un primo momento la Congregazione procedette per decisioni generali su temi legati alla prima evangelizzazione, come ad esempio le facoltà concesse ai vescovi delle Indie in merito ad assoluzioni e dispense per gli indigeni³⁰, l'approvvigionamento del crisma³¹, o i conflitti nell'amministrazione dei sacramenti tra clero regolare ed ordinari³². In questi casi spesso nei documenti si trova la generica espressione *Indiarum* per indicare il luogo a cui si riferiscono le decisioni prese.

In seguito si nota una maggiore attenzione ai casi specifici e sembra che la Congregazione reputi più appropriato procedere *per viam decretorum, secundum contingentiam casuum, quam per viam constitutionis generalis*, come dichiara ad esempio in più occasioni in merito alla problematica della simonia sacramentale³³. È importante notare anche che mentre nei primi anni di

attività della Congregazione del Concilio le diocesi americane che ricorrono maggiormente a Roma sono quelle di Lima e di Città del Messico, ovvero le capitali dei viceregni più estesi e organizzati, in seguito si trovano documenti provenienti da tutti i territori spagnoli e portoghesi in America.

I dubbi circa la corretta interpretazione dei canoni conciliari sottoposti alla Congregazione del Concilio riguardano, naturalmente, un ampio ventaglio di temi tra i quali occupano un posto importante l'organizzazione diocesana e l'amministrazione dei sacramenti, a cui si aggiungono le richieste di concessione di grazie, indulti e dispense. Le sessioni del Concilio di Trento su cui i vescovi americani chiedono delucidazioni sono in particolare la XXIII, la XXIV e la XXV.

Per quanto riguarda l'organizzazione delle diocesi, la Congregazione è chiamata a giudicare, ad esempio, sulla questione della residenza dei vescovi, che era stato uno dei temi centrali del Concilio di Trento. In un memoriale del 1634 proveniente dalla diocesi di Popayán si chiede se il vescovo recentemente nominato incorresse nelle censure previste dal Concilio di Trento per non risiedere ancora nella sua diocesi. La Congregazione si pronuncia negativamente in quanto il vescovo non aveva ancora preso possesso della sua cattedra³⁴.

29. H. Logomarsini, *Declarationes et decreta Congregationis Concilii Tridentini*, Roma, 1568; *Novae declarationes Congregationes S.R.E. cardinalium ad decreta Sacro Concilii Tridentini*, Lione, 1633; G. F. Zamboni, *Collectio declarationum Sacrae Congregationis Cardinalium Sacri Concilii Tridentini interpretum*, I-VIII, Viennae, 1812-1816; C. Lingen e P. A. Reuss, *Causae selectae in S. Congregatione cardinalium Concilii tridentini interpretum propositae per summaria precum ab anno 1823 usque ad annum 1869 Collegerunt Christianus Lingen et Petrus Alexander Reuss*, Ratisbona, 1871; S. Tromp, *De manuscriptis acta et declarationes antiquas S. Congregationis Conc. Trid. continentibus*, in *Gregorianum*, 38, 1957, p. 481-505; Id., *De manuscriptis acta et declarationes antiquas S. Congregationis Conc. Trid. continentibus. Sectio altera*, in *Gregorianum*, 39, 1958, p. 481-505; H. L. Hoffmann, *De Thesauri resolutionum S.C. Concilii historia una cum forma presentationis externae; investigatio de aliqua phase S. Congregationis Concilii minus nota*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 54, 1965, p. 232-289 e 337-351; F. Romita, *La continuazione del Thesaurus Resolutionum S. Congregationis Concilii*, in *La Sacra Congregazione del Concilio...* cit., p. 477-480; si vedano anche gli antichi indici manoscritti del XVIII secolo disponibili in ASV come ad esempio *SCC Synopsis Resolutionum*, 1-5.

30. Si vedano la risposta della Congregazione alle domande dell'arcivescovo di Lima fra' Toribio de Mogrovejo nel 1586,

ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 4, ff. 111r-115v e le voci «*facultas*» e «*indi*» in *SCC Synopsis Resolutionum*.

31. Si veda a titolo di esempio la decisione presa dalla Congregazione il 22 dicembre 1592 circa l'approvvigionamento del crisma nelle Indie in periodo di sede vacante, ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 7A, f. 82v.

32. Ad esempio il decreto emanato il 24 settembre 1592 secondo la quale il clero regolare delle Indie deve sottostare alla giurisdizione degli ordinari, ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 7A, f. 69v.

33. R. Parayre, *La S. Congrégation du Concile...* cit., p. 51. Sulla questione della simonia sacramentale si vedano le decisioni della Congregazione del 19 dicembre 1626 e del 26 giugno 1627 in merito alla Sessione XXI del Concilio di Trento, c. 1 de ref.; ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 13, ff. 162r, 282r. A questo proposito si veda anche ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)*, 47, ff. 93r-94v e 99r-100v sulla nuova costituzione generale sulla simonia elaborata dalla Congregazione *de Propaganda Fide*.

34. ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 15A, f. 114v. Nonostante il documento non indichi il nome dell'interessato, si tratta con ogni probabilità di Diego Montoya Mendoza, vescovo di Popayán tra il 1633 ed il 1637. Il Concilio di Trento affronta la questione della residenza dei vescovi nelle sessioni VI, c. 1 e 2 de ref. e XXIII, can. 1 de ref.

Alcuni dubbi riguardano anche la celebrazione dei concili provinciali³⁵. Ad esempio nel 1571 la congregazione risponde all'arcivescovo di Lima dispensandolo dal dover convocare il concilio provinciale ogni tre anni, come stabiliva il Tridentino, a causa dell'estensione della provincia e della difficoltà per i vescovi suffraganei di raggiungere la sede metropolitana³⁶. Nel 1586, invece, la Congregazione del Concilio si trova a rispondere ad un memoriale inviato dall'arcivescovo di Lima, fra' Toribio de Mogrovejo, e dai vescovi suffraganei nel quale erano contenute trentasette questioni riguardanti diverse problematiche legate alla vita della diocesi. I primi venti punti del memoriale riguardano proprio i concili provinciali, in particolare le competenze giudiziarie del concilio e le cause che aveva il potere di avocare, il sistema di appello delle sentenze dettate durante l'assemblea e le prerogative del metropolitano nella convocazione e direzione del concilio³⁷.

Alcune dichiarazioni della Congregazione riguardano anche le relazioni tra vescovo e capitolo cattedrale. Nel 1622, ad esempio, i cardinali si pronunciano su una serie di dubbi circa le nomine dei canonici, i frutti che possono percepire e la designazione del vicario durante la sede vacante³⁸.

La Congregazione è spesso chiamata in causa per porre rimedio a situazioni di abuso dei decreti tridentini o di difficoltà nella loro applicazione nelle diocesi delle Indie Occidentali. Ad esempio, nel 1588, giunse ai cardinali un memoriale nel quale l'arcidiacono della cattedrale della diocesi di Michoacán accusa il vescovo, fra' Juan de Medina Rincón y de la Vega, di varie omissioni nel rispetto della normativa tridentina, come ad esempio il fatto di aver impartito le benedizioni nuziali e di aver ordinato sacerdoti in periodi proibiti dal Concilio di Trento, di aver condannato ingiustamente un monaco agostiniano, di aver nominato

suoi parenti a cariche importanti. L'arcidiacono insiste sulla figura del vescovo e sull'esempio che costituisce per i fedeli affermando che *episcopus debeat esse omnibus exemplar vitae prestantissimae integritatis eximia, prudentiae, sapientiae morum et observantiae sacrorum canonum* e chiede che la Congregazione ponga rimedio allo scandalo³⁹. La Congregazione risponde commettendo la causa all'arcivescovo di Città del Messico e specificando che le azioni del vescovo di Michoacán *a sacris canonibus et concilii eiusdem decretis et pastoralis officio valde abhorrent*⁴⁰.

Nei memoriali che riguardano l'amministrazione dei sacramenti risulta centrale il tema della costruzione e difesa della giurisdizione vescovile, spesso in concorrenza con le ampie facoltà concesse dai pontefici agli ordini religiosi operanti in America nei primi decenni successivi alla conquista⁴¹. L'8 agosto 1615, ad esempio, con un decreto emanato a favore del procuratore della Compagnia di Gesù, la Congregazione concede ai gesuiti della Nuova Spagna di predicare liberamente, ascoltare le confessioni ed amministrare i sacramenti ai fedeli, previa licenza dell'ordinario⁴². Pochi giorni dopo, il 17 agosto, su richiesta del pontefice, la Congregazione è chiamata a dare la sua opinione in merito a due memoriali inviati dalla diocesi di Città del Messico incentrati sul tema della gestione delle competenze tra clero regolare e secolare. I memoriali furono probabilmente inviati in occasione della nomina ad arcivescovo di Juan Pérez de la Serna nel 1613, il quale forse voleva rafforzare la sua posizione rispetto agli ordini religiosi in seguito al periodo di sede vacante⁴³. Rispetto al primo memoriale, i cardinali ribadiscono la necessità dell'esame e dell'approvazione dell'arcivescovo per l'esercizio della cura d'anime da parte dei regolari e consigliano l'invio di un breve apostolico che permetta all'ordinario

35. Il tema dei concili provinciali è trattato dal Concilio di Trento nella Sessione XXIV, c. 2 de ref.

36. ASV, *Congr. Concilio, Libri Litter.*, 1, f. 428v-429r.

37. ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 4, ff. 111r-115v.

38. ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 12, ff. 103rv e 294v e ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 11, f. 211v. I casi riguardano le diocesi di Lima e Santiago del Cile, negli anni 1618 e 1622. La sessione tridentina di riferimento è la XXIV, c. 12 e 16 de ref.

39. ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 5, f. 216r-218v. Il vescovo resse la diocesi di Michoacán dal 1574 al 1588, anno della sua morte. La risposta della Congregazione, quindi non

giunse in tempo utile per essere applicata.

40. ASV, *Congr. Concilio, Libri Litter.*, 6, f. 342r.

41. Sullo specifico problema delle facoltà dei regolari nel Nuovo Mondo si veda il memoriale inviato dall'arcivescovo di Lima alla Congregazione del Concilio nel 1571 nel quale chiede la revoca dei privilegi concessi agli ordini religiosi contenuti nella *Omnimoda* di Adriano VI in ASV, *Congr. Concilio, Libri Litter.*, 1, 428v-429r.

42. ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 11, f. 159rv.

43. Juan Pérez de la Serna fu nominato il 18 gennaio 1613 e sostituì fra' García Guerra, deceduto il 22 febbraio 1612.

di comminare pene e censure ecclesiastiche a chi eserciti la cura d'anime senza tale esame ed approvazione. Riguardo al secondo memoriale stabiliscono che i regolari esaminati da un vescovo possano essere riesaminati dal suo successore e da questi rifiutati qualora considerati inadeguati. Propongono, inoltre, l'invio di un altro breve apostolico che conceda all'arcivescovo la facoltà di punire i regolari che ricevano le confessioni dei fedeli laici senza sua previa autorizzazione. Le decisioni della congregazione sono infine confermate dal pontefice (*Sanctitas Sua, audita relationem Congregationis, annuit*)⁴⁴.

In difesa del ruolo delle parrocchie, centro della vita comunitaria e dell'amministrazione dei sacramenti, la Congregazione ribadisce frequentemente che il precetto della comunione pasquale viene compiuto solo ricevendo l'eucarestia dal proprio parroco, come ad esempio in merito alla discussione sorta tra il 1634 ed il 1636 tra i gesuiti della provincia del Perù e il clero secolare, oppure in una risposta al vescovo di Lima nel 1626⁴⁵.

Infine, in molte occasioni l'intervento della Congregazione del Concilio si manifesta attraverso la concessione di indulti, grazie o dispense su richiesta di privati, ordini religiosi ed altre istituzioni. Ad esempio i vescovi del Perù si rivolgono alla Congregazione del Concilio esponendo le difficoltà a cui sono sottoposti i fedeli che per la grande distanza e la povertà non possono ricorrere a Roma per ottenere dispense matrimoniali e che *alioqui nulla dispensatione obtenta se matrimonium iungant*. I vescovi chiedono che vengano concesse loro facoltà per dispensare in particolare nei casi di matrimonio con impedimento occulto e quando la separazione dei coniugi, prevista in questi casi, non sia auspicabile a causa del grande scandalo

che provocherebbe⁴⁶. Nel 1635 è invece lo stesso arcivescovo di Lima a denunciare la situazione insostenibile nella sua diocesi a causa della lunga sede vacante, in particolare rispetto all'esame dei confessori ed alla celebrazione dell'eucaristia e chiede ai cardinali della Congregazione un breve in cui gli siano riconosciute alcune facoltà⁴⁷.

Nell'archivio della Congregazione si conservano inoltre molti casi di concessione di licenze per la celebrazione di messe in case private per malattia, età avanzata o nobile origine del richiedente⁴⁸, per il recupero di antichi spazi per la celebrazione dell'eucaristia⁴⁹, o per l'adempimento degli *onera missarum* in nome di un'altra persona⁵⁰. Si trovano inoltre indulti per l'amministrazione dei sacramenti in situazioni, luoghi o periodi particolari⁵¹ e licenze per la costruzione di nuove parrocchie e l'ordinazione di un numero sufficiente di sacerdoti per l'amministrazione dei sacramenti, come quella concessa al vescovo di Caracas nel 1680⁵². Si conservano, infine, alcune assoluzioni da delitti, come quella concessa a Balthasar Rodríguez, residente a Cuzco, nel 1611⁵³.

«ACCIÒ SIA TANTO PIÙ STABILE SE ALCUNO SE NE DOLESSE». L'AUTORITÀ DELLE DICHIARAZIONI DELLA SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO NEL NUOVO MONDO

Il 26 settembre 1576 una congregazione particolare composta da tre cardinali esaminò un memoriale proveniente da Città del Messico nel quale Luis Alonso de Mercado, legittimamente sposato con Isabel de Fonseca, dichiarava che nuove informazioni ormai di pubblico dominio ponevano in pericolo il suo matrimonio e chiedeva che la Congregazione si pronunciasse in

44. ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 11, f. 159rv. La Congregazione risponderà allo stesso modo nel 1622 e nel 1626 a due memoriali provenienti da Santa Fe e da Lima : ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 12, f. 41rv e 13, f. 99r.

45. Per il primo caso si veda ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 15A, f. 41v e ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)*, 22, f. 61rv; per il secondo caso ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 13, f. 99r. Altri pronunciamenti sull'eucarestia si trovano nel già citato memoriale di fra' Toribio de Mogrovejo nel quale due domande sono dedicate al rituale; in ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 4, ff. 111r-115v.

46. ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)*, 112, ff. 118r-119v. Il documento sembra non essere datato, ma deve comunque riguardare i primi anni del Seicento.

47. ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)*, 22, f. 66r.

48. ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)*, 151, ff. 66r-67v, casi

provenienti dalle diocesi di Yucatán e Città del Messico.

49. ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)*, 47, f. 193r, caso del 1625 proveniente dalla diocesi di Puebla de los Angeles.

50. ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)*, 69, ff. 87 e 92, caso del 1678 proveniente dalla diocesi di Città del Messico.

51. ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 10, f. 8r, decreto del 26 luglio 1601 per la diocesi di Città del Messico.

52. ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)*, 50, f. 400r. Si tratta del vescovo Antonio González de Acuña (1670-1682).

53. ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 11, f. 102r, caso discusso il 6 agosto 1611 proveniente dalla diocesi di Cuzco, purtroppo nel decreto non è indicato il crimine commesso da Balthasar. Un altro caso di assoluzione nel 1610 a favore di un certo Rodericus di Città del Messico in ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 11, f. 72r.

merito. Infatti, il padre del primo marito di Isabel, Álvaro Pérez de León, considerato sino ad allora figlio legittimo di Balthasar Rodríguez – a cui questi infatti aveva lasciato tutti i suoi beni – risulta invece essere nato da una relazione tra la moglie di Balthasar Rodríguez ed Alexio Demedis, padre legittimo di Luis. In questo modo venne alla luce un impedimento di affinità tra Álvaro e Luis che avrebbe potuto rendere nullo il matrimonio di quest'ultimo con Isabel. Luis chiese quindi alla Congregazione del Concilio una dichiarazione (*declarazione et fama*) sull'illegittimità di Álvaro. Ma la commissione particolare incaricata del caso affermò che la questione non era di competenza della congregazione (*Congregatio particularis [...] censuit ad congregationem non pertinere istud declarandum*)⁵⁴.

Alcuni anni dopo, il 17 agosto 1606, la congregazione, questa volta riunita al completo, si trovò a discutere di un caso proveniente dalla Spagna, ma profondamente legato al Nuovo Mondo. Il fascicolo è composto da due documenti : un testo in latino, copia di una supplica al pontefice, e uno scritto in italiano nel quale si trova la traduzione del testo latino. Si tratta probabilmente di un memoriale inviato da un qualche ufficio della Curia Romana alla Sacra Congregazione del Concilio perché dia la sua opinione in merito alle richieste del supplicante, don Pedro de Villacrezes y de la Cueva.

Il caso è relativamente semplice, in quanto riguarda la legittimità di un matrimonio contratto prima del Concilio di Trento. Don Pedro, nativo della città di Jerez de la Frontera, nella diocesi di Siviglia, espone al pontefice che durante la «conquista del Regno del Mexico», quando nel 1519 Hernán Cortés stipulò una pace con la città di Tlaxcala, il re della provincia chiamato Xicotenga, su consiglio dello stesso Cortés, diede in moglie sua figlia, donna Luysa Xicotenga, a don Pedro de Alvarado, *adelantado* di Cortés. Il matrimonio fu contratto dopo che Xicotenga e tutto il suo popolo ebbero «ricevuto la fede Catolica et il santissimo

baptismo». Il supplicante aggiunge che questo matrimonio favorì la causa della conquista, infatti i tlaxcaltechi fornirono agli spagnoli uomini e mezzi per continuare la guerra⁵⁵. Il documento continua esponendo le modalità di contrazione del vincolo ed il nodo centrale della questione, ovvero la legittimità del matrimonio e della prole :

... et perchè questo matrimonio si fece in quella cong[iun]tura de guerra et in terre tanto remote dove non erano chiese fondate né se hav[eva] mai tenuta notitia delle cerimonie della Chiesa non fu celebrato *in facie Ecc[lesiæ]* né si osservorno le solennità statute et ordinate poi dal Concilio di Trento ma si fe[ce] solamente con la reciproca volontà d'ambidui li contrahenti et per mano di sacerdoti. Et se ben questo si feci avanti il Concilio Tridentino quando non erano necessa[rie] che precedessero le dette cerimonie, nondimeno il Viceré de quel tempo nel Mexico seguita la morte del detto Xicotenga et Adelantado, negò et recusò alli figliuoli [di] detto Adelantado la successione et eredità che de giustitia venivano have[re su] quelle provincie et l'applicò alla Corona de Castiglia ponendo causa che [il matrimonio] sudetto non era legittimo⁵⁶.

L'esponente supplica il pontefice che per mezzo di breve apostolico dichiari che «questo matrimonio sia stato legittimo et li figlioli di esso nati essere similmen[te] legittimi et naturali et capaci della successione nelli beni hereditarij de suoi Padr[i]».

Il parere espresso dalla Congregazione è alquanto insolito : infatti, dopo aver affermato che il matrimonio si deve considerare legittimo, in quanto stipulato prima del Concilio di Trento, aggiunge che risponderà per iscritto solo in caso di indecisione dei giudici che si stanno occupando della causa nelle Indie⁵⁷.

I casi citati sono interessanti non tanto per la risposta della Sacra Congregazione del Concilio, che infatti è assente nel primo e rimandata nel secondo, quanto per il valore attribuito dagli espo-

54. ASV, *Congr. Concilio, Positiones Sess.*, 104, f. 113rv. Nei documenti romani i nomi propri degli interessati appaiono nella forma latina (Ludovicus, Elisabetha...), in questa sede sono stati resi all'originale grafia spagnola, così come si trovano nei documenti messicani riguardanti lo stesso caso.

55. Sul matrimonio di Pedro de Alvarado con Luisa Xicotenga e sulla complicata vicenda della successione di veda B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva*

España, México, 1939, p. 261-265 e W. L. Scherman, *A conqueror's wealth : notes on the estate of Don Pedro de Alvarado*, in *The Americas*, 26, 1969, p. 199-213.

56. ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)*, 112, f. 320r.

57. La risposta della Congregazione si trova in calce al documento in latino, ASV, *Congr. Concilio, Positiones (Sess.)*, 112, f. 321r.

nenti ad un responso della Congregazione. In entrambi i casi sembra che le parti ricorrano alla Congregazione del Concilio per difendere i propri interessi e per far pressione sugli avversari, nel primo caso chiedendo di eliminare ogni sospetto di impedimento nel matrimonio contratto tra Luis ed Isabel, nel secondo caso auspicando perfino una dichiarazione di legittimità di un intero casato per ragioni ereditarie e di successione. Dalle dichiarazioni degli stessi interessati e da alcune rapide ricerche d'archivio si può supporre che sia Luis Alonso de Mercado che Don Pedro de Villacrezes y de la Cueva erano uomini facoltosi⁵⁸, che potevano quindi permettersi di pagare un ricorso alla Sacra Congregazione del Concilio, la cui risposta positiva avrebbe dato loro maggior credito ed avrebbe aiutato la positiva risoluzione della causa.

D'altronde, all'epoca le dichiarazioni della Congregazione erano considerate estremamente autorevoli, se Cesare Speciani, nunzio apostolico in Spagna, in una lettera del 14 novembre 1587 al Segretario di Stato in merito alla pubblicazione della riforma per lo stato delle monache, afferma che a «Sua Maestà [...] l'è piaciuto che io l'habbi mandata alla Congregatione del Concilio da vedere, acciò sia tanto più stabile se alcuno se ne dolesse»⁵⁹.

L'appello alla Congregazione, dunque, sembra essere spesso fatto per evitare il ricorso alle autorità locali o per ottenere dichiarazioni autorevoli che permettano di far pressione sulle parti avversarie o sulle stesse istituzioni locali in sede di giudizio.

Questo fenomeno sembra essere caratteristico delle diocesi del Nuovo Mondo, e può ricondursi al più ampio discorso del contrasto tra il papato e la monarchia spagnola in merito al controllo sulla chiesa indiana, che si manifesta in conflitti di giurisdizione tra istituzioni centrali, quelle della Curia romana, e periferiche, quelle delle diocesi americane. Tale conflitto è latente durante tutto il periodo vicereale, con momenti di contrasto più o

meno accesi, e coinvolge molti dei dicasteri romani con giurisdizione sulle Indie. Esistono prove, inoltre, di una discussione tra Roma e Madrid sulle competenze della stessa Congregazione del Concilio sulle Indie Occidentali. In una lettera a monsignor Carafa, nunzio apostolico in Spagna, Scipione Borghese, cardinal nipote e segretario di Stato, si lamenta del fatto che «le relazioni delle chiese delle Indie che vengono da certo tempo in quà, vengano molto scarse» e nel dare una spiegazione del caso afferma che «è opinione di alcuni che la scarsità non sia volontaria dei prelati», suggerendo responsabilità di più alto livello che gli stessi vescovi americani⁶⁰.

D'altro canto, come già ricordato, anche nell'archivio della Congregazione del Concilio si conservano molti documenti nei quali i vescovi americani denunciano la difficoltà di ricorrere a Roma, data la grande distanza ed il costo del viaggio, e chiedono la concessione di particolari facoltà in merito all'amministrazione dei sacramenti nelle Indie.

CONCLUSIONI

Lo studio delle relazioni intessute dalla Sacra Congregazione del Concilio con le diocesi americane e l'approfondimento delle questioni giurisdizionali tra monarchia spagnola e dicasteri romani può fare luce su numerose questioni ancora aperte : innanzitutto può aiutare a cogliere la specificità della situazione americana al momento dell'applicazione del Concilio di Trento e può mettere in luce i punti che causarono maggior discussione all'interno della giovane chiesa americana.

Inoltre, può fornire un utile punto di vista – interno alla Curia romana – sulla percezione e ricezione delle problematiche americane da parte della Santa Sede e sul trattamento dei problemi specifici del Nuovo Mondo non solo da parte della Congregazione del Concilio, ma anche in correlazione con gli altri dicasteri della Curia romana⁶¹.

58. Si veda ad esempio il documento sulla proprietà di alcune terre a nome di Luis Alonso de Mercado in AGN, *Tierras*, vol. 2681, exp. 2.

59. ASV, *Segr. Stato, Spagna*, 33, f. 454v.

60. ASV, *Segr. Stato, Spagna*, 335, f. 42v. La lettera è datata 21 settembre 1607.

61. Le relazioni della Sacra Congregazione del Concilio con altri dicasteri romani emergono dalla stessa documentazione; si veda ad esempio ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 13, f. 282r

su Propaganda Fide; ASV, *Congr. Concilio, Libri Decret.*, 11, f. 102r sulla nunziatura di Spagna. Per quanto riguarda poi le relazioni con il Tribunale della Rota Romana si veda C. Lefebvre, *La S. Congrégation du Concile et le Tribunal de la S. Rote Romaine à la fin du XVI^e siècle*, in *La Sacra Congregazione del Concilio ... cit.*, p. 163-177; si veda anche F. Romita, *Lo «Studio» della S.C. del Concilio e gli «Studi» della Curia Romana*, in *La Sacra Congregazione del Concilio... cit.*, p. 633-677.

Infine, mediante ricerche sui personaggi e le istituzioni che ricorrono alla congregazione – ricerche che è auspicabile condurre in archivi romani e americani –, è possibile approfondire la conoscenza di quelle reti di relazioni che legano il Vecchio ed il Nuovo Mondo; reti spesso costituite da legami personali, che operano mettendo in

contatto individui ed istituzioni, agiscono tramite procuratori e agenti di negozi, o si appoggiano ad ordini religiosi ed a relazioni familiari e che appaiono in grado di usare le procedure e le istituzioni romane a proprio vantaggio, mostrando, con gli occhi del Nuovo, una nuova immagine del Vecchio Mondo.

Benedetta ALBANI

I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XVI-XVIII)

Pierroberto SCARAMELLA

Secondo la più recente storiografia, a partire da Trento, la Chiesa, tesa a un ideale di costruzione di una sovranità parallela a quella degli stati, ma universale, iniziò a trasferire la propria giurisdizione 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 di norme alternativo a quello statale»¹. In questo contesto è stato osservato che «la vita del cristiano comune fuoriesce dal diritto canonico, che diviene quasi soltanto una disciplina dell'ordine clericale»².

Questo schema, validissimo in via di principio, ha però un limite se si ragiona sul sacramento del matrimonio, laddove, in questo caso, la Chiesa, in età moderna, non ha mai abdicato dalle sue prerogative in ambito meramente civile, proprio per le ricadute che il sacramento del matrimonio aveva nel foro esterno. Un'unità, quella sacramentale e quella di mero contratto *personarum*, che non prevaricava la coscienza giuridica e che riconosceva le due realtà che la informavano.

La Chiesa pretridentina riteneva che il *consensus*, comunque manifestato, dei due coniugi, purchè responsabile, serio, libero, facesse sorgere il *vinculum* matrimoniale. Il *consensus facit nuptias*, come nel diritto romano, era però riformulato: per il diritto romano, infatti, le nozze dovevano

essere fatte in libera volontà dei coniugi ma espresso anche dalla patria *potestas*, mentre per la Chiesa bastava soltanto il primo elemento.

Nel campo matrimoniale la Chiesa si interessava unicamente del problema religioso, del *sacramentum*, mentre la legge o le leggi civili di quello sociale, del *contractum*, come se le due situazioni, questi due elementi costitutivi del matrimonio fossero distinte e separate, mentre di fatto non lo erano. Nella pratica era impossibile distinguere le due sfere del sacro e del profano, per ciò che attiene al matrimonio. In periodo pretridentino si raggiungeva un equilibrio perché civilisti e canonisti elaboravano ciascuno le fonti a loro disposizione così che il contratto «civile» veniva regolato dalle stesse norme del *sacramentum*. I canonisti per così dire «spiritualizzavano» una concezione «civile» con la *subarrhatio cum anulo*, il *signum fidei*. L'*anulus arrhae*, cioè il pegno di amore e di fedeltà, diventa l'*anulus fidei*³.

A Trento le cose cambiarono completamente. Si parlò di matrimonio sia nella sessione che precedette il decreto del 3 marzo 1547, in maniera incidentale, e nel contesto di un'elencazione del settenario sacramentale che non fece altro che reiterare le decisioni del concilio di Firenze, sia nella sessione che precedette il decreto dell'11 novembre 1563, che investì *ex professo* e con originalità il tema⁴. L'idea cardine attorno a cui si raccolgono ad unità, in termini positivi, le singole

1. P. Prodi, *Una storia della giustizia*, Bologna, 2005, p. 276.

2. Ivi.

3. P. Rasi, *La conclusione del matrimonio nella dottrina prima del Concilio di Trento*, Napoli, 1958, p. 78.

4. La bibliografia sull'argomento ha visto un notevole incremento nell'ultimo ventennio. Per la questione specifica del matrimonio a Trento vedi G. Zarri, *Il matrimonio tridentino*, in P. Prodi, W. Reinhard (a cura di), *Il concilio di Trento e il*

moderno, Bologna, 1996, p. 437-484 ora in *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, p. 203-250. Più in generale, oltre i classici della storiografia moderna, come il celebre lavoro di J. Gaudemet, *Il matrimonio in Occidente*, Torino, 1989 (ed. orig. Parigi, 1987), ricordo qui soltanto i quattro volumi a cura di S. Seidel Menchi e D. Quaglioni, *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo; Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e*

proposizioni dogmatiche e disciplinari è che il matrimonio è un sacramento. Il sacramento è, però, colto in una dimensione prevalentemente giuridica e cioè nei suoi rapporti con la *Jurisdictio Ecclesiae*.

Le questioni teologiche sulla sacramentalità del matrimonio restarono dunque sulla soglia del decreto. Il culmine del discorso fu la riaffermazione del diritto dei tribunali ecclesiastici a conoscere le cause matrimoniali. Si aprì così un periodo in cui la giurisprudenza della Rota e delle congregazioni romane – specialmente della Congregazione del Concilio che ha il compito di interpretare il Tridentino, ma naturalmente anche quella del Sant'Ufficio, e *Propaganda Fide* – diventeranno fonte primaria di conoscenza degli indirizzi della Chiesa in materia matrimoniale. Per contro, la più importante conseguenza che scaturisce dalla duplice natura civilistica e sacramentale del rapporto matrimoniale è quella dell'esclusiva competenza del giudice ecclesiastico per decidere e regolare tutte le questioni che, direttamente o indirettamente, dal rapporto comunque nascono.

In un solo momento l'assise conciliare non poté non porsi il problema teologico del sacramento del matrimonio, e fu quando si affrontò il problema dei matrimoni clandestini. Anche in questo caso però la discussione che prevale è quella relativa alla giurisdizione ecclesiastica.

Alla pubblicazione dei decreti conciliari non seguiranno però, e non verranno espressi, commentari o glosse. La proibizione di pubblicare interpretazioni del Tridentino è una delle maggiori novità del periodo e portò ad una sostanziale separazione della disciplina ecclesiastica dalla scienza del diritto⁵.

Nel periodo pretridentino glossatori e commentatori ai decreti conciliari e a qualsiasi testo normativo facente parte della tradizione canonistica italiana pubblicavano incessantemente *summe* o volumi interpretativi che nascevano dai dubbi posti su questioni teologiche, dottrinali e pastorali, inerenti alla disciplina dei sacramenti. Il dubbio *circa sacramenta* veniva così sciolto in maniera differente a seconda della personalità e degli indirizzi teologici e intellettuali del glossa-

to, ed era anche l'espressione di una scuola, di un corso universitario, di un modello di insegnamento.

Nel periodo pretridentino le comunità indirizzavano ai dottori i *dubia*, dei quali i vari *consilia* o le *quaestiones* potevano essere le risposte a casi proposti da singoli o da gruppi. Le comunità dunque si indirizzavano ai giudici che si mobilitavano a partire dai problemi nati tra i soggetti della legge⁶.

Dopo la chiusura del Concilio di Trento a dirimere i dubbi furono preposte soprattutto le Congregazioni di Santa Madre Chiesa, con la particolarità che, in primo luogo, come abbiamo detto, queste risoluzioni rimasero segrete, e, in secondo luogo, esse, almeno teoricamente, furono dispensate per questioni locali e non avrebbero dovuto quindi avere una portata universale o generalizzabile.

Le occasioni non mancavano, naturalmente, perché venissero formulate le questioni, i *dubia* da proporre alle Congregazioni: i problemi posti dai curati e presentati in sede sinodale, i rilievi che sorgevano dalle visite pastorali, le difficoltà che si incontravano nelle applicazioni dei decreti in ambito diocesano e parrocchiale, le problematiche che nascevano nella quotidiana pratica pastorale e giudiziaria.

L'obbligo del segreto sulle decisioni prese dalle Congregazioni romane, e la loro attinenza al solo livello locale, venivano in parte contraddetti dalla pubblicità data ai *dubia* che venivano sciolti rispondendo a questioni proposte in sedi particolari, ma che divenivano normativi per altre realtà, pubblicati in testi di teologia morale, o di canonistica, e quindi in opere dedicate specificamente a un argomento⁷.

Si veda, ad esempio, l'iter che porta alla pubblicazione di un risoluzione di un dubbio, sorto in sede locale e in questo caso attinente all'applicazione della bolla *Contra sollicitantes*. Nel 1624, l'arcivescovo di Napoli Decio Carafa scriveva alla Congregazione del Sant'Ufficio, chiedendo delucidazioni sulla delicata questione dell'obbligo di denunciare i confessori sollecitanti da parte dei penitenti. Il 27 settembre dello stesso anno la

nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo; *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia, XIV-XVIII secolo; I tribunali del matrimonio*, Bologna, 2000-2007.

5. P. Prodi, *Una storia della giustizia...* cit., p. 280.

6. G. Le Bras, *Prolégomènes*, t. I, Parigi, 1955, p. 15.

7. P. Rasi, *La conclusione...* cit., p. 2.; G. Zarrì, *Il matrimonio tridentino...* cit.

Congregazione rispose con una lettera a firma del cardinale Giangarzia Millini⁸ :

dopo essersi havuta longa e matura consideratione sopra il dubbio significato da più bande se i penitenti siano obligati a denontiare i confessori da quali sono stati sollicitati nel loco o atto della confessione, quando hanno consentito alla sollicitatione, nostro signore e questi miei signori illustrissimi in Congregazione tenuta avanti sua santità al 25 di luglio passato, dopo haver anco inteso il parere di una particolare congregazione deputata per questo effetto, hanno risoluto che qualsivoglia penitente è tenuto a denontiare il confessore dal quale sarà stato sollicitato nel loco o atto della confessione, ancorché gli habbia consentito, e non è tenuto a proplare il proprio consenso, né sopra ciò si interroghi dal vescovo o inquisitore o loro vicari avanti di quali deporrà né meno il confessore deno[n]tiato.

Il dubbio sciolto acquista, in un secondo momento, un carattere normativo per tutti i domini dell'Inquisizione romana. Il cardinale Borromeo inviò infatti una lettera circolare a tutti i tribunali di fede, che ricalcava formalmente la risposta al dubbio dell'arcivescovo napoletano. La questione nata in sede locale acquistava così una dimensione generalizzabile a tutto il complesso della giurisdizione di fede.

Un ulteriore passaggio dello scioglimento del dubbio, da un livello locale a uno generale e normativo, si ebbe in questo caso specifico con l'immissione della stessa lettera nelle *Resolutiones morales* di Antonino Diana, negli anni trenta del Seicento⁹, rendendo pubblico lo scioglimento di un dubbio che fino a quel momento era rimasto di competenza interna ed esclusiva del Sant'Ufficio. La risoluzione, accettata come norma generale, e diffusa ampiamente seppur all'interno stesso delle dinamiche centro-periferia proprie della Congregazione del Sant'Ufficio, non aveva più ragione di essere mantenuta segreta, e anzi poteva essere

divulgata e pubblicata, con la stampa, anche in ambienti non propriamente inquisitoriali.

L'ultimo passaggio è infatti quello di immettere la risoluzione del dubbio all'interno di opere specifiche sull'argomento, in questo caso attinenti al sacramento della penitenza. La lettera infatti viene ripubblicata nella raccolta di *Dubia selecta* fatta da Lorenzo Cozza¹⁰ e data come *Epistola vigore decreti Supremi Tribunalis* (S.O.).

Non difforme dal caso qui presentato, la Congregazione del Concilio risolveva i dubbi che, a dare anche una minima scorsa agli immensi fondi archivistici, alle *positiones*, provenivano dalle sedi locali, dalle singole diocesi, per essere presentati ai vertici di Santa Madre Chiesa¹¹. Come ha scritto Miriam Turrini

si tocca qui l'incrociarsi di diversi decreti tridentini e il loro farsi istituzione nella fase applicativa concreta all'interno delle diocesi italiane. Esami dei confessori, letture di casi di coscienza, discussioni periodiche su tale materia tra il clero secolare diocesano furono le vie percorse da molti vescovi italiani per formare il clero ad uno dei suoi compiti pastorali più impegnativi, in parte seguendo i dettami tridentini, in parte inventando forme nuove che, istituzionalizzate, ebbero lunga vita. [...] Strade nuove, non indicate dal concilio, per aumentare la scienza dei confessori, in particolare secolari, furono aperte con l'istituzione da parte dei vescovi di un lettore di casi di coscienza nella cattedrale cittadina e della discussione periodica dei casi nelle riunioni del clero secolare. [...] Nasceva così una nuova tipologia nel genere casistico, [...] i cui casi di vita vengono esaminati e risolti rifacendosi alle *auctoritates* casistiche. [...] I vescovi riformatori post-tridentini attingevano quindi alla conoscenza casistica dei regolari per aggiornare il proprio clero¹².

Naturalmente non tutti i *dubia* diventano norma, seguendo il percorso che abbiamo ora enunciato, dal caso proposto, alla risposta perso-

8. Ho pubblicato la lettera in : P. Scaramella, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio ai tribunali di fede di Napoli (1563-1625)*, Napoli-Trieste, 2002, p. 498-499.

9. Antonino Diana, *Resolutiones morales in tres partes distributae. In quibus selectiores casus conscientiae breuiter, dilucide*, Venezia, Franciscum Baba, 1635.

10. Lorenzo Cozza, *Dubia selecta emergentia circa Sollicitationem in Confessione Sacramentali*, Roma, G. Plachi, 1709, p. 66.

11. Si veda, per le questioni concernenti l'annosa questione dei matrimoni clandestini, il testo di Callisto Lodigero, *De qualitate praesentiae Parochi ad abijciendam matrimoniorum clandestinitatem dubia quatuor*, Roma, typ. Rev. Camerae Apostolicae, 1699.

12. M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna, 1991, p. 118-120.

nale e segreta, alla riformulazione generale e sempre segreta, alla pubblicazione a stampa in opere di canonistica o di teologia morale, e eventualmente in quelle specializzate e dedicate a singoli argomenti. Questo itinerario si ferma spesso al primo stadio: il dubbio rimane una questione personale e ristretta tra il proponente e il suo vescovo, o tra il proponente e la Congregazione preposta alla risoluzione. È evidente che, in materia matrimoniale, la massa delle prescrizioni canoniche non si riferisca tanto ai fondamenti scritturali quanto piuttosto a più recenti e concreti esempi. Lo scioglimento dei dubbi segue una logica di opportunità, *necessitas utilitasque*, e a essa si applicano poi gli esempi scritturali a disposizione. L'opportunità li suggerisce e la ragione li detta. In materia matrimoniale, insomma il diritto canonico «lungi dall'essere l'impalcatura di norme assestate una volta per sempre, come ci viene presentato da certo dogmatismo corrente, si rinnova senza tregua», è «un ordine che vive»¹³.

Sullo sfondo di questo ininterrotto dialogo centro-periferia appaiono con evidenza i dubbi sulle questioni di pertinenza giurisdizionale. Per il sacramento del matrimonio ciò è abbastanza evidente per quelle materie che furono delegate al Sant'Ufficio, come la poligamia¹⁴, o quelle nelle quali persistette a lungo una complessa compresenza di più Congregazioni, come nel caso dei matrimoni con disparità di culto o *mixtae religionis*¹⁵.

Nel caso della bigamia, a fronte della rivendicata competenza esclusiva del Sant'Ufficio sulla materia, molti dubbi furono sollevati dalle diocesi italiane nel tentativo di salvaguardare le prerogative, i privilegi e soprattutto le consuetudini locali. Prima della conclusione del Concilio di Trento, il potere dei vescovi si esprimeva intervenendo nella materia senza sanzioni penali per i presunti rei, ma gestendola tradizionalmente, annullando le

seconde nozze, e ripristinando così la specifica clausola monogamica¹⁶.

Gli effetti evidenti sia della pubblicazione dei decreti tridentini sia del passaggio delle cause di poligamia nel novero delle cause di fede spettanti al tribunale dell'Inquisizione, non si fecero sentire se non negli anni a cavallo tra il XVI ed il XVII secolo. Ciò avvenne in un primo momento per la riottosità – evidenziata dai dubbi di tipo giurisdizionale che venivano sollevati – di alcuni consultori della curia a interpretare la bigamia-poligamia come un crimine (in questo equiparando, da un punto di vista formale, il tribunale di curia a quello di stato), e soprattutto a interpretare quel crimine come un crimine di fede ed a consegnare così cause di tale importanza nelle mani dell'Inquisizione romana.

I *dubia* che furono mossi da diversi consultori delle curie italiane cercavano di evidenziare appunto come l'annullamento del secondo matrimonio estinguesse di fatto il presunto reato. Soltanto nel 1591, in una lettera che diventerà normativa per la questione, Giulio Antonio Santoro, Cardinale di Santa Severina, si sentiva in dovere di dissipare con fermezza ogni dubbio sull'argomento:

È venuto a notizia di questa Sacra Congregazione che trattandosi costì una causa di Ferrante Abruzzese, inquisito et carcerato per haver preso la seconda moglie, vivente la prima, la maggior parte delli consultori siano stati di parere che non sia caso spettante alla Santa Inquisitione sotto pretesto che il secondo matrimonio si possa dichiarare nullo, et tanto maggiormente essendo stato contratto fuora della propria parochia. Per il che questi miei Illustrissimi et Reverendissimi Signori Colleghi hanno ordinato che V.S. dia minuto ragguaglio della sudetta causa, non essendosi solito porre in dubio che tal delitto spetti alla cognitione et giurisdittione del

13. Sono parole di Gabriel Le Bras, citato da S. Ferrari, *Legislazione ecclesiastica e matrimonio religioso tra diritto civile e diritto canonico: un caso di peculiare interdipendenza*, in *La norma in el derecho canonico. Actas del III Congreso Internacional de derecho canonico*, Pamplona 10-15 de octubre 1976, I, Pamplona, 1980, p. 443.

14. Sulla poligamia vedi il recente bel volume di K. Siebenhüner, *Bigamie und Inquisition in Italien 1600-1750. Römische Inquisition und Indexkongregation*, Paderborn, 2006.

15. M. Bucciero, *I matrimoni misti. Aspetti storici e canonici*, Roma,

1996; ma vedi anche F. Cantelar, *El matrimonio de herejes. Bifurcación del impedimento disparitatis cultus y divorcio por herejía*, Salamanca, 1972, e J. M. Fader, *Los Matrimonios mixtos ante la reforma del Código de Derecho Canónico*, Pamplona, 1971.

16. Per il periodo pretridentino mi permetto di rimandare al mio saggio: *Controllo e repressione ecclesiastica della poligamia a Napoli in Età Moderna: dalle cause matrimoniali al crimine di fede (1514-1799)*, in S. Seidel Menchi e D. Quagliani (a cura di), *Trasgressioni...* cit., p. 443-501.

Santo Officio, non essendo lecito ad alcun christiano di havere più di una moglie. Chi fa il contrario si rende sospetto di non sentire bene del sacramento del matrimonio che, *de iure divino, naturali, canonico et civili*, non può essere *se non inter unum et unam*. Né le ragioni allegate sono di momento alcuno, già che è cosa chiarissima che ogni secondo matrimonio fatto da persona che nell'istesso tempo è legata con altro primo legittimo matrimonio è nullo et invalido. Et in questo caso l'esservi anco intervenuta la fraude di haver fatte fare le publicationi et sponsalatio con le cerimonie della Santa Madre Chiesa in altra parrocchia per non esser scoperti da persone che li conoscevano, si aggrava il fatto. Et però V.S. non venga alla espeditione di questa causa senza haver prima ordine da questo Santo Officio dopo che ne haverà dato ragguaglio, come si è detto¹⁷.

Con diversi aggiustamenti, per circa un ventennio, tra la fine degli anni Sessanta e la fine degli anni Ottanta, le cause vengono a prospettare, accanto all'obbiettivo dell'annullamento, che prevedeva un attore e un convenuto, anche addebiti ulteriori che il fisco si riservava di assegnare ai colpevoli. La bigamia della prima metà del secolo stava diventando un preciso atto ereticale contro il sacramento del matrimonio, perseguibile con i metodi e «lo stilo» della Santa Romana Inquisizione. I *dubia* veicolati dalla precisa volontà di difesa delle prerogative di potere tradizionali delle sedi locali, vennero da quel momento rigettati e le cause di annullamento per matrimonio multiplo si trasformarono progressivamente in crimine di fede. Una risposta a un dubbio nato in una sede locale diventava così norma generale applicabile ovunque.

Qualcosa di assai più complesso – e per certi versi opposto – avvenne invece per l'annosa questione dei matrimoni misti, e cioè per quei

matrimoni contratti tra due cristiani, battezzati, dei quali uno era «eretico», o di quei nubendi, entrambi eretici, che si sposavano in territori dove era stata pubblicata la *Tametsi*, senza la presenza del parroco e le cerimonie di Santa Madre Chiesa.

La legislatura sui matrimoni misti propriamente detta nasce quando si sdoppia, nel tardo XII secolo, l'impedimento per disparità di culto in ciò che saranno gli impedimenti *mixtae religionis* e *disparitatis cultus* propriamente detto. Ciò avviene a partire dalle dottrine di Ugucione da Pisa (*Summa decretorum*), un testo che ebbe notevole diffusione nel XV secolo e ancora nel primo Cinquecento. È con lui che il termine *disparitatis cultus* si riferisce a chi non è battezzato mentre quello *mixtae religionis* a una coppia di cristiani battezzati dei quali uno «eretico»¹⁸.

Sin dalla prima epoca postridentina, a gestire le questioni matrimoniali miste, e a dirimerne i *dubia*, che incessantemente arrivavano da quelle regioni dove, di fatto, convivevano cattolici e protestanti, vennero a trovarsi, in pieno Seicento, ben tre Congregazioni, quella del Concilio, quella del Sant'Ufficio, e quella *de Propaganda Fide*¹⁹. Accanto a esse, la preminenza giurisdizionale veniva arrogata sovente dal potere vescovile poiché *etiam ad episcopum pertinere dubium de remotione pericoli esaminare et contrahendi licentiam dare* come scriveva il Laymann ancora negli anni Venti del XVII, appoggiandosi su di una corposa casistica in merito²⁰.

Se dirimere e sciogliere i dubbi sul sacramento comportava sostanzialmente un atto giurisdizionale prima che teorico, la compresenza di diversi dicasteri che insistevano sulla medesima materia faceva dei matrimoni misti una faccenda carica di accese controversie²¹.

Seguirne l'iter che, a partire dai presupposti teologici e dalle decisioni che ne scaturivano, negli

17. Ivi, p. 464-465.

18. M. Bucciero, *I matrimoni misti...* cit., p. XV e 24 e ss.

19. Questa situazione generò non pochi contrasti tra le Congregazioni romane, soprattutto a partire dal XIX secolo, e costrinse l'Inquisizione romana a intervenire per ristabilire quanto meno una *preminencia* del Sant'Ufficio riguardo la materia dei matrimoni misti. Sulla questione vedi: G. Arend S.I., *De esclusiva S. Officii competentia circa matrimonium mixtum (can. 247). Historica juris adumbratio*, in *Jus Pontificium*, VII, 1927, p. 120-137, saggio che prende spunto proprio dalle circostanze che portarono, in seno stesso alla Chiesa di

Roma, al pluralismo giurisprudenziale in materia.

20. Paul Laymann, *Theologia moralis in quinque libros distributa. Quibus materiae omnes practicae, cum ad externum ecclesiasticum, tum internum conscientiae forum spectantes*, Monaco, N. Heinrich, 1625. Cfr. Arendt, *De esclusiva...* cit., p. 124.

21. Che si trattasse di difficile, non chiara e controversa materia, era stato sottolineato, alla metà del XIX secolo da Augustinus de Roskovány, *De matrimoniis mixtis inter catholicos et protestantes*, t. I-II, Quinque-Ecclesiis, 1842; Id., *Supplementa ad collectiones monumentorum...*, t. II, *De Matrimoniis mixtis*, Nitra, 1887.

atti con i quali essa dirime i dubbi che provenivano da regioni dalla politica religiosa incerta per la Chiesa, o sostanzialmente ostile, mi sembra un punto di osservazione ottimale per comprendere le logiche corali del cattolicesimo posttridentino, ma anche le sue incessanti lacerazioni interne, le ricomposizioni, sino all'idea che il giudizio pratico nasca non su presupposti teorici, ma *de agendo*, utilizzando cioè i principi diplomatici dell'utilità pratica.

La posizione tradizionale della Chiesa sulla questione dei matrimoni misti nasce proprio dalle *quaestiones*, dai dubbi sciolti da Ugucione da Pisa con la sua *Summa Decretorum*, e riproposti, senza cambiamenti di sostanza, sino al primo Cinquecento. In primo luogo il matrimonio segue, come sacramento, il battesimo, che è premessa indispensabile per la validità dello stesso. I cattolici non devono sposarsi con gli eretici, ma, se lo fanno, il matrimonio è valido: si tratta di un atto illecito che comportava, di fatto, un peccato mortale, ma valido. Se i due nubendi si sono uniti stante la propria libera volontà, il comune battesimo è sufficiente per dar vita al matrimonio, per cui, di regola, essi non possono essere separati, e il sacramento annullato, in ragione della sola *mixta* religione. Ne seguono una serie di dubbi che vengono, nel corso del tempo, risolti a favore della validità dei matrimoni misti, mentre si ribadisce sempre con forza la loro intrinseca perniciosità e illiceità²².

È la mancanza del sacramento del battesimo, e non la mancanza o la difformità nella fede, a rendere invalido il matrimonio. All'interno della riflessione sul concetto dell'eresia, cosa sia eretico, cosa sia eresia, si è dunque distinto nettamente l'eretico battezzato da quello non battezzato. Solo il primo matrimonio, pur essendo vietato e aborrito, è valido²³.

Il divieto, poiché atto illecito, di queste unioni,

che però sono valide, è confermato da Clemente VIII, 26 giugno 1596, con la bolla *Cum sicut: Utique idem Itali abstineant a matrimoniis cum haereticis mulieribus... filios suos de sacro fonte levare per haereticos non permittant*²⁴.

La posizione della Congregazione del Sant'Ufficio, a partire della quale, non sempre con chiarezza e talvolta con andamento volutamente ambiguo, si sciolgono i dubbi che provenivano da quelle regioni dove le due confessioni religiose venivano in un modo o nell'altro a contatto, risente di questa impostazione teologica. I primi interventi del Sant'Ufficio in merito sono infatti precedenti al dibattito trentino sul matrimonio e alla pubblicazione della *Tametsi*. In origine, nel rispondere ai *dubia*, alle *quaestiones*, la Congregazione ribadisce, in primo luogo, che chi compie un matrimonio misto compie un reato, essendo il matrimonio misto un illecito. Ma contemporaneamente esso sottolinea che il matrimonio misto è valido poiché segue i due principi generali che lo precedono e ne inficiano la forma: la libera volontà dei nubendi, e il fatto che costoro siano entrambi battezzati.

La Congregazione della Santa Romana Inquisizione interviene precocemente sull'argomento, sciogliendo dubbi sul sacramento, ed ereditando dunque la posizione teologica e disciplinare tradizionale della Chiesa romana pretridentina. La prima enunciazione è dunque assolutamente negativa e riguarda il comportamento che il fedele deve avere nei confronti degli eretici e dei loro fautori: *Matrimonium cum haereticis habet innatum favorem haereticorum; Mulier qui scienter nubit haeretico, damnari ut faventem haeresi*, e ancora *Communiter censebatur contrahentem matrimonium cum persona haeretica esse suspectum de fide et contra illum inquisitores posse procedere*²⁵. Chi si sposa con un eretico si espone al pericolo di perversione della fede, è reo contro la «legge naturale», e delinque

22. Si veda, ad esempio, la risposta negativa alla *quaestio* sull'annullamento di un matrimonio nel quale uno dei due coniugi diventa eretico: se un cattolico ha scientemente sposato un'eretica, può da lei separarsi se questa non vuole convertirsi? La risposta è negativa sempre in virtù della validità del battesimo che precede il sacramento del matrimonio e lo convalida a prescindere dalla «confessione» cristiana seguita; e ancora la *quaestio*: se un eretico, o infedele, ma catecumeno che vuol essere battezzato può sposare una cattolica. Anche in questo caso la risposta è negativa. Il battesimo deve essere stato effettivamente amministrato; il

sacramento di desiderio non basta a fare valido il matrimonio.

23. Anche Sánchez ha la stessa opinione: *At procul dubio tenendum est, id matrimonium, quamvis illicitum esse validum* (T. Sánchez, *Disputationes de Sancto Matrimonio Sacramento*, d. 72, n. 2, ed. Madrid, 1605, p. 441).

24. M. Bucciero, *I matrimoni misti...* cit., p. 31.

25. Franciscus Albitius, *De Inconstantia in iure admittenda vel non*, Amsterdam, J. A. Huguetan 1683, p. 104-105, 468 e ss.; Eliseo Masini, *Sacro Arsenal*, Stamp. Rev. Camera Apostolica, Roma, 1705, p. 349.

non tanto o non soltanto contro la carità, quanto appunto contro la fede.

La seconda enunciazione del Sant'Ufficio è altrettanto perentoria: non esistono dubbi sulla validità del sacramento del matrimonio, qualora sia attestato il battesimo dei due contraenti, uno dei quali è eretico.

Suscettibile di cambiamenti, o se si vuole di aggiustamenti nel corso dei primi due secoli dalla fondazione, fu la risposta ai dubbi che provenivano da quelle province dove era assodata la compresenza sul territorio di cattolici e riformati e che riguardavano la liceità di tali matrimoni. Ma il punto di partenza, in questo caso, è negativo. Rispondendo ai dubbi che provenivano da Belgio, Olanda, Francia, Svizzera, si sostenne che i matrimoni misti, seppur validi *sunt illicita*. Sono illeciti perché c'è il reale, evidente pericolo di perversione della parte cattolica, e c'è la certezza che la prole venga allevata ereticamente. C'è infine un evidente pericolo di scandalo. È bene notare però che la *ratio* con la quale il Sant'Ufficio affrontò il problema non fu sempre uniforme, se consideriamo proprio lo scioglimento dei *dubia* che provenivano da quelle province ad alta «densità» ereticale. Di fronte a tali dubbi, la Congregazione prese posizione con frasi del tipo: *non conveniri ut quaestio a se proposita a Sancto Officio definiretur*, oppure si avvertiva di non rispondere *generatim et universe* ai dubbi sui matrimoni clandestini degli eretici e sui matrimoni misti.

Come si diceva, però, l'aspetto più interessante della questione dei matrimoni misti riguarda il fatto che sull'argomento scioglievano dubbi e legiferavano anche altre due Congregazioni, quella del Concilio e quella *de Propaganda Fide*.

Il Concilio di Trento non parla espressamente di matrimoni misti. Ma indirettamente il decreto *Tametsi*, condannando tutte le forme di matrimonio clandestino, colpisce anche quelli misti che, di fatto, potevano essere contratti soltanto clandestinamente, non potendo essere benedetti dal parroco senza che la parte eretica non si fosse convertita.

Di conseguenza la Congregazione del Concilio, quando il suo peso specifico all'interno degli altri dicasteri romani acquistò indubbio rilievo, e cioè dopo la riorganizzazione complessiva voluta da Sisto V, intervenne in maniera assai più dura e chiusa rispetto al Sant'Ufficio. I matrimoni misti sono dichiarati non soltanto illeciti, ma spesso anche nulli, non per impedimento *disparitatis cultus* o *mixtae religionis*, ma per la semplice clandestinità²⁶. Per la Congregazione del Concilio, l'assenza del parroco, ovvia in un matrimonio misto, ne comprometteva all'origine il valore sacramentale.

La *ratio* che si esprime nelle prime prese di posizione della Congregazione in merito ai *dubia* sollevati sulla questione dei matrimoni misti fu che, quando in un matrimonio che si contrae tra un cattolico e un eretico vi era palese pericolo della perversione del coniuge cattolico, e se non era assicurata con espressi e giurati patti l'educazione cattolica di tutta la prole, quando nessuna fondata speranza si sarebbe potuta avere della conversione del coniuge eretico, allora il matrimonio non può rendersi lecito, ed è vietato dallo stesso *Ius* naturale e divino, il quale non permette mai al cristiano di esporsi al pericolo di perdere la vera religione, e di generare figli per educarli un giorno fuori dal grembo della Chiesa cattolica.

Lungi dal risolvere la questione con queste basi teoriche, la Congregazione dovette rispondere a una considerevole mole di *dubia* concernenti l'autorità che avrebbe dovuto gestire queste cause: i vescovi infatti arrogavano a sé, come ordinari, le competenze in materia matrimoniale. E la Congregazione del Concilio rispose sempre accordando i privilegi delle autorità locali e confermando in maniera restrittiva la materia, influenzando così le decisioni delle assise locali. In effetti i sinodi provinciali di Milano (1569), di Antwerp (1576), di Bordeaux (1586), di Tolosa (1590), di Costanza (1609), e ancora di Antwerp, Augsburg (1610) e Liegi (1618) si schierarono tutti contro la prassi dei matrimoni misti. L'unica condizione alla loro celebrazione era la conversione del coniuge eretico²⁷.

26. Per la verità anche in seno stesso alla Congregazione della Santa Inquisizione, i pareri furono difforni, e sebbene le prese di posizione in merito furono quelle di dichiarare i matrimoni misti illeciti ma validi, in alcuni consultori prevalse l'idea che la stessa illiceità dell'atto, ne comportasse

come conseguenza anche la nullità. Si vedano a tal proposito le già citate note dell'Albizzi, per una volta piuttosto indeciso nel definire ed offrire una norma precisa (Franciscus Albitius, *De Inconstantia...* cit., p. 104-105, 468 e ss.).

27. M. Bucciero, *I matrimoni misti...* cit., p. 35.

Anche la posizione piuttosto rigida, nei principi, della Congregazione del Concilio, in realtà era soggetta poi a una serie di aggiustamenti che la rendevano di fatto più morbida. Lo si nota soprattutto nel rapporto dialettico con la Congregazione del Sant'Ufficio, dove si stabiliva che: *In regionibus tamen, in quibus impune grassantur haereses, et catholici vivunt permixti cum haereticis, qui non sunt denunciati ex quadam consuetudine, licita sunt coniugia catholicae personae cum haeretica, dummodo catholico libere permittantur, et absque perversionis periculo permanere in Catholica Religione*²⁸. Il cattolico può sposarsi con un eretico se non è manifesta l'eresia del coniuge, se lo stesso segretamente abiura le proprie eresie, se non permane nessun rischio di perversione della fede cattolica, dopo il matrimonio.

La Congregazione *de Propaganda Fide* si trovò a svolgere il suo lavoro in questa non chiara situazione, dove, alle differenti prese di posizione, seguivano scelte diverse che non aiutavano a una chiarificazione almeno teorica della materia.

Per quanto i missionari *in regionibus tamen, in quibus impune grassantur haereses*, potevano utilizzare, come è ben noto, tutta una serie di facoltà, di preminenze, di deleghe per la gestione dei sacramenti, il punto di partenza teorico non è dissimile da quello della Congregazione della Santa Romana Inquisizione²⁹. Nella pratica, infatti, la Congregazione *de Propaganda Fide*, quando le questioni toccavano direttamente il contenuto di fede, normalmente «girava» i dubbi al Sant'Ufficio. E in genere essa assunse una posizione assai più morbida sulla questione dei matrimoni misti rispetto a certe prese di posizioni sinodali o alle deliberazioni della Congregazione del Concilio, che continuava a ritenerli nulli perché clandestini. Nel 1646, rispondendo al vicario apostolico di Svezia che chiedeva l'autorizzazione a benedire i matrimoni misti anche nelle chiese cattoliche, seguendo le deliberazioni del Sant'Ufficio, la Congregazione *de Propaganda Fide* invitava il vicario a non interessarsi a tali unioni che sono illegittime ma valide. I sacerdoti avrebbero potuto

assistere passivamente a tali matrimoni senza impartire benedizioni di sorta agli sposi.

Ma solchi sempre più larghi tra le enunciazioni teoriche e la consolidata prassi pastorale, permettono di scorgere, in filigrana, tutte le contraddizioni nella gestione di una materia che di fatto rendeva necessaria un costante aggiornamento giurisprudenziale. Ancora nel 1820, negativa fu la risposta del Sant'Ufficio al dubbio posto dai missionari del Québec, che chiedevano la facoltà di assistere ai matrimoni misti, compresi quelli tra eretici. Il divieto è assoluto, e questo nonostante l'asserita prassi dei ministri cattolici, in America del Nord, contro le leggi della Chiesa, di benedire i matrimoni misti³⁰.

Di fronte alle restrittive prese di posizione della Congregazione del Concilio, e a quelle improntate a una sia pur tenue apertura caratterizzata dalla prassi e dalle consuetudini locali dove operavano parroci e missionari, il Sant'Ufficio si muove in maniera non sempre limpida, e soprattutto non preminente rispetto alle altre Congregazioni, come pure ci si poteva aspettare. La questione appare evidente nel caso dei matrimoni tra due eretici, in regioni dove erano stati pubblicati i decreti tridentini, senza la presenza del parroco. Al Sant'Ufficio venne a più riprese proposto il dubbio (il primo, se non andiamo errati, il 19 giugno 1602 da Sasboldo, vicario apostolico in Olanda): *An rata haberi possint matrimonia inter haereticos contracta sine praesentia Parochi, ubi sit publicum decretum Concilii Tridentinii?* La risposta fu che *Iam per decisionem Congregationis Concilii resolutum fuisse talia matrimonia ut proponuntur in casu non esse rata*³¹. Il 18 luglio 1602, poi, la Congregazione del Sant'Ufficio si rifece alle disposizioni della Sacra Congregazione del Concilio e dispose, in risposta a altri dubbi sulla stessa materia, che nulla di nuovo doveva essere introdotto, richiamando quelle decisioni. Sempre nel 1602, sciogliendo un dubbio sorto in diocesi Tricariense dalla Congregazione del Concilio, si stabilì: *Haereticos etiam, ubi decretum dicti capituli est publicatum, teneri talem formam observare, et propterea ipsorum matrimonia absque forma*

28. Franciscus Albitius, *De Inconstantia...* cit., p. 104-105.

29. Si veda il decreto della Congregazione *de Propaganda Fide*, del 1690, indirizzato all'Arcivescovo Gnesnense in Polonia che sosteneva: «non licere ai presbiteri in Russia e in Pomerania un uomo cattolico con un'eretica (et converso) congiungere». Cfr. Augustinus de Roskovány, *De matrimoniis mixtis...* cit., p. 11.

30. M. Bucciero, *I matrimoni misti...* cit., p. 40.

31. ACDF, S.O. *Stanza Storica*, M3n, *Suprema Sacra Congregazione del S. Offizio, Di tre matrimoni clandestini di eretici contratti nel regno di Baviera a Monaco, Ratisbona e Dinkensbulh e De Iure Constituendo, relazione e voto di G. M. Granniello Barnabita*, Luglio 1876, p. 51-52.

*Concilii, quamvis coram ministro haeretico vel magistratu loci contracta, nulla atque irrita esse*³². E ancora, e siamo alla fine del XVI secolo : *An matrimonium contrahentes schismatici vel haeretici teneantur observare Concilium c. 1 sess. 24? Congr. censuit, cum matrimonium contractum cum haeretico vel schismatico sit verum matrimonium, teneri eos ad observantiam d. c. 1 si illud in parochia fuerit publicatum*³³.

Sempre la Sacra Congregazione del Concilio il 22 giugno 1624 ribadiva : *Ubi decretum fuit publicatum ... formam praescriptam a Concilio afficere etiam haereticos, ac proinde matrimonia ab iis contracta coram ministro haeretico, quippe qui verus parochus non est, nulla prorsus, atque irrita esse*.

Non possiamo però non ricordare ancora una volta che anche la prassi giurisprudenziale della Congregazione del Concilio non può essere definita lineare. Alla norma così netta e rigida seguivano le eccezioni, che ne stemperavano se non stravolgevano il senso. In primo luogo si eccepisce in quelle regioni nelle quali il decreto tridentino *Tametsi* non è stato pubblicato, oppure non lo si osserva come decreto del Concilio, o non sono passati i 30 giorni dalla promulgazione, o ancora non vi è depositata copia presso il sacerdote, o i contraenti abbiano trasferito il domicilio *in loca haereticorum* o in parrocchie dove la legge tridentina non è stata pubblicata. La norma comune prevedeva però che, se il decreto era stato pubblicato, il matrimonio tra un cattolico e un eretico, se celebrato da un ministro protestante, è nullo, perché il ministro eretico *versus parochus non est*, mentre si specifica anche che eretici e scismatici sono tenuti all'osservanza del *Tametsi*.

La problematica dei matrimoni misti, che si intensificava proprio a partire dalle sedi locali, con la loro richiesta incessante di risoluzione dei dubbi, aveva all'origine due mentalità che non possono essere incarnate da ben determinate Congregazioni, che pur legiferavano in merito. Problemi di fatto, per il periodo da noi preso in considerazione, non si posero nella penisola, dove l'evidente

vittoria del cattolicesimo non permetteva matrimoni misti se non allorquando il coniuge «eretico» non avesse abiurato e si fosse convertito.

In un solo caso, esemplare per comprendere l'adattabilità politica delle norme generali a situazioni contingenti da parte del Sant'Ufficio romano, le direttive dell'Inquisizione furono esplicitamente opposte. Si tratta delle ordinanze emesse dalla Congregazione nel febbraio del 1561 per disciplinare le comunità valdesi stanziate in Calabria. Tra gli altri obblighi imposti a quelle popolazioni, uno dei più duri fu quello del divieto dei matrimoni endogamici. I valdesi avrebbero dovuto sposarsi soltanto con «italiani», in una logica che cercava in tal maniera di annullare i legami di sangue, disintegrando il gruppo etnico-religioso attraverso una mirata politica di matrimoni misti. Bisogna tener presente che, sia pur in maniera grossolana e «di massa», quella comunità era stata fatta abiurare qualche mese prima dal vicario del luogo. Almeno da un punto di vista formale, dunque, i valdesi sottoposti alle ordinanze dell'Inquisizione romana erano stati assimilati al cattolicesimo, anche se di lì a poco essi subiranno la violenta repressione del giugno del 1561³⁴.

A parte l'eccezione rappresentata dal caso calabrese, se gli archivi italiani, a partire dalla fine del XVIII e soprattutto nel XIX secolo si riempiono di due tipologie documentarie (abiure somministrate a un coniuge cristiano non cattolico; battesimi per adulti *sub condicione*), in quelle zone dove era concreta la compresenza di cattolici e protestanti, almeno sino alla Benedettina (nel 1741³⁵), e per certi versi anche oltre, la situazione fu dettata dalla più evidente circospezione, da accettazioni di fatto o da rigetti anche violenti.

Da una parte, una visione fieramente avversa al matrimonio misto volontariamente evitava di distinguere tra la loro liceità e validità, condannando la pratica come pernicioso per il coniuge cattolico, per l'autorità della Chiesa, per il rischio evidente della propagazione, attraverso le famiglie a confessione religiosa mista, dell'infezione ereti-

32. Ivi.

33. Ivi.

34. Per la questione dei cosiddetti calabrovaldesi, mi permetto di rinviare al mio saggio : *L'Inquisizione romana e i valdesi di Calabria (1554-1703)*, Napoli, 1999.

35. Si tratta della dichiarazione di Prospero Lambertini, papa

Benedetto XIV, con la quale si disponeva che i matrimoni di non cattolici e i matrimoni misti, in quelle regioni nelle quali la presenza protestante era considerevole, fossero leciti e validi anche senza l'osservanza della forma stabilita dal concilio di Trento e dalla *Tametsi*.

cale. Tipico esponente di queste posizioni fu Francesco Duysseldorph, un sacerdote di Utrecht che pubblicò, nel 1636, un *Tractatus de Matrimonio non ineundo cum his qui extra Ecclesiam sunt*³⁶, nel quale si esponevano le idee più comuni in merito. La sua preoccupazione parte dalla constatazione che si stava diffondendo tra i cattolici l'uso di sposarsi con eretici, e che questo tipo di matrimonio era sovente adulato e applaudito. Egli non si interessa neanche all'annosa questione se questo tipo di matrimoni possa essere considerato vero o falso, ma soltanto se sia lecito o illecito.

La sua mentalità è tipicamente antiereticale: i contatti con gli «eretici» sono sempre da evitare, come da evitare sono i colloqui che si possono avere con loro, non bisogna avere mensa comune, ed è assolutamente proibita la coabitazione³⁷. Da questo assunto e principio derivava l'assoluto divieto del matrimonio con un eretico, poiché vi è un pericolo continuo per il cattolico, sia esso un uomo o una donna: infatti non ci potrà mai essere nessuna concordia familiare tra i coniugi con disparità di religione. Ma il prelado si spinge più in là e sostiene che è illecito anche soltanto frequentare le nozze degli eretici. Si tratta infatti, in questo caso, di un vero e proprio sacrilegio. Un matrimonio con gli eretici rende inoltre la coppia indegna agli occhi della *societas* cristiana, del gruppo sociale di appartenenza, della famiglia di origine, naturale o artificiale, e i figli nati da un matrimonio misto non saranno considerati prole legittima ma *exprobationem sceleris*. Essa sarà considerata con ignominia e odio a causa del genitore eretico, e sarà difficile sostenere la loro educazione, poiché uno dei coniugi non seguirà mai volontariamente i dettami di Santa Madre Chiesa.

All'interno di una vita inordinata, i figli saranno o eretici o avranno una vita senza religione, e saranno sospinti dalle dispute familiari verso la miscredenza e l'ateismo. La stessa morte di uno dei due coniugi, in un matrimonio misto, creerà problemi. Il sacerdote ricorda che è vietata infatti la sepoltura di eretici e infedeli in terra cattolica, e che, anche dopo la morte, l'«eretico» non sarà accettato dalla comunità cattolica.

È peccato contrarre matrimonio con coloro che si trovano fuori della Chiesa. Non è lecito sposarsi con un infedele, neanche se c'è la speranza di convertirlo in futuro. È molto più facile e comune che un «eretico» perverta un cattolico che non viceversa. Neanche sotto il pretesto dei beni acquisiti è lecito sposarsi con coloro che vivevano al di fuori del «grembo di Santa Madre Chiesa». I beni acquisiti in tal modo sono instabili. Questo tipo di matrimoni non sono leciti anche per questioni di pulizia, non soltanto spirituale ma anche corporale. Si trattava insomma di igiene personale quotidiana.

Il trattato si chiude quindi con tre esortazioni, agli adolescenti, ai genitori, ai sacerdoti. Se vogliono salvarsi, i giovani non devono sposarsi con «eretici». Essi non dovranno lasciarsi prendere dal facile entusiasmo per la bellezza esterna (che rende ciechi verso la bellezza spirituale) e non devono ascoltare coloro i quali approvano il matrimonio con «eretici», sedotti dall'assicurazione che il coniuge cattolico persevererà nella sua religione, che l'educazione dei figli sarà cattolica. È cosa molto difficile e sostanzialmente impossibile rispettare in futuro questo tipo di impegni, anche formalmente stipulati.

Ma il sacerdote incalza soprattutto gli adulti: anche i genitori devono essere messi sull'avviso dei pericoli ai quali vanno incontro, affinché non si corrompano i *mores* dei figli. E così i sacerdoti: siano essi assai circospetti riguardo alle circostanze che possono portare a un matrimonio misto. «Non dormite nelle cose sacre», avverte lo zelante sacerdote, «ma vigilate su genitori e figli». Per queste molteplici ragioni egli infine invoca la separazione immediata di quelle coppie che si sono imprudentemente sposate in situazione di mista religione. La separazione dei due coniugi è da sollecitare e sostenere sempre, poiché: *quanto grave peccatum sit, matrimonium cum haeretico habere*.

Quella impersonata dal sacerdote Francesco Duysseldorph non fu certamente una posizione isolata in merito alla problematica inerente i matrimoni misti. Per contro assai ampia è la tratta-

36. Francisci Duysseldorpii, *Tractatus de Matrimonio non ineundo cum his qui extra Ecclesiam sunt...*, Anversa, Cnobbarum, 1636.

37. *Apud homines diversitas est mater discordiarum. Nec diversitas tantum, sed alia quoque faciunt perplexitatem*. Così si esprimeva

il gesuita Georgio Stengelio, *Matrimonia fausta et infausta, divinae providentiae iustitiam ac bonitatem commendantia*, Ingolstadt, G. Haenlin, 1647, p. 38.

tistica che – al contrario – interpretava in maniera assai più estensiva le decisioni prese dalle Congregazioni romane. Nella prima metà del XVII secolo le opere del teologo di Salamanca Basilio Ponce de León diedero respiro a una visione del problema che, rivisitata proprio alla luce dei *dubia* provenienti dalle regioni a religione mista, e pur partendo da posizioni simili a quelle del Duysseldorph, giungeva a conclusioni affatto differenti. Nel suo *De sacramento matrimonii tractatus, cum appendice de matrimonio catholici cum haeretico*³⁸, i *dubia* sciolti dal teologo ripercorrono una ormai consolidata casistica in merito. È illecito il matrimonio con un eretico? Se è illecito, può essere lecito in taluni casi? Quando e in che modo si può ritenere lecito il matrimonio con l'eretico, e quando cessa il pericolo di perversione del coniuge? Quando, anche se c'è pericolo di perversione, questo tipo di matrimonio per una causa importante può essere accettato? Che tipo di educazione dovrà essere assicurata alla prole in questo tipo di matrimonio? Il pontefice può dispensare? Come verrà celebrato il matrimonio con l'eretico?

Le argomentazioni con le quali si sciolgono i dubbi insistono sulle eccezioni rispetto a una regola generale piuttosto restrittiva. Il matrimonio con un «eretico» non è nullo, e già da molto tempo vale per la Chiesa come un contratto. Anche se il sinodo trullano, ne aveva dichiarata la nullità, oltre che la illiceità, se ne nega con fermezza l'autorità. Il matrimonio con un «eretico», pur essendo valido, è illecito sempre «de iure ecclesiastico et naturali»³⁹, anche se in taluni casi anche la illiceità viene a cadere. Ciò avviene innanzitutto quando l'«eretico» si converte o promette di convertirsi. Se ciò non avvenisse, e se c'è pericolo di perversione, è evidente che il matrimonio è illecito. Ma esistono

situazioni per le quali un matrimonio misto, di per sé illecito, può essere giudicato lecito. Quando, anche non convertito, l'«eretico» cessa di essere motivo di perversione per il coniuge cattolico⁴⁰; quando cerca soltanto il convitto comune, *pacem et tranquillitatem amat*, quando questi è un buon amministratore della famiglia, e accetta tutte le clausole dell'educazione cattolica dei figli, allora il matrimonio *negare non potest etiam sine conversione haeretici ad fidem posse in aliquibus casibus licere coniugium*⁴¹.

Nell'articolare la sua posizione Ponce de León si spinge oltre: anche se c'è il pericolo di perversione del coniuge cattolico, è possibile, per importanti ragioni, accettare il matrimonio con l'eretico. Quali sono, secondo il teologo, queste «importanti ragioni»? Esse sono sostanzialmente di ordine politico: propagazione della fede, tranquillità di uno stato, libertà dei cattolici, se essi si trovano soggetti a un principe eretico.

Ci si pone poi il problema dell'educazione dei figli e del potere del papa sulle dispense matrimoniali. Il coniuge cattolico deve certamente controllare l'educazione dei figli, ma essa non è né il primo né l'ultimo fine del matrimonio e dunque non può avere un valore assoluto neanche nel caso dei matrimoni con gli «eretici».

Infine, sull'amministrazione delle dispense papali, e sul loro reale potere, la risposta di Ponce de León è sorprendentemente non positiva. Se infatti il rischio di perversione può rendere un matrimonio illecito, come può una dispensa papale renderlo lecito? Si tratta infatti di un atto che non ha di per sé il potere di eliminare la causa sussistente della possibile infezione ereticale del coniuge cattolico.

Le posizioni teoriche di Basilio Ponce de León furono riprese, in pieno '600, da certa letteratura missionaria. Angelo Maria Verricelli⁴² e Joanne

38. R. P. M. F. Basilii Pontii, *De sacramento matrimonii tractatus, cum appendice de matrimonio catholici cum haeretico. Opus aequae canonici & civilis iuris ac s. theologiae professoribus vtile ac necessarium*, Bruxelles, Franciscum Vivienum, 1632. Le sezioni di nostro interesse sono il libro 7, cap. 46-47, p. 510-516 de *impedimento disparitatis cultus*, e l'appendice de *Matrimonio Catholici cum haeretico*, p. 872-905. Sull'autore vedi: E. Domínguez Carretero, *La escuela augustinianan de Salamanca*, in *La Ciudad de Dios* 169, 1956, p. 666-670; S. Ardito, *La dottrina matrimoniale di Basilio Ponce de León (1570-1629) e la letteratura ecclesiastica posteriore sino al Concilio Vaticano II. Contributo alla storia della rilevanza giuridica dell'amore coniugale*, in *Salesianum*, 43, 1981, p. 757-815; E. Olivares, *Discre-*

pancias doctrinales entre teólogos postridentinos y Basilio Ponce en su tratado 'de matrimonio', in *Archivo Teológico Granadino*, 63, 2000, p. 17-89.

39. Ivi, p. 875.

40. *In primis illi qui dicunt nunc in Germania et Regionibus infectis licite contrahi à catholicis matrimonia cum haereticis, quia iam ipso usu convictus exigente, et humanis necessitatibus, ne innupti remaneant, et attento etiam hominum ingenio et natura, qui de rebus religionis parum curant, tantumque politicae conservationi student, prudenter iudicatur periculum illud cessare*. Ivi, p. 891.

41. Ivi.

42. Angelo Maria Verricelli, *Quaestiones Morales ut plurimum novae, ac peregrinae, seu Tractatus de Apostolicis Missionibus...*,

Baptista Verjuys⁴³ ripropongono la questione dei matrimoni misti a partire dalle due posizioni fondamentali così come esse erano state espresse dalla riflessione teologica e dalla giurisprudenza delle due Congregazioni del Sant'Ufficio e del Concilio: quando queste unioni possono essere considerate valide e lecite, assente o presente il parroco? E quali sono le disposizioni atte a difendere il coniuge cattolico in un contesto familiare «eretico»? Le risposte offerte dai missionari, pur seguendo le disposizioni romane (laddove i decreti conciliari sono stati pubblicati, bisogna farli ottemperare), contrappongono di fatto una serie di eccezioni che ancora una volta ne limitano considerevolmente la portata. Non seguono la regola generale una serie cospicua di regioni europee: non l'Inghilterra, che si separò dall'obbedienza romana nel 1532, prima che venisse convocato il Concilio, non la Polonia poiché anche lì non vennero pubblicati i decreti, non la Francia, dove l'ambigua situazione opponeva la capital – dove in tutte le chiese e per la sua diocesi il tridentino era stato pubblicato – ad ampie zone di quello stato nelle quali vigevano consuetudini locali mai abrogate. E non è tutto: i missionari fanno notare come negli stati nei quali, per consuetudine contraria, il tridentino fu abrogato, e laddove il Papa per lo spazio di un settantennio non contraddì tali atti di abrogazione, ormai si dispensa tacitamente dai decreti conciliari. In Francia, ad esempio, in quei luoghi nei quali gli eretici sono la maggioranza e dominano, non si mette in discussione che sia valido il matrimonio dei cattolici contratto clandestinamente. E non ci sarà nessuno tra i missionari in quelle terre che negherà al fedele che si è sposato clandestinamente l'assoluzione dai peccati, come dagli stessi missionari è stato ampiamente relazionato⁴⁴.

Per i missionari, insomma, se non c'è pericolo di perversione della parte cattolica, se si permette alla prole di essere educata nella religione cattolica, il matrimonio misto non soltanto è valido ma lecito. In più, se c'è una causa urgente che consigli

vivamente il matrimonio tra un eretico e un cattolico, anche queste tradizionali clausole preventive per accettare questo tipo di unioni possono essere agevolmente superate.

Lo scandalo che nasce dal matrimonio tra un cattolico e un «eretico» è accettato e si impone se serve a risolvere problemi di natura sociale e politica e di convivenza quotidiana, ben più drammatici. Uno scandalo è ammesso se esso serve a coprire o risolvere uno scandalo dalle dimensioni maggiori⁴⁵.

Il matrimonio è considerato sempre illecito se c'è un pericolo di perversione per il contraente e per la prole, altrimenti è vero e può essere anche considerato lecito. Ma le eccezioni a questa regola generale ancora una volta ne indeboliscono la *ratio*. La prassi sociale quotidiana della convivenza, convogliata dai *dubia* posti dalle sedi locali a Roma, spingeva i teologi delle Congregazioni del Sant'Ufficio, del Concilio e della *Propaganda Fide*, verso una diversa interpretazione delle fonti normative.

La stessa annosa questione della celebrazione del matrimonio davanti al ministro «eretico», prima o dopo la funzione liturgica cattolica, o l'opportunità o meno della presenza del parroco alle nozze di «eretici», è risolta positivamente. Contro coloro che sostenevano l'assoluto divieto della compresenza di ministri cattolici e protestanti alla celebrazione delle nozze miste, per lo scandalo che si poteva produrre, per il rischio di accettare in questo modo una professione di fede eretica, per la formula stessa usata dal ministro protestante, Giovan Battista Verjuys oppone la constatazione che essa è prassi comune in Olanda e altre provincie confederate *sine ulla Catholicorum contradictione*⁴⁶.

Il missionario sostiene inoltre – ed è questo forse l'aspetto più interessante – che non c'è sovrapposizione di liturgie perché i protestanti non considerano il matrimonio un sacramento, e di conseguenza colui che amministra il matrimonio, tra gli eretici, non può essere reputato un

Venezia, Baba, 1656. In particolare v. il titolo dodicesimo: *De sacramento matrimonii*, p. 494-520.

43. Joanne Baptista Verjuys, *Pastorale missionariorum, cum resolutione casuum in Missionibus apud haereticos & alibi occurrentium*, Bruxelles, Vivien, 1664. Sul matrimonio tra «eretici» e cattolici vedi alle p. 454-493.

44. Ivi, p. 456.

45. P. Gabrielis Vazquez Bellomontani, *theologi S.I., Opuscola Moralia...* cit., Anversa, I. Keerbergium, 1617, p. 38-58.

46. Joanne Baptista Verjuys, *Pastorale missionariorum...* cit., p. 488-490.

«ministro di cose sacre». La benedizione da lui impartita alla coppia non è un atto sacramentale ma politico-amministrativo. Per evitare scandali, si dovrebbe far celebrare il rito «eretico» fuori della chiesa.

Le celebrazioni alla presenza del ministro protestante, o da lui stesso effettuate davanti al parroco, sono azioni di per sé indifferenti, e anzi esse possono servire a stringere alleanze tra consanguinei e amici. Se però, per diversi rispetti, un'azione liturgica congiunta potesse generare scandalo, è sempre bene astenersene. Ma *Nullum tamen ex se involvit scandalum, si res bene inspiciatur, maxime in partibus Hollandiae et aliis confaederatis Provinciis, ubi nemo inde acciperet occasionem scandali*⁴⁷.

In questa situazione per nulla omogenea e, per certi versi, di forte ambiguità, il problema prese, all'inizio del XVII secolo una piega alquanto diversa, dovuta ai pronunciamenti dei teologi e dei giuristi, sollecitati dalle grandi questioni matrimoniali delle dinastie europee.

In effetti il ruolo dei teologi che dovevano sciogliere i *dubia* provenienti da quelle regioni dove la compresenza tra protestanti e cattolici era un dato di fatto, affiancò, tra la fine del XVI secolo e i primi del XVII, il lavoro degli ecclesiastici che rispondevano a questioni poste direttamente dal potere laico, nell'ambito delle politiche matrimoniali delle grandi dinastie europee. Per quanto la richiesta di pareri teologici da parte dei principi restasse una questione interna alla politica degli stati, lo scioglimento dei dubbi in questioni matrimoniali di tale portata non poteva non avere una ricaduta pratica anche in seno stesso alle Congregazioni romane.

Già nel 1604 l'«eretica» Caterina, sorella di Enrico di Francia e Navarra, si sposò con il cattolico duca di Bar. I due avevano contratto matrimonio senza richiedere la dispensa papale ed erano stati redarguiti dallo stesso Clemente VIII che accettò di concederla, sotto promessa di una futura conversione della donna⁴⁸. In quel caso la Congregazione del Sant'Ufficio iniziò ad aprirsi alla possibilità di considerare non soltanto valido, ma anche lecito il *matrimonium mixtae religionis*.

Tutte le ambiguità delle prese di posizioni teologiche, e della prassi giurisprudenziale, potevano in realtà essere superate dal potere papale che, in virtù delle dispense matrimoniali, avrebbe risolto la questione «caso per caso», considerando ogni situazione peculiare, e legiferando in merito. È guardando al potere papale che le élites europee stimolarono l'intervento dei teologi.

Un primo caso nel quale essi offrirono un'interpretazione teologica e giuridica della materia fu il paventato matrimonio tra Carlo d'Inghilterra, principe di Galles, e l'infanta Maria, figlia di Filippo III e sorella di Filippo IV. A tal uopo furono create due commissioni teologiche che, nel 1614 e nel 1617, diedero pareri sulla controversa questione. Un documento finale fu redatto dal presidente di queste, Antonio de Sotomayor, provinciale dei domenicani e confessore del principe Filippo, futuro Filippo IV, sotto richiesta di Filippo III⁴⁹.

Il punto di partenza della riflessione teologica del 1614 è la relazione che l'ambasciatore spagnolo a Londra fece per esporre le posizioni della corona inglese: il re d'Inghilterra ha gran desiderio di veder migliorate le relazioni con la Spagna e il principe di Galles ha un'eccellente disposizione in materia di religione. La minoranza cattolica inglese appoggia vivamente un'ipotesi matrimoniale del genere e teme rappresaglie qualora esso non avesse luogo. Il vero problema consiste nella illiceità dei matrimoni misti nel diritto canonico, divino e naturale. Ma a differenza della posizione di Ponce de León, i teologi spagnoli sostennero che l'ostacolo poteva essere superato da una dispensa papale.

Bisognerà però salvaguardare due aspetti fondamentali: la fede dell'infanta e l'educazione della prole. Si dovrà dunque avere la certezza della libertà di coscienza dell'*entourage* cattolico: tutte le persone al seguito dell'infanta dovranno essere cattoliche. L'infanta dovrà avere la possibilità di servirsi di una cappella pubblica dove si celebrerà il rito cattolico, e potrà professare apertamente il suo credo religioso nei palazzi reali. Questo comporterà un'accettazione da parte dei protestanti di un culto pubblico cattolico. La giunta

47. Ivi, p. 491.

48. Franciscus Albitius, *De Inconstantia...* cit., p. 474.

49. Antonio M. Navas S.I., *Un proyecto de matrimonio mixto a prin-*

cipios del siglo XVII, in *Archivo Teológico Granadino*, 41, 1978, p. 33-111.

teologica si augura così di poter guadagnare qualche anima, se non addirittura il futuro marito, alla fede cattolica.

La giunta formata del 1617 afferma ancora che il papa ha la possibilità di concedere la dispensa, d'altro canto si nota come i papi hanno sempre seguito una tradizione consolidata dai precedenti. Sarà quindi difficile che venga concessa una dispensa, anche per l'ambiente della corte inglese, non favorevole ai cattolici.

Quando si parla di validità di un matrimonio contratto con un eretico, siamo in pieno campo giuridico. Con il problema della liceità, si passa da un piano meramente giuridico a uno etico e morale. Esaminando le posizioni dei teologi, a cominciare dal Caietanus, si nota che, in fondo, il problema del matrimonio con gli eretici comporta una paura di contaminazione che esiste per il cattolico. Chi si sposa con un eretico fa un peccato mortale sempre per il pericolo della contaminazione: *Cum infideli baptizato, id est, cum haeretico, vel apostata contrahere, peccatum mortale est*⁵⁰. L'esempio scritturale è quello di Salomone, pervertito per la vicinanza delle mogli pagane. Si accetta dunque il matrimonio con un eretico, a patto che il cattolico tenga sempre la garanzia della perfetta osservanza della sua legge, senza costrizioni da parte di nessuno.

L'altro problema è quello dell'educazione della prole. In quel caso, non si accettano compromessi: essa dovrà essere cattolica, mentre chi sostenesse che l'educazione dei figli si divide per linea paterna e materna (al primo un'educazione impartita attraverso il modello proposto dalla confessione religiosa di un coniuge, al secondo quella seguita dall'altro, e così via) si mette contro il diritto divino e ecclesiastico. Esistono diverse circostanze che giustificano o addirittura che consigliano questo tipo di unioni: mantenere la pace in uno stato dove convivono più confessioni

religiose⁵¹. Resta la condizione fondamentale di poter godere della piena libertà di culto, tanto privato come pubblico. Bisogna avere la certezza morale che la parte cattolica non debba abbandonare la religione, e anzi che possa, con la sua influenza ottenere la conversione di qualche eretico o migliori condizioni di vita laddove l'eresia è predominante, o evitare le persecuzioni. Con questi due assunti il papa può concedere la licenza per la celebrazione del matrimonio. Il papa, in ultima istanza, può dispensare per giusta causa.

Quanto all'aspetto del peccato che si compie, si sostiene che è evidente che chi si sposa con un eretico compie peccato mortale, poiché in un certo senso collabora e coopera con l'eresia e con l'eretico, ma la dispensa papale può superare e risolvere anche tale questione.

La convenienza politica e diplomatica del matrimonio tra il principe di Galles e l'infanta di Spagna prevale, in ultima istanza, sui pericoli che tali unioni comportano. In primo luogo c'è la concreta speranza di una conversione di tutta l'Inghilterra al cattolicesimo. E anche se la conversione non sarà completa, si potrà sperare nella conversione del principe con la conseguenza di ottenere almeno tutta una gamma di favori per la Chiesa, per i cattolici stanziati in Inghilterra, e il cattolicesimo tutto. La commissione presieduta dal Sotomayor ricorda anche che, se la futura sposa del principe di Galles non sarà l'infanta, al suo posto verrà scelta molto probabilmente una principessa protestante. Conviene alla Chiesa lasciar formare un'unione di tal genere senza intervenire, spingendo di fatto quella nazione a stringere ancor più strette alleanze con nazioni ostili a Madrid e a Roma? Si sottolinea dunque anche il sollievo che un atto diplomatico di questo tipo avrebbe potuto avere nei confronti della Spagna, sollievo per i rapporti con l'Inghilterra, e sollievo per il

50. Ivi, p. 86.

51. *Quinto quaeritur, an Catholicis liceat matrimonia contrahere cum haereticis, qui non sunt expressim denunciati, nec manifesti Clericorum percussores, ut in Germania, Gallia, et Polonia, ubi Catholici cum haereticis permisti vivere solent? Respondeo, certo apud omnes constare esse Canonico et Ecclesiastico decreto interdictum matrimonium Catholici cum haeretico. ... Sed caput quaestionis est, an iis in locis, in quibus Respublica civilis est ex haereticis, et Catholicis commixta, ita ut inter amicos ipsos, consanguineos, et affines alii sint Catholici, haeretici alii, liceat Catholicis cum haereticis sibi, aut amicitiae vinculo, aut cognationis necessitudine alias non interdicta coniunctis inire matrimonia, quoniam fit consuetu-*

dine receptum facere? Quaestionem movet ex una parte, quod huiusmodi coniugia Ecclesia prohibeat; ex altera, vero, quod matrimonium fit civilis quidam hominum contractus, et quod eiusmodi coniugia cum haereticis contrahantur, non quidem propter haeresim, sed propter amicitiae leges, et iura, aut cognationis, et generis necessitudinem conservandam, aut ad communem Reipublicae statum, et conditionem tuendam: quia caetera humana et civilia commercia sunt Catholicis cum haereticis communia, Ioannis Azor, S.I., Institutiones morales in quibus vniverse quaestiones ad conscientiam recte aut praue factorum pertinentes, breuiter, Lione, 1623, vol. I, p. 764.

commercio con le Indie, in quel periodo tormentato quotidianamente dalle incursioni dei corsari inglesi. Si nota qui, nell'originalità dell'impostazione del Sotomayor, l'idea del legame indissolubile tra nazione spagnola e fede cattolica. Tutto ciò che sarà beneficio per la Spagna, sarà beneficio per la fede cattolica (e viceversa). Il teologo vede comunque come provvidenziale il matrimonio, e confida in Dio e nella fede.

Sotomayor è un uomo pragmatico che però non rinuncia affatto a prospettare le condizioni preliminari da esigere per la buona riuscita del matrimonio: sicurezza assoluta che gli inglesi rispetteranno i patti; libertà completa in materia religiosa dell'infanta e del suo seguito; educazione cattolica dei figli; celebrazione nella forma cattolica del matrimonio; e infine che la dote della sposa non si paghi in una sola soluzione, per poter ricattare la corte inglese qualora essa non rispetti i patti.

Il 17 marzo 1623 sotto falso nome, lo stesso Carlo principe di Galles in persona giunse a Madrid dove alloggiò all'ambasciata inglese. Ma dopo vari tentativi di concludere positivamente la vicenda, tutto fallì per la finale e insormontabile opposizione dei reali di Spagna.

Ma per un matrimonio misto fallito, un altro andò in porto: Carlo sposerà infatti Enrichetta Maria, anch'essa cattolica, sorella di Luigi XIII di Francia⁵². La dispensa venne concessa da Urbano VIII nel marzo del 1625, previa assicurazione sulla libertà religiosa di Enrichetta e sull'educazione cattolica dei figli⁵³.

I *dubia circa sacramenta* emersero con forza in una delle più controverse cause, quella per l'otte-

nimento della dispensa *mixtae religionis* del duca Neoburgico Wolfgang di Bavaria, per poter sposare l'«eretica» figlia terzogenita del duca Bipontino⁵⁴.

Il papa in un primo momento non voleva concederla se prima la donna non si fosse convertita. Dopo diverse suppliche presentate dai nubendi, la causa passò dalla Congregazione del Concilio, che per prima si interessò al caso, al Sant'Ufficio che ne discusse per ben tre anni, tra il 1630 ed il 1633. Alla fine il pontefice concesse la dispensa sottoponendola a una serie di condizioni particolari: innanzitutto il coniuge cattolico avrebbe dovuto prodigarsi per convertire il partner «eretico», mentre la prole avrebbe dovuto essere educata cattolicamente. Si chiedeva inoltre di rimuovere quei ministri e quei familiari «eretici» dalle cariche di stato o che comunque potevano influire sulla giovane coppia, e sostituirli con figure cattoliche. Infine i due nubendi, in segreto e pubblicamente, avrebbero dovuto manifestare il loro consenso alle nozze davanti al parroco e ai testimoni, seguendo i decreti tridentini.

Il dubbio che venne posto nel corso stesso del processo per l'ottenimento della dispensa papale ripropone gli stessi interrogativi che venivano dibattuti ormai da almeno un cinquantennio: *An licita sint Catholicorum cum Haereticis Matrimonia?* Dopo una serie di riflessioni il Sant'Ufficio risponde che il matrimonio misto *Non esse absolute, et per se, et semper illicita, ita, ut suam naturam mala sint, neque unquam licita esse possint*. La Sede Apostolica può infatti concedere dispense di questo tipo, e, nonostante la «natura cattiva», intrinsecamente cattiva, del matrimonio misto, nondimeno in alcuni casi esso si può accettare⁵⁵. In secondo luogo, il Sant'Ufficio continua a

52. M. Bucciero, *I matrimoni misti...* cit., p. 36.

53. *Articles accordees entre le Roy tres-chrestien de France et de Navarre Louis XIII d'une part, et le Serenissime Roy de la Grande Bretagne Jacques VI, d'autre part, pour le mariage du Serenissime Prince de Galles fils du dit Serenissime Roy de la Grande Bretagne, et de Madame Henriette Marie, sœur de sa Majesté Tres-Chrestienne*, Parigi, 1625. Gli articoli furono sottoscritti il 20 novembre del 1624. Il re si doveva prendere carico di chiedere la dispensa al papa; il fidanzamento avrebbe dovuto essere celebrato secondo l'uso di Santa Madre Chiesa; il matrimonio vero e proprio si sarebbe celebrato in Francia secondo la forma e liturgia cattolica; dopo il matrimonio la donna avrebbe dovuto essere accompagnata a Calais e consegnata al re della Gran Bretagna; si assicurava il libero esercizio della religione cattolica, apostolica, Romana a lei, al suo seguito e ai nascituri. La donna avrebbe avuto una cappella in ogni casa reale, ed esse sarebbero state ornate

come necessario. La predicazione e l'ufficio della messa e tutti gli altri uffici si sarebbero fatti liberamente in quelle cappelle, così come la celebrazione delle indulgenze e degli anni santi. Si chiedeva inoltre la costruzione di un cimitero cattolico a Londra per inumare i cattolici secondo l'uso di Roma. Nella capitale era assicurato l'arrivo di un vescovo con piena giurisdizione per le cose di religione. Per la giovane sposa era previsto un *entourage* di 28 ecclesiastici al suo seguito, compreso l'elemosiniere e i cappellani. Il re e il principe si ripromettevano di non tentare di far rinunciare alla donna la fede cattolica. Gli stessi domestici della donna avrebbero dovuto essere cattolici, e avrebbero giurato fedeltà alla Corona, coniugandola con quella alla regina.

54. ACDF, *S.O., Stanza Storica*, MM1, *Germania, 1630 et sequentes, Circa Dispensationem petitam a Duce Neuburgi ... cum filia ducis Bipontini haeretica*.

55. Ivi, f. 910.

rispondere che il matrimonio misto è chiaramente illecito quando c'è il reale pericolo di perversione della parte cattolica, e la certezza che la prole verrà allevata ereticamente, o quando c'è pericolo di scandalo. Allorché queste condizioni materiali non sussistono, il matrimonio misto può essere considerato non soltanto valido, ma anche lecito.

La Congregazione della Santa Romana Inquisizione così facendo difendeva le prerogative papali: il pontefice può dispensare da ogni impedimento dispensabile. Lo fa attraverso le Congregazioni romane: il Sant'Ufficio, per gli impedimenti di disparità di culto e di mista religione e per tutte le questioni che riguardano i matrimoni di non battezzati⁵⁶. Il Sant'Ufficio, suole accordare la facoltà di dispensare dall'impedimento di *mixta religio* (e in dati luoghi anche di disparità di culto), però per un numero di casi determinato, che non deve essere superato nel periodo di tempo per cui è accordata la facoltà (che per altro è rinnovata allo scadere di quel periodo). L'Inquisizione, nel dispensare dall'impedimento di disparità di culto o di *mixta religio*, suole apporre le clausole:

*dummodo cautum omnino sit conditionibus ab Ecclesia praescriptis praesertim omnino sit conditionibus ab Ecclesia praescriptis praesertim de amovendo a coniuge catholico perversionis periculo ... ac de universa prole utriusque sexus in catholicae religionis sanctitate omnino educanda, et dummodo neque ante neque post matrimonium coram parochia catholico initium partes adeant ministrum acatholicum*⁵⁷.

Si conclude dunque, sciogliendo i dubbi sulla liceità, anche positivamente:

*Matrimonia cum haereticis, per se loquendo, sunt licita. Probatum: licitus est contractus cum quovis qui legitimam potestatem habet contrahendi. Atqui haereticus huiusmodi potestatem habere, ergo cum illo licet contraere*⁵⁸.

Inoltre, il cattolico che sposa un'eretica (o viceversa) non pregiudica la sua situazione più del cattolico che sposa un usurario, e se pecca facendo una simile azione, non lo si può condannare oltre

l'astensione dai sacramenti come per i pubblici concubinari o i sacerdoti scandalosi. Infine si rammenta che tutti i pontefici lo permisero, quando, dopo oculata indagine, stimarono non esservi pericolo di offesa a Dio o alla popolazione; i concili lo permettono, i teologi e glossatori lo permettono.

La Congregazione della Santa Romana Inquisizione, sciogliendo positivamente i dubbi, avverte che l'atavica paura della «perversione» del coniuge cattolico, a contatto coniugale con un eretico, poteva essere vista, previa stipulazione di accordi scritti sulla disciplina familiare e sull'educazione, anche come un'arma a proprio favore per risolvere problemi di gestione politica degli stati attraverso una attenta politica di conversione dei reggenti. La paura si tramutava di fatto in una possibilità favorevole di intervento non secondario nella «battaglia antiereticale».

Alla luce dei dubbi che provenivano da regioni «di frontiera», e di quelli che erano alla base delle grandi questioni matrimoniali che riguardavano le politiche dinastiche delle grandi famiglie regnanti in Europa, il Sant'Ufficio rispose ribadendo dunque il potere papale di concedere le dispense, e lasciando però la riflessione teologica sul matrimonio misto senza sviluppi di sorta. È certamente vero che, a differenza delle risoluzioni prese nella seconda metà del Cinquecento, quelle che interpretavano il matrimonio misto sempre valido e sempre illecito, alla metà del '600 l'Inquisizione accetta di considerare questi matrimoni non soltanto validi ma talvolta anche leciti. Ma sia l'intrinseca debolezza derivante dalla compresenza di delibere che provenivano dalle tre Congregazioni (Sant'Ufficio, Concilio e *Propaganda Fide*), sia la mancanza di una direttiva chiara in materia, rendevano la materia incerta e in fin dei conti applicata a partire dalle convenienze politiche e diplomatiche del momento.

Nel tardo Seicento, anche dopo la ratifica del trattato di Münster, non si sentì ancora il bisogno di una riorganizzazione complessiva delle risoluzioni derivanti dai *dubia*. Esse rimangono ancora segrete, e il tratto caratterizzante quel periodo è appunto la riservatezza e una certa difficoltà a

56. A. C. Jemolo, *Il matrimonio nel diritto canonico*, Bologna, 1993, p. 250.

57. Ivi, p. 258.

58. ACDF, *S.O. Stanza Storica*, MMI, f. 910.

coordinare le risoluzioni delle tre congregazioni in materia. Il Sant'Ufficio, che sulle grandi questioni matrimoniali era già più volte intervenuto, nelle decisioni particolari stenta a offrire risposte chiare. Nell'agosto del 1671 il vescovo di Castoria propone il dubbio: Quando si converte uno dei coniugi eretici che ha contratto il matrimonio *ritu haeretico*, e l'altro perservera nell'eresia, né vuole regolamentarsi secondo i decreti tridentini, come si deve comportare il parroco cattolico? E, più in particolare, si può ammettere ai sacramenti il coniuge convertito? La questione era stata posta alla Congregazione *de Propaganda Fide* e da questa «girata» al Sant'Ufficio il quale rispose in maniera elusiva: quando consta che il matrimonio non è valido, il coniuge convertito non può avvicinarsi ai sacramenti. *Quando constat matrimonium esse invalidum, coniugatus catholicus non potest admitti ad Sacramenta. Quatenus vero dubitetur de invaliditate matrimonii tunc examinandae sunt causae invaliditatis*, che è risposta se non altro incerta, perché, se ribadiva l'impossibilità di accedere ai sacramenti qualora il matrimonio fosse risultato invalido, purtuttavia lasciava aperta la questione dei criteri con i quali si doveva stabilirne o meno l'invalidità.

Di certo, nello stesso periodo, non venne accordata la facoltà di rendere validi i matrimoni misti o tra eretici, permettendo ai parroci di assistervi *ritu catholico*.

L'aspetto forse più interessante è effettivamente l'ambiguità nella quale resta il Sant'Ufficio con le sue risposte, e questo misto di tolleranza, indifferenza e violenta repressione che, se rifletteva le diverse prese di posizione delle Congregazioni in merito, era anche sintomo di una debolezza legislativa o, se la questione la si vuole vedere da un'altra angolatura, di una forte adattabilità della giurisprudenza ai luoghi e agli avvenimenti storici.

È a livello locale che si possono constatare sviluppi evidenti verso una prassi più tollerante in materia. A fronte di una fiera chiusura alla possibilità di accettare queste unioni, che caratterizzava la politica in merito del potere vescovile ancora nei primi anni del XVII secolo, a partire dalla seconda

metà del '600 le scelte degli episcopati «di frontiera» furono dettate da una logica assai più aperta. Il cardinale di Alsazia, arcivescovo di Malines, sosteneva che, a partire dal 1671, la prassi istituita con lo scioglimento di un dubbio proposto dal vescovo di Castoria fu universalmente introdotta e osservata: *Ab omnibus omnino missionariis secularibus et regularibus talia matrimonia haberi valida*. Nel XVIII secolo, prima e dopo la promulgazione della Benedettina, fu il potere vescovile a interpretare in un senso positivo la validità e la liceità di queste unioni. Alla metà del '700, in Transilvania, fu proprio il vescovo Zsigmond Sztoyka a presentare a Roma una *informatio* con la quale si caldeggiava l'ipotesi di confermare la validità e la liceità non soltanto dei matrimoni misti, ma anche di quelli degli «eretici», celebrati davanti ai ministri della confessione religiosa di appartenenza⁵⁹.

Per contro il Sant'Ufficio risponde ancora una volta *non conveniri ut quaestio a se proposita a Sancto Officio definiretur*, quando, all'inizio del XVIII secolo, Teodoro de Kock (1711), vicario apostolico nelle province confederate, informava del fatto che i missionari, in quei luoghi, tenevano questi matrimoni per validi per più ragioni: la prima era *quod si matrimonia saepedicta veluti irrita et nulla reprobentur, maxima atque innumera exinde incommoda Matrimonio, proli, Missionariis et Reipublicae erumperent*. Nel 1711 fu deciso ancora una volta di non rispondere ai dubbi *generatim et universe* sui matrimoni clandestini degli eretici e sui matrimoni misti.

Tra la fine del XVII secolo e gli inizi del Settecento, inoltre, i contrasti tra le decisioni della Sacra Congregazione del Concilio e il Sant'Ufficio in materia si fanno talvolta stridenti. Nel 1683, laddove la prima ritenne ancora nulli i matrimoni fra eretici *non servata forma concilii*, il Sant'Ufficio non disse apertamente che erano nulli e lasciò aperte altre possibilità interpretative. Si rispose infatti al vescovo di Bruges, a proposito dei dubbi sui matrimoni contratti *vel coram ministro haeretico, vel cum altero coniugum haeterodoxo*, incoraggiandolo a seguire le consuetudini del luogo, e quindi, di fatto, a tollerare queste unioni.

59. Sull'argomento si veda il saggio di Korinna Zamfir, *An Overview of the Tensions Related to Mixed Marriages in Transylvania*

During the 18th-20th Century, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Catholica Latina*, 2, 2005, p. 71-83.

I *dubia circa sacramenta* avranno una effettiva complessiva riorganizzazione con la decisione di pubblicare a stampa il *Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii* che seguiva di diversi decenni un primo tentativo di rendere pubbliche le interpretazioni della Congregazione, avvenuto nel 1627, sotto Urbano VIII⁶⁰ e, soprattutto, con la pubblicazione, il 4 novembre 1741, della famosa «Costituzione Benedettina», il documento composto da Benedetto XIV per regolamentare i matrimoni misti in Belgio⁶¹.

A differenza della questione della bigamia-poligamia, dove i dubbi di tipo giurisdizionale e di tipo propriamente sacramentale vennero immediatamente fugati, componendo una norma che, per quanto flessibile e attenta alle questioni sollevate a livello locale (e questo si dovette in larga parte per i problemi che nascevano da un crimine considerato *mixti fori*), rispondeva senza titubanze, risolvendo questioni talvolta assai complesse, nel caso dei matrimoni misti le congregazioni non si mossero con altrettanta chiarezza nello sciogliere i dubbi che nascevano dalla gestione di parrocchie e diocesi in luoghi «dove gli eretici imperversavano indisturbati». La circospezione, l'attenzione a non fare di una risposta locale una norma generale, la differenza sostanziale di partenza delle posizioni teoriche della Congregazione del Concilio rispetto a quella del Sant'Ufficio, una debolezza intrinseca delle risoluzioni, al tempo stesso assai rigide e pronte a delegare le decisioni alle sedi locali: tutto ciò portò a una gestione complessiva del fenomeno assai discontinua e per certi versi incerta. Fermo restando che le due Congregazioni si dividevano di fatto i compiti, intervenendo soprattutto il Sant'Ufficio nelle grandi cause matrimoniali mentre la Congregazione del Concilio gestiva la quotidianità della materia, in entrambi i casi la debolezza delle posizioni della Chiesa sono da ravvisarsi nella chiusura con la quale vennero subiti più che dibattuti i decreti dell'Editto di Nantes prima, della pace di Westfalia poi. È a

partire dalla metà del XVII secolo che nei paesi dell'Europa centrale gli stati promulgarono una serie di leggi che di fatto riconoscevano questo tipo di unioni⁶², mentre in Francia, nel 1680, esse vennero condannate e proibite⁶³.

Fu proprio l'assenza di una riflessione sulle prese di posizione degli stati e del potere secolare in merito alla questione dei matrimoni misti, a far continuare la gestione degli stessi secondo il doppio binario di rigetto o meno a livello locale di quelle unioni, e di risoluzione quasi sempre positiva delle grandi cause matrimoniali, dettata dalla ragione politica immanente.

A conclusione di questa nostra esposizione non si può non riflettere sulla politica delle Congregazioni romane che, su di un piano normativo, hanno rivestito un ruolo decisivo e determinante nell'officializzare i *dubia* che provenivano da certe regioni di frontiera riguardo alla pratica dei matrimoni misti. Ma la differenza è notevole tra le norme stabilite a Roma, dal Sant'Ufficio, dalla Congregazione del Concilio e da quella *de Propaganda Fide*, e la pratica quotidiana rilevata dal potere vescovile. Ciò concerne innanzitutto la materia stessa del matrimonio misto che, come 7abbiano notato, ha in sé alcuni elementi che la rendono fluida, più propensa a essere trattata attraverso le lenti dello *jus loci*, e attraverso l'accorta politica delle alleanze, che non delle rigide prese di posizione alle quali il tribunale centrale della Santa Romana Inquisizione ci aveva abituato.

È proprio l'atteggiamento del Sant'Ufficio paradossalmente più propenso all'attività diplomatica, ad essere più aperto nei confronti dei matrimoni misti rispetto alla Congregazione del Concilio. Questo fu dovuto da un insieme di fattori: in primo luogo, lo abbiamo visto, legiferando prima della chiusura del Tridentino, il Sant'Ufficio romano prende in materia decisioni legate a una soluzione meno drastica del problema: il matrimonio misto è sempre illegittimo ed è sempre valido. Ma è anche la difesa del

60. *Dichiarationi della Sagra Congregatione del Concilio, pubblicate d'ordine di nostro signore papa Urbano 8., per leuare certi dubij nati sopra gli vltimi decreti*, Ravenna, Pietro de' Paoli e Giovan Battista Giovannelli stampatori camerati, 1627.

61. Vedi sopra, nota n. 35.

62. Augustinus de Roskovány, *De matrimoniis mixtis inter catholicos et protestantes...* cit., t. I, p. 22-25; J. Candolfi, *Le Mariages mixtes en Suisse*, Thèse présentée à la Faculté de

Théologie de l'Université de Fribourg, Friburgo, 1950, p. 20-21.

63. *Edit du Roy, portant defenses aux Catholiques de contractes Mariage avec ceux de la Religion pretenduë reformée*. 2.12.1680, Parigi, 1680. Partendo dal presupposto che la tolleranza di questa pratica ha portato alla perversione dei coniugi cattolici, il re dichiara tali matrimoni non validi, e i bambini nati da tali unioni illegittimi e inadatti a succedere nei beni.

potere papale di concedere le dispense matrimoniali, che ad esempio abbiamo visto porsi in essere nel caso del matrimonio di Carlo, principe di Galles, e di Enrichetta sorella di Luigi XIII, a risolvere i *dubia circa matrimonia mixta* positivamente.

La caratteristica più volte sottolineata in questo saggio della debolezza intrinseca delle posizioni prese dalle diverse Congregazioni in materia di matrimoni misti, con ogni probabilità derivava proprio dalla mancanza di una reale volontà di legiferare globalmente sulla questione. Fatte salve alcune asserzioni di carattere generale (il matrimonio misto sempre illecito e sempre valido per il Sant'Ufficio; sempre illecito e al contempo nullo in quanto a *fortiori* clandestino per la Congregazione del Concilio), la giurisprudenza in materia si nutre quasi esclusivamente di *dubia* che venivano proposti a livello locale, ai quali si rispondeva sempre e soltanto a livello locale. La mancata volontà di emanare una legge generale sull'argomento derivava in fondo dall'atavica sfiducia e dai sospetti che queste unioni provocavano, al punto che le raccolte dei *dubia* non spingono mai a formulare un'opera normativa che potesse essere di interesse per tutti. Insomma, il problema andava affrontato caso per caso, in un'ottica di forte riprovazione per i matrimoni misti, di angoscia per la salute del coniuge cattolico o per la sorte della prole.

Vista sotto questa ottica è caratteristica peculiare dei *dubia circa sacramenta* concernenti i matrimoni misti il loro rimanere ancorati a realtà regionali, locali, e il non ascendere mai, come avvenne in altri casi problematici, a valore normativo.

Alla luce di queste considerazioni, la questione dei matrimoni misti, che deve essere vista anche come un'ulteriore prolungamento della battaglia antiereticale, costrinse il legislatore – sia esso un cardinale inquisitore, un missionario, o un vescovo – a riflettere da un lato sulle forme di separazione delle comunità cattoliche in quei luoghi dove si veniva giocoforza a contatto con le comunità protestanti, dall'altro sugli inevitabili incontri, interazioni, unioni dai quali scaturivano gli innumerevoli dubbi sacramentali.

La storia dei matrimoni misti, insomma, è ancora un prolungamento della storia della Riforma protestante, e dello scontro con le comunità religiose da essa scaturite. È proprio in materia matrimoniale, segnatamente in quelle regioni a confessione religiosa mista, che si riflettono non soltanto le ansie che scaturivano dal contatto con gli «eretici» e con i loro fautori, ma anche la coscienza della realtà non soltanto sacramentale, ma anche contrattuale del matrimonio, degli accordi, delle alleanze, insomma, di tutto quel senso delle unioni cristiane tipiche dell'epoca pretridentina.

Abile a utilizzare la politica degli impedimenti e delle dispense, per regolamentare, alla luce del suo potere, i matrimoni *mixtae religionis*, la Chiesa aveva quindi tutto l'interesse a mantenere volutamente ambigua la materia, arrogando a sé, attraverso le sue Congregazioni, il diritto di concedere una deroga alle legislature vigenti, verificando caso per caso, senza qualificare una norma che potesse essere utilizzata poi ovunque.

Nel luglio del 1876 Giuseppe Maria Granniello, un barnabita consultore del Sant'Ufficio romano, futuro cardinale e segretario della Congregazione dei Vescovi e Regolari per i chierici di San Paolo, mandava alle stampe, per uso interno del tribunale di fede, un consistente volume al soggetto dei matrimoni clandestini contratti da eretici a Monaco, Ratisbona e Dinkensbulh⁶⁴.

L'approccio al problema del teologo barnabita è sostanzialmente storico-erudito e atto a mettere in rilievo, in primo luogo, l'ondivaga e ambigua politica delle Congregazioni romane che, lungi dal chiarificare una questione tanto delicata, con le loro risposte, oscure e tentennanti, ai *dubia* che venivano proposti dalle sedi locali, avevano di fatto creato un corpus giurisprudenziale assai incerto :

Quando fu promulgata la celebre Tricarien[se], [la dichiarazione derivante da svariati *dubia* sorti in quella regione, dove si dichiaravano non soltanto illeciti, ma anche nulli tutti i matrimoni misti o quelli tra eretici], cioè nel 1602, già l'editto di Nantes contava più anni, e ben si poteva temere che il triste

64. ACDF, S.O., Stanza Storica, M3n, Suprema Sacra Congregazione del S. Ufficio, *Di tre matrimoni clandestini di eretici...* cit.

esempio sarebbe stato imitato. E intanto in tutti quei decreti si sarebbe usato un linguaggio tanto generico e atto a ingannare, anzi che ha realmente ingannato tanti teologi e canonisti i quali, fondati sopra queste dichiarazioni, hanno sostenuto e sostengono che sono soggetti alla legge anche quegli eretici che costituiscono società separata legalmente riconosciuta⁶⁵.

Il giudizio del Granniello, così netto nel condannare le prese di posizione della Congregazione del Sant'Ufficio e, soprattutto, della Congregazione del Concilio, in quella come in altre occasioni, ricalcava una simile precedente presa di posizione di un altro consultore dell'Inquisizione, il padre Panebianco: «Le anzidette risoluzioni parlando de' matrimoni contratti tra gli eretici ne' luoghi ove fu pubblicata ed è in vigore la legge tridentina, pronunziano indistintamente e con tutta chiarezza la lor nullità, senza limitare se vi abbiano o pure nò società o di fatto, o legalmente riconosciute dalla legge civile»⁶⁶. L'errore delle Congregazioni fu dunque quello di non aver saputo sviluppare una nuova giurisprudenza, di fronte a una situazione storica mutata.

Il riconoscimento da parte degli stati europei delle comunità eterodosse, e la loro legittimazione accanto a quelle cattoliche, avrebbe dovuto spin-

gere a risoluzioni meno drastiche, poiché, ed è questo il punto fondamentale, gli eretici che vivono in quelle diocesi, soltanto materialmente appartengono a quella struttura dall'identità geografica, burocratica e amministrativa che faceva capo alla parrocchia cattolica. «Moralmente» e «socialmente», come si esprime il Granniello, essi fanno riferimento da un lato alla propria «parrocchia» con il proprio «curato», il «pastore», e dall'altro alla legge civile, alla legge dello stato. In questo contesto storico, arroccarsi su posizioni che non accettavano i sopraggiunti mutamenti storici, significò per la compagine istituzionale cattolica nel suo complesso, e pur avendo avuto più di un ripensamento sulla materia, perdere significative possibilità di intervento nel sociale, attraverso l'accettazione, l'amministrazione e la gestione dei matrimoni misti.

Sono giudizi – quelli espressi da Giuseppe Maria Granniello – di una modernità assoluta, soprattutto in questi nostri tempi nei quali decisioni politiche in materia matrimoniale forse dovrebbero spingere lo Stato e la Chiesa a riflessioni ponderate, anche storiche, e comunque di più ampio respiro, su una materia che si configura come uno degli snodi principali del rapporto tra Chiesa di Roma e società europea.

Pierroberto SCARAMELLA

65. Ivi, p. 34.

66. Ivi, p. 41.

Le mariage des infidèles au XVI^e siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale

Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE

LA RÉACTUALISATION
D'UNE ANCIENNE QUESTION : LE MARIAGE
DES CONVERTIS AU XVI^e SIÈCLE¹

Des sept sacrements, le mariage est probablement celui qui a posé le plus de difficultés à l'institution ecclésiastique. Sa nature et son pouvoir de conférer la grâce restent longtemps en débat et ce n'est qu'au Concile de Florence en 1439 qu'il est définitivement reconnu comme sacrement par l'Église. Tout au long des XII^e et XIII^e siècles, moment d'élaboration de la doctrine classique du mariage, théologiens et juristes cherchent à expliciter comment le mariage est signe « d'une chose sacrée »². À la différence des autres sacrements (le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la confession, l'extrême onction et l'ordination), le mariage n'est pas considéré par l'Église seulement comme une institution divine. Le mariage est aussi reconnu comme une institution humaine, un lien

qui unit un homme et une femme pour s'assurer une descendance légitime au sein de la société des hommes. L'Église dans la construction et l'application de sa théorie du sacrement de mariage a été ainsi obligée de tenir compte de la société laïque et de sa conception du mariage. Les logiques des familles, de la société ou du pouvoir n'ont pas toujours été dans le même sens que l'Église. Le contrôle ecclésiastique sur les pratiques sociales liées au mariage est à l'origine d'une intense activité juridique dont les archives ecclésiastiques portent la trace³.

Le fait que l'Église tienne compte d'autres logiques que la sienne est très manifeste dans la question du mariage des infidèles convertis qui se pose dès les origines de l'Église. Comme le souligne Jean Gaudemet dans son livre sur *Le Mariage en Occident*, « L'Église naît dans le monde romain. Dans cet immense Empire, où sont réunis des peuples de traditions très différentes, les

1. Je remercie vivement l'École française de Rome qui m'a accordée une année de recherches en 2004-2005 pour travailler sur les questions missionnaires depuis Rome ainsi que la possibilité d'organiser deux rencontres sur le thème des *dubia circa sacramenta* (mai 2005 et février 2007). Au cours de cette année de recherches, j'ai exploré la dimension romaine d'un dossier sur les mariages indiens au Brésil, travaillé en partenariat avec l'anthropologue Manuela Carneiro da Cunha. La partie commune de notre travail sur le sujet sera publiée prochainement. La prise en compte de la dimension romaine de ces questions de doutes sur les sacrements s'est faite dans un constant dialogue avec mes collègues italiens, Giovanni Pizzorusso et Paolo Broggio que je remercie ici pour leur générosité intellectuelle. Mes remerciements vont aussi à Jacqueline Gréal pour sa précieuse aide pour les traductions du latin, à Isabelle Poutrin et Pierre-Antoine Fabre pour leur relecture attentive. Les erreurs restent néanmoins de mon entière responsabilité.
2. Pour une approche synthétique et d'une grande clarté sur la question du mariage et l'élaboration juridique et théolo-

gique de la doctrine classique du lien matrimonial, il faut se reporter au livre de J. Gaudemet, *Le Mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, 1987. Sur la question du sacrement, voir p. 188-191. Voir également R. Naz, *Mariage en droit occidental*, dans Id. (dir.), *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. VI, Paris, 1957, p. 740-787. A. Vacant et E. Mangenot, *Mariage*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX-2, Paris, 1927, p. 2044 -2335.

3. Pour l'Italie de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne, on peut se reporter aux volumes, *I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani* dirigés par S. Seidel Menchi et Diego Quaglioni, et notamment au second volume S. Seidel Menchi et D. Quaglioni (dir.), *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani*, t. II, Bologne, 2001. Pour une présentation générale de la question des doutes sur le sacrement avant et après Trente, voir S. Seidel Menchi, *Percorsi variegati, percorsi obbligati. Elogio del matrimonio pre-tridentino*, p. 17-60 et D. Quaglioni, « Sacramenti detestabili ». *La forma del matrimonio prima e dopo Trento*, p. 61-79.

usages matrimoniaux varient selon les lieux, les peuples, les groupes sociaux»⁴. Dès les origines, l'Église reconnaît que le mariage peut exister sous des formes différentes dans les diverses sociétés humaines, mais elle considère que seul le mariage chrétien accomplit la loi divine. Le mariage des nouveaux convertis au christianisme est une question classique pour la théologie et le droit canon. Il s'agit de concilier les unions infidèles et la conversion au christianisme; ce qui pose de nombreuses difficultés. De Saint Paul à Saint Thomas d'Aquin, il existe une tradition d'autorités qui ont donné des réponses à ces questions. L'ouverture missionnaire du XVI^e siècle marque une nouvelle étape; la tradition est alors repensée et formulée par les théologiens et les juristes à partir des problèmes posés par ces nouveaux infidèles que l'Église cherche à convertir. Au fur et à mesure de l'expansion européenne, les interrogations sur le sujet du mariage des convertis se multiplient depuis les différents espaces missionnaires (Mexique, Pérou, Brésil, Japon, Philippines, Paraguay, Nouvelle-France etc...) ⁵.

Selon la doctrine classique de l'Église telle qu'elle est formulée par Saint Thomas au milieu du XIII^e siècle, le mariage (*matrimonium*) qui se distingue de l'union sexuelle passagère (*coniunctio sexuum*) est reconnu comme une institution à la fois humaine et divine, qui existe au regard des trois catégories de loi, la loi naturelle, la loi humaine et la loi divine⁶. Le mariage est une institution naturelle liée au penchant naturel qu'ont les hommes de vouloir s'assurer une descendance

et donc des unions stables. Saint Thomas précise cependant qu'à certaines époques de l'histoire de l'humanité, on ne connaissait pas le mariage et il cite Cicéron : «les hommes à l'origine étaient des sauvages (*sylvestres*), personne ne connaissait ses propres enfants, ni d'unions certaines»⁷. Le mariage est donc une réalité naturelle qui ne découle pas directement de la nature humaine, mais il est le résultat d'une inclination de la nature humaine que réalise le libre arbitre. Cette nuance importante explique que l'on puisse dire que certains peuples ne connaissent pas l'institution naturelle du mariage mais seulement des unions passagères. Le mariage lorsqu'il existe, est une institution humaine soumise à la législation civile, aux coutumes de chaque société. Le mariage par la volonté du Christ est devenu une institution supranaturelle, un sacrement destiné à perpétuer l'Église qui est constituée de l'assemblée des fidèles⁸. Un mariage infidèle qui est donc un mariage selon la loi naturelle et selon les lois d'une société humaine particulière, reste valide après la conversion au christianisme. Par le baptême des conjoints, il devient un sacrement, un mariage selon la loi divine.

Cette conception du mariage a ainsi obligé les religieux à s'intéresser aux coutumes matrimoniales des autres peuples. La méthode de la *tabula rasa*, – ce mirage missionnaire qui consiste à vouloir détruire toute trace du passé païen –, n'est en effet pas envisagée dans le cas des mariages. Pour pouvoir implanter le mariage chrétien dans ces sociétés, les missionnaires doivent tenir compte des règles des unions matrimoniales des païens.

4. J. Gaudemet, *op. cit.*, p. 21.

5. Sur le cas mexicain, voir l'ouvrage de P. Ragon, *Les Indiens de la découverte Évangélisation, mariage et sexualité*, Paris, 1992 qui montre bien l'élaboration de la doctrine théologique et juridique du mariage des infidèles. Il est complété par une autre étude du même auteur, *Id.*, *Teología de matrimonio, derecho canónico y prácticas misioneras en el México del siglo XVI*, dans D. Robichaux, *El Matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy, unas miradas antropológicas*, México, 2003, p. 55-73. Pour l'Amérique, voir l'ouvrage de D. Ripodas Ardanaz *El matrimonio en Indias realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, 1977, qui s'intéresse plus largement au droit religieux et civil du mariage aux Indes et qui est très précieux, à cause du grand nombre de sources qu'il brasse. Pour le Japon, voir J. López Gay S. J., *El matrimonio de los Japoneses. Problema, y soluciones segun un ms. Inédito de Gil de la Mata, S J (1547-1599)*, Rome, 1964.

6. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, 1986. Sur les

différents types de loi *Summa* II-I, q. 91-95.

7. Le traité sur le mariage de saint Thomas d'Aquin se trouve dans le Supplément à la troisième partie de la *Somme Théologique* connu comme le *Supplementum* (Suppl.). Il a été écrit par un des compagnons de Saint Thomas qui a repris les idées de son maître sur le mariage qui sont exposées dans le *Commentaire du IV^e Livre des Sentences de Pierre Lombard* et dans la *Somme contre les Gentils*, C.G. III-cap. 122-127 et C.G. IV cap. 78. Nous nous appuyons ici sur le traité sur le mariage qui est la base à partir de laquelle les théologiens du XVI^e siècle réfléchissaient. J'ai consulté l'édition S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae, Supplementum tertiae partis*, Ottawa, 1945.

8. *Suppl.*, 41, 1-2 : *Utrum matrimonium sit naturale. [...] Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum : quia sicut dicit Tullius, in I Rhetoric. «homines a principis sylvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos nec certas nuptias», in quibus matrimonium consistit.*

Il ne s'agit pas tant de leur part, de respect des autres, mais de respect de soi : la conception occidentale du mariage implique qu'on s'intéresse à la conception du mariage que les autres ont. La réflexion sur le mariage des Infidèles inclut ainsi une attention aux coutumes indigènes que l'on ne retrouve pas dans la réflexion sur les autres sacrements. Dans le cas du sacrement du mariage, on ne doit pas seulement adapter un rituel chrétien à une réalité différente (l'utilisation comme saint chrême d'un matériau local, ou la traduction de la formule de baptême dans une langue barbare), mais il faut conserver au maximum une réalité indigène (le mariage des infidèles) en la transformant en mariage chrétien et, pour ce faire, assouplir les règles chrétiennes. Cette attention aux coutumes des autres n'est pas une fin en soi, mais une étape dans le processus de diffusion d'un modèle relativement strict et rigide, le modèle chrétien et occidental.

Dans l'effort de l'Église missionnaire, l'imposition du mariage chrétien est un moment fondamental et difficile. En période d'évangélisation et de conversion, le mariage n'est pas le «dernier» des sacrements, place qu'il occupe dans la liste des sacrements de l'Église. En effet, le mariage est alors indissociablement lié au baptême des adultes. Les missionnaires doivent avoir réglé la question du mariage du converti en même temps qu'ils le baptisent, sinon le néophyte se retrouve immédiatement en situation de péché mortel. Les missionnaires hésitent ainsi à baptiser les catéchumènes à cause de leur situation matrimoniale qu'ils jugent non conforme aux règles de l'Église. Quant aux infidèles, ils répugnent également à demander le baptême à cause des conséquences matrimoniales que la conversion au christianisme implique. Après le baptême, le néophyte devra renoncer à la polygamie, pratique sociale très

importante chez les élites de la plupart des peuples amérindiens, et il ne pourra plus contracter le type d'alliance traditionnellement privilégiée, qui se trouve souvent être dans des degrés de parenté interdits par l'Église. Ce double obstacle pour la conversion que représente l'imposition du mariage chrétien, tant aux yeux des missionnaires, qu'aux yeux des convertis potentiels, est bien exprimée par le père jésuite Francisco Pinto, missionnaire au Brésil, à qui sa hiérarchie a commandé un avis sur le mariage des indigènes : «Les déterminations des mariages sont très laborieuses pour celui qui s'occupe de la conversion et elles scandalisent les Indiens et empêchent leur conversion»⁹.

Il est important de souligner que les missionnaires ont immédiatement recours à la papauté pour tenter de résoudre les difficultés qu'ils rencontrent. En 1524, l'année même de leur arrivée au Mexique, les missionnaires franciscains adressent une demande de clarification à la papauté sur cette question de la transformation des mariages indigènes en mariages chrétiens¹⁰. Ces questions sont, du point de vue du droit canon, des doutes sur le sacrement du mariage des infidèles convertis, des *dubia circa sacramenta*¹¹. Le doute se situe à l'intérieur de l'orthodoxie, il est soit une question sur un point de doctrine que le religieux cherche à éclaircir soit une demande d'éclaircissement sur l'étendue de ses pouvoirs ecclésiastiques. Les doutes des franciscains mexicains portent sur le fait de savoir si les unions des indiens mexicains sont des mariages selon la loi naturelle et sur la manière dont on peut concilier les règles des mariages mexicains et les règles du mariage chrétien, notamment sur la question de la polygamie.

Les missionnaires du Mexique s'abstiennent de marier les Indiens tant qu'ils ne reçoivent pas de

9. *As determinações dos casamentos são muito trabalhosas pera quem anda na conversão e dão aos Índios escandalo e impedimento à conversão.* L'information de Francisco Pinto (1552-1608) simple missionnaire d'Indiens au Brésil sur les mariages se trouve dans le manuscrit intitulé *Cousas do Brasil*, à la Bibliothèque Publique d'Évora (dorénavant BPE) CXVI/1-33, fol. 133-134 Francisco Pinto Informação dos casamentos dos Índios do Brasil. Elle a été publiée dans S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. II, Lisbonne-Rio de Janeiro, 1938, p. 625.

10. P. Ragon, *op. cit.*, p. 21 et également J. Ignasi Saranyana, *Teología en América latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)* Vol. 1, Madrid-Frankfurt, 1999. Dans les deux ouvrages, la source de cette information du recours à la papauté dès 1524 sur le point précis du mariage est l'Historia eclesiástica de Mendieta.

11. Sur la notion de doute, voir R. Naz, *Doute*, dans Id., *Dictionnaire de droit canonique*, vol. IV, Paris, 1949, p. 1437 et «Le temps des doutes» par P. Broggio, Ch. de Castelnaud et G. Pizzorusso.

réponses du pape, réponse qui leur parvient sous la forme de la bulle de Paul III de 1537 *Altitudo Divini Consilii* qui, outre la question des baptêmes de masse des Indiens, règle en principe celle des mariages des Indiens convertis. La papauté intervient cependant une nouvelle fois sur les mariages des Indiens polygames en 1571 avec la bulle de Pie V *Romani Pontificis* qui est exclusivement dédiée à ce sujet. En 1585, est proclamée une bulle de Grégoire XIII *Populis ac Nationibus*, consacrée uniquement au mariage des esclaves convertis, africains et indiens, au Brésil. Ces bulles pontificales sont les trois textes pontificaux les plus importants sur le sujet du mariage chrétien des infidèles convertis au XVI^e siècle¹². Leur importance se poursuit bien au-delà du XVI^e siècle; ces textes deviennent les références incontournables pour le mariage des infidèles pour toute la période moderne et contemporaine et ils ne s'appliquent pas aux seules régions explicitement nommées, mais sont étendues à toutes les régions comparables. Ils sont parmi les rares bulles citées *in extenso* dans le *Code de Droit Canon* de 1917, preuve de leur importance pour l'Église¹³.

Les papes du XVI^e siècle interviennent aussi pour dispenser les néophytes des empêchements d'affinité et de parenté au troisième et quatrième degré : Paul III en 1537, Pie IV en 1563¹⁴, Pie V en 1567¹⁵ et enfin Grégoire XIII en 1576¹⁶. Ils donnent également des pouvoirs spirituels étendus (*facultates*) aux religieux qui ne sont pas forcément

curés pour qu'ils puissent marier les indiens. Ainsi, tout au long du XVI^e siècle, la papauté est-elle intervenue sur la question des mariages en terres missionnaires, de deux façons complémentaires, en distribuant des « facultés » aux évêques, curés et ordres réguliers, notamment aux jésuites, pour faciliter le labeur missionnaire et, en faveur des néophytes, par l'octroi de « dispenses » et de « privilèges » censés rendre plus souples les règles du mariage chrétien. Comme le dit le jésuite Acosta en 1576 ce serait une forme d'incompétence « d'obliger ces faibles Indiens à respecter ce que les chrétiens forts et anciens ne respectent qu'avec peine »¹⁷. Les textes pontificaux redisent « le manque de fermeté de tels hommes », leur incapacité à supporter la continence et la volonté de l'Église que les convertis ne se détournent pas de la foi à cause du mariage. Les mesures pour rendre plus facile le mariage chrétien des Infidèles convertis, sont présentées comme le résultat du sentiment d'amour paternel des papes à l'égard de ces populations nouvellement chrétiennes – Pie V parle de *paterno affectu*, Grégoire XIII de *paterna pietate*.

Cette importante activité législatrice sur le mariage des infidèles de la part de la Papauté tout au long du seizième siècle a été peu prise en compte par les historiens du catholicisme¹⁸. Cette série de bulles a été plutôt étudiée par les spécialistes de droit canon dans une perspective interne de jurisprudence missionnaire¹⁹. Les historiens qui

12. On les trouve dans J. Metzler, *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, Cité du Vatican, 1991, 2 vols. *Altitudo Divini Consilii*, dans vol. I, doc. 83, p. 361-364, *Romani Pontificis* dans vol. II, doc. 263, p. 894-5, *Populis ac Nationibus* dans vol. II, doc. 430, p. 1228-30.

13. Dans le Code de 1917, can. 1125. *Ea quae matrimonium respiciunt in constitutionibus Pauli III Altitudo, 1 Iun. 1537; S Pii V Romani Pontificis, 2 Aug. 1571; Gregorii XIII Populis, 25 Ian. 1585, quaeque pro peculiaribus locis scripta sunt, ad alias quoque regiones in eisdem adiunctis extenduntur*. Dans les annexes du Code de 1917, on trouve huit constitutions pontificales citées *in extenso*, parmi elles, les trois bulles du XVI^e siècle sur le mariage des infidèles sont transcrites comme documenta VI, VII et VIII. *Codex Iuris Canonici*, Rome, 1918. Dans le code révisé de 1983, les can. 1148-1150 renvoient aux mêmes points de droit, mais les bulles ne sont plus citées.

14. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 191, p. 731 : *Euberans et indefessus*, 15 juin 1563.

15. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 211, p. 777 : *Cum gratiarum omnium*, 15 décembre 1567.

16. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 342, p. 1065 : *Provisionis nostrae*, 28 novembre 1576.

17. J. de Acosta *De Procuranda Indorum Salute*, CSIC, Madrid, 1987, vol. 2, p. 467.

18. Les historiens jésuites des missions se sont intéressés à l'histoire de ces bulles. Citons d'abord l'article de L. Lopetegui S. J., *La Constitución «Romani Pontificis» de San Pio V del 2 de agosto de 1571*, dans *Estudios Eclesiásticos*, 16, 1942, p. 487-511, qui propose une analyse historique du contexte de la bulle. Son article a eu un rôle déterminant dans ma réflexion, notamment parce qu'il révèle la dimension polémique de cette affaire (les critiques d'Acosta à la bulle), dimension qui est le plus souvent camouflée dans les études faites par les ecclésiastiques. Il faut citer également les documents publiés par J. Wicki S. J., *Einige dokumente zur vorgeschichte der Konstitution Pius V «Romani Pontificis» (2 aug 1571)*, dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 26, 1957, p. 212-217, qui ne vont pas dans le même sens que l'article de L. Lopetegui que, curieusement, J. Wicki ne cite pas.

19. P. Puhota Rayanna SI, *De constitutione S Pii Papae V «Romani Pontificis» (2 Augusti 1571)*, Rome, 1938. G. Oesterle O.S.B. présente cette perspective canoniste dans l'article privilège paulin, dans R. Naz, *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. VII, Paris, 1965, p. 230-280.

ont étudié la question des mariages en terre de mission, se sont moins intéressés au volet pontifical de l'affaire²⁰. Les trois bulles n'ont pas été mises en perspective les unes par rapport aux autres et elles n'ont pas été décryptées du point de vue romain. Il faut aussi souligner le caractère très méconnu de la bulle de Grégoire XIII sur le Brésil. Sa titulature très spécifique a fait que beaucoup ont pensé qu'elle ne prenait sens que par rapport au Brésil considéré comme une terre marginale. Les historiens du Brésil ne la citent pas beaucoup, notamment le père Serafim Leite, auteur d'une classique histoire de la Compagnie de Jésus au Brésil qui la commente de manière très succincte car elle témoigne à sa façon de l'engagement esclavagiste des jésuites de la province qu'il cherche à camoufler²¹. On doit se demander pourquoi et dans quelles circonstances la papauté du XVI^e siècle est intervenue à trois reprises sur le mariage des infidèles.

Cette activité législative est d'autant plus notable qu'elle intervient à un moment de relatif effacement de la papauté sur les questions de mission et d'évangélisation. En effet, le cadre du Patronage royal, en germe dans les bulles de découverte du XV^e siècle et clairement redéfini au début du XVI^e siècle pour la Castille et le Portugal, rend toute intervention pontificale, dans les terres de mission, difficile. Le recours à la papauté semble néanmoins évident dès 1524 pour ces questions de mariage qui relèvent du dogme. Il faut donc mettre en perspective ces bulles pontificales sur le mariage des Infidèles avec le relatif silence de la papauté à l'égard des missions au

XVI^e siècle et son manque de moyens d'action face aux monarchies ibériques et aux ordres religieux²².

Enfin, la réflexion sur le mariage des infidèles n'a pas non plus été articulée, par les historiens, avec la réflexion plus générale sur la crise du mariage au XVI^e siècle, or elle est contemporaine. Dans son ouvrage classique sur *Le mariage en Occident*, Jean Gaudemet ne mentionne pas la question du mariage des infidèles lorsqu'il aborde la « Crise du XVI^e siècle » qui est provoquée à la fois par les Réformateurs qui contestent la doctrine classique du mariage (formation du lien, théorie des empêchements, introduction du divorce) et par les États laïcs qui cherchent à concurrencer l'Église dans le droit du mariage. La quasi absence de références à l'Amérique au Concile de Trente est ainsi toujours soulignée par les spécialistes comme la preuve de la faible importance, pour la hiérarchie centrale de l'Église au XVI^e siècle de l'expérience évangélisatrice et missionnaire. Pourtant, les bulles sur le mariage des infidèles émanent des papes qui ont réuni le Concile, ou qui en ont appliqué les décrets. Inversement, le mariage est l'un des champs de réforme importants du Concile. La XXIV^e session lui est consacrée en novembre 1563 et l'historiographie considère qu'il y a une véritable coupure entre l'avant et l'après concile en ce qui concerne le mariage²³. Le plus célèbre des canons sur la réforme du mariage, connu sous le nom *Tametsi* est ainsi une tentative de limiter les mariages clandestins. Avant le concile, régnait le triomphe de la conception du mariage comme pur contrat

20. P. Ragon, *op. cit.*, ne s'intéresse dans son ouvrage qu'à la bulle de Paul III qui concerne le cas mexicain (voir p. 110 sq). L'ouvrage de D. Ripodas Ardanaz, *op. cit.*, s'intéresse à la série des mesures pontificales, mais ne centre pas son étude sur la papauté elle-même.

21. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil...* cit., p. 291-298.

22. Sur la question du pape et des missions au XVI^e siècle, l'historiographie est en voie de renouvellement ainsi que le montre ce volume. Pour une présentation de l'état de la question et des nouvelles perspectives, je renvoie aux nombreux articles de Giovanni Pizzorusso. Entre autres, L. Codignola et G. Pizzorusso, *Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen Âge au XVII^e siècle : Rome sur la voie de la centralisation*, dans L. Turgeon, D. Delâge et R. Ouellet (éd.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle / Cultural Transfer, America and Europe : 500 Years of Interculturation*, Québec-Paris, 1996,

p. 489-512. Voir également G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *L'attenzione romana alla chiesa coloniale ispano-americana nell'età di Filippo II*, dans J. Martinez Millan (dir.), *Felipe II (1527-1598) Europa y la monarquía Católica*, vol. III, Madrid 1998, p. 321-333. Et enfin, G. Pizzorusso, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo : tracce di una ricerca*, dans P. Broggio et al. (dir.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, 2007, p. 55-85.

23. Le décret *Tametsi* est publié dans G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques*, t. II-2, Paris, 1994, p. 1530. Sur les effets de ce décret, voir S. Seidel Menchi, *Percorsi variegati, percorsi obbligati. Elogio del matrimonio pre-tridentino...* cit., p. 17-60 et D. Quagliani, « Sacramenti detestabili »... cit., p. 61-79. La coupure tridentine est néanmoins parfois surestimée, dans certains pays, les décrets du Concile ne furent pas proclamés et nombre de pratiques préconciliaires se maintinrent.

consensuel entre les deux époux. Le décret émet de nouvelles règles précises pour solenniser la célébration des mariages (avec proclamation de bans préalables à trois reprises, célébration dans l'Église, avec la présence du curé) qui, de fait, rendent les mariages clandestins (sans autorisation parentale) difficiles. Il faut alors se demander comment la réflexion théologico-juridique sur le mariage des infidèles s'inscrit dans la réflexion plus générale de l'Église sur le mariage au XVI^e siècle. Les sources plaident dans ce sens : tout traité sur le mariage comporte des réflexions sur le mariage des infidèles. Ainsi, en 1531, le dominicain Francisco de Vitoria, dans sa leçon *De Matrimonio* prononcée à Salamanque, à propos de la dissolution du mariage de Henri VIII et de Catherine d'Aragon ajoute un corollaire sur le mariage des infidèles convertis²⁴.

Tels sont les différents axes d'analyse pour comprendre la résolution par la papauté du XVI^e siècle des doutes sur le mariage des infidèles. Dans le cadre de cet article qui est une étape dans un parcours de recherche plus large sur la question du mariage dans la construction d'un catholicisme mondial à partir du XVI^e siècle, je souhaiterais présenter un moment précis de cette histoire. En 1571, le pape Pie V prononce la bulle, *Romani Pontificis*, sur le remariage des Indiens polygames sans précision de lieu – ce nouveau texte est censé mettre fin à des difficultés non résolues par la bulle *Altitudo Divini Consilii* de Paul III de 1537 –. Ce texte suscite beaucoup de critiques de la part des théologiens, qu'on ne peut comprendre qu'à la lumière de la tradition de l'Église qui vient d'être reformulée à partir du cas mexicain. En 1585, le successeur de Pie V, Grégoire XIII prononce une bulle, *Populis ac Nationibus*, sur le mariage des esclaves indiens et africains convertis au Brésil. Ce texte est certes une réponse à des doutes des missionnaires du Brésil mais il est aussi une forme de réponse aux critiques suscitées par la bulle de 1571 et un point d'aboutissement de la réflexion sur le mariage des infidèles convertis au XVI^e siècle. Quel lien établir

entre les deux bulles de 1571 et 1585? Quels enjeux représentent-elles pour les terrains missionnaires mais aussi pour la Curie romaine? Pourquoi une nouvelle intervention pontificale sur le remariage des infidèles convertis semble nécessaire à la fois aux jésuites du Brésil et au pape Grégoire XIII en 1585?

J'utilise comme sources principales pour cette enquête sur les doutes à propos du mariage des infidèles, l'ouvrage du père jésuite José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, écrit au Pérou entre 1572 et 1576 et publié en Espagne en 1588, qui commente la bulle de 1571²⁵. L'autre source est moins connue, il s'agit d'un manuscrit inédit que nous présenterons plus loin : provenant de la bibliothèque de l'université jésuite d'Evora, ce manuscrit contient différents avis, écrits entre 1572 et 1584, qui sont des commentaires de la bulle *Romani Pontificis* de 1571, à la lumière du contexte brésilien. À travers l'exemple précis du remariage des infidèles, il s'agit de voir comment fonctionnent les interventions de la papauté sur les mondes extraeuropéens au XVI^e siècle.

LA SCIENCE DU MARIAGE DES INFIDÈLES : THÉOLOGIE, DROIT CANON ET ETHNOGRAPHIE

Le *De Procuranda Indorum Salute* du père José de Acosta est un manuel à l'usage des missionnaires du Nouveau monde, il contient ce qu'un missionnaire bien formé doit savoir pour pouvoir œuvrer efficacement au salut des Indiens. Le livre VI porte sur l'Administration des Sacrements et comporte quatre chapitres sur l'administration du mariage aux Indiens où Acosta présente la tradition théologique à l'égard du mariage des infidèles convertis et donne son avis sur les doutes qui persistent et sur leur résolution par la papauté²⁶. Le premier chapitre consacré au mariage (Livre VI, ch XX), intitulé «Rites matrimoniaux parmi les Indiens» s'ouvre ainsi :

Sur la question du mariage, le curé devra posséder un vaste champ de connaissances. Non seulement il

24. F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, 1960, p. 936.

25. Le *De Procuranda Indorum Salute* présente un bilan critique de l'expérience de la première évangélisation du Pérou et le nouveau programme d'évangélisation de l'Église tridentine en Amérique, qui, selon Acosta, doit être menée par les jésuites nouvellement arrivés au Pérou. Voir J. C. Estens-

oro-Fuchs, *Del Paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo 1532-1750*, Lima, 2003, p. 184-194.

26. Le livre IV sur l'administration des sacrements comporte trois chapitres sur le baptême, un sur la confirmation, quatre sur l'eucharistie, sept sur la confession, un sur l'extrême-onction, un sur le sacerdoce et quatre sur le mariage.

doit savoir qu'il s'agit d'un sacrement de l'Église nécessaire pour surmonter et remédier à la faiblesse de la plupart des hommes. Mais aussi il doit savoir que les infidèles ont aussi leurs unions dont il faut connaître l'usage, le rituel, l'abus et aussi les erreurs, afin, comme il arrive souvent, de ne pas annuler des mariages véritables ou de ne pas considérer comme des mariages des turpitudes²⁷.

Par ces quelques mots, Acosta résume la pensée riche et complexe de l'Église sur le mariage des infidèles, héritage d'une longue tradition qui vient d'être repensée à la lumière des difficultés des missionnaires de la Nouvelle Espagne. L'ouvrage *Speculum Conjugorum*, de l'augustin Alonso de la Veracruz, titulaire de la chaire de théologie de l'université de Mexico, écrit en 1546, publié en 1556 et traduit en espagnol en 1572, est alors la référence de la pensée sur le mariage des Indiens dont Acosta présente une forme de *compendium* à l'usage des missionnaires.

Pour marier chrétiennement les indiens, il faut d'abord savoir si leurs unions antérieures étaient de « véritables mariages ». La définition du mariage donnée par Pierre Lombard au milieu du XII^e siècle, était considérée comme une définition universelle du mariage : « Par conséquent, les noces, ou le mariage, sont l'union maritale d'un homme et d'une femme, entre des personnes légales qui maintiennent une vie commune »²⁸. Le mariage de droit naturel était en principe monogame (deux personnes). Les deux personnes devaient pouvoir légalement (selon les règles de la société à laquelle elles appartenaient) s'unir charnellement. Leur cohabitation devait être de type marital (entraide entre les époux, éducation des enfants) et résulter d'un consentement exprimé par des paroles ou des signes. L'union devait être considérée comme indissoluble afin que l'acceptation de la vie commune ne soit pas conditionnelle.

La notion de mariage naturel renvoyait en fait à une norme, à un modèle précis qui, malgré sa prétention à être universel, reflétait les conceptions occidentales²⁹. D'autres formes d'union sexuelle pouvaient exister (*coniunctio sexuum*) mais elles ne constituaient pas des mariages véritables selon la loi naturelle.

Les missionnaires sont donc invités à évaluer les unions matrimoniales indiennes pour mesurer si elles entrent dans la catégorie de mariages selon la loi de nature. Acosta évoque alors cette science particulière qu'il qualifie de « très coûteuse » (*molestissimi negotii est*) et qui consiste à s'intéresser à ce « déluge de barbares » (*in tanta barbarorum illuvie*), à « l'infinité de cérémonies et de lois très diverses ». Le jésuite parle de « l'érudition » des spécialistes des régions et des peuples infidèles. On a là la description négative d'une ethnographie des mœurs matrimoniales dont l'Église ne peut faire l'économie mais qu'elle ne valorise pas. Science de l'observation, du détail, du particulier : il s'agit de scruter au plus près les coutumes pour voir si ces unions sont des mariages naturels. Deux types d'expertise sont sollicités : celle des hommes du terrain, les missionnaires, spécialistes en langues et coutumes indiennes qui décrivent les coutumes et celle des spécialistes du mariage (les professeurs de théologie et les canonistes) qui vont évaluer les coutumes en les comparant à la norme du mariage naturel³⁰. Acosta propose d'ailleurs une description des coutumes matrimoniales des seuls Indiens qu'il connaît directement, les Indiens du Pérou. Ceux-ci ont selon lui des mariages selon la loi naturelle mais ils ont aussi des unions qui sont des abominations au regard de cette loi comme par exemple les unions incestueuses des empereurs incas.

Les textes de description des coutumes ne sont pas considérés par Acosta comme ayant un intérêt savant. Ils ont seulement un usage pratique : il

27. De Procuranda Indorum Salute... cit., p. 458 : *In matrimonio tractando latior campus occurit, in quo parochio multa necessario cognoscenda erunt non solum quod sit Ecclesiae sacramentum excipiendae et sanandae multorum infirmitati necessarium, sed quod infideles quoque sua coniugia habeant, quorum usum et ritum, abusum quoque et errores cognoscere oporteat, ne, quod non raro contingit, aut vera matrimonia dirimantur aut pro matrimoniis flagitia teneantur.*

28. *Sunt ergo nuptiae vel matrimonium, viri mulierisque conjunctio maritalis, inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens.* P. Lombard, *Sententia*, vol. 192 col. 910, P. Lombard, *Sententiae*, dans J.-P. Migne, *Patrol. Lat.* t. 192,

col. 910.

29. La loi naturelle a été imprimée par Dieu dans tous les hommes selon Thomas d'Aquin (*Summa* II-I, q. 91). L'expérience des sauvages américains va provoquer « la chute de l'homme naturel » pour reprendre le beau titre du livre de Anthony Pagden consacré aux conséquences intellectuelles de la découverte, de la résurgence du thomisme à sa remise en cause. A. Pagden, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, 1986.

30. Ce type de savoir nécessaire au missionnaire est décrit dans le livre IV du *De Procuranda Indorum Salute*.

s'agit de déterminer la « validité du mariage de ces infidèles », de dire en quoi ces unions se rapprochent du mariage naturel. Ces textes ethnographiques n'ont pas été suscités par la curiosité des missionnaires mais ils ont été faits dans un objectif très précis d'évaluation des unions indigènes³¹.

Quel que soit le terrain missionnaire (Mexique, Japon, Pérou, Brésil...), le modèle de description est le même car il s'agit toujours de ramener au même universel, le mariage naturel. Les missionnaires abordent la question par une approche linguistique : le mot mariage existe-t-il ? Y a-t-il une différence entre le mot épouse et le mot concubine ? Les missionnaires décrivent ensuite les rituels qui marquent ces unions durables pour tenter de repérer un échange de consentement. La question de l'intention et de la durée de ces unions est essentielle : combien de temps durent-elles ? La répudiation se fait-elle sur un motif futile ? Le conjoint délaissé ou sa famille se sentent-ils lésés ? S'ils ne se sentent pas lésés c'est la preuve qu'il n'y a pas d'obligation maritale.

Cette grille de lecture assez stricte dicte la perception par les missionnaires des pratiques matrimoniales indiennes. Les descriptions de coutumes qui existent pour les différents terrains missionnaires, sont d'une grande précision, mais elles sont limitées à cet objectif d'évaluation à l'aune du mariage naturel. L'étude de la parenté faite par les missionnaires permet de pénétrer dans la culture ou l'organisation sociale des sociétés indigènes, mais elle est faite dans la perspective rappelée par Acosta « de conserver » ou « d'annuler » les unions des infidèles.

Si les unions indigènes ont été évaluées comme un mariage véritable selon la loi naturelle, alors l'Église doit les respecter et les nouveaux convertis doivent rester mariés avec leur conjoint du temps de l'infidélité. Si les unions indigènes ne sont pas considérées comme de mariages véritables, il n'est pas nécessaire d'en tenir compte et le nouveau converti peut se remarier avec qui il veut.

Chaque solution présente ses difficultés

propres pour les missionnaires. Quand on détermine qu'il faut respecter le mariage indigène comme ce fut le cas en Nouvelle Espagne, se posent beaucoup de problèmes pratiques, nés de formes d'incompatibilité entre ces unions indiennes considérées comme véritables et les règles du mariage chrétien.

La polygamie qui était pratiquée par nombre d'élites indigènes en Amérique est la principale difficulté. Il existait un long débat dans l'Église pour savoir si la monogamie était de droit naturel. D'un côté, on soulignait qu'Adam et Eve n'étaient que deux, mais de l'autre, il fallait pouvoir rendre compte de l'exemple des Patriarches de la Bible qui pratiquaient la polygamie. Thomas d'Aquin avait proposé une solution de compromis en distinguant les principes premiers et les principes seconds³². La polygamie n'est pas une interdiction divine de premier ordre car elle ne va pas à l'encontre de la fin première du mariage (la procréation et l'éducation des enfants) mais elle va à l'encontre de la fin seconde du mariage (l'association et la collaboration des époux). La polygamie des Indiens n'empêche donc pas que leurs unions soient des véritables mariages selon la loi naturelle. Par conséquent, un indien polygame qui se convertit doit demeurer avec son épouse. Se pose alors la difficile question du choix de l'épouse que l'Église mariera avec l'infidèle polygame converti.

La deuxième difficulté est le non respect des interdits de parenté et d'affinité de l'Église. Les unions indigènes étaient à la fois nombreuses (ce qui multipliait les interdictions par affinité) et largement endogames (ce qui posait des problèmes pour les interdits de parenté). En effet souvent le mariage préférentiel dans ces sociétés est un mariage interdit dans le mariage chrétien (chez les empereurs incas, frères et sœurs se marient légalement, chez les Tupi du Brésil, le mariage préférentiel est l'oncle utérin et sa nièce). Certaines pratiques tout à fait licites selon les règles des sociétés indigènes étaient sous le coup d'interdits dans le droit de l'Église. Comme le précisait Vitoria dans sa leçon sur le mariage de 1531, Thomas d'Aquin avait clairement affirmé

31. Sur la catégorie de curiosité missionnaire, voir Ch. de Castelnau-L'Estoile, *Entre curiosité et édification : le savoir des missionnaires jésuites du Brésil*, dans *Science et Religion. De Copernic à Galilée (1540-1610)*, Rome, 1999 (Collection de l'École

française de Rome, 260), p. 131-157.

32. St Thomas d'Aquin Somme Théologique, *Suppl.*, 65, *De bigamis*. Art. 1 « *Utrum habere plures uxores sit contra legem naturae.* ».

que le droit divin positif (celui de l'Église) ne devait pas obliger les Gentils avant leur conversion. Chaque société humaine avait ses propres lois et les unions indigènes ne pouvaient être jugées légitimes qu'au regard des propres lois de la société où elles avaient été contractées. Il fallait avoir recours à des dispenses pour autoriser, pendant un certain temps, des mariages en principe interdits par l'Église³³.

Enfin, une autre difficulté à résoudre dans la transformation d'une union païenne en un mariage chrétien qui s'était plus posée dans les premiers temps de l'Église que dans le cas de l'Amérique, était la disparité de culte : si deux conjoints infidèles ne se baptisaient pas en même temps, leur union restait-elle valide ?

Toutes ces questions n'étaient pas fondamentalement nouvelles, mais elles se posent de manière urgente à l'Église du XVI^e siècle qui puise dans la tradition théologique et juridique pour trouver des solutions.

Malgré les difficultés pratiques induites par la solution de considérer les unions indiennes comme valides, les missionnaires y étaient attachés, pour des raisons théologiques d'abord, mais aussi pour des raisons politiques. Cette solution était en accord avec la tradition théologique et il était important d'inscrire l'expansion missionnaire du XVI^e siècle dans une histoire millénaire. Dans le contexte de la Nouvelle Espagne des années 1530 et 1540, défendre les unions indigènes c'était également affirmer que les Indiens étaient aptes à la conversion et que l'on devait maintenir l'ancien édifice social indigène dans le nouvel ordre colonial chrétien où les missionnaires auraient eu un rôle primordial. L'idéal politique des missionnaires était que les communautés indiennes soient maintenues sur leurs terres à l'écart des colons et protégées par les missionnaires. Pierre Ragon parle de parti pris évident des missionnaires, celui

d'affermir la thèse de la validité des unions préhispaniques³⁴. Les coutumes indiennes sont décrites à partir de ce postulat. Au Mexique, les missionnaires insistent sur le rituel indigène des vêtements noués pour exprimer le consentement des époux qui apparaît ainsi comme un topos du discours missionnaire destiné à montrer qu'il y a une intention d'engagement matrimonial dans les unions indigènes.

Au début des années 1570, le missionnaire Acosta, dans le contexte de la réorganisation du Pérou indigène sous le gouvernement du vice-roi Toledo, partage aussi cette volonté d'affirmer la validité des unions matrimoniales indiennes. Les rites matrimoniaux des Incas et de leur noblesse qu'il décrit sont aberrants du point de vue de la loi naturelle, mais, selon lui, il s'agit d'abus nés de la tyrannie inca qui a perverti la loi naturelle. Acosta conclut sa description par la validité des unions indigènes car les gens du commun ont, dit-il, des unions conformes à la loi naturelle.

Le résultat des expertises de coutumes matrimoniales dépend ainsi des projets de sociétés coloniales. S'ils veulent maintenir un édifice social indien, les missionnaires insistent sur l'existence de mariages indiens considérés comme la base de la société. Au contraire dans un monde colonial où les institutions indigènes préeuropéennes ne sont pas considérées comme utiles, comme ce fut le cas au Brésil, prouver l'existence de mariages indiens n'a pas le même enjeu comme on le verra plus bas. Les réponses de terrain montrent que cet exercice de comparaison entre ce que les missionnaires perçoivent des unions indigènes et leur conception du mariage naturel reste finalement toujours une affaire d'opinion³⁵. La réponse est rarement tranchée, elle consiste, selon la méthode scolastique, à exposer des arguments contradictoires et proposer une décision argumentée. Souvent le doute persiste tant l'exercice de comparaison est difficile; les théologiens hésitent

33. La formule de Vitoria s'appuyant sur l'autorité de Saint Thomas d'Aquin est très claire : *omnes infideles contrahentes in gradibus ab Ecclesia prohibitis, si non constet esse iure naturali prohibitum, vere contrahunt et est ratum matrimonium* (« tous les infidèles contractant à l'intérieur des degrés interdits par l'Église, s'il n'apparaît pas qu'ils sont interdits de droit naturel, contractent véritablement »), in F. de Vitoria, *op. cit.*, p. 936. Cette logique du respect des règles matrimoniales des sociétés indigènes a été loin. Dans le cadre du Pérou révolté

des années 1560 un évêque a pu autoriser (pour des raisons politiques) le mariage incestueux des princes incas (entre frère et sœur), ce qui a provoqué la répréhension du pape Paul IV comme le raconte J. de Acosta, *De procuranda...* cit., p. 282-283.

34. C'est toute la thèse de l'ouvrage de P. Ragon, *op. cit.*, plus particulièrement p. 46-59 et 101-124.

35. Comme on le verra pour le cas du Brésil dans les avis des théologiens Manuscrit d'Évora, BPE CXVI/1-33.

cependant à dire que les Indiens n'ont pas de mariage naturel. Ils optent donc pour la solution de juger les unions indiennes comme des mariages véritables mais ils se trouvent alors confrontés aux conséquences de ce choix, qui est de devoir conserver des unions faites selon des règles appartenant à d'autres sociétés humaines pour les transformer en un mariage selon les critères chrétiens.

Toutes ces difficultés n'étaient pas fondamentalement nouvelles, mais elles se posaient de manière urgente aux missionnaires du XVI^e siècle, surtout dans la période où ils se trouvaient face à une population à convertir. En effet, elles concernaient avant tout la phase de transformation des unions préchrétiennes en mariage chrétiens. Pendant cette phase plus ou moins longue selon la configuration de la mission et la structure de la société coloniale, il avait donc fallu recourir à la tradition théologique et juridique pour trouver des solutions et à la papauté pour obtenir des privilèges, des dispenses et des facultés pour appliquer ces solutions. De manière significative, après avoir exposé la science nécessaire aux mariages des Indiens dans son chapitre *De ritibus matrimoniorum apud Indos*, Acosta intitule le chapitre suivant *De privilegiis per sedem apostolicam datis in matrimoniis indorum* (Des Privilèges accordés par le siège apostolique pour le mariage des Indiens).

PUISSANCE PONTIFICALE ET TRADITION THÉOLOGIQUE FACE À LA DISSOLUTION DU MARIAGE DES INFIDÈLES

Les questions sur le mariage chrétien des infidèles convertis affluent des terrains missionnaires vers Rome dès les années 1520. Face à ces demandes d'éclaircissement, la marge de manœuvre de la papauté est limitée. Elle ne peut pas en principe ignorer ou contourner la longue tradition théologique concernant le mariage des infidèles que nous allons présenter rapidement. Dans un passage célèbre de la *Première épître aux Corinthiens*, Saint Paul avait affirmé que la conversion au christianisme ne rendait pas caduc le mariage des Gentils et que l'Église ne devait pas

défaire les unions antérieures à la conversion (1 *Cor.*7, 12-15).

Au moment de l'élaboration de la doctrine classique du mariage, le mariage des infidèles avait fait cependant l'objet de débats importants dont le *Décret* de Gratien, somme de l'ancien droit compilé à Bologne, vers 1140, qui se présente comme une « concordance des canons discordants », porte la trace. La Cause 28 (q.1) qui traite du mariage des infidèles s'ouvre ainsi « Selon de nombreuses autorités, il n'y a pas de mariage entre infidèles » mais le dictum poursuit que « l'on trouve d'autres autorités par lesquelles il est prouvé qu'il y a mariage entre les infidèles ». Parmi ces autorités en faveur de l'authenticité du mariage entre infidèles, figure Augustin dont le *De adulterinis conjugis* est longuement cité. Dans son dictum final (post. c. 17) Gratien reprenant les différentes classifications qu'il vient de proposer pour les diverses étapes du mariage chrétien précise que le mariage des infidèles est un mariage légitime (*matrimonium verum*), parce qu'il est conclu selon les règles légales ou les usages de la région. Définir les mariages infidèles comme des mariages véritables impliquait que les mariages infidèles soient considérés par l'Église comme indissolubles. Cependant le mariage des infidèles ne pouvait pas être tout à fait égal au mariage des chrétiens promu au rang de sacrement. Le mariage des infidèles n'est pas un *matrimonium ratum*, parce qu'il n'est pas « ferme et inviolable ». Il était donc admis que les infidèles pouvaient contracter un mariage véritable et légitime (*matrimonium verum*) mais pas tout à fait achevé (*sed non ratum*), que seule la conversion, transformait en mariage *perfectum*, mariage qui réalisait pleinement « le sacrement du Christ de l'Église. » (dictum post c. 39). Cette distinction entre *matrimonium verum* et *matrimonium ratum* formulée par Hugues de Saint Victor († 1141) dans son traité *De Sacramentis* et reprise par Gratien était appelée à être abondamment utilisée par les théologiens du XVI^e siècle car elle permettait d'en certains cas de dissoudre les mariages infidèles³⁶.

Dans le cas des unions polygames, la question s'était posée de savoir quelle était parmi toutes les

36. Pour ce qui concerne la doctrine classique de l'Église voir J. Gaudemet, *op. cit.*, troisième partie « L'apogée classique », p. 133-272. Pour la nouvelle terminologie utilisée par Gratien dans les étapes du mariage voir p. 175-176 et sur le

mariage des infidèles, p. 202-203. Jean Gaudemet souligne que *ratum* a deux acceptions chez Gratien, le sens de consommé (l'union charnelle parfait le mariage), et le sens d'indissoluble (un mariage *ratum* est indissoluble).

unions, la véritable. La solution avait été donnée par Innocent III au début du XIII^e siècle en réponse à un doute provenant de l'évêque de Tibériade en Palestine : la première union était la véritable union, celle que l'Église devait respecter. La règle est intégrée dans les *Décrétales* de Grégoire IX (1234), compilation des décisions juridiques des papes; elle est connue sous le nom *Gaudemus in Domino*³⁷. Ce principe de la primauté de la première épouse était peu propice aux conversions car il impliquait des situations concrètes douloureuses : le converti devait abandonner la femme avec qui il vivait au moment de son baptême pour retrouver la femme qu'il avait épousée en premier.

La papauté du XVI^e siècle doit en principe respecter toutes ces autorités. Elle doit cependant aussi répondre à la nouvelle situation d'ouverture missionnaire. Dans les années 1530, l'Église vit à l'heure des baptêmes de masse des Indiens de la Nouvelle Espagne et non plus à celle des conversions individuelles et rares des musulmans des royaumes latins d'Orient. La papauté ne peut donc pas ignorer la tradition, mais elle l'assouplit néanmoins en accordant des privilèges (des lois privées à destination d'un public particulier), des dispenses (des exemptions de la loi générale) et des facultés (des pouvoirs particuliers justifiés par des circonstances exceptionnelles).

La première intervention pontificale sur le sujet est contenue dans la célèbre bulle *Altitudo Divini Consilii* de Paul III en 1537³⁸. Le texte s'adresse à tous les évêques des Indes occidentales et méridionales et traite de la cure des âmes chez

les Indiens à qui le pape vient de reconnaître le statut d'hommes suivant la loi naturelle. Il aborde longuement le baptême pour reconnaître la validité des baptêmes de masse et fixer de nouvelles règles. Sur le mariage, Paul III tout en rappelant la règle selon laquelle le polygame qui se convertit doit épouser sa première femme, autorise le mari à épouser celle qu'il veut, s'il a oublié qui fut sa première épouse.

À propos de leur mariage, nous décidons qu'il faudra observer cela : ceux qui, avant leur conversion, avaient plusieurs femmes selon leur coutume et qui ne se souviennent plus de celle qu'ils ont épousé en premier, une fois convertis à la foi qu'ils gardent celle qu'ils veulent et qu'ils contractent mariage avec elle *per verba de praesenti* comme c'est la coutume. Mais ceux qui se souviennent de celle qu'ils ont épousée en premier, qu'ils renvoient les autres et retiennent celle-là³⁹.

Il s'agit donc d'un privilège, permettant de contourner l'obligation faite d'épouser la première épouse. Dans cette première intervention pontificale du XVI^e siècle sur le mariage des infidèles, le pape rappelle à la fois la règle de la validité des unions des Gentils, celle de la prééminence de la première union et autorise les missionnaires et les Indiens à les contourner, grâce à un motif relativement facile à évoquer, l'oubli. Le pape adoucit les règles de l'Église dans l'espoir de favoriser la conversion des Indiens qui n'auront pas l'obligation de retourner à leur première épouse. Il autorise d'ailleurs dans la suite du texte, les infidèles

37. Décrétales de Grégoire IX (1234), X-4-19-8 (*Liber IV, Titulus XIX De divortiis, capitulum VIII*) : les principes sont exposés dont celui-ci : *Si paganus prius plures uxores habebat, post fidem susceptam adhaerebit primae. Et si repudiata uxore cum secunda contraxerit, etiam post baptismum dimiter secundum et adhaerebit primae repudiatae.* (« Si un païen avait auparavant plusieurs femmes, après la conversion il restera avec la première. Même si, après avoir répudié son épouse, il en a épousé une seconde, après le baptême, il renverra la seconde et reprendra sa première épouse répudiée »). Puis vient la longue réponse de Innocent III à l'évêque de Tibériade qui commence par *Gaudemus in domino* et qui redit ce principe malgré les difficultés liées à son application en terrain missionnaire. On trouve les Décrétales sur le site de la Bibliotheca Augustana : www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre-4t19.html (mars 2009).

38. J. Metzler, *op. cit.*, vol. I, document n° 83. Pour le contexte

d'élaboration de cette bulle très importante voir J. Ignasi Saranyana, *Teología...* cit., p. 101 et P. Ragon, *op. cit.*, p. 110-113. La curie a été informée de la situation de la Nouvelle Espagne et notamment de la polémique qui oppose franciscains et dominicains sur la question des baptêmes collectifs, par envoi d'une lettre de l'évêque dominicain Julián Garcés au Pape Paul III, *De habilitate et capacitate gentium sive indorum Novi Mundi nuncupati ad fidem Christi apessendam et quam diligenter suscipiant.*

39. *Super eorum vero matrimonii, hoc observandum decernimus, ut qui ante conversionem plures iuxta illorum morem habebant uxores, et non recordantur quam primo acceperint, conversi ad fidem unam ex illis accipiant quam voluerint, et cum ea matrimonium contrahant, per verba de praesenti, ut moris est. Qui vero recordantur, quam primo acceperint, aliis dimissis, eam retineant.* J. Metzler I, *op. cit.*, document n° 83, p. 361. J'utilise ici la traduction in R. Naz, *op. cit.*

devenus chrétiens à faire des mariages dans le troisième degré d'interdiction de consanguinité et d'affinité, qui est en principe interdit par l'Église. Il s'agit d'une dispense (*concedimus*) valable pour un temps limité (*donec huic Sanctae Sedi super hoc aliud visum fuerit statuendum*).

Sur la question du mariage, la bulle de 1537 est un compromis. Elle prend clairement position sur le fait que les unions indigènes aux Indes sont des mariages selon la loi naturelle, mettant ainsi un terme à des années de débat qui avaient opposé les religieux et les colons de Nouvelle Espagne⁴⁰. Mais elle laisse une large liberté de manœuvre aux religieux et aux convertis dans le choix de la nouvelle épouse. Du point de vue de la tradition de l'Église et du principe d'Innocent III de la primauté absolue de la première épouse, le texte de Paul III innove. En ne condamnant pas la polygamie, il s'inscrit dans le courant thomiste rénové dont le théologien Thomas de Vio, connu comme Le Cajetan était le plus illustre représentant et qui avait été interpellé directement par les missionnaires du Mexique⁴¹. Le pape, selon Pierre Ragon, «mariait ouverture et fidélité à la tradition. Il acceptait ainsi de laisser agir un petit groupe d'hommes, tout à la fois soucieux de pragmatisme et fortement marqués par un courant évangéliste qui les invitait à la mansuétude»⁴².

Cette «générosité» du pape se retrouve également dans les facultés accordées aux ordres religieux pour dispenser *in utroque foro* les naturels des Indes qui avaient contracté au temps de l'infidélité des mariages jusqu'au second degré de parenté. En octobre 1549, alors que les jésuites portugais sont présents en Inde, au Japon et au Brésil, Paul III leur accorde de nombreuses

facultés, dont celles de dispenser dans des degrés illicites mais non prohibés par le droit divin⁴³.

Malgré ces premières interventions pontificales sur les questions missionnaires, l'Amérique et le monde extra-Européen sont largement absents au concile convoqué par Paul III dès 1537, et qui ne s'ouvrit à Trente qu'en 1545. En effet, Charles Quint, soucieux de faire respecter les prérogatives du Patronage, obtient en 1538 un bref de dispense pour les évêques des Indes. On invoqua la grande distance et le fait que les évêques étaient plus nécessaires en Amérique qu'à Trente. Il y eut néanmoins des «échos» de l'Amérique au Concile, notamment lors des discussions sur le mariage, même si les questions européennes étaient beaucoup plus centrales⁴⁴.

Lors de la discussion de la XXIV^e session sur les mariages clandestins (le décret sur les mariages est proclamé en novembre 1563), le général franciscain Fray Francisco de Zamora fit une intervention sur le mariage secret des Indiens de Nouvelle Espagne qui se mariaient clandestinement deux, trois, quatre fois. On a d'autres indices que ces questions sur le mariage des néophytes ont pu circuler pendant le Concile. Pendant son séjour à Trente, le général des jésuites Lainez reçoit des lettres sur le sujet, comme celle en provenance du Brésil écrite par le père Nóbrega le 12 juin 1561, lui demandant si les dispenses concernant les mariages concernent également les métis, fils de chrétiens c'est-à-dire de Portugais qui, dit-il, ont peu de différence avec des Indiens⁴⁵. De Trente, le secrétaire du général Polanco renvoie la lettre aux jésuites à Rome pour qu'ils demandent au Pape d'étendre les dispenses aux métis⁴⁶.

40. Les religieux de la Nouvelle Espagne au premier rang desquels, Alonso de la Veracruz, vont continuer à écrire sur le sujet, pour confirmer la décision pontificale et montrer que les unions indigènes sont des mariages légitimes, malgré les différences avec le mariage chrétien.

41. Ange de Clavasio et Sylvestre Mazolini, deux figures du thomisme rénové des tournants des XV^e et XVI^e siècles défendaient par contre la thèse d'Innocent III.

42. P. Ragon, *op. cit.*, p. 113

43. J. Metzler, *op. cit.*, vol I, document n° 152, p. 607 : 18 octobre 1549 *Licet debitum*.

44. F. Mateos, *Ecos de América en Trento*, dans *Revista de Indias*, 22, 1945, p. 559-605. Pour une révision de cette historiographie, E. Tánacs, *El Concilio de Trento y las Iglesias de la América española : la problemática de su falta de representación*, dans *Fronteras de la Historia*, 7, 2002, p. 117-139.

45. S. Leite, *Monumenta Brasiliae*, t. III, doc. 52, Manuel da Nóbrega à Diogo Laynez, de São Vicente 12 juin 1561, § 22 : «Las gratias y facultades recibimos, de que usamos. Una duda nos quedo, y es si avran tambien las dispensaciones circa matrimonia contrahenda con los hijos de los christianos mestizos, porque algunos dellos son tales que dellos a los mismos gentiles ay poca differentia» («Nous avons reçu les grâces et les facultés et nous les utilisons. Un doute nous reste qui est de savoir si les dispenses concernent également les fils de chrétiens métis, parce que certains d'entre eux sont tels qu'il y a peu de différence entre eux et les Gentils eux-mêmes»).

46. *Ibidem*, cf la réponse de Polanco en marge : *Eadem ratio videtur; pero pidase en Roma que se estienda a los mestizos* (que l'on demande à Rome qu'on l'étende aux métis).

Il n'y eut peut-être pas au Concile d'évocation explicite du mariage des Infidèles convertis, mais on peut cependant lire des renvois implicites à la question des néophytes, dans les décrets dogmatiques et de réforme sur le mariage⁴⁷. Le mariage y est défini comme une institution de droit naturel : le premier canon sur le mariage rappelle que c'est le père du genre humain qui a décrété le lien perpétuel et indissoluble du mariage, transformé en sacrement par le Christ et Saint Paul. L'interdiction de la polygamie constitue le deuxième canon sur le sacrement. Le troisième canon rappelle la possibilité pour l'Église de décider ou d'annuler les causes d'empêchement. Ces grands principes (importance du mariage naturel, rejet de la polygamie, pouvoir de dispenser) sont aussi au cœur des discussions autour du mariage des convertis qui sont exactement contemporaines.

En juin 1563, Pie IV reprecise les facultés des «prêtres de la Compagnie de Jésus» en évoquant «les pieuses pétitions» qu'il a reçues des missionnaires de toutes les parties du monde qu'il énumère. La plus grande partie du texte concerne les mariages et les dispenses de parenté; Pie IV amplifie ainsi la sphère d'application des dispenses tout en restreignant la liberté des jésuites par rapport aux évêques⁴⁸. La primauté épiscopale réaffirmée avec force à Trente doit aussi concerner les terres de mission. Cette bulle de facultés quasiment contemporaine de la session du concile sur le mariage, est mue par une double volonté, réaffirmer le caractère exceptionnel des terres de mission et l'indulgence pontificale à l'égard du mariage des naturels, tout en commençant à affirmer les règles tridentines dans les régions les plus éloignées.

La papauté sort renforcée du concile de Trente. Aux lendemains de la clôture du concile, la primauté de l'évêque de Rome sur tous les

évêques de la chrétienté est affirmée et c'est la papauté qui est chargée de veiller à la mise en application des décrets du concile. Cette nouvelle puissance pontificale peut également être perçue dans la résolution des doutes concernant le mariage des Infidèles. Le pape prend en effet de plus en plus de liberté par rapport à la tradition théologique, sans doute aussi parce que les enjeux missionnaires prennent d'avantage d'importance. Les dispenses de Pie IV et Pie V autorisent des mariages dans des degrés de consanguinité et d'affinité proches. Mais c'est la bulle «*Romani Pontificis*» de Pie V en 1571 qui porte sur le remariage des polygames, qui est une véritable déclaration de la toute puissance pontificale⁴⁹. En effet, la bulle de Pie V s'inscrit dans la lignée de la bulle de Paul III car elle traite de la polygamie et du mariage des Infidèles convertis, mais elle va beaucoup plus loin.

Dans sa déclaration, Pie V commence par évoquer les difficultés que le mariage des infidèles convertis posent :

Nous avons appris qu'il est permis aux infidèles d'avoir plusieurs épouses, qu'ils répudient d'ailleurs pour les motifs les plus légers. Il en est résulté qu'il a été permis aux hommes recevant le baptême de rester avec l'épouse qu'ils avaient à ce moment et qui a été baptisé avec eux. Or il arrive souvent que celle là n'est pas leur première épouse en date. Il en résulte pour les prêtres et les évêques des scrupules qui leur font penser qu'un tel mariage n'est pas un véritable mariage. Mais il serait très dur de séparer [les infidèles] de la femme qui a reçu le baptême en même temps qu'eux, et il serait très difficile de retrouver leur première épouse⁵⁰.

Par ces propos préliminaires, le pape précise que la polygamie est autorisée selon les lois civiles des infidèles. En soulignant la futilité des causes de

47. G. Alberigo (éd.), *Les conciles œcuméniques...* cit., t. II-2, p. 1530 et sq.

48. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 191, p. 731 : *Euberans et infidelis*, 15 juin 1563 Pie IV. Commenté dans Ripodaz, *op. cit.*, p. 181.

49. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 263, p. 894 : *Romani Pontificis*. Je reprends ici la traduction de la bulle que l'on trouve dans G. Oesterlé, *Privilège paulin*, dans R. Naz (dir.), *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. VII, Paris, 1965, p. 230-280.

50. *Cum itaque sicut accepimus Indis in sua infidelitate manentibus*

plures permittantur uxores, quas ipsi etiam levissimis de causis repudiant, hinc factum est quod recipientibus Baptismum permissum sit permanere cum ea uxore quae simul cum marito baptizata existit, et quia saepenumero contingit illam non esse primam conjugem unde tam Ministri quam Episcopi gravissimis scrupulis torquentur, existimantes illud non esse verum matrimonium, sed quia durissimum esset separare eos ab uxoribus cum quibus ipsi Indi baptismum susceperunt maxime quia difficillimum foret primam conjugem reperire. Dans J. Metzler, *op. cit.*, II, doc. 263, p. 894-5.

répudiation qui est toujours l'élément décisif pour prouver que les unions indigènes ne sont pas des mariages véritables, il remet implicitement en cause l'existence des mariages naturels des Infidèles. Il rappelle la décision de Paul III qui a autorisé de fait les mariages avec l'épouse qui se baptisait en même temps que le nouveau converti. Il est intéressant de noter que les scrupules des prêtres et des évêques, qu'il évoque, ne sont pas provoqués par les unions infidèles mais par ces nouveaux mariages chrétiens qui découlent de la déclaration de Paul III. Ces prêtres et ces évêques qui sont attachés au principe d'Innocent III de la primauté de la première épouse, considèrent que ces mariages chrétiens qui ne tiennent pas compte de la première épouse de l'époque de la gentilité ne sont pas de véritables mariages.

C'est donc à la fois pour faciliter la conversion des néophytes et mettre fin aux doutes des religieux que le pape a décidé d'intervenir dans cette nouvelle déclaration.

C'est pourquoi nous avons voulu par une affection paternelle, pourvoir à la situation de ces Indiens avec bienveillance, et en même temps arracher les évêques et leurs ministres à leurs scrupules⁵¹.

Voici la décision pontificale elle-même précédée de tous les attributs de la puissance et de l'autorité pontificale :

Motu proprio et ex certa scientia nostra ac apostolicae potestatis plenitudine, Nous décidons que les Indiens baptisés dans le passé ou à baptiser dans l'avenir peuvent rester avec l'épouse qui a été ou sera baptisée avec eux, comme avec leur épouse légitime, après avoir renvoyé les autres, et en vertu de l'autorité apostolique, Nous déclarons que les mariages de

cette sorte intervenus entre eux doivent être tenus pour légitimes⁵².

Pie V autorise ainsi les Indiens polygames qui se convertissent, à épouser la femme qui se baptise avec eux, sans tenir nullement compte des unions antérieures et il déclare du fait de son autorité et de sa science que ces mariages chrétiens qui ne tiennent pas compte de la première épouse du temps de l'infidélité sont des mariages légitimes. Contournant toute la tradition théologique de la primauté de la première épouse, le pape déclare que c'est le mariage chrétien avec la femme qui se convertit qui est le mariage légitime.

Le pape étant sans doute conscient du caractère nouveau de sa déclaration, la fin de la bulle est entièrement consacrée à disqualifier tous ceux qui chercheraient à la remettre en cause :

et ainsi nous décrétons contraires au droit et sans fondement les cas qu'auraient résolus les juges et les commissaires exerçant quelque autorité que ce soit, en usant de quelque faculté et autorité que ce soit pour juger et interpréter différemment, sciemment ou par ignorance, nonobstant les constitutions et les ordonnances générales ou spéciales promulguées par tous les conciles, apostoliques, provinciaux ou synodaux et toutes les déclarations contraires⁵³.

Il s'agit là dans la lignée des déclarations pontificales qui suivent le Concile de Trente d'affirmer avec force le magistère romain sur le droit canon⁵⁴. Seule la papauté est désormais habilitée à résoudre les doutes. Le texte de Pie V évoque les Indiens de manière générale sans précision de nom de lieu⁵⁵. Selon León Lopetegui, la bulle aurait été édictée à la demande des pères dominicains du Pérou lors

51. [...] *ideo nos statui dictorum Indorum paterno affectu benigne consulere, ac ipsos Episcopos et Ministros ab hujusmodi scrupulis eximere volentes. Ibid.*

52. *Motu proprio et ex certa scientia nostra ac apostolicae potestatis plenitudine ut Indi sic ut praemittitur baptizati et in futurum baptizandi cum uxore quae cum ipsis baptizata fuerit et baptizabitur remanere habeant tanquam cum legitima uxore, aliis dimissis, Apostolica auctoritate tenore praesentium declaramus, matrimoniumque hujusmodi inter eos legitime consistere. Ibid.*

53. [...] *sicque per quoscumque Judices et Commissarios quavis auctoritate fungentes, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter iudicandi et interpretandi facultate et auctoritate scienter vel ignoranter contingerit attentari irritum et inane decernimus non obstantibus*

quibusvis Apostolicis ac in Provincialibus et Synodalibus Conciliis editis generalibus vel specialibus Constitutionibus et Ordinationibus, ceterisque contrariis quibuscumque. Ibid. Cette dernière partie condamnant toute interprétation contraire n'est pas traduite dans R. Naz, *op. cit.*

54. P. Prodi, *Le Christianisme et le monde moderne*, traduction par A. Romano, Paris, 2006. Chapitre 6 « Notes sur la genèse du droit dans l'Église post-tridentine », p. 147-178 et Chapitre 11 « Le concile de Trente et le droit canon », p. 266-284.

55. L. Lopetegui S. J., *La Constitucion «Romani Pontificis» de San Pio V del 2 de agosto de 1571*, dans *Estudios Eclesiásticos*, 16, 1942, p. 487-511. Et également R. Ardanaz, *op. cit.*, p. 128-143.

du Concile de Lima II de 1568, mais aussi à la demande du clergé de Nouvelle Espagne et du Synode de Quito réuni en 1570 qui étaient confrontés aux mêmes difficultés⁵⁶. Pour Josef Wicki, la bulle est une réponse aux demandes des jésuites portugais de l'Inde et du Japon⁵⁷. Pour notre démonstration, ce point n'est pas fondamental, mais il importe de le signaler pour souligner que les doutes sur le mariage des infidèles ne sont pas spécifiquement américains mais mondiaux et qu'ils sont posés par les missionnaires de l'ensemble des ordres religieux, franciscains, dominicains et jésuites.

Les audaces de la bulle de Pie V sont mal acceptées par les théologiens. Le jésuite José Acosta qui reçoit le texte à Lima, ne cache pas sa surprise devant cette décision pontificale, qui prend le contre-pied de toute la tradition de l'Église. Dans la version manuscrite de son livre de 1576, les chapitres XXI et XXII du livre VI sur l'administration des sacrements, sont consacrés à la discussion de la décision pontificale et sont si critiques à l'égard de la Papauté qu'ils seront censurés par le général Aquaviva pour l'édition du texte qui n'aura lieu qu'en 1588 en Espagne. Le chapitre XXI «Privilèges accordés par le Saint Siège» disparaît complètement de la version éditée.

Dans ce chapitre Acosta remet en cause la décision du Saint Siège d'une manière ironique et radicale :

Il y a aussi un indult concédé il n'y a pas beaucoup de temps par le Grand Pontife Pie V. Moi même je l'ai lu avec surprise dans son texte original. Si un infidèle qui a plusieurs épouses se convertit à la foi catholique, il n'est pas obligé d'épouser la première de ses épouses, si celle ci est absente, il lui est permis d'épouser la seconde ou la troisième en présence de l'Église.

S'il y a des théologiens pour penser que le pouvoir du Siège apostolique doit être moins ample, ils ont sûrement besoin d'être corrigés afin qu'ils accordent plus d'importance à l'autorité de l'Église romaine qu'à n'importe lequel de leurs arguments.⁵⁸

Il conclut sur une condamnation, à peine voilée, de la démesure de la puissance pontificale :

De toutes les façons, quelles que soient les opinions contraires des grands théologiens, l'autorité des Grands Pontifes doit avoir beaucoup plus de poids; et aucun homme pieux ne concèdera que certains osent aller dans l'Église de Dieu au-delà que ce qui leur est permis en vertu de la puissance que le Seigneur leur a donnée.⁵⁹

Acosta ne se contente pas de critiquer la décision pontificale. Dans le chapitre suivant intitulé «Que faire des mariages de non chrétiens qui se convertissent à la foi catholique», il propose d'autres solutions au problème du mariage des Infidèles qui se convertissent que celle de Pie V, plus conformes à la tradition théologique.

Il commence par réaffirmer le principe des unions infidèles véritables : «car il n'y a pas de doute que parmi les non chrétiens, il y a des unions véritables quand ce sont des unions contractées selon leurs propres lois non contraires à la loi naturelle, même si elles n'ont aucune force de sacrement tant qu'elles ne sont pas ratifiées dans l'Église catholique»⁶⁰.

Il cite alors Saint Paul dans la première lettre aux Corinthiens (1 Cor. 7, 12-14) qui précise que le mariage des infidèles n'est pas dissous par le baptême et qu'il reste valide, même lorsqu'un seul des époux se convertit. Si le conjoint non chrétien est d'accord pour maintenir le mariage et qu'il y a un espoir de le convertir alors il faut maintenir la vie commune.

56. L. Lopetegui S. J., *op. cit.*

57. J. Wicki S. J., *Einige dokumente... cit.*, p. 212-217.

58. *Extat aliud a Pontifice Maximo Pio quinto non ita pridem indultum datum, quod ego ipse non sine admiratione in originalibus litteris legi, ut si quis infidelis plures habens uxores ad fidem catholicam conertatur, non cogatur primam ex illis ducere, sed prima abfuerit, fas ei sit cum secunda aut tertia in facie Ecclesiae contrahere matrimonium.*

De qua re si theologi minus ample de Sedis Apostolicae potestate sentiunt, profecto corrigendi sunt, ut plus auctoritati Romanae

Ecclesiae tribuant quam quibusvis argumentationibus suis. J. de Acosta, *op. cit.*, p. 470.

59. *Quidquid ergo secus sentiant magni theologi, longe tamen maioris ponderis esse debet Summorum Pontificum dignitas; quos ultra in Ecclesia Dei audere quam pro data sibi a Domino potestate queant, nemo pius concedet.* *Ibid.*, p. 470-472.

60. *Sunt enim inter infideles vera coniugia, si secundum leges suas naturali legi non repugnantes peragantur, tametsi sacramenti vim nullam habeant, nisi in Ecclesia Catholica rata fiant.* *Ibid.*, p. 472.

Cependant, Saint Paul avait proposé un peu plus loin dans la même lettre (1 *Cor.* 7, 16) que, dans certains cas bien précis, une union infidèle puisse être dissoute. C'est ce que l'on appelle le privilège paulin⁶¹. Si le conjoint non chrétien refuse obstinément de se convertir ou de cohabiter pacifiquement, alors le conjoint chrétien peut partir : « Mais si le non chrétien veut se séparer, qu'il se sépare, dans de tels cas le chrétien ou la chrétienne ne sont plus liés, Dieu nous a appelé à une vie de paix ».

Le conjoint infidèle qui se convertit et reçoit le baptême, a la faculté de contracter un nouveau mariage, si l'autre conjoint refuse une cohabitation pacifique. Acosta développe les différents cas et notamment celui où on ne sait pas quelle attitude va avoir le conjoint infidèle vis à vis de la religion chrétienne, il doit alors être admonesté convenablement et s'il refuse de se convertir, le conjoint converti sera libre de contracter une nouvelle union.

Acosta propose le détour par le privilège paulin pour dissoudre les unions indigènes antérieures au baptême, c'est-à-dire qu'il propose une voie différente de celle de Pie V, pour un résultat comparable, l'enjeu est bien de pouvoir remarier les nouveaux convertis. Cependant il modère cette possibilité en la réduisant aux mariages qui vont contre la loi naturelle comme la polygamie, ou la répudiation de la première épouse, ou les mariages conclus dans le premier degré (avec la sœur, la marraine, la mère, la fille, la petite-fille ou la grand-mère). Dans le contexte péruvien des années 1570 de l'imposition d'une orthodoxie coloniale après les expériences des premières années, Acosta rejette des unions indiennes que certains missionnaires avaient tolérées : la polygamie et les unions incestueuses de la famille royale inca⁶². Il faut même souligner ici que le

rigorisme d'Acosta va jusqu'à dire que la polygamie va à l'encontre du droit naturel, contrairement à l'opinion couramment admise depuis Saint Thomas d'Aquin. Il faut enfin préciser qu'Acosta ne « découvre » pas le privilège paulin, qui a fait l'objet de constants débats dans la tradition théologique et qui avait été examiné par Alonso de la Veracruz à propos du cas particulier des esclaves⁶³. La réaction d'Acosta à la bulle *Romani Pontificis* montre que le mariage des Infidèles est tout autre chose qu'un simple débat technique cantonné au champ strictement missionnaire. La bulle de Pie V sur les mariages des polygames permet au Pape de proclamer sa toute puissance sur les théologiens et les conciles. À cette date l'audace pontificale est encore ouvertement critiquable, du moins depuis le lointain Pérou, mais les propos d'Acosta sont supprimés dans l'édition imprimée. On peut également noter le refus de la part d'Acosta de toute innovation en matière canonique et théologique pour intégrer les Indiens qu'il appelle « nos Barbares » à l'Église. Pourtant l'auteur de *l'Historia Natural y Moral de las Indias* se targuera que la science des Anciens (notamment la Physique d'Aristote) est en partie devenue caduque à cause de l'expérience du Nouveau monde. La théologie, elle, ne doit pas innover, elle n'est pas de l'ordre de la science pour le jésuite mais de la Vérité révélée.

On peut se demander si effectivement dans cette bulle, Pie V en voulant résoudre les « scrupules » des religieux cherche aussi à affirmer sa toute puissance pontificale et à souligner son grand intérêt pour les terres missionnaires du Patronage ibérique. Depuis le début de son pontificat, Pie V cherche à reprendre la main sur les terres du Patronage. Il multiplie les textes à destination de l'Église américaine dont une série d'exhortations en 1568 sur la propagation de la

61. *Privilège Paulin*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XIII 1, p. 400-416. Ainsi que G. Oesterlé, *Privilège paulin*, dans R. Naz (dir.), *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. VII, Paris, 1965, p. 230-280. Cet article est très complet car G. Oesterlé est un spécialiste de la bulle de Pie V, G. Oesterlé O.S.B., *Die constitution Pius V «Romani Pontificis» vom 2.8.1571 in ihrer praktischen Anwendung in dem Missionen*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 41, 1957, p. 147-148.

62. Au passage, le jésuite dénonce le dominicain Fray Francisco de La Cruz, brûlé à Lima en 1578 après un retentissement

procès en hérésie. Acosta dénonce ici sa position sur la polygamie : *Quamvis ineptus quidam theologus, ut multa alia, etiam hoc haeretice et stulte assuerit indis pluralitatem uxorum esse concedendam in Ecclesia* (« Bien qu'un certain théologien inepte a soutenu entre autres hérésies et sottises que l'Église devait accorder la pluralité des femmes aux Indiens »). J. de Acosta, *op. cit.*, p. 478. Le procès de F. de La Cruz est le procès de la première évangélisation du Pérou, centrée sur le rituel et les emprunts culturels indigènes. voir J. C. Estenssoro-Fuchs, *op. cit.*, p. 184-194.

63. P. Ragon, *op. cit.*, p. 94.

foi, destinées au nonce à Madrid. Sur le plan diplomatique, il tente en vain d'envoyer un nonce en Amérique⁶⁴. Dans ce contexte particulier où le pape cherche à agir en Amérique, la résolution des doutes sur les sacrements est sans doute perçue par la papauté comme un moyen de contourner l'écran du Patronage et de réaffirmer ses droits sur l'Église universelle⁶⁵.

L'ÉLABORATION DE LA BULLE
«*POPULIS AC NATIONIBUS*» DE GRÉGOIRE XIII :
LA RENCONTRE D'INTÉRÊTS BRÉSILIENS
ET ROMAINS

La bulle de Pie V, censée répondre aux scrupules des prêtres et des évêques, provoqua à son tour, contrairement à son objectif déclaré, de nombreux doutes sur les différents terrains missionnaires. Acosta au Pérou ne fut pas le seul à se poser des questions sur l'application de la décision pontificale. Les missionnaires du Japon, des Philippines, du Brésil, réagirent aussi dans les mêmes années à la décision pontificale et des dossiers de *dubia* sont conservés dans les archives romaines⁶⁶. Notre enquête se poursuit par l'étude du cas brésilien, elle s'appuie principalement sur un dossier rassemblant divers documents, conservé à la Bibliothèque publique d'Evora. Ce dossier contient ainsi une lecture brésilienne de la bulle pontificale et témoigne de la perplexité des théologiens du Brésil et du Portugal quant à la possibilité d'appliquer la décision de Pie V sur le terrain missionnaire brésilien. On y trouve les avis parfois contradictoires, d'une dizaine d'experts en théologie, en droit canonique et en coutumes indiennes et africaines, provenant des deux côtés de l'Atlantique (au Brésil, en Angola et au Portugal), qui aboutissent à la demande d'une nouvelle intervention pontificale sur le sujet, demande accordée le 25 janvier 1585 avec la bulle *Populis ac Nationibus* de Grégoire XIII. Cette nouvelle déclaration pontificale sur le sujet du remariage des infidèles est non seulement une façon de

résoudre le problème brésilien, mais aussi une façon pour le pape d'apaiser les tensions soulevées par la bulle de Pie V de 1571.

Pour comprendre la manière dont s'est posée la question du mariage des néophytes au Brésil, il est nécessaire de rappeler que le Brésil est un monde à la fois proche et très différent de la Nouvelle Espagne et du Pérou. La colonisation portugaise du Brésil ne commence véritablement qu'en 1549 et ne procède pas d'une conquête avec translation de pouvoir, d'un empereur indigène à un souverain européen, mais d'une extension progressive du territoire soumis aux Portugais par alliances ou guerres contre les différentes tribus indiennes du littoral. Les Indiens de la côte du Brésil, les Tupi, sont considérés par les Européens et notamment les pères jésuites qui arrivent en 1549 au Brésil, comme des sauvages parce qu'ils pratiquent l'anthropophagie, qu'ils n'ont pas d'organisation politique supérieure, ni de religion organisée. Dans le cas du Brésil, à la différence de la Nouvelle-Espagne, le projet colonial n'est pas de maintenir et de christianiser des institutions indigènes datant d'avant la conquête, mais plutôt de civiliser les Indiens pour pouvoir ensuite les christianiser. Les missionnaires n'ont pas la volonté de préserver l'édifice social indigène, ils veulent au contraire par une politique de réduction, transformer totalement ces sauvages, en les mettant au travail et en les sédentarisant. Ceci a de grandes conséquences pour apprécier la question du mariage.

À leur arrivée au Brésil, les jésuites ont l'idée que les Indiens ne respectent pas la loi naturelle, notamment à cause de leur pratique de l'anthropophagie. Ils considèrent également que les unions indiennes ne sont pas des mariages naturels. Dès août 1549, Nóbrega s'adresse au grand théologien de Coimbra, le chanoine Azpicuelta Navarro pour lui exposer ses doutes sur le mariage des convertis. Il est alors plein d'optimisme pour la conversion de ces Indiens, mais il ne croit pas qu'il

64. Sur la volonté pontificale d'envoyer un nonce aux Indes de Castille voir G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *L'attenzione romana alla chiesa coloniale ispano-americana...* cit., p. 321-333.

65. Cette lecture des interventions sur les sacrements en termes

de diplomatie pontificale est également proposée par Boris Jeanne dans son article dans ce volume.

66. Le père Lopetegui donne des références précises pour ces trois cas dans son article déjà cité.

faillie tenir compte de la première épouse lorsqu'on marie chrétiennement les Indiens :

parce que leur coutume jusqu'à maintenant fut de ne pas estimer l'adultère et prendre l'une ou l'autre selon leur bon plaisir et à cause de cela, il me semble que chez ces gentils il n'y a pas lieu de respecter le Chapitre *Gaudemus De Divortiis*, c'est-à-dire qu'ils devraient garder comme épouse la première femme qu'ils ont eu, parce que jamais ils ne la prennent pour la garder pour toujours, ce que ne font pas les autres infidèles d'Afrique et des autres endroits qui les prennent pour toujours ou chez qui il y a au moins un contrat, qui ici n'existe pas, ils les considèrent plus comme des concubines que comme des épouses»⁶⁷.

Dans cette lettre écrite quelques mois après son arrivée au Brésil, Nóbrega estime qu'il n'y a pas de mariage naturel chez les Indiens du Brésil; il n'est donc pas nécessaire de respecter la Décrétale d'Innocent III connue sous le nom *Gaudemus in Domino* qui stipule que les infidèles polygames qui se convertissent doivent être mariés avec leur première épouse⁶⁸. Seuls jésuites en terre américaine puisque les jésuites espagnols n'ont pas encore reçu l'autorisation de s'installer dans les Indes de Castille, les pères du Brésil échangent des informations et des questions avec leurs confrères en Afrique du Nord au sujet de la polygamie⁶⁹.

En 1556, les deux pères les plus importants de la province, le père Nóbrega et le père Luis da Grã

qui lui succède dans la charge de provincial en 1560, écrivent chacun une lettre à Ignace de Loyola où ils exposent une série de doutes, notamment sur la question du mariage. Ils racontent qu'au Brésil les pères procèdent aux mariages des Indiens par étapes : ils commencent par marier les Indiens selon la loi naturelle pour enseigner aux Indiens l'idée d'intention matrimoniale et de contrat puis ils transforment ces unions naturelles en mariage en loi de grâce quand ils considèrent les Indiens aptes à la conversion⁷⁰. Les pères du Brésil demandent au général de se prononcer sur le bien fondé de cette méthode. Le fait de marier les Indiens selon la loi naturelle avant de les marier selon la loi de grâce montre bien que les pères, dans ces premières années de la mission brésilienne ne considèrent pas que les unions indiennes sont de véritables mariages. Luis da Grã est quant à lui tout à fait dubitatif sur la possibilité que des Indiens, même convertis, adoptent le mariage chrétien⁷¹.

Les lettres des jésuites abordent aussi le thème du mariage à travers la question des interdits de parenté et d'affinité, à travers le problème des mariages mixtes entre Portugais et Indiennes qui, à leur grand désespoir, se font selon les règles des unions indigènes et non selon les règles des chrétiens. Le mariage a donc généré au Brésil comme en Nouvelle-Espagne et ailleurs, toute une série de difficultés pour les missionnaires et cela dès leur arrivée. Le dossier d'Évora est bien différent de ces premières lettres. En effet, il est postérieur à la

67. S. Leite, *Monumenta Brasiliae...* cit., t. I, Rome, 1956, document 8, lettre de Nóbrega à Dr Azpicuelta Navarro (à Coimbra) écrite de Bahia le 10 août 1549 : «porque su costumbre hasta agora fué no estimar el adulterio, y tomar una y dexar otra ad beneplacitum, y por esto me parece que no tiene en estos gentiles lugar el Capitulo «Gaudemus», De Divortiis con lo que alli se nota, scilicet, que ayan de tomar por muger la primera que avian tenido, porque nunca las tomavan para las tener siempre, lo qual no tienen los otros infieles de Africa e otras partes, que las toman para siempre, y a lo menos es contrato, lo qual en éstos no ay, porque es mas tenerlas por mancebas que por mugeres».

68. G. Oesterlé, *Privilège paulin*, dans R. Naz (dir.), *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. VII, Paris, 1965, p. 237. Compil. III^e, l. IV, tit. XIV, c. 2.

69. *Monumenta Brasiliae...* cit., t. I, document 24 de São Vicente, le 20 juin 1551, lettre de Pero Correia à Belchior Nunnes Barreto, en Africa : «Scrivanos mui amenudo de alla como se han en todas las cosas porque sepamos aca como nos avemos de aver en otras semejantes, porque me parece que esta gentilidad en algunas se parece con los moros, asi como

en tener muchas mugeres» («Ecrivez nous très souvent pour nous dire comment se font les choses là bas pour que nous sachions comment nous devons faire dans des cas semblables ici, parce qu'il me semble que dans certaines choses les païens d'ici ressemble aux maures, comme dans le fait d'avoir beaucoup de femmes»).

70. S. Leite, *Monumenta Brasiliae...* cit., t. II, document 44, Lettre du père Manuel da Nóbrega au père Inacio de Loyola, écrite depuis São Vicente mai 1556. *Ibidem*, document 46, Lettre du père Luis da Grã au père Inacio de Loyola, Piratininga 8 juin 1556.

71. «Deseamos saber se baptizaremos aquellos que ultra de seren sufficientemente instruidos y no tener obstaculo de peccado, ni peligro propinquo del, tienese tamen experiencia que llegando el tiempo no solo peccaran carnalmente, pero tomaran concubinas» («Nous voulons savoir si nous baptiserons ceux qui, ont été suffisamment instruits et ne présentent pas d'obstacle de péché, ni de risque de tels obstacles, en effet on a l'expérience que, le temps venant, non seulement ils pécheront dans la chair mais aussi qu'ils prendront des concubines»). *Ibid.*, document 46.

publication de la bulle *Romani Pontificis* de Pie V (1571) et il témoigne de la situation nouvelle de la colonie brésilienne. Dans les années 1570, la colonie est devenue une colonie de peuplement, grâce au développement de la culture de la canne à sucre. Une importante immigration, constituée d'Européens et d'esclaves africains, modifie le peuplement de la colonie. La société qui se construit, est clairement une société esclavagiste où les «nègres de Guinée et d'Angola» sont de plus en plus nombreux. La population indienne dans le territoire de la colonie est par contre en forte baisse à cause des épidémies et de leurs fuites vers l'intérieur des terres. Les Indiens coloniaux sont soit des hommes libres qui vivent dans les villages missionnaires (les *aldeias*), soit des esclaves (*negros da terra*, nègres de la terre) dans les fazendas des colons ou dans celles des religieux. L'esclavage indien est de fait autorisé, car de nombreuses expéditions à l'intérieur des terres sont abusivement assimilées à des «guerres justes» qui est l'un des motifs légitimes de mise en esclavage⁷². Les Indiens «libres» qui ont conclu des alliances avec le pouvoir colonial et qui vivent dans les villages missionnaires doivent un service de plusieurs mois de travail par an, pour les colons ou pour la couronne⁷³.

Dans un contexte de pénurie permanente de main d'œuvre, il y a des formes de rivalité pour l'appropriation des hommes et le mariage devient un instrument pour s'accaparer des travailleurs. Les propriétaires marient leurs esclaves avec des Indiens des villages missionnaires qui viennent travailler temporairement chez eux, pour pouvoir s'approprier, à faible coût, de nouveaux travailleurs. Les listes des cas de conscience des jésuites montrent ainsi que ce problème du mariage des esclaves devient un enjeu très important entre colons et missionnaires⁷⁴. Dans cette société esclavagiste qu'est le Brésil des années 1570, au

problème du mariage des Infidèles (qui est le classique problème de la validité des unions indigènes), s'ajoutent progressivement de nouveaux doutes sur le mariage des infidèles esclaves qu'ils soient indiens (*negros da terra*) ou africains (*negros da Guine*).

Un autre changement important est intervenu par rapport aux années 1550, l'application de la nouvelle législation issue du Concile de Trente qui réserve le monopole des mariages aux curés et ordinaires. Les jésuites n'ont en principe le droit de marier que les Indiens des villages dont ils ont l'administration temporelle. Lorsqu'ils font des missions temporaires dans les propriétés d'esclaves, les pères n'ont pas le droit de marier les esclaves, ce dont ils se plaignent amèrement. Il y a une nouvelle concurrence entre les jésuites et l'église séculière à propos de l'administration des mariages et les jésuites sont très soucieux de conserver ou d'acquérir de nouveaux privilèges, leur permettant d'administrer les sacrements.

Telle est donc la situation coloniale du Brésil à partir des années 1570 et les enjeux autour du mariage des Indiens et des Africains. Ces questions semblent avoir été au centre de débats importants au Brésil et au Portugal, que la correspondance administrative de la province ainsi que le dossier conservé à Évora permettent de reconstituer. Lorsqu'un nouveau visiteur est nommé pour la province du Brésil en juillet 1582 par le général Aquaviva, son ordre de mission précise qu'il est chargé d'apporter la résolution de «certains doutes sur le mariage»⁷⁵. Avant son départ, le visiteur Gouveia se rend à Évora pour prendre l'avis des experts (*letrados*). Une fois arrivé au Brésil, il organise en décembre 1583 une assemblée (*junta*) pour régler les difficultés du mariage avec les pères les plus compétents. Dans ses différentes lettres, le visiteur nomme certains des pères qu'il a

72. Sur l'esclavage indien, J. M. Monteiro, *Negros da Terra : Índios e bandeirantes nas origines de São Paulo*, São Paulo, 1994. Sur la légitimation de l'esclavage, C. A. de M. R. Zeron, *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil : les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVI^e-XVII^e siècles)*, thèse de doctorat, EHESS, 1998.

73. Pour une présentation de cette situation complexe, voir B. Perrone Moises, *Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)*,

dans M. Carneiro da Cunha (dir.), *Historia dos Índios no Brasil*, São Paulo, 1992, p. 115-132.

74. On en trouve dans le manuscrit d'Évora BPE CXVII/1-33, fol. 159-162v : *Algumas duvidas que se offerecem nas missiões*; mais aussi dans la correspondance de la province.

75. Sur la visite de Gouveia au Brésil, je renvoie à mon ouvrage : Ch. de Castelneau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Lisbonne-Paris, 2000, p. 43.

consultés : au Portugal, Fernão Perez, Gaspar Gonçalves, Luis de Molina et, au Brésil, Quiricio Caxa et Ignacio Tolosa «et d'autres lettrés». En janvier 1584, le visiteur envoie en Europe, un procureur avec des papiers traitant plusieurs affaires importantes. Concernant le mariage, le visiteur demande une intervention pontificale pour résoudre le problème du mariage des Indiens et des esclaves de Guinée⁷⁶.

Les documents conservés à Evora sont une trace de cette intense réflexion sur les mariages au Brésil et sa progressive inflexion vers la question du mariage des esclaves. Ils sont reliés dans un manuscrit intitulé *Cousas do Brasil* de plusieurs centaines de folios qui a dû être constitué à la fin du XVI^e siècle⁷⁷. Concernant le mariage, on a broché ensemble différents documents qui n'avaient pas tous été écrits au même moment ni au même endroit mais qui prenaient sens au moment précis, où les jésuites du Brésil et du Portugal essayaient d'obtenir du pape une déclaration sur les mariages au Brésil, au cours de l'année 1584, entre le retour du procureur et la déclaration pontificale de 1585 qui ne se trouve pas dans le dossier⁷⁸. Celui-ci s'ouvre sur la bulle de Pie V de 1571 avec la référence à l'ouvrage d'Alonso da Veracruz dans lequel se trouve la déclaration

pontificale (l'édition de 1572). Puis vient la question, c'est-à-dire le doute suscité depuis le terrain brésilien par la bulle pontificale. Il s'agit de la traduction en termes théologiques des problèmes concrets posés par la situation des esclaves amenés d'Afrique au Brésil :

La question est : Les esclaves qui chaque année sont amenés de l'Ethiopie au Brésil, s'ils sont baptisés, peuvent-ils conclure un deuxième mariage, leur première femme encore vivante étant restée en Ethiopie, et qu'ils ne peuvent pas cohabiter ensemble à cause de la distance et de la condition servile?⁷⁹

Le terme latin *Ethiopia* désigne dans la langue des théologiens l'Afrique noire alors que celui d'*Africa* renvoie à l'Afrique du Nord. L'enjeu est donc, comme dans la bulle de Pie V, le remariage des infidèles convertis. Cette fois-ci, les infidèles ne sont pas des Indiens mais des esclaves africains déportés au Brésil et séparés de leurs femmes restées en Afrique⁸⁰. Trois théologiens importants du Portugal proposent des réponses à cette question, Fernão Perez, Gaspar Gonçalves et Luis de Molina; leurs réponses ne sont pas unanimes⁸¹. Pour Fernão Perez, la bulle de Pie V ne pose pas de problème et permet de résoudre la difficulté parti-

76. Ces différentes informations se trouvent dans la correspondance de la province du Brésil autour de la visite de Gouveia qui se trouve à l'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Lus.* 68, fol. 296-297; fol. 318-319; fol. 335-337; fol. 341-343v et fol. 418, *Lus* 69, fol. 131r-131v. et ARSI, *Fondo Gesuitico, Missiones*, 721-I (6).

77. Déjà cité note 9. Le volume contient les traités descriptifs du père Fernão Cardim, secrétaire du visiteur Gouveia, les différents textes produits lors de la visite mais aussi des documents plus anciens comme des lettres du premier provincial Nobrega ainsi que son célèbre *Diálogo da Conversão do Gentio* écrit en 1556. Pour une description complète de ce volume manuscrit, voir Ch. de Castelnau L'Estoile, *Les ouvriers...* cit., p. 369 et s.

78. Les folios 100 à 182 portent sur des doutes sur les sacrements. La majeure partie (environ 30 folios recto-verso) concerne les doutes sur le mariage. Insérés parmi les textes sur le mariage, on trouve une longue discussion des théologiens du Portugal sur l'esclavage africain au Brésil qui a été analysée et publiée par C. A. Zeron, *op. cit.* Je présente ici rapidement ce dossier, car ma perspective est de comprendre l'action pontificale; le dossier fera l'objet prochainement d'une publication plus approfondie et d'une édition.

79. *Quaeritur : Utrum mancipia quae ex Aethiopia singulis annis in Brasilicam regionem deferuntur; si baptizantur possint transire ad 2as nuptias vivente adhuc priore conjuge in Aethiopia relicto, cum quo propter distantiam loci et conditionem servitutis non possint simul cohabitare.* BPE CXVI/1-33, fol. 100v.

80. Dans l'ouvrage d'Alonso de la Veracruz, le cas des esclaves avait été abordé (édition de 1599, fol. 275-276) et Veracruz avait opté pour la solution de remarier les esclaves séparés. P. Ragon parle d'audace excessive inspiré par l'évangélisme des premiers missionnaires mexicains et du refus de certains théologiens (Focher et Pierre de Ledesma) de le suivre. P. Ragon, *op. cit.*, p. 94

81. On trouve une description de la carrière et une bibliographie de ces théologiens dans F. Stegmüller, *Filosofia e teologia nas Universidades de Coimbra e Evora no seculo XVI*, Coimbra, 1959. Fernão Perez est né à Cordoue en 1530, à partir de 1559, il enseigne la théologie à Evora pendant de nombreuses années puis à Coimbra. il enseigne un cours sur le mariage en 1578 dont il existe deux copies manuscrites. Il meurt en 1595.

Gaspar Gonçalvez est né vers 1540, il enseigne la théologie et notamment un cours sur le mariage en 1575 dont il existe une copie manuscrite. Il part à Rome en 1583.

Luis de Molina est la figure dominante de la scolastique de la fin du XVI^e siècle. Né à Cuenca en 1535, il tient la chaire de théologie de l'université jésuite d'Evora de 1572 à 1583 (où il a pris la suite de Fernão Perez) où il commente la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin, en traitant chaque année une série de questions. A partir de 1583, il se consacre à la publication de ses œuvres. Son grand œuvre *De Justicia et Jure* est publié en sept tomes à Cuenca et Anvers. Il meurt à Madrid en 1600.

culière posée par les esclaves africains au Brésil; son avis qui fait six lignes, montre que pour certains théologiens, la bulle de Pie V est tout à fait acceptable. Gaspar Gonçalves et Luis de Molina par contre concluent à la nécessité d'une nouvelle déclaration pontificale. Les théologiens du Portugal n'engagent pas le débat sur l'existence du mariage naturel chez les Indiens du Brésil ou les noirs d'Angola. Ils déplacent la discussion sur le privilège paulin (la possibilité de dissoudre dans certains cas l'union des infidèles) et son application dans les circonstances particulières de l'esclavage (déportation, distance et condition servile). Un infidèle, éloigné de son premier conjoint contre sa volonté, décide de se convertir; s'il ne peut avertir son premier conjoint de son changement de foi, il doit pouvoir se considérer comme libre et se remarier avec qui il veut. L'esclavage est présenté comme un cas de séparation définitive des époux et une circonstance où s'applique le privilège paulin. Cette solution est beaucoup plus fidèle à la tradition théologique que celle qui était proposée par Pie V qui revenait à ne pas tenir compte des mariages infidèles.

Le dossier d'Évora contient également les avis des pères du Brésil qui portent sur deux points, la question de la validité du mariage des Indiens et celle du mariage des esclaves. On retrouve la question classique de savoir si les unions des Indiens sont des mariages naturels. Deux types d'experts sont sollicités : des missionnaires de terrain, spécialistes de la langue et des coutumes indiennes et des professeurs de théologie des collèges de la province. Ce sont le père José de Anchieta (1534-1597) et le père Francisco Pinto (1552-1607) qui décrivent les coutumes matrimoniales des Indiens

Tupi. Leurs textes sont beaucoup plus riches que les remarques datant des premières années de la présence jésuite au Brésil citées précédemment; leur description témoigne d'une connaissance plus approfondie du monde indien que celle que les jésuites pouvaient posséder à leur arrivée. Anchieta et Pinto sont deux remarquables spécialistes de la langue tupi, ils procèdent par une approche linguistique. Les missionnaires expliquent non seulement les pratiques matrimoniales, mais aussi leur évolution sous l'effet de la présence des Européens et des missionnaires en particulier. À l'issue de leur description, ils ne se prononcent pas sur le fait que les unions indiennes sont des mariages naturels et semblent même remettre en cause l'idée de cette catégorie pour rendre compte de la complexité des situations qu'ils ont décrites⁸².

Viennent ensuite les avis des experts théologiens du Brésil, les pères Arminio et Tolosa, tous deux professeurs de théologie dans les collèges de la province ainsi qu'un autre texte anonyme⁸³. Ce sont des évaluations des unions indiennes à partir des descriptions des coutumes. Les professeurs de théologie n'osent pas, à la différence des hommes de terrain, affirmer que les unions indiennes ne sont pas des mariages selon la loi naturelle. L'expert anonyme conclut qu'il n'y a pas généralement de mariage naturel, mais le doute subsiste et, dans le doute, il est plus sûr de trancher pour le mariage naturel⁸⁴. Le père Inacio Tolosa arrive à la même conclusion, par une démarche exactement inverse : il présume l'existence de mariage naturel même s'il admet la présence de doute⁸⁵. On retrouve là le poids de la tradition théologique, les unions des infidèles sont légitimes et doivent être respectées. On ne peut

82. Ces deux textes ont été publiés sans le reste du dossier sur le mariage et ont fait l'objet d'études intéressantes de la part d'anthropologues, mais sans référence au contexte qui a suscité ces descriptions de coutumes matrimoniales. Le grand ethnologue brésilien Florestan Fernandes étudie le système de parenté des Tupinambá à partir des chroniques anciennes qu'il utilise comme des descriptions « objectives » dans son ouvrage classique *Organização social dos tupinambá*, São Paulo, 1949. Pour une étude rapide mais plus problématisée des sources, voir B. Perrone Moises, *Civilizando a moral : os missionários e o sistema de parentesco e casamento dos povos tupi*, dans N. da Silva et M. Beatriz (dir.), *Sexualidade, Família e Religião na Colonização do Brasil*, Lisbonne, 2001, p. 13-21.

83. Ignacio Tolosa est né en Espagne en 1550, il enseigne la théologie à Coimbra de 1561 à 1572, année où il part au Brésil. Mise à part son expérience brésilienne, son itinéraire

est très comparable à celle des experts du Portugal. Au Brésil il est provincial (1575) puis recteur des collèges, il meurt en 1611.

Leandro Armínio est né en 1545 à Naples et meurt en 1605 au Pernambouc. Il arrive au Brésil en 1575 via Lisbonne, il est professeur d'Humanités et de théologie.

Ces renseignements se trouvent F. Stegmüller *Filosofia*, p. 63 et S. Leite, *História...cit.*, t. VIII, p. 65 et t. IX, p. 162. Il est possible que l'auteur anonyme soit Quirício Caxa qui est cité par Gouveia comme un des auteurs d'avis sur la question des mariages. Q. Caxa est né à Cuenca en 1538, il part au Brésil en 1563 où il enseigne la théologie morale et spéculative, il meurt en 1599. S. Leite, *op. cit.*, t. VIII, p. 158.

84. BPE CXVI/1-33, Anonyme, fol. 136v-138.

85. BPE CXVI/1-33, Tolosa, fol. 138v-139.

remarier un infidèle sans tenir compte de la première union qu'il a contractée dans l'infidélité. Le dossier comporte encore un texte sur les coutumes matrimoniales des Angolais écrit par le père Baltazar Barreira depuis l'Angola. Ce texte décrit les coutumes des rois d'Angola qui apparaissent très sophistiquées, mais Barreira conclut avec clarté qu'il n'y a pas de mariage naturel chez les Angolais⁸⁶.

L'originalité du dossier d'Évora est qu'il mêle la réflexion sur la validité par rapport au droit naturel, des coutumes indiennes et africaines, et la réflexion sur la situation historique de l'esclavage. La question du remariage des infidèles convertis est appréhendée en terme d'évaluation des mariages indiens comme elle l'a été depuis la Nouvelle Espagne et la bulle de 1537 de Paul III. Cependant, à cause de l'esclavage, du mélange ethnique de la société coloniale brésilienne où l'on trouve des esclaves africains et des Indiens déterritorialisés et arrachés à leur communauté d'origine à cause d'un esclavage massif, la question du mariage au Brésil se pose désormais en des termes de séparation forcée des époux, de disparité de culte entre les deux époux, permettant ainsi aux théologiens de solliciter le privilège paulin.

À la fin de l'année 1583, les jésuites du Brésil, le visiteur Gouveia et deux théologiens importants du Portugal (Luis de Molina et Gaspar Gonçalves) sont donc d'accord pour demander une nouvelle déclaration pontificale. Il nous faut maintenant comprendre pourquoi et comment ils arrivent à l'obtenir. On ne sait pas quelles furent exactement les circonstances de la rédaction de la bulle romaine, mais on peut faire quelques hypothèses. Il existe un document anonyme évoquant la nécessité d'une déclaration pontificale pour le mariage des Indiens brésiliens conservé à l'Archivio Segreto Vaticano⁸⁷; il se trouve dans un dossier intitulé *Affari religiosi delle Chiese orientali*

qui contient de nombreux documents sur les doutes sur le mariage au Japon. On peut, à partir de là, penser que le dossier des mariages du Brésil fut présenté au pape par les jésuites portugais à l'occasion de la venue à Rome des «ambassadeurs japonais»⁸⁸, ces étudiants que les jésuites du Japon avaient envoyés au Portugal et à Rome pour qu'ils décrivent à leurs compatriotes à leur retour au Japon, l'Europe. Cela est d'autant plus probable que le père Gaspar Gonçalves, titulaire de la chaire de théologie de l'université d'Évora, qui est l'auteur d'un des avis sur la question brésilienne accompagnait la suite japonaise à Rome. Il était donc bien placé pour présenter le dossier brésilien au pape ou du moins à son entourage. Le père Gonçalves était auréolé d'un prestige certain et son avis était écouté : il venait à Rome participer à la rédaction du programme de théologie de la *Ratio Studiorum*, qui était destinée à être diffusée dans tous les collèges jésuites et il était membre de la commission de la Vulgate⁸⁹.

Le document non daté et anonyme émane sans doute d'un jésuite qui connaît bien le dossier : il cite les avis du visiteur (Gouveia), et ceux des pères Luis de Molina et Gaspar Gonçalves, c'est-à-dire trois personnages clefs du dossier sur les mariages brésiliens. Le document évoque également deux fois la déclaration de Pie V, qu'il dénonce à mots à peine couverts comme étant peu fondée.

Pour la résolution à prendre sur le mariage des Indiens au Brésil, il me semble difficile d'admettre ce qui est dit, aussi longtemps qu'il n'y a aucune déclaration du pontife. Parce que ce que Pie V a décidé par un motu proprio ne pouvait être légitime avant que Pie V ne l'eut déclaré. Cependant la déclaration de Pie V ne me semble pas devoir être étendue au cas des Indiens brésiliens dont la question a été posée plus haut.

Donc à mon avis cette affaire nécessite une nouvelle déclaration pontificale et je pense que le Pape peut la

86. La distinction entre le degré de civilisation et le respect de la loi naturelle se retrouve dans de nombreuses descriptions de peuples. Les unions des empereurs incas qui épousaient leur sœur ou celle des Japonais qui répudiaient leur femme pour des prétextes très futiles étaient aux yeux des missionnaires des aberrations du point de vue du droit naturel.

87. ASV, *Fondo Borghese*, serie III 124 D, fol. 307. Il est cité in extenso dans l'article du père Lopetegui, *op. cit.*

88. H. Bernard, *Valignano, l'auteur véritable du récit de la première*

ambassade japonaise en Europe (1582-1590), dans *Monumenta Nipponica*, vol. I. 2, 1938, p. 89-94.

89. Pour la carrière portugaise de Gaspar Gonçalves (1540-1590) voir plus haut. Il arrive à Rome en 1583 et participe à l'ambassade japonaise, il est notamment l'auteur de *Oratio nomine legatorum Japoniae habita in publico consistorio Romano 23 Martii 1585*, imprimé à Rome, Ingolstadt et Cologne. Il meurt en 1590 à Rome, in F. Stegmüller, *op. cit.*, p. 57-58.

faire en toute légitimité, comme je l'ai répondu déjà. À preuve, les arguments produits par le père visiteur sur le sujet, à savoir que cette déclaration peut être légitimement demandée au pape et que le pape peut légitimement le faire même si je n'ai jamais lu un *factum* du genre de celui que Pie V a déclaré⁹⁰.

Ces attaques contre la bulle de 1571 qui rappellent les formules mordantes d'Acosta nous permettent d'émettre l'hypothèse que, pour Grégoire XIII, l'affaire des mariages brésiliens est une occasion de proposer un nouveau texte sur le mariage des infidèles plus conforme à la tradition théologique de l'Église.

L'objectif de la bulle de 1585 est comme celle de 1571 d'autoriser les missionnaires à remarier les nouveaux convertis sans tenir compte des conjoints de l'époque de l'infidélité mais le chemin emprunté pour arriver à cet objectif est tout à fait différent car il passe par le privilège paulin. Le préambule de la bulle de 1585 s'ouvre sur une large évocation du mariage des peuples convertis :

Les peuples et nations récemment convertis de l'erreur du paganisme à la foi catholique doivent être traités avec bienveillance en ce qui concerne leur liberté quand ils veulent contracter mariage. Sinon, ces hommes peu accoutumés à observer la continence garderaient moins volontiers leur foi et leur exemple pourrait en détourner d'autres de la compréhension de la foi⁹¹.

La bulle énumère ensuite les peuples qui sont concernés par le privilège qui va suivre : *infideles [...] ex Angola, Aethiopa, Brasilia et aliis Indicis regionibus, ab hostibus captos a patriis finibus et propriis conjugibus in remotissimas regiones exterminari*, « des infidèles provenant d'Angola, d'Ethiopie, de

Brésil et d'autres régions des Indes où ils furent capturés par des ennemis, et arrachés à leur patrie et à leurs conjoints pour se trouver déportés au loin ».

Ce ne sont pas les pratiques matrimoniales qui font l'unité de ces infidèles cités dans la bulle du Pape mais le fait que ce sont des *captivi*, c'est-à-dire des captifs, des esclaves. Ces infidèles d'origine diverse sont caractérisés par leur déterritorialisation, ils ont été déportés de leurs terres d'origine, séparés de leurs conjoints. C'est la définition même de l'esclave qui n'est plus caractérisé que par son statut de captif. Les lieux géographiques cités désignent l'espace portugais atlantique : l'Angola qui vient d'être conquise par les Portugais en 1575, l'Ethiopie qui désigne l'Afrique noire dans son ensemble et le Brésil. La formulation indique que le privilège peut également s'étendre aux autres régions des Indes.

L'esclavage est une circonstance exceptionnelle qui fait que les infidèles ne peuvent prévenir leurs anciens conjoints de leur conversion :

Si bien que tant les captifs que ceux qui sont restés dans leur patrie, s'ils se convertissent par la suite, ne peuvent avertir leurs conjoints infidèles si éloignés [au cas où ils voudraient cohabiter avec eux sans offense au Créateur]. Cela parce que l'accès à des provinces hostiles et barbares est interdit même à des messagers, ou parce que les captifs ignorent tout à fait dans quel pays ils ont été transportés, ou encore parce que la longueur du chemin constitue une difficulté majeure⁹².

La bulle rappelle ensuite l'importance des mariages infidèles, pour sans doute se différencier du *motu proprio* de Pie V :

90. *Circa resolutionem de conjugio Indorum Brasiliensium difficile mihi videtur, quod dicitur, quamdiu fit sine ulla Pontificis declaratione*; quia nec illud, quod statuit Pius V motu proprio, iure fieret, antequam Pius V suo motu proprio declarasset, id posse iure fieri. Nec tamen Pii V declaratio mihi videtur extendenda ad casum Indorum Brasiliensium, de quo quaeritur supra. Unde meo iudicio res haec indiget nova alia Pontificia declaratione quam posse iure facere Pontificem arbitror, sicut superioribus dicibus respondi. Et hoc probant rationes quae in resolutione ista P. Visitatoris adducuntur, scilicet quod iure possit peti haec declaratio a Pontifice, et quod iure possit Pontifex eam facere: licet nunquam legerim tale quippiam factum, nisi id quod Pius V declaravit. ASV, Fondo Borgheese, serie III 124 D, fol. 307.

91. J. Metzler, *op. cit.*, II, document 430, p. 1228-30.

Populis ac nationibus nuper ex gentilitatis errore ad fidem catholicam conversis expedit indulgere circa libertatem contrahendi, ne homines continentiae servandae minime assueti propterea minus libenter in fide persistent et alii illorum exemplo ab eius perceptione deterreantur.

92. [...] adeo ut tam ipsi captivi, quam qui in patria remanent, si postea ad fidem convertantur coniuges infideles tam longo locorum intervallo disiunctos an sine contumelia Creatoris secum cohabitare velint, monere ut par est, nequeant vel quia interdum ad hostiles et barbaras provincias ne nunciis quidem accessus patet vel quia ignorent prorsus in quas regiones fuerint transvecti, vel quia ipsa itineris longitudine magnam afferat difficultatem. *Ibidem.*

Nous sommes attentifs à ces mariages contractés entre infidèles : en fait ils doivent être considérés comme réels, mais non encore ratifiés; si bien que s'ils avaient été ratifiés en cas de nécessité ils ne pourraient être dissous⁹³.

Après ces préliminaires, le privilège proprement dit est présenté. La bulle autorise alors les ordinaires, les curés et les prêtres de la Compagnie de Jésus à donner une dispense aux esclaves indiens et africains, déportés au Brésil et nouvellement convertis à la foi catholique, pour qu'ils se remarient sans tenir compte de leur premier conjoint, resté sans doute dans l'infidélité dans leurs terres d'origine.

Nous accordons donc aux ordinaires et aux curés et prêtres de la Société de Jésus approuvés comme confesseurs par les supérieurs de cette Société qui sont envoyés pour un temps dans les dites régions ou y sont admis, la faculté de donner dispense à tout chrétien homme ou femme résidant dans ces régions et sérieusement converti, marié avant son baptême, de pouvoir contracter mariage avec n'importe quel fidèle même si le conjoint païen est encore en vie, même si son consentement a été très peu sollicité ou si une réponse n'est pas à en attendre. Ce mariage doit être contracté rituellement, solennisé liturgiquement dans l'Église et après avoir été consommé par la copulation charnelle est valable en droit jusqu'à la mort des époux⁹⁴.

Il s'agit là d'une réactualisation du privilège paulin aux circonstances nouvelles de la société esclavagiste atlantique. Saint Paul avait donné au nouveau converti le privilège de se remarier si le conjoint resté dans l'infidélité ne voulait plus maintenir la vie commune. Ici le privilège est étendu au cas de l'esclavage où le conjoint infidèle ne peut pas être prévenu de la conversion de son conjoint et ne peut donc pas dire s'il veut maintenir la vie commune.

L'interpellation du premier conjoint étant impossible à réaliser (à cause de la distance et des circonstances de la servitude), le conjoint converti peut se remarier.

La bulle de Grégoire XIII propose donc une solution plus classique en terme théologique que le texte de Pie V. Elle est une simple dispense : elle autorise à ne pas faire les admonestations à cause de circonstances exceptionnelles alors que la bulle de Pie V était une déclaration de droit divin évangélique qui décidait de ne pas tenir compte de la première union, allant ainsi contre toute la tradition de l'indissolubilité des mariages infidèles.

Grégoire XIII réactualise la tradition en rappelant la distinction classique entre le mariage des chrétiens (*verum et ratum*, véritable et définitif) et le mariage des infidèles (*verum sed non ratum*, véritable mais pas définitif) et en faisant intervenir le privilège paulin. C'est l'esclavage qui fournit les circonstances exceptionnelles qui justifient le privilège. Le texte de 1585 montre ainsi l'adaptation de l'Église au nouveau contexte esclavagiste. Cette volonté de revenir à une solution juridique plus rigoureuse est dans l'esprit du pontificat de Grégoire XIII. Ugo Buoncompagni a été un grand canoniste : devenu pape sous le nom de Grégoire XIII, il consacra une grande attention à la révision du droit canon classique et à la publication du *Corpus Iuris canonici* en 1582 qui est un recueil dont est exclu le nouveau droit tridentin⁹⁵. On peut alors penser que le mariage des esclaves du Brésil représente pour ce pape juriste, un prétexte permettant, non pas de corriger ce qu'avait déclaré son prédécesseur, mais de réaffirmer la prééminence de la tradition juridique canonique. La nouvelle bulle de Grégoire XIII n'annule pas la bulle précédente de Pie V sur le sujet puisque celle-ci reste largement utilisée jusqu'au XX^e siècle, on est là dans la logique d'accumulation, fondement de la tradition de l'Église.

93. *Idcirco nos attendentes huiusmodi connubia inter infideles contracta vera quidem non tamen adeo rata censi, ut necessitate suadente dissolvi non possint. Ibid.*

94. [...] *ordinariis et parochis et presbyteris Societatis Iesu ad confessiones audiendas ab eiusdem Societatis superioribus approbatis at ad dictas regiones pro tempore missis, vel in illis admissis plena auctoritate Apostolica tenore presentium concedimus facultatem dispensandi cum quibuscumque utriusque sexus christifidelibus incolis dictarum regionum et serius ad fidem conversis, qui ante*

baptisma susceptum matrimonium contraxerant ut eorum quilibet etiam superstite coniuge infideli et eius consensu minime requisito aut responso non expectato matrimonia cum quovis fideli alias tamen rite contrahere et in facie Ecclesie solennizare et in eis postea carnali copula consumatis quoad vixerint remanere licite valeant. Ibid.

95. P. Prodi, *Le Christianisme et le monde moderne...* cit., Chapitre 11 «Le concile de Trente et le droit canon», p. 266-284. Sur le pape Grégoire XIII, p. 280.

La nouvelle de la déclaration pontificale sur le mariage des esclaves parvient à Salvador de Bahia en août 1585 et donne lieu à une messe d'action de grâce. Sans doute, les jésuites du Brésil veulent-ils fêter le fait que le Pape, vicaire du Christ sur la terre, ait accordé une bulle pour cette terre peuplée de sauvages, d'esclaves et de pécheurs⁹⁶. Par la décision pontificale, les esclaves confirment leur statut de néophytes : baptisés et mariés, ils pourront prétendre à la Rédemption. Pour les jésuites, eux-mêmes propriétaires d'esclaves⁹⁷, cette possibilité de l'apostolat est importante, elle participe de la justification de la traite et l'esclavage qui ont posé de graves problèmes de conscience dans la province.

La dispute autour du mariage des esclaves fait en fait partie du débat plus large sur l'esclavage qui a divisé la province jésuite du Brésil dès les années 1560 et qui avait suscité au début des années 1580 l'envoi par le général Aquaviva du visiteur Gouveia au Brésil⁹⁸. À ce moment-là, deux pères de la province ont dénoncé les propriétaires d'esclaves au motif que leurs esclaves n'étaient pas des esclaves légitimes, c'est-à-dire des hommes mis légitimement en esclavage. Ces «justes titres» qui constituent le fondement juridique de l'esclavage légitime sont la guerre juste, la commutation d'une peine de condamnation à mort, l'aliénation de la personne propre en cas de nécessité extrême et la naissance⁹⁹. Le père Miguel Garcia, professeur de théologie au collège de Bahia, a refusé de donner l'absolution aux maîtres d'esclaves puis il s'en est pris aux jésuites eux mêmes les accusant d'être

eux aussi des propriétaires d'esclaves illégitimes. Sommé de se rétracter par le visiteur, le jésuite refuse. Selon Gouveia : «Il est si tenace dans cet avis qu'il dit qu'il ne l'abandonnera pas à moins d'une révélation de Dieu ou d'une détermination du Saint Pontife et même si on le brûlait vif»¹⁰⁰. La formule est intéressante et révélatrice du fait que les jésuites du Brésil qui, dans leur immense majorité, acceptent l'esclavage, espèrent une déclaration pontificale sur le sujet pour faire taire toute critique sur leur pratique de l'esclavage. Or cette bulle sur le mariage est une reconnaissance de fait par la papauté de l'existence de l'esclavage des Indiens et des Africains au Brésil. Par la déclaration pontificale, les jésuites de la province peuvent se sentir confortés dans leur choix de posséder, de faire travailler et de vendre des esclaves.

Un autre motif de satisfaction des jésuites est que le Pape leur a accordé au même titre qu'aux curés le droit de marier les esclaves, leur permettant ainsi de ne pas laisser l'apostolat et l'administration des sacrements aux esclaves aux curés séculiers. Dans la concurrence entre colons et jésuites pour la main d'œuvre, la décision pontificale, en les autorisant plus facilement à marier les esclaves africains et les Indiens venus de l'intérieur des terres, permet de mieux contrôler la population et surtout de mettre en œuvre leur projet d'une société esclavagiste chrétienne. La nouvelle bulle pontificale répond donc à l'attente des jésuites sur le terrain brésilien. La question du mariage leur fournit la déclaration pontificale sur l'esclavage qu'ils espéraient.

96. Il ne s'agit pas de la première bulle concernant le Brésil. Outre les concessions de facultés déjà évoquées dans cet article, on peut mentionner une lettre de Pie V au vice roi du Brésil sur la conversion des Indiens. J. Metzler, *op. cit.*, II, p. 817 : *Qui terrenis regnis*, 6 juillet 1569.

97. Le père Miguel Garcia dénonce dans une lettre confidentielle adressée au général *la multitud de esclavos que tiene la Compa en esta Provincia* (La multitude d'esclaves que possède la compagnie dans cette province), dans Zeron, *op. cit.*, p. 173. Pendant la visite de Gouveia, son secrétaire Fernão Cardim confirme ce fait en dénombrant cent cinquante esclaves appartenant au collège de Bahia : «cento e cincoenta pessoas de serviço, entre escravos e escravos de Guiné e alguns Indios e Indias da terra, escravos e livres, e quasi todos vivem casados na fazenda que esta junta da cidade» («Cent cinquante personnes de service, entre les esclaves hommes et femmes de Guinée et quelques Indiens et Indiennes de la terre, esclaves et libres et quasiment tous

vivent mariés dans la propriété qui est près de la ville»). F. Cardim, *Informação da Provincia do Brasil*, dans J. De Anchieta, *Cartas, informações e fragmentos históricos*, Belo Horizonte, 1988, p. 422.

98. Pour les débats au Brésil autour de la légitimité de l'esclavage, voir C. A. Zeron, *op. cit.*, Première partie «Le débat sur l'esclavage parmi les missionnaires jésuites au Brésil», plus particulièrement sur la visite de Gouveia, p. 172-190.

99. Sur l'esclavage et la seconde scolastique, voir C. A. Zeron, *op. cit.*, Seconde partie «Le débat autour de l'esclavage parmi les théologiens et les juristes dans la péninsule ibérique».

100. ARSI, *Lus.* 68, fol. 337-340v, 25 juillet 1583, de Baya, lettre de Gouveia au Général, § 4 (fol. 337v) : «*Esta tan duro en este parecer, que dize que si no fuere revelacion de Dios, o determinacion del Summo Pontifice, no lo alargara, aunque lo quemem vivo*» («Il est si tenace dans cet avis qu'il dit qu'il ne l'abandonnera pas à moins d'une révélation de Dieu ou d'une détermination du Saint Pontife et même si on le brûlait vif»).

C'est donc la conjonction d'intérêts bien compris qui est à l'origine de la bulle *Populis ac Nationibus*. Les théologiens comme José de Acosta, Gaspar Gonçalves et Luis de Molina, sont soucieux de faire respecter la tradition théologique sur le mariage des infidèles afin que la conversion de l'Amérique par le biais d'une juste administration des sacrements s'inscrive dans ce qu'ils considèrent comme une vérité révélée. Les jésuites du Brésil, eux mêmes maîtres d'esclaves, veulent pouvoir christianiser «sans scrupules» une société coloniale et esclavagiste à laquelle ils participent pleinement. Grâce à leurs réseaux auprès de la Curie, les jésuites, missionnaires et théologiens, font entendre leurs arguments au pape Grégoire XIII. Le pape est intéressé par une nouvelle intervention sur les terrains missionnaires, lui qui a fait des missions un des points forts de son action. On peut néanmoins remarquer qu'il ne prononce pas de bulles pour les mariages des Philippines et du Japon alors qu'on lui a soumis une série de *dubia* sur ces sujets. On peut alors avancer l'hypothèse que le pape voit dans les *dubia* sur le mariage des esclaves du Brésil, une bonne occasion d'activer le privilège paulin permettant ainsi de réinscrire l'action pontificale à l'égard des mariages des infidèles dans la tradition théologique que ses prédécesseurs Paul III et surtout Pie V avaient malmenée.

La publication en 1588 du *De Procuranda Indorum Salute* de José de Acosta sans le chapitre 21 consacré aux «Privilèges concédés par le siège apostolique aux mariages des Indiens» peut être vue comme un effet de la censure qui interdit les critiques à l'égard du pape, à moins que le jésuite ait lui-même enlevé ce chapitre, considérant que la nouvelle bulle de 1585 rendait caduques les critiques précédemment formulées.

Au terme de cette étude des interventions de la Curie romaine sur le mariage des indigènes convertis, on peut avancer quelques remarques finales. Il s'agit de souligner d'abord que le mariage est bien un point d'observation privilégié de l'histoire missionnaire et coloniale. Claude Prudhomme spécialiste de la stratégie mission-

naire de la papauté à la fin du XIX^e siècle écrit «à travers le mariage, se jouent l'articulation du catholicisme romain aux sociétés d'outre mer, sa capacité à être transféré dans une autre culture, le rapport des convertis avec les autres habitants»¹⁰¹. Les missionnaires veulent construire un mariage qui servirait de base à la nouvelle société coloniale, tout en étant obligés de tenir compte des anciennes coutumes matrimoniales.

Les historiens doivent s'approprier la réflexion canonique et théologique de l'Église qui a accompagné le processus de diffusion de la religion chrétienne dans les mondes infidèles, et notamment les différentes bulles pontificales, en les replaçant dans leur contexte qui est double : la curie romaine et les terrains missionnaires. La réflexion sur le mariage des infidèles est partie intégrante de l'histoire de la papauté : comment la papauté a-t-elle tenté d'articuler l'universalisme qu'elle a l'ambition d'incarner avec la diversité humaine rencontrée par l'expérience missionnaire. Cette histoire intellectuelle n'est pas exempte d'enjeux de pouvoir (par exemple affirmer la puissance pontificale sur les Conciles, reprendre pied sur les terres abandonnées au Patronage).

Cette réflexion s'ancre également sur des terrains missionnaires et coloniaux spécifiques : la société esclavagiste du Brésil en 1585 par exemple qui est bien différente de la Nouvelle Espagne des années 1530 où les missionnaires veulent préserver l'édifice social indigène, ou encore de la société du Pérou de la fin des années 1560, moment de reprise en main après les guerres civiles et les révoltes inca. Les langages de la théologie et du droit canon servent à résoudre des problèmes très concrets dans ces sociétés pluriethniques, ils participent de l'effort de mise en ordre du désordre colonial.

L'étude des doutes sur les sacrements est donc l'étude des va et vient entre la Curie romaine et les terrains missionnaires, suscités par des questions précises. Elle permet de voir comment les questions du centre et de la périphérie se répondent et s'articulent; comment on passe du local (les doutes sur le terrain) à l'universalisme (le droit

101. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint Siège sous Léon XIII (1878-1903) Centralisation romaine et Défis culturels*, Rome,

1994, p. 364.

canon exposé dans les bulles pontificales) et inversement. La mise en série de ces textes et leur éclairage par un contexte à la fois local et romain, permet de les appréhender non pas comme de simples textes juridiques de référence mais comme

un témoignage du rapport de la papauté aux terres de missions au XVI^e siècle et comme une réponse aux défis théorique et pratique posés par la naissance d'un catholicisme aux dimensions du monde.

Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE

Il Sant'Uffizio e il battesimo di necessità (secc. XIX-XX)

Emmanuel BETTA

Il sacramento del battesimo è con tutta probabilità il passaggio rituale più rilevante della simbologia religiosa cattolica, quello che segna la trasformazione dell'individuo, la definizione della sua identità nell'ingresso nella comunità e nella salvezza dell'anima. La sua doppia funzione inclusiva ed esclusiva e la sua necessità imprescindibile per la salvezza ribadita dal Concilio di Trento l'hanno caricato di un duplice investimento: da parte delle istituzioni ecclesiastiche che vi riconoscevano il sacramento determinante e fondamentale negli equilibri del governo della comunità religiosa, da parte dei fedeli che vi cercavano la dimensione simbolica con la quale ordinare e significare il rapporto con la morte e la salvezza eterna. Si concretizza una tensione tra un piano normativo e disciplinare, precisato dal Concilio di Trento, e il livello delle pratiche con il loro portato simbolico informale decisivo per gli equilibri interni alla comunità. Questa tensione è percepibile attraverso gli archivi delle congregazioni romane destinatarie di interrogativi e dubbi provenienti da diverse parti del mondo. In particolare, gli indici archivistici delle congregazioni di *Propaganda Fide* e del Sant'Uffizio segnalano che i quesiti su questo sacramento sono tra i più numerosi e frequenti. In questa prospettiva, un osservatorio particolarmente fecondo è l'archivio della Congregazione del Sant'Uffizio, dove le raccolte archivistiche concernenti i *dubia de baptisate* sono probabilmente i più corposi tra quelli conservati, benché non di rado *dubia* sul battesimo siano catalogati anche in altre serie archivistiche – *rerum*

variarum, dubia varia, dubia de matrimonio –. Molti di questi *dubia*, peraltro, originariamente erano stati inviati alla Congregazione di *Propaganda Fide*, per poi essere avvocati dall'Inquisizione romana in ragione della rilevanza dell'argomento trattato per l'ortodossia della fede.

Gli interrogativi sull'amministrazione del battesimo giunti agli inquisitori romani erano vari. Esprimevano incertezze sugli aspetti formali come su quelli materiali del rito: diversi modi di enunciare la formula rituale, mancanze o errori verbali, uso di lingua volgare, distinzione tra chi aveva pronunciato le parole e chi aveva versato l'acqua, contemporaneità o meno delle due azioni, uso di liquidi particolari, differimento nel tempo del battesimo, in special modo in inverno quando prevalevano i timori per la salute del neonato. I quesiti arrivavano da parti diverse del mondo e davano conto di pratiche con un differente grado di formalizzazione – da comportamenti singoli a prescrizioni generali – e con un'applicazione su scala territoriale distinta – dalla parrocchia alla diocesi –. Tra i vari interrogativi catalogati nella serie *dubia de baptisate* un gruppo significativo, in qualità e in quantità, ruotava attorno al cosiddetto *battesimo di necessità*.

Nella lunga storia della disciplina del battesimo¹, la condizione dello stato di necessità è stata uno dei punti più delicati da disciplinare perché, coinvolgendo uno stato di eccezionalità, prefigurava una variazione significativa rispetto alla norma che investiva due punti nevralgici del rito: lo spazio, che non era quello deputato, cioè la

1. Per un denso inquadramento, cfr. A. Prosperi, *Battesimo e identità cristiana nella prima età moderna*, in Id. (a cura di),

Salvezza delle anime disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo, Pisa, 2006, p. 1-65.

chiesa, il ministro, non il sacerdote, ma un laico. Queste due variazioni fondavano a priori incertezze concernenti il piano materiale come quello formale del rito. Gli stessi *dubia* indicano quanto la diffidenza verso questa tipologia di battesimo fosse radicata. Non pochi casi, infatti, segnalavano vigente e ampiamente diffusa una sorta di presunzione di invalidità del battesimo di necessità amministrato dalle levatrici e dai laici, e una relativa prassi, più o meno formalizzata dalle istituzioni ecclesiastiche locali, che prescriveva esplicitamente la reiterazione *sub conditione* di tutti questi battesimi, a prescindere da una valutazione della loro validità. In tale senso, il battesimo di necessità era riconosciuto valido solo attraverso la conferma di un apparato di verifiche superiore a quello richiesto dal Rituale Romano, dal Catechismo e in generale dalla disciplina ecclesiastica, i quali ritenevano sufficiente un solo testimone, quando fidato. L'incertezza, che emergeva a ridosso del rito come a distanza di tempo da esso, derivava dall'idea stessa che un ministro particolare fuori dall'ordine materiale e simbolico deputato amministrasse un rito di tanta rilevanza come quello della seconda nascita. In questo senso i *dubia* mostrano come per lo sguardo religioso la fiducia in questi ministri fosse irrimediabilmente segnata dal genere, nel caso delle levatrici, e dalla dimensione culturale a-religiosa, nel caso dei medici, degli operatori sanitari e più in generale dei «laici». Ciò ne incrinava l'affidabilità non solo in quanto ministri straordinari, ma anche quali testimoni garanti della regolarità del rito. Non a caso, come vedremo, per la valutazione di queste situazioni in molti casi si mobilitavano riferimenti dottrinali o argomentazioni che rimandavano al confronto con l'eresia e l'acattolicità.

Nel parlare dei problemi del battesimo di necessità i *dubia* richiamavano il confronto con la sfera del governo della salute, con i suoi attori, i suoi spazi, i suoi saperi. I problemi, infatti, erano spesso pensati e concepiti come nuovi e irrisolti proprio perché vissuti o agiti all'interno di questo contesto, quello del governo della vita, che nel corso del XIX secolo fu oggetto di molte attenzioni del Sant'Uffizio. A partire dagli anni '40, l'Inquisi-

zione romana si occupò di magnetismo e ipnosi, di controllo delle nascite, di terapie ostetriche abortive, di cremazione dei cadaveri, di fecondazione artificiale². Qui come nei battesimi di necessità, si manifestava, cioè, un'attenzione a un tema – il governo dei corpi e della vita – che da un lato esprimeva caratteristiche e questioni proprie dell'età contemporanea e dall'altro rivestiva di significati nuovi e compositi temi e problemi già affrontati nel passato. In un periodo storico marcato da alcuni eventi fondanti – tra Porta Pia e *On the origin of species*, tra infallibilità papale e *Aeterni patris* – il peso dei saperi biomedici nel delineare e sagomare i caratteri e il profilo del governo dei corpi appariva sempre più incisivo e determinante sia dal punto di vista della definizione delle pratiche, sia dal punto di vista della costruzione dei giudizi morali. Ed è in questo senso che i *dubia* giunti all'Inquisizione nel corso dell'Ottocento si mostrano come un prisma efficace per poter percepire tali dinamiche.

Fin dalle riflessioni della filosofia greca, la presenza femminile al capezzale della partorientente è sempre stata vista con sospetto, discussa e problematizzata, ed è stata oggetto di un'attenzione occhiuta e disciplinante da parte delle istituzioni pubbliche e religiose, fattasi più incisiva e articolata nell'Europa cattolica post-tridentina. All'azione ecclesiastica, peraltro, si è presto affiancato l'intervento normativo ed educativo di matrice statale, attivato da un processo di medicalizzazione del parto nel quale istituzioni civili, scientifiche e religiose hanno teso, in maniera non di rado congiunta, a controllare in modo sempre più capillare l'economia materiale e culturale della scena del parto. In questa prospettiva, il duplice obiettivo di garantire la salvezza spirituale e la salute fisiologica di quello che nel XVIII secolo Johann Peter Frank avrebbe chiamato il nuovo cittadino e che poi Cangiamila avrebbe considerato imprigionato nel «carcere dell'utero materno», divenne un'esigenza sempre più strategica dell'azione biopolitica dei nascenti stati nazionali europei³. Considerato per lunghissimo tempo affare quasi esclusivamente femminile, il governo

2. A proposito vedi D. Armando, *Documenti sul magnetismo animale nell'archivio del Sant'Uffizio (1838-1908)*, in *Rivista di storia del cristianesimo*, 2, 2005, p. 459-477. C. Langlois, *Le crime d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des nais-*

sances (1816-1930), Parigi, 2005; E. Betta, *Animare la vita. Disciplina della nascita tra medicina e morale nell'Ottocento*, Bologna, 2006.

3. Su Frank e Cangiamila, cfr. N. M. Filippini, *La nascita straor-*

della vita nascente cominciò ad essere investito da saperi altri rispetto a quello esperienziale femminile: dalla scienza, alla demografia, dalla politica alla teologia morale. Come la storiografia ha già ampiamente mostrato⁴, l'azione disciplinante che investì le levatrici si concentrò soprattutto nei secoli che vanno dal Concilio di Trento alla Rivoluzione francese. In questo periodo si intrecciarono interventi normativi di natura coattiva, tesi a definire caratteri e limiti dell'attività ostetrica, a interventi pedagogici e culturali finalizzati a plasmare il sapere con il quale le levatrici governavano la vita nascente, per sostituire quei contenuti esperienziali e soggettivi che erano stati spesso considerati prossimi, se non sovrapposti, alle arti magiche e superstiziose. Quest'azione articolata si tradusse in controlli più netti sui percorsi della formazione e dell'esercizio della professione, in valutazioni periodiche delle competenze scientifiche e delle qualità morali delle levatrici. Nella Milano di Carlo Borromeo erano tenute a un esame sull'amministrazione del battesimo, all'approvazione vescovile e nei territori diocesani extraurbani all'approvazione dei vicari foranei. Nella Roma del 1713 un regolamento stilato dal cardinale vicario Gaspare di Carpegna definì l'attività delle levatrici in termini analoghi e rimase in vigore finché non subentrò la normativa crispina dell'Italia liberale⁵. E in molte diocesi francesi esse avevano l'obbligo di eseguire almeno una volta l'anno una simulazione del rito del battesimo di fronte al parroco, e di superare due esami annuali.

Secondo le parole dei *dubia* l'efficacia e l'intensità di questo controllo nel XIX secolo si erano fortemente indebolite. L'attenzione ormai lasca sulla formazione e sull'attività delle levatrici era presentata come la causa di incertezze e dubbi sulla validità del battesimo amministrato da loro e più in generale da laici. Prima degli anni '40 dell'Ottocento, gli indici inquisitoriali menzionano

sporadicamente interrogativi sul battesimo di necessità, amministrato da levatrici o da generici ministri straordinari, dizione spesso usata da sola, talvolta affiancata da *aliis* o *laicis*. Tra 1800 e 1830 non compaiono *dubia* a questo proposito, mentre se ne possono contare una quindicina almeno tra 1840 e 1905, ai quali si possono affiancare alcuni *dubia* legati agli spazi e agli attori del governo della salute. Nel pieno di quell'Ottocento che vedeva gli imperialismi europei impegnati nelle parti più lontane del mondo a costruire le diversità in gerarchie, subordinazioni, legami di potere, i *dubia* segnalano che la disciplina dei sacramenti identificava nell'Europa urbana lo spazio di una diversità foggata dai cambiamenti della modernizzazione, che rimarcavano i limiti dell'azione disciplinante definita in ambito controriformista. Visto dall'osservatorio dei *dubia*, dunque, lo spazio della *conquista* o della *riconquista* era fortemente definito dal controllo della differenza radicata e consolidata nel tempo – quella del genere incarnata nella figura della levatrice – e in secondo luogo dalla vigilanza su quegli ambiti dove si esprimeva la visione biopolitica del governo dei corpi e della vita. Gli interrogativi riguardavano levatrici, medici, infermieri e generici laici che agivano in ospedali, cliniche o laboratori, territori considerati come spazi di una diversità da riconquistare e disciplinare. In questo senso, è significativo che per definire e giudicare i casi, sia chi spedì i *dubia* sia chi all'interno del Sant'Uffizio li giudicò, ricorse spesso a riferimenti dottrinali provenienti dal confronto con l'eresia e l'acattolicità, così come per valutare i contesti interni all'Europa continentale e urbana si appoggiò a casi relativi ad ambiti extraeuropei.

Secondo la *Histoire du sacrement de baptême* di Jules Corblet, le tracce più antiche del battesimo condizionale, sconosciuto nell'antichità, risalgono all'VIII secolo, al concilio di Cambrésis del 743,

dinaria. Tra madre e figlio la rivoluzione del taglio cesareo (sec. XVIII-XIX), Milano, 1995. Le citazioni di Cangiamila in F. E. Cangiamila, *Embriologia sacra ovvero dell'Uffizio de' sacerdoti, medici, e superiori circa l'eterna salute de' bambini racchiusi nell'utero*, Palermo, 1745, p. 104, 173 et 249.

4. La letteratura in materia è assai vasta, rimando a J. Donnison, *Midwives and medical men: a history of inter-professional rivalries and women's rights*, Londra, 1976; J. Gélis, *La sage femme ou le médecin. Une nouvelle conception de la vie*, Parigi, 1988; C. Pancino, *Il bambino e l'acqua sporca: storia dell'assistenza al parto dalle mammane alle ostetriche (secoli 16-19)*, Milano, 1984; W. Pulz, *Aux origines de l'obstétrique moderne en Allemagne*

(XVI-XVIII^e siècle): *accoucheurs contre matrones?* in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 43-4, 1996, p. 593-617; M. J. Van Lieburg e H. Maryland, *Midwife regulation, education, and practice in the Netherlands during the Nineteenth century*, in *Medical History*, 33-3, 1989, p. 296-317.

5. J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, vol. I, Parigi-Bruxelles-Ginevra, 1881, p. 323. Per le normative crispine in materia di sanità cfr. M. Soresina, *I medici tra stato e società. Studi su professione medica e sanità pubblica nell'Italia contemporanea*, Milano, 1998.

agli statuti di Bonifacio del 745 e alle raccolte dei capitolari di Carlo Magno e di Ludovico il Pio. Con Alessandro III nel 1149 la pratica era stata confermata e formalizzata e poi inserita da Gregorio IX nel corpus di diritto canonico⁶. I rituali prevedevano questa tipologia di battesimo in casi specifici: quando non vi era certezza dell'avvenuto battesimo, come per i trovatelli; quando non era certo se il nato fosse vivo e razionale, come nel caso dei nati morti o dei mostri; quando il nato non era ancora completamente uscito dal ventre materno e non era sicuro che l'acqua ne avesse toccato la testa; infine quando il dubbio scaturiva dall'alterazione della forma del rito o dalla materia usata. In ciascuna di queste situazioni, il ricorso alla reiterazione del battesimo *sub conditione* era subordinato alla presenza di un dubbio certo e verificato. In questa prospettiva, secondo Corblet, a partire dal XIV secolo le levatrici ebbero accesso all'amministrazione straordinaria del battesimo per i casi di necessità – il primo caso menzionato in tal senso sono gli statuti di Parigi posteriori al 1311 – ma in seguito un consistente numero di concili provinciali – Rouen 1581; Rheims, 1583; Aix 1585; sinodo d'Evreux 1576 – e di Rituali – Troyes 1660; Séz 1744; Verdun 1844; Amiens 1845 – prescissero di ribattezzare *sub conditione* tutti i nati che le levatrici affermavano di aver battezzato, quando esse non fossero state in grado di addurre la conferma di almeno due testimoni affidabili. Benché tale richiesta si configurasse in parziale contrasto con la pratica canonistica e disciplinare della Chiesa che in linea generale considerava una sola testimonianza come prova sufficiente per riconoscere la validità di un battesimo di necessità, questa prassi era ampiamente diffusa nei concili provinciali e nelle diocesi e trovava sostegno anche nella teologia. Il movente principale era l'idea che lo stato di necessità fosse un moltiplicatore di carenze e limiti specifici delle donne: l'urgenza produceva ansia e tensione che, assommate a ignoranza o, talvolta, a esplicita volontà, portavano le donne a sbagliare o dimenticare parti del rito. Contro quest'ipotesi nomi autorevoli – tra i quali venivano menzionati soprattutto Soto, Suárez, Layman, Holzman, i Salmanticensi, Bene-

detto XIV e Liguori – sostenevano che le levatrici, quando riconosciute di buona reputazione e formazione, meritavano la stessa credibilità riconosciuta agli altri laici. Ogni provvedimento generale – *indiscriminatim* – non era quindi accettabile, ed era al contrario necessaria solo una valutazione sul caso singolo – *particularis* –, adottando i provvedimenti adeguati al valore morale della testimonianza di quella specifica levatrice. Nonostante ciò, lo stesso Corblet annotava che in molte diocesi francesi si continuava a prescrivere la reiterazione condizionata del battesimo amministrato dalle levatrici, una pratica diffusa anche altrove, come mostrano gli stessi *dubia* ottocenteschi giunti in Sant'Uffizio.

Il tema del battesimo di necessità infatti si espresse in *dubia* che davano conto sia di casi singoli sia di prescrizioni generali e verso gli uni e verso le altre l'atteggiamento del Sant'Uffizio fu sostanzialmente speculare. Il caso singolo fu presentato nel 1886 dal vicario apostolico dell'Egitto, che aveva inviato alla Congregazione di *Propaganda* la vicenda di Carmela Pirotta, ormai trentenne, la quale da anni dubitava della validità del proprio battesimo, perché aveva raccolto in via indiretta dubbi e perplessità espresse dalla stessa levatrice che l'aveva fatta nascere e l'aveva battezzata. Né i registri parrocchiali, né i genitori – il padre era morto all'estero – le avevano fornito certezze, e quindi ansie e timori si erano accentuati. Il segretario di *Propaganda* aveva comunicato il caso a Giuseppe d'Annibale, consultore del Sant'Uffizio, che se ne era fatto latore presso la Feria II, la quale il 2 febbraio del 1886 decise *baptizetur secreta et sub conditione*⁷. Risposta pochi giorni dopo confermata dalla Feria IV e dalla Feria V. La pratica generale, invece, arrivò l'anno dopo grazie al vicario apostolico di Malta, Spiridion Buhadgiar, che riferì dell'abitudine invalsa tra i parroci di quella diocesi di ribattezzare «*indistincte et sub conditione*» i nati battezzati da levatrici, salvo i casi in cui queste non fossero state in grado di procurare due testimonianze di persone degne di fede, garanti che il battesimo fosse stato praticato nella maniera «che suol praticarsi nella chiesa relativamente alla necessaria materia di forma e inten-

6. J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique...* cit., p. 295 e ss.

7. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede,

(d'ora in poi ACDF), *Sant'Uffizio* (d'ora in poi S.O.); *Dubia de baptismo*, 1886, 2.

zione». Poiché era molto difficile trovare due testimoni affidabili «i parroci si tennero al partito più spiccio e più facile di ribattezzare sub conditione tutti i bambini così battezzati»⁸. Buhadgiar sosteneva che all'origine di questa pratica vi fosse un editto emanato nel 1791 dal vescovo Vincenzo Labini, che aveva adottato la linea tuziorista della reiterazione generalizzata del battesimo condizionale, salvo due testimoni, per far fronte alle irregolarità dovute all'imperizia delle levatrici e alle difficoltà indotte dalla condizione di urgenza in cui era amministrato il sacramento. Buhadgiar pose quindi agli inquisitori cinque interrogativi: se tale pratica potesse essere adottata «tuta conscientia»; in caso contrario se fosse lecita di fronte a un dubbio serio accertato, oppure di fronte a dubbi manifestati dalla stessa levatrice; se incorressero in irregolarità quei viceparroci che, incaricati per delega, avessero battezzato *sub conditione* i battezzati in casa. L'indagine archivistica trovò il precedente di un caso analogo verificatosi negli anni '40 dell'Ottocento nelle diocesi di Liegi e Malines, dove vigeva la reiterazione generalizzata del battesimo condizionale per i battesimi amministrati dalle levatrici. Il movente primo di questa pratica era stato il confronto con gli acattolici e con le abiure. Al vescovo di Liegi e a quello di Malines gli inquisitori avevano chiesto di contrastare con decisione quest'usanza. E negli stessi termini si rivolsero al vicario apostolico maltese, vietando la reiterazione generalizzata e condizionale, e vincolando la ripetizione del battesimo *sub conditione* a un motivo «rationabile» certo oppure ai dubbi manifestati dalla stessa levatrice.

Le incertezze sulla regolarità del battesimo si concretizzavano anche molto dopo il battesimo stesso, veicolate da incertezze sull'identità del battezzando o sul contesto nel quale il rito si era svolto. Nel 1888, ad esempio, da Castellammare gli inquisitori ricevettero il caso di una donna di ventisette anni, che alla vigilia del matrimonio aveva maturato dei dubbi sull'esser stata battezzata. Rimasta orfana era stata cresciuta da una donna chiamata «santa» per la sua devozione –

«quando morì le trovarono indossi cilicii ed altri istrumenti di penitenza e aggiungono che frequentava con grande pietà i sacramenti»⁹ – che però non aveva lasciato conferme dell'avvenuto battesimo. Richiesto di ulteriori precisazioni in merito dalla Feria II, il vescovo di Castellammare Vincenzo Maria Sarnelli chiarì che non era possibile «sapersi se quella bambina era o no figlia di quella pia donna. Altre investigazioni non possono farsi. Si ignora tutti il cognome, la patria, il padre, la madre»¹⁰. Posta la completa incertezza sull'identità della donna, il paese intero riteneva che essa dovesse essere battezzata nuovamente. Dal caso specifico del trovatello, che rientrava nella tipologia da sempre prevista per i battesimi *sub conditione*, Sarnelli però trasse una richiesta di ordine generale concernente i battesimi amministrati dalle levatrici, chiedendo se si dovesse sempre reiterarli oppure soltanto quando la levatrice fosse stata giudicata incapace, e «qual criterio deve tenersi per giudicare di questa incapacità, giacché in alcuni luoghi vi è consuetudine di ripetersi sempre il battesimo sub condizione senza distinguere sempre che l'ha conferito la levatrice»¹¹. La Feria II permise di ribattezzare la donna *secrete et sub conditione* e in linea generale ribadì che in assenza di prove certe, la prassi di ribattezzare generalmente era *reprobendam*.

Che fosse la figura stessa della levatrice il movente primo delle incertezze è indicato anche dal caso segnalato alcuni anni dopo agli inquisitori dal patriarca di Venezia, Giuseppe Sarto, futuro Pio X. Qui il problema era la difficoltà di credere alla sincerità delle levatrici che avevano amministrato il battesimo di necessità in casa, anche a fronte di un'indagine seria che non aveva dato motivi validi per dubitare della forma e della materia del rito e di garanzie esplicite da parte delle levatrici stesse di aver fatto tutto «quello che fa la chiesa»¹². Secondo Sarto, un dubbio irriducibile sulle loro reali intenzioni rimaneva soprattutto quando esse avevano un comportamento irreligioso fuori casa. Per placare i propri timori e quelli dei parrocchiani, egli perciò chiedeva di poter

8. *Ibid.*

9. Vincenzo Maria Sarnelli, *Lettera al segretario del Sant'Uffizio, 10 novembre 1888*, in ACDF, S.O., *Dubia de baptismo*, 1889-1896, 9.

10. V. M. Sarnelli, *Lettera al segretario del Sant'Uffizio*, senza data, in ACDF, S.O., *Dubia de baptismo*, 1889-1896, 9.

11. V. M. Sarnelli, *Lettera al segretario del Sant'Uffizio, Castellammare 10 novembre 1888*, in ACDF, S.O., *Dubia de baptismo*, 1889-1896, 9.

12. Giuseppe Sarto, *Lettera al Sant'Uffizio, 28 settembre 1896*, in ACDF, S.O., *Dubia de baptismo*, 1896, 94.

ribattezzare *sub conditione* tutti i neonati battezzati dalle levatrici. Al patriarca di Venezia gli inquisitori risposero che in assenza di prove certe che le levatrici avessero mentito non si poteva ribattezzare. La Feria IV confermò tale risposta e nella Feria V il pontefice aggiunse solo che tra le prove certe andava soprattutto considerato l'aver dato un nome di setta massonica, nel qual caso i bambini avrebbero dovuto esser battezzati *sub conditione*.

Nel 1893 grazie a un *dubium* proveniente dall'Impero asburgico il Sant'Uffizio ebbe la possibilità di capire meglio quanto l'atteggiamento diffidente verso il battesimo di necessità amministrato dalle levatrici fosse diffuso e quanto fosse radicata la tensione tra norme e pratiche.

Joseph Thaler, cooperatore a Schlanders, nella diocesi di Trento, anche a nome di altri sacerdoti locali si era rivolto agli inquisitori per chiedere lumi sulla pratica invalsa nella diocesi trentina di ribattezzare *sub conditione* e *indiscriminatim* tutti i bambini battezzati dalle levatrici, o da qualsiasi altro laico, a prescindere da qualsivoglia esame preventivo della validità del rito. Thaler spiegava che non si trattava di un'azione estemporanea o di un'iniziativa individuale, ma di una scelta strategica del vescovo di Trento Eugenio Carlo Valussi. Così si insegnava nel seminario diocesano cittadino, e una decina d'anni prima lo stesso Valussi aveva adottato per la diocesi trentina l'istruzione emanata nel 1873 dal vescovo di Graz-Seckau Johann Zwerger: questi aveva stabilito la reiterazione generalizzata, escluso l'esame preventivo se non *in aedificationem et instructionem*, e prescritto che le levatrici *semper testium competentium suffragiis firmentur ut eis fidere liceat*¹³. Thaler sosteneva che molti parroci trentini osteggiavano questa politica, considerandola contraria ai decreti della chiesa, alla dottrina più comune, ai canoni che ritenevano sufficiente un solo testimone; ma soprattutto la consideravano discordante rispetto alle caratteristiche della diocesi trentina, dove le ostetriche erano *bene instructae, timoratae et graves* e dove non sussistevano motivi tali da giustificare una simile soluzione. Chiese dunque agli inquisitori se il battesimo *sub conditione* dovesse essere

reiterato senza un esame preventivo del dubbio, e se impiegarlo per battezzare gli eretici convertiti, a prescindere dalla loro età e dalla loro provenienza. Su questo secondo interrogativo, la Feria II rispose rapidamente inviando a Thaler il decreto del 20 novembre 1878, che suggeriva di ricorrervi in segreto solo nei casi in cui sussistessero chiari e solidi dubbi sulla reale validità del battesimo. Sul primo interrogativo, invece, decise di chiedere lumi direttamente al vescovo di Trento.

Pur con qualche distinguo, in una lunga lettera Valussi sostanzialmente confermò il quadro tracciato da Thaler, motivandolo. Aveva deciso di agire con «sommo rigore» prescrivendo la reiterazione condizionale in tutti i casi in cui le levatrici non fossero state in grado di portare da «uno a due testimoni degni di fede», e aveva prescritto esplicitamente di non considerare «sicuro abbastanza il battesimo di cui fosse mallevatrice la sola mamma, ancorché onesta, e proba»¹⁴. Riteneva di essere in continuità con le indicazioni fornite dalla Congregazione di *Propaganda Fide* in relazione al battesimo conferito dai catechisti e inviate a tutti i vicari apostolici delle Indie orientali, di cui era venuto a conoscenza tramite la *Theologia moralis* pubblicata dal gesuita Augustin Lehmkühl nel 1883. A proposito dei catechisti – «paragonabili, io credo, alle nostre levatrici» – *Propaganda* aveva prescritto la reiterazione del battesimo, quando non fosse stata confermata la sua validità da parte di due testimoni affidabili e verificabili. Secondo Valussi il clero trentino non indulgeva in «tuziorismo indiscreto o d'una anche menoma tintura di giansenismo», perché in dottrina si ateneva innanzitutto a Liguori, trovando poi conferma ulteriore nella teologia morale ottocentesca: da Jean Gury a Antonio Ballerini, passando per Emilio Berardi, Giuseppe D'Annibale e Giuseppe Frassinetti. Il battesimo *di necessità* rappresentava l'unica deroga a quest'atteggiamento conciliante, in quanto «sovra tutto riguardosa e gelosa del valore del Sacramento», una deroga che Valussi rivendicava non essere stata «mai imposta o lodata da me, ma fu tollerata senza la più piccola opposizione», perché egli

13. Josef Thaler, *Lettera al segretario del Sant'Uffizio*, 4 agosto 1893, in ACDF, S.O., *Dubia de baptisate*, 1889-1896, 96.

14. E. C. Valussi, *Lettera a Raffaele Monaco La Valletta*, 12 febbraio 1894, in ACDF, S.O., *Dubia de baptisate*, 1889-1896, 96.

stesso aveva verificato che nell'Impero asburgico molti ordinari l'avevano espressamente prescritta. Come Josef Kahn, vescovo di Gurk, che nelle istruzioni emanate nel 1892 aveva indicato che la validità del battesimo amministrato dalle levatrici era da considerarsi l'eccezione e la reiterazione condizionata una prescrizione generale; o come i concili provinciali di Rheims nel 1849, di Aix nel 1850, i sinodi diocesani di Rheims nel 1851 e Cinquechiese nel 1863, le costituzioni diocesane di Ratisbona del 1863, dimostrazione che «la poca fiducia da porsi nel battesimo dato alle levatrici è venuta scemandosi in questi ultimi tempi». Nella diocesi trentina erano stati gli stessi parroci a chiedere provvedimenti simili: la «quasi totalità dei curatori d'anime hanno per sospetti i battesimi conferiti da laici, si danno generalmente poca o niuna cura d'imprendere un esame nei casi singoli, e quando un infante è portato al sacro fonte, usano interrogare, ma se odono ch'esso fu battezzato dalla levatrice, lo battezzano senz'altro sotto condizione». I motivi di questa scelta erano vari. Innanzitutto, i parroci «si fidano poco delle donne. Le levatrici non sono tutte il fiore del loro sesso; e ve ne ha bensì molte fra noi di oneste e cristiane a tutta prova, ma anche queste non immuni dei difetti donneschi». In secondo luogo esse erano chiamate ad agire in casi complessi – «parti immaturi, stentati, difficili, e quando il neonato sembra incapace di sopravvivere» – cioè, in «momenti di fretta, di agitazione, di confusione, spesso in mezzo alle strida della puerpera, al dolore del marito, al passeraio d'un crocchio di donnette parenti o vicine, affaccendate e impacciose; dunque in circostanze fatte apposta per far perdere il cervello anche a chi ne avesse una porzione più grande». Per questo l'inchiesta si rivelava inutile in assenza di «persone gravi, istruite che avessero il sangue freddo voluto all'uopo di testimoniare su quel che s'è fatto». Le levatrici, infatti, non erano considerate in grado di sostenere da sole un interrogatorio:

s'impappinano in contraddizioni, non rammentano più distintamente ciò che hanno fatto in fretta e furia in quei penosi frangenti, o se vanno nel numero delle più leggiere (sic) cuoprono o negano i

difetti commessi per non darsi torto e perdere il credito; le migliori invece sono inclinate a dubitare e a far dubitare dell'atto loro, per coscienziosità scrupolosa e per mettersi al sicuro per via del battesimo da amministrare sub conditione dal prete, anzi esse sono le prime a desiderare e ad insistere perché il sacerdote ribattezzi onde a detta di qualche parroco del resto esimio, ove il sacerdote rifiutasse quella pratica, esse non solo rimarrebbero inquiete e confuse, ma anche, per timore di portarsi da solo una troppo grande responsabilità, si porrebbero difficili e ritrose a battezzare nei casi più urgenti coll'effetto che, sorvenendo poi la morte del bambino non battezzato, ne rimanga l'anima esclusa dalla salute.

L'inchiesta era pure complicata dalla distanza, poiché in città «si chiama il sacerdote quando il neonato fu già portato in chiesa, non entra sempre nella comitiva chi amministra il battesimo in casa o chi ne fu testimonia»¹⁵.

Già fondata per queste motivazioni – la «sicurezza non è mai troppa per riguardo al battesimo» – la scelta tuziorista era ulteriormente legittimata agli occhi di Valussi dal fatto che nella diocesi tridentina ogni anno vi erano molti casi di abiure, di ritorno alla chiesa di acattolici, qualche volta di scismatici. In queste situazioni verificare la validità del battesimo era complicato dalla distanza nel tempo e nello spazio che rendeva difficile comunicare con chi l'aveva amministrato e potersi fidare delle risposte e degli eventuali riscontri. Nell'unico caso in cui Valussi aveva avuto una risposta, peraltro, la diocesi di Pietroburgo gli aveva confermato che tutti i battesimi conferiti da *pope scismatici* erano da dubitare per mancanza d'intenzione.

Dalla stessa diocesi trentina erano giunti poi agli inquisitori altri due documenti che integravano il quadro della situazione tracciato da Thaler e Valussi. Nel primo Josef Koeffler, decano di Schlanders, la stessa parrocchia di Thaler, aveva raccontato che questi in quattro occasioni negli ultimi tre mesi non aveva reiterato il battesimo, se non dopo un esame dell'ostetrica. Koeffler aveva contestato a Thaler il suo comportamento, che contrastava con le istruzioni di Graz-Seckau introdotte nell'ordinariato trentino, e che avrebbe

15. *Ibid.*

determinato «inquietudine e perturbazione nella comunità parrocchiale», soprattutto perché nella parrocchia vicina la reiterazione del battesimo di necessità amministrato dalle levatrici era usata regolarmente¹⁶. Koeffler criticava le argomentazioni di Thaler notando che nella parrocchia di Schlanders vi erano due medici, tre ostetriche approvate e due non approvate, quindi sette persone pronte a battezzare nei casi di necessità, *sane difficulter se poterunt vincere ad fatendos errores forte commissos ne forte aliis minus peritae appareant neque hac ratione quaestus sui detrimentum patiantur*¹⁷. La levatrice, già *maxime occupata et semi-confusa vel omnino perturbata* per la situazione d'urgenza in cui operava, sarebbe stata ancor più tesa sapendo che non vi sarebbe stato un altro battesimo a garantire la vita eterna del nato, e avrebbe quindi differito il battesimo finché possibile, con ovvi ed evidenti rischi. E in chiusura, aggiungeva *quae hic dicta sunt de obstetrice, longe majore gradu valent, si homines ordinarii baptizent*. Nel secondo documento, il cancelliere dell'ordinariato di Trento Josef Hutter aveva ribadito la linea esposta da Koeffler, rimarcando che la reiterazione era necessaria perché la prova sicura della validità del battesimo era rara, accadeva *inter centum casus vix semel*¹⁸.

Lo stesso Thaler in una successiva lettera aveva fornito agli inquisitori romani la mappa dei riferimenti dottrinali e teologici che fondavano la sua opposizione alla reiterazione. Da una parte il Catechismo, il Rituale, la *De Synodo dioeclesiana* di Benedetto XIV, le istruzioni sul battesimo di Carlo Borromeo, l'editto emanato nel 1892 da Emanuel Jan Schöbel, vescovo di Leitmeritz, dall'altra la *Theologia moralis* di Liguori, la *Theologia moralis* pubblicata da Augustin Lehmkuhl nel 1883, i *Casus conscientiae* pubblicati dal gesuita francese Jean Gury nel 1862. Thaler riteneva che la questione fosse vincolata da due problemi, che chiamava Scilla e Cariddi: la prima era la *irreverentia S. Sacramenti*, la seconda *neglectus curae necessariae pro salute infantis*¹⁹. Nella diocesi trentina le ostetriche erano preparate, potevano essere interro-

gate con efficacia in segreto, e, nella scia di Benedetto XIV e dei canoni ecclesiastici, era sempre possibile trovare testimoni competenti e affidabili. Altrimenti si sarebbe scivolati in uno scetticismo radicale che avrebbe finito per investire anche il battesimo amministrato dal sacerdote. Per questo criticava le istruzioni di Graz-Seckau, sottolineando che *in illis terris tum a clero quum a laicis res religiosas notabiliter lievius tractari, quam fit in Tyroli*; i pastori dovevano concentrare l'azione nell'istruire le ostetriche, perché nelle regioni non era raro che i sacerdoti con una seria indagine riuscissero a superare i dubbi senza esagerato scetticismo.

Il 28 maggio 1894 la Feria II decise di chiedere ai tre vescovi di Trento, Graz-Seckau e Gurk di informare il Sant'Uffizio circa la prassi di reiterare il battesimo *sub conditione* e di inviare a Roma le istruzioni relative eventualmente esistenti. Da Trento e da Secovia le risposte giunsero rapidamente, da Graz nel febbraio dell'anno successivo. Il vescovo di Trento Valussi si era rimesso alla lunga lettera inviata nel febbraio precedente; aveva soltanto ribadito che la prassi della reiterazione si era venuta formando «spontaneamente, senz'essere ingenerata o insinuata da ordinazioni episcopali o da insegnamento impartito in seminario»²⁰. Da Graz-Seckau e da Gurk arrivò lo stesso documento, in tedesco e in latino, in quanto i due vescovi locali Leopold Schuster e Josef Kahn avevano entrambi adottato le istruzioni emanate nel 1873 dal predecessore di Schuster Johann Baptist Zwerger²¹. Queste istruzioni prescrivevano come necessario interrogare i «testimoni oculari, coscienziosi, assennati, fidati che furono presenti all'amministrazione del battesimo», con domande precise sull'intenzione del battezzante, sulla formula battesimale pronunciata, sull'uso di acqua naturale, sul modo del battesimo, con versamento dell'acqua sul capo del neonato, con l'immersione delle dita, e segno della croce sulla fronte, oppure se soltanto spruzzando un po' d'acqua, sulla coincidenza tra chi versò l'acqua e chi pronunciò la

16. J. Koeffler, *Ad reverendissimum P.E. Ordinariatum*, 17 gennaio 1893, in ACDF, S.O., *Dubia de baptisate*, 1889-1896, 96.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. J. Thaler, *Appunto*, s.d., in ACDF, S.O., *Dubia de baptisate*,

1889-1896, 96.

20. E. C. Valussi, *Lettera a Raffaele Monaco La Valletta*, 3 luglio 1894, in ACDF, S.O., *Dubia de baptisate*, 1889-1896, 96.

21. L. Schuster, *Lettera al segretario del sant'Uffizio*, 13 giugno 1894, in ACDF, S.O., *Dubia de baptisate*, 1889-1896, 96.

formula e sulla contemporaneità dei due atti: domande cui potevano rispondere chiaramente solo «persone oculari, assennate e coscienziose»²². La prima testimone doveva essere la levatrice, ma l'interrogatorio avrebbe dovuto svolgersi senza altre presenze, «giacché in allora schiva di confessare una mancanza anche per timore di perdere la fiducia delle madri e il suo guadagno»²³. Le istruzioni fornivano un giudizio perentorio sulla questione: i battesimi di necessità amministrati dalle levatrici o dai privati non offrivano «in generale sufficiente garanzia», né la offrivano i battesimi intrauterini, data l'incertezza sul fatto che l'acqua avesse toccato la testa del neonato. Così come perentoria era l'identificazione delle cause: la mancata cura della formazione delle levatrici e il mancato controllo costante sul loro operato, da cui era scaturita quella moltiplicazione di prescrizioni prese a livello istituzionale – i casi già menzionati di Rheims, Aix, Liegi, Cinquechiese, Ratisbona – in linea con i quali le istruzioni di Zwerger chiudevano con un'indicazione precisa: «In conseguenza di ciò io ordino colla presente circolare espressamente che d'ora innanzi nella diocesi di Secovia tutti i nati battezzati da privati vengano di nuovo sotto condizione ribattezzati, eccettuati quei speciali casi in cui la validità del battesimo di necessità è provata»²⁴.

Nel fascicolo archivistico sul *dubium* di Thaler è conservato un documento manoscritto, non firmato né datato, intitolato *Appunti storici*, probabilmente un appunto di lavoro dello stesso consultore Pierotti, che traccia i caratteri del problema della reiterazione del battesimo dal punto di vista teologico e morale. Il punto di partenza è identificato nelle controversie insorte nella Chiesa africana attorno al battesimo amministrato da eretici, la cui validità era negata in base all'idea che la «fede del battezzante» fosse indispensabile per la validità del battesimo stesso; tesi poi condannata da Stefano I e dal Concilio di Nicea che avevano reso valido il «battesimo conferito da qualsiasi laico, uomo o donna, pagano o giudeo, eretico o scomunicato, purché per altro usassero la materia e la forma debita all'intenzione di far ciò che intende la Chiesa»²⁵. Erano distinte due tipologie di battesimo *di necessità*, prima e dopo la

nascita. Quando esso era amministrato *in utero matris* era «sempre da reiterarsi sub conditione e lo stesso dicasi se il neonato venne battezzato durante la nascita senza essergli stata versata l'acqua in capite»; pertanto il curatore d'anime, «reso consapevole di un battesimo come sopra conferito, deve senza fare ulteriori indagini, ribattezzare sub conditione il neonato». Per il secondo caso, invece, le opinioni dei canonisti divergevano. Alcuni ammettevano la reiterazione condizionata, altri, «i migliori» – Liguori –, la negavano sostenendo che fosse sempre possibile verificare la validità di un battesimo amministrato da un laico. I limiti alla reiterazione del battesimo erano trovati nel Rituale Romano e nel Catechismo, che lo permettevano solo dopo un'indagine accurata che avesse verificato che il battezzante offrisse «garanzie sufficienti sia quanto a dottrina sia quanto a volontà intorno all'atto che esercita» e nell'esercizio del rito avesse adempiuto «quanto è prescritto dalla chiesa per ritenere valido il battesimo conferito». Ma il fatto che la maggior parte dei battesimi fosse amministrato da levatrici complicava il quadro e poneva una nuova questione: «se la presunzione nei battesimi amministrati dalle levatrici avuto riguardo alla fiducia annessa nel disimpegno del loro ufficio, stia per la validità di essi battesimi, od invece per la loro dubbiozza». Nel primo caso, il battesimo reiterato *sub conditione* andava esercitato solo di fronte a «positivi motivi per dubitarne della validità»; nel secondo, se la presunzione era per il dubbio, allora «è da reiterarsi ogni qual volta la presunta dubbiozza non sia tolta dalla prova della certezza».

La radice di questi problemi era identificata nel quadro storico che aveva rotto con un passato in cui «allorché le legislazioni civili erano animate ed informate da principi e da massime cristiane si avevano le necessarie garanzie per ritenere presuntivamente validi i battesimi di necessità conferiti dalle levatrici». Le garanzie imposte dalla legge – obbligo di verifica civile ed ecclesiastica sull'attività delle levatrici, esame del parroco e dell'autorità ecclesiastica – avevano costituito un quadro nel quale la presunzione sulla validità del battesimo poteva essere ragionevolmente positiva. Ora questo quadro era cambiato in profondità:

22. R. Pierotti, *Relazione e voto. Summario II*, in ACDF, *S.O., Dubia de baptisate* 1889-1896, 96, p. 37.

23. *Ibid.*, p. 38.

24. *Ibid.*, p. 39.

25. *Appunti storici*, in ACDF, *S.O., Dubia de baptisate*, 1889-1896, 96.

«oggi tutto è mutato. Le legislazioni civili moderne non si curano di tale istruzione da darsi alle levatrici e almeno dell'esame che dovrebbero subire su tali materie» e l'autorità ecclesiastica non era più coinvolta in tali verifiche. Questo problema era già stato lamentato, ad esempio, dall'arcivescovo di Malines nel 1847, quando in seguito a una conferenza tenuta dal clero della sua diocesi, aveva stabilito per decreto la reiterazione condizionata, presentandola come la necessaria risposta ad un'ignoranza diffusa nelle levatrici sui modi dell'amministrazione del battesimo, a sua volta indotta da una scarsa attenzione dei vescovi sulla loro formazione e da un mancato controllo sulla loro attività.

In un contesto di questo tipo, per verificare l'affidabilità della levatrice il curatore d'anime poteva solo «assumere private informazioni», e doveva concentrare tutte le sue energie «a nulla lasciare intentato al fine di istruire ed ammaestrare le levatrici nell'amministrazione del battesimo sottoponendole anche ad un esame per convincersi della loro idoneità». E proprio perché in questo contesto storico era stata tolta alla Chiesa «ogni ingerenza ufficiale sulle levatrici, sia per la parte che riguarda la moralità, sia quanto all'istruzione, esame, nomina e vigilanza su di esse» il documento sottolineava come «la presunzione milita in generale al presente per la dubitazione del battesimo da esse amministrato». La prova era trovata nel fatto che «in quasi tutti i concili provinciali e diocesani celebratisi in questi ultimi cinquanta anni» dopo aver esortato all'investimento sulla formazione delle levatrici era stata prescritta la reiterazione *sub conditione* del battesimo da loro amministrato, salvo i casi in cui la regolarità fosse «chiaramente» mostrata. L'elenco era quello già più volte menzionato, al quale era solo aggiunta un'osservazione attribuita al cardinale Thomas Gousset, che nel concilio diocetano di Rheims aveva espressamente indicato la necessità di reiterare il battesimo *sub conditione* di fronte a casi di battesimo amministrati da levatrice, chirurgo o altro che non fornissero adeguate garanzie, *quod vix in praxi constare potest in hisce luctuosis temporibus*.

Gli *Appunti storici* si concludevano sottolineando che la reiterazione generale senza alcuna indagine preventiva e senza preoccupazione per le irregolarità rispetto ai canoni e alla dottrina esprimeva una sorta di «ferita al sacramento», aval-

lando nel sacerdote una «mancanza al proprio dovere» e promuovendo la «negligenza nelle osteriche nell'obbligo che hanno sotto pena di colpa mortale di bene imparare la forma e il modo del battezzare e di prestare la massima attenzione nella collazione dei battesimi». E chiudeva notando che delle anime perdute per carenza di formazione e istruzione nelle levatrici il «curator d'anime [...] dovrà un giorno renderne conto al tribunale di Dio».

Il Sant'Uffizio affidò l'esame del caso di Trento al domenicano Raffaele Pierotti, maestro di palazzo e consultore. Questi riassunse la questione, notando che tutte le diocesi – Trento, Gurk, Graz-Seckau – richiedevano esplicitamente la prova risultante da testimoni oculari coscienti e fidati. Le istruzioni distribuite, che si rifacevano all'unico modello di Zwerger del 1892, adducevano tante e tali difficoltà alla validità del battesimo amministrato dalla levatrice da renderlo sostanzialmente impossibile e quindi da presupporre sempre la reiterazione condizionata. Pierotti ripercorse le diverse posizioni teologiche e dottrinali per concludere che, date le differenti decisioni dei concili provinciali e dei sinodi diocesani, non fosse lecito seguire in pieno la prospettiva tuzioristica del battesimo condizionale generalizzato. Nonostante per il Rituale Romano, per il Catechismo e soprattutto per la *De synodo dioeclesiana* di Benedetto XIV i sacerdoti che ribattezzavano indistintamente incorressero in irregolarità, la teologia manteneva opinioni differenti in merito. Per questo, secondo Pierotti, era necessario capire bene se la posizione tuziorista della reiterazione generalizzata fosse lecita. Egli avanzò parere negativo basandosi sulla risposta della Congregazione del Concilio, che il 22 maggio del 1683 a una richiesta proveniente da Cuba, relativa all'usanza di ribattezzare *indiscriminatim* tutti i bambini battezzati in caso di necessità, aveva risposto *negative, nisi adsit dubium probabile de invaliditate baptismi*. Tale decisione aveva poi trovato conferma nella risposta di *Propaganda* del 1845 al vicario apostolico del Pondichery, in India, confermata da altre decisioni successive, come quella inviata al vicario apostolico di Tche-Kiang, nel 1860.

Il problema consisteva però nel tipo di prova richiesta: era sufficiente la parola della sola levatrice o del battezzante, oppure era necessaria la conferma di uno o più testimoni fidati? Secondo

Pierotti la questione era stata risolta da Benedetto XIV, con la *Postremo mense* e con la *De Synodo Dioeciesana*, che avevano considerato sufficiente la testimonianza di una sola levatrice bene istruita, e aggiungeva: «per quanto io sappia, nessuna autorevole decisione in contrario, può citarsi la quale dichiari o stabilisca che si debba recedere dalla commune sentenza dei canonisti quando trattasi di costatare la validità del battesimo conferito dalla levatrice o da altra persona»²⁶. E in risposta al vescovo di Trento Valussi che aveva legato la reiterazione del battesimo all'istruzione di *Propaganda* del 1845, Pierotti chiarì il merito di quell'intervento. In realtà non si trattava di un'istruzione di *Propaganda*, ma di una disposizione adottata dal sinodo di Pondichery nel 1844. *Propaganda* l'8 settembre 1869 aveva esteso quella prescrizione, insieme ad altre, a tutti i vicariati delle Indie Orientali, prescrivendo la presenza di due testimoni fidati per certificare la validità del battesimo. Tuttavia, la stessa *Propaganda*, per circoscrivere l'ambito di quest'estensione, aveva trasmesso agli stessi vicariati una successiva istruzione che aveva inviato nel 1851 al vicariato di Massour, chiarendo che l'indicazione era da intendersi *iuxta exposita durantibusque circumstantiis*²⁷, cioè legata alla situazione di alcuni luoghi del vicariato dove vi erano riscontri di una profonda e diffusa ignoranza dei catechisti in materia di fede. Pertanto, concludeva Pierotti, «vi erano per i Vicariati delle Indie orientali speciali ragioni e la estensione non si deve prendere in modo assoluto, ma soltanto *durantibus circumstantiis*, e quindi la estensione di tale prescrizione lascia nel pieno suo vigore la commune sentenza dei canonisti confermata da Benedetto XIV»²⁸. Dunque, dalla presenza della sola testimonianza del battezzante non poteva essere dedotta automaticamente l'invalidità del battesimo e la necessità della sua reiterazione.

Ma il vescovo di Trento aveva anche rimarcato le caratteristiche di territorio di confine dell'area tridentina, che iscrivevano il problema della verifica della validità del battesimo nella sfera del rapporto con le conversioni di eretici e acattolici. Pierotti respinse anche questo argomento, perché riteneva risolta la questione da una serie di inter-

venti delle congregazioni del Concilio e di *Propaganda* – nel 1870 al vescovo del Siam in base a due risposte del Concilio del 1677 e del 1682 – e dal Sant'Uffizio – nel 1866 al vicario apostolico dei Galla, e nel 1888 al vicario di Bombay –, che aveva respinto la proposta di reiterazione generalizzata del battesimo, vincolandola al singolo caso e alle verifiche opportune.

A Thaler, dunque, Pierotti propose di rispondere *Negative in omnibus*, e visti gli effetti negativi che la reiterazione generalizzata poteva determinare sull'attività e la formazione delle levatrici, suggerì di aggiungere alla risposta una postilla: *Sedulo invigilent, et si oportunum duxerint etiam praeicipiant Remi Ordinarii, ut parroci notas habeant et edoceant obstetrices, circa modum recte ac valide administrandi baptismum in casu necessitatis*²⁹.

Nel marzo del 1896 la Feria II approvò la proposta di Pierotti, con l'aggiunta *quod pro investigatione facienda sufficit attestatio etiam unius personae fide dignae et etiam estraiudicialis*, risposta poi ratificata dalla Feria IV e dalla Feria V.

Nel fascicolo archivistico del caso tridentino è compresa anche una copia della *Institutio ad clerum de erudiendis obstetricibus in iis quae ad suum munus in genere et de iis in specie quae ad baptismum in necessitate conferendum pertinent*, documento approvato nella sesta sessione dell'assemblea episcopale austriaca il 7 aprile del 1894. L'istruzione fu inviata agli inquisitori romani dal vescovo di Gurk, insieme ad un altro documento, la sua traduzione pratica in lingua tedesca distribuita nella diocesi. Entrambi i testi furono analizzati e discussi in un parere intitolato *animadversiones* dal gesuita Franz Xavier Wernz, consultore del Sant'Uffizio, canonista, e dal 1906 preposito generale della Compagnia di Gesù.

L'*Institutio* era organizzata in 18 articoli in latino, che prescrivevano i diversi aspetti dell'attività della levatrice. Essa era tenuta ad essere «honestà e castigata», riservata, moderata nel cibo e nei comportamenti, a frequentare regolarmente i sacramenti, chiamare i medici per i casi difficili, a istruire le madri sull'importanza del battesimo e sull'inaccettabilità dell'aborto in quanto *coram Deo immane scelus esse, ac verissimum homicidium*. Ma

26. R. Pierotti, *Relazione e voto...* cit., p. 16. Sui due documenti di Benedetto XIV e in generale sulla sua figura in relazione al battesimo cfr. M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, 2004.

27. R. Pierotti, *Relazione e voto...* cit., p. 17. Il corsivo è nel testo.

28. *Ibid.*, p. 18.

29. *Ibid.*, p. 21. Il corsivo è nel testo.

soprattutto doveva essere adeguatamente istruita sull'amministrazione del battesimo. In caso di necessità, *sese antea recolligant et intra se intentione excitent baptizendi ut Christus jussit et Ecclesia facit*, doveva prepararsi in anticipo al battesimo, *aquam apparet et instrumenta pura irrigatorem (Glasröhre) raro et providissime tantum utendum secum ferat, ita ut omnia in casu jam praesto sint*³⁰. Di fronte a figli di acattolici, doveva ammonire i genitori sull'importanza del battesimo e se questi non volevano o non potevano o il pericolo di morte era imminente, l'indicazione era chiara: *ipsa baptizet, et quidem juxta formam ab Ecclesia praeceptam*³¹. Doveva esserle spiegato che il battesimo di necessità era un'urgenza reale e non fittizia e che essa non poteva dunque ritardarlo in attesa dell'acqua benedetta, ma che *aquam veram et naturalem esse oportere, undecumque sumpram, sive e fonte, e puteo, e torrente, sive e pluvia, e nive aut e glacie liquescente*. Nel caso di battesimo intrauterino doveva usare *aqua destillata*, tiepida, e soprattutto verificare che il battezzando non fosse chiuso nell'utero materno, *idque accidit donec secundinae seu membranae (Eihäute) integrae manent, quae quippe hodie a doctis censentur esse de corpore matris non vero foetus*. Era necessario ammonirla di lasciare al medico qualsiasi decisione sulla possibilità di intervenire chirurgicamente – *punctionem seu quamcumque operationem exequendam* – per dare il battesimo. Nel caso di parti mostruosi doveva chiamare il sacerdote, e nel caso di una nascita *eam rem silentio premendam esse, ne familiae displicentia causetur, imo parentibus consolationem adhibendam esse, cum vel levem culpam imputare non liceat*. L'*Institutio* si concludeva prescrivendo ai sacerdoti di diffonderne i contenuti nelle prediche e nelle lezioni catechistiche, e ricordando l'esigenza che le levatrici registrassero tutte le indicazioni – *nominis, loci, habitaculi, confessionis, conditionis socialis parentum vel puerperarum* – di quei tanti bambini che erano offerti per il battesimo e *personis tantum civili matrimonio junctis aut alias e conjugis solummodo putatis, vel etiam ex acatholicis, sive legitimi sive naturali filii*, in maniera tale che *si enatae prolis baptismus requiratur, necessariae cautiones pro prolis educatione catholica a sacerdote*.

Secondo Wernz nei diciotto articoli della *Insti-*

tutio non vi era nulla da obiettare, salvo un passaggio dell'articolo VIII concernente gli errori formali nella formula rituale; errori considerati diffusi e difficili da percepire poiché le levatrici non ricordavano con precisione le parole pronunciate. Per questo si considerava lecito e radicato il dubbio sul battesimo di necessità, e per questo era prescritta la presenza di un testimone accanto alla levatrice che potesse agevolare l'inchiesta del sacerdote. Wernz condivideva quest'indicazione, a patto che restasse un suggerimento e non si trasformasse in obbligo, né, tantomeno, in vincolo di presenza di due o tre testimoni per comprovare il battesimo di necessità, soprattutto perché *in istis comitiis Episcoporum non unice tres illi Episcopi severiores votum habuerint*, la maggioranza dell'episcopato austriaco, come testimoniava l'istruzione di Boemia, peraltro citata anche dallo stesso Thaler, era molto lontana da questa severità. Il secondo documento inviato e esaminato da Wernz era nient'altro che la traduzione pratica di quelle istituzioni, prodotta dal vescovo di Gurk Josef Kahn per la sua diocesi e poi distribuita in tedesco per le ostetriche. Sottolineò come entrambi i documenti fossero conformati alla risposta del Sant'Uffizio a Trento e pertanto non contenessero nulla di censurabile, salvo un accenno ad un dubbio sulla possibile presenza di due testimoni al battesimo amministrato dalla levatrice. Riteneva che la questione fosse da considerarsi risolta con la *Postremo mense* e la *De synodo dioeclesana* di Benedetto XIV e dunque suggerì di ricordarlo espressamente al vescovo di Gurk e tramite il nunzio apostolico di Vienna di inviare ai vescovi d'Austria insieme al decreto trentino, un'aggiunta nella quale si specificavano i riferimenti e la necessità di istruire le ostetriche. E aggiunse:

*Quod abundat, non vitiat. At ne incidatur in contrarium vitium haud abs re esse videtur, si aliquod monitum addatur, non nimia facilitate omittendi baptismi iterationem ubi forte prudens dubium nequaquam est exclusum. At abstinendum videtur a formali et expressa approbatione illius institutionis, cum id videatur esse alienum a praxi S. Officii*³².

Come è già emerso in molti *dubia* fin qui

30. *Institutio ad clerum de erudiendis obstetricibus*, in ACDF, S.O., *Dubia de baptisate*, 1889-1896, 96, p. 2.

31. *Ibid.*

32. F. X. Wernz S. J., *Animadversiones*, senza data, in ACDF, S.O., *Dubia de baptisate*, 1889-1896, 96.

esaminati, il governo medico della nascita generava nel clero e nei fedeli incertezze soprattutto fondate sugli elementi materiali del rito, e in particolare sulla garanzia che l'acqua avesse toccato la testa del battezzando o parti differenti del suo corpo. Questi interrogativi attraversavano spesso le interrogazioni sul battesimo *di necessità* in generale, e si concretizzavano in particolare nei quesiti sul battesimo *in utero*. Benché la teologia settecentesca avesse sostanzialmente definito questo come un battesimo moralmente e teologicamente valido, questa restava una delle preoccupazioni principali sia per le autorità ecclesiastiche, sia per i semplici fedeli. È possibile vederlo, ad esempio, nel 1902, quando il parroco di S. Maria Maddalena a Roma, Virgilio Carone, presentò agli inquisitori il caso della figlia del signor Andrea Ruggeri, bambina nata con operazione eseguita dal dr. Piccinini, che l'aveva battezzata sul capo. Nonostante la regolarità del battesimo fosse stata garantita dal certificato di battesimo, erano emersi dei dubbi. I vicini di casa sostenevano che il medico avesse usato acqua con sublimato corrosivo al 2 per mille e non acqua semplice, e il padre della bambina, «persona molto religiosa», riteneva che il medico nel difficile momento del parto, con il forcipe in mano non avesse contemporaneamente pronunciato le parole e versato l'acqua, «anche perché una parte sola del capo (l'occipite) si presentava al battezzante»³³. Tali incertezze avevano ingenerato ansietà nei genitori al punto che il parroco, benché pienamente convinto della validità del battesimo, per tranquillizzarli chiese al Sant'Uffizio licenza di poter reiterare il battesimo. Cosa che la congregazione fece, suggerendo il battesimo *secreto et sub conditione*. Nel 1906, invece, il *dubium* provenne dall'Ordine della Santissima Trinità. Riguardava un sacerdote che quarant'anni prima era stato battezzato da un medico che aveva probabilmente versato l'acqua sul petto e sulla scapola e non sulla testa. Era stato lo stesso medico, infatti, a raccontare al sacerdote del proprio errore nel versare l'acqua. Il *dubium* fu affidato al redentorista Willem van Rossum, consultore, che innanzitutto recuperò i precedenti: un voto dell'abate Monsagrati, nel 1770, su

un'istruzione proveniente da Loango e Kaongo; un dubbio proveniente da Palestrina, sull'acqua versata sui piedi nel 1835; uno proveniente da Cortona, nel 1856, sul collo, e il voto di Pierotti relativo alla diocesi di Trento appena esaminato. Chiarire se il battesimo alla scapola o al petto fosse valido fu considerato lo snodo decisivo per risolvere il dubbio. La feria II ritenne che fosse una «comunissima sentenza» e come tale la espose nella risposta, aggiungendo, tuttavia, che il sacerdote fosse nuovamente battezzato, confermato e ordinato *secrete et sub conditione*.

Proprio di battesimo intrauterino, invece, parlò il vescovo di Crema Bernardo Pizzorno, nel *dubium* che spedì in Sant'Uffizio nel 1912³⁴. Si trattava di un battesimo amministrato sulle secondine, svoltosi nell'ospedale cittadino, dove, secondo il vescovo, venivano spesso accolte donne che stavano per abortire per cause naturali e di frequente per cause indotte da farmaci o strumenti vari – *virgulas ferreas vel cannulas huiusmodi* – attraverso le quali in poco meno di dieci giorni si determinava l'espulsione del feto. Le suore di una congregazione operante in quell'ospedale volevano battezzare il feto in utero prima che morisse, approfittando del lungo decorso delle pratiche abortive. Il dubbio derivava dal fatto che un battesimo di questo tipo poteva causare l'apertura delle secondine e dunque l'anticipazione del parto vale a dire l'aborto. Il Sant'Uffizio chiese precisazioni tecniche a Pizzorno, il quale in una seconda lettera chiarì che l'aborto ordinariamente era causato al sesto mese circa dopo il concepimento, con un'intervento del medico ma più spesso con un'azione segreta delle donne, cosa che rendeva difficile alle suore venirne a conoscenza e quindi poter intervenire per battezzare il feto. Aggiunse inoltre che l'apertura delle secondine si verificava da due a dieci giorni dopo l'uso dello strumento e che le stesse suore avevano una relativa facilità nel maneggiare liquidi: *in illis adiunctis, ex medici iniunctione, iam pluries lotiones praebere sorores tenentur, sive aqua naturali, sive aqua aliquo acido permixta, quin matres vel medici in suspicionem de conferendo baptismo inducantur*³⁵. La feria II affidò l'esame di questo caso a Joseph Drehmanns,

33. V. Carone, *Lettera al segretario del Sant'uffizio*, 28 luglio 1902, ACDF, S.O., *Dubia Varia*, 1897-1905, 83.

34. Nel 1886 il Sant'Uffizio aveva ricevuto un altro quesito da Crema, concernente gli ospedali, le pratiche abortive e i

problemi del battesimo. Rimando a E. Betta, *Animare la vita...* cit., pp. 268-269.

35. B. Pizzorno, *Lettera al commissario del Sant'Uffizio*, in ACDF, S.O., *Dubia de baptimate*, 1913, 1.

consultore, redentorista nonché vescovo di Roermond in Olanda. Nel breve voto questi ritenne che stante la descrizione fatta da Pizzorno l'unica incertezza vertesse sulla validità del battesimo amministrato dalle suore. Sostenne che l'opinione comune riteneva il battesimo sulle secondine esterne invalido *utpote quae ad matrem, non ad foetum pertineat* salvo il caso di un battesimo *super placentam collato*, cosa che però non era nel caso in questione. Aggiunse che il battesimo *in utero* era incerto per due motivi: non era sicuro che il feto fosse *capax baptismi*, e non era certo *an aqua immissa non per alias substantias alterata sit*. Stanti queste osservazioni, concluse che nel caso in questione il battesimo *post scissionem secundinarum et effusionem liquoris* era certamente valido, che doveva essere amministrato *sub conditione*, soprattutto dopo il sesto mese, quando *maxima probabilitas caput infantis aqua attingi posse, iam adsit quando adhibetur methodus moderna*³⁶. A Pizzorno ritenne che si dovesse rispondere *affirmative dummodo conferatur baptismus post apertionem secundinarum*. La Feria IV confermò la risposta, aggiungendo che se il feto fosse sopravvissuto alla nascita, avrebbe dovuto essere nuovamente battezzato *sub conditione*. E l'8 gennaio 1913, nella Feria V, il papa approvò.

Le incertezze sulla validità del battesimo intrauterino maturavano anche a distanza dal rito, come è mostrato da un caso presentato nel 1926 al Sant'Uffizio, proveniente da Bologna. Riguardava un uomo maturo, che da una conversazione scherzosa con un amico sacerdote che gli aveva parlato dell'invalidità del battesimo *ex ignorantia*, aveva trovato conferma di una paura da sempre avuta: «io disgraziatamente fui battezzato da una donna; e... avrò saputo far le cose regolarmente?» In una memoria, il padre gli aveva lasciato scritto di essere stato battezzato dalla mamma «nell'utero materno, vedendo che stentava ad uscirne cosa che poteva risparmiarsi». Il padre aveva vanamente chiesto la reiterazione *sub conditione*. L'uomo rivolgendosi all'amico monsignore aveva chiesto la reiterazione, aggiungendo «Penso che se Ella si trovasse nelle mie condizioni non starebbe certamente di buon

animo; mi rincrescerebbe che, chiuse le porte del Paradiso, non potessi fare di meglio che fare eternamente da pedagogo alle piccole anime del limbo»³⁷. Nel breve esame di cui fu incaricato, il consultore Arendt richiamò il codice canonico che al canone 746 § 5 faceva obbligo della reiterazione del battesimo intrauterino. Sottolineò che mancavano moltissime informazioni per comprendere i motivi per i quali era stata rifiutata al tempo la reiterazione del battesimo. In quel periodo, notò Arendt, «era in voga la dottrina messa allora fuori dal Gury, della invenzione di uno strumento destinato a far pervenire l'acqua fino al bambino rompendo le secondine; ora nel caso essendo poi uscito viabile il bambino sembra poco probabile che gli abbiano rotto dentro l'utero le secondine, ciò avrebbe reso il parto più difficile»³⁸. Concluse suggerendo la reiterazione segreta e condizionale del battesimo, «colla sola cerimonia essenziale» e, nel caso in cui l'uomo in questione fosse un prete, con il rinnovo condizionale della confermazione e degli ordini. E pochi giorni dopo la Feria IV approvò poi questa soluzione.

Come detto, non di rado al Sant'Uffizio venivano poste questioni già affrontate nella storia, che tuttavia venivano considerate nuove per il contesto nel quale si esprimevano o per gli attori che se ne facevano interpreti. È ad esempio nel 1912 che giunge un caso su un tema radicato nella pratica e nella riflessione dottrinale della Chiesa, il battesimo forzato³⁹, che proveniva da Maria Giovanna, superiora generale delle Suore della Madre dolorosa dell'Urbe, e riguardava gli ospedali gestiti dalla congregazione nella «America septentrionali». Qui ministri acattolici visitando i loro pazienti negli ospedali spesso richiedevano alle stesse suore acqua e vasi per il battesimo e pane e vino *ut morienti administrent quod "ultimam coenam" vocant*⁴⁰. Le suore prestavano quanto richiesto – *exceptis tobalea et candelis – ne odium excitarent in religionem catholicam, fingentes, tamen se ignorare de quo agitur*. La Superiora chiedeva se doveva o poteva fornire quanto richiesto, e il Sant'Uffizio rispose suggerendo un atteggiamento conciliante. Un secondo quesito, invece, riguardava il caso di

36. J. Drehmanns, *Relazione e voto*, in ACDF, S.O., *Dubia de baptismo*, 1913, 1.

37. A. Cattani, *Lettera a monsignore*, 4 ottobre 1925, in ACDF, S.O., *Dubia de baptismo*, 1926, 1.

38. G. Arendt, *Parere*, 25 gennaio 1926, in ACDF, S.O., *Dubia de baptismo*, 1926, 1.

39. Vedi a questo proposito M. Caffiero, *Battesimi forzati...* cit.

40. ACDF, S.O., *Dubia de baptismo*, 1912, 4.

bambini *in articulo mortis* e di genitori *infideles directe sese opponant baptismati infantium*. In questo caso, le suore, per salvare l'anima del battezzando, approfittando del proprio ruolo professionale, bagnavano un panno d'acqua e lavato il viso e la fronte del bambino, *submissa voce dicendo: ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti*. In tal modo i genitori intendevano questo come un refrigerio al viso del bambino e non come un battesimo. Il quesito chiedeva conferma della correttezza di tale pratica. Nel parere di cui fu incaricato il consultore David Fleming, francescano, suggerì di rispondere *permitti posse*, purché il panno fosse sufficientemente bagnato, e consigliò di rispondere per lettera e non per decreto. La feria II nel maggio del 1912 decise di dilazionare la risposta e di domandare ulteriori informazioni, che però non furono richieste perché nel frattempo era scoppiata la guerra e il padre Jacquemier, incaricato di recuperarle, era morto, e dopo la guerra la questione era stata archiviata⁴¹.

Il battesimo *intrauterino*, come in generale il battesimo *di necessità*, restava agli occhi del clero, locale e centrale, come un momento particolarmente delicato della politica di governo dei sacramenti. I *dubia* esaminati hanno mostrato come la formula condizionale fosse ampiamente utilizzata per far fronte a incertezze e paure radicate e diffuse sia tra i sacerdoti sia tra gli stessi fedeli. Queste paure apparivano in qualche misura come il riflesso della centralità acquisita dal battesimo nell'immaginario religioso e nella politica ecclesiastica dall'età controriformista in avanti. Stando all'osservatorio del Sant'Uffizio e ai *dubia de baptismo*, questi timori sembravano incardinati su un'intrinseca inaffidabilità attribuita alle donne e alle levatrici in particolare, ma anche ai laici in senso generale, una inaffidabilità che la disciplina ecclesiastica e le norme in materia non apparivano esser

state in grado di limitare o circoscrivere. E così, i *dubia* esaminati mostrano che ad una dottrina che identificava con chiarezza modi e procedure per garantire della validità del battesimo anche quando amministrato da un ministro straordinario facevano fronte delle pratiche ampiamente diffuse, che ritenevano che quella particolare forma di battesimo fosse a priori minata esattamente dalla propria condizione di eccezionalità, incarnata *in primis* nella figura stessa del ministro straordinario, per far fronte alla quale l'adozione indiscriminata della reiterazione del battesimo con la formula condizionale era riconosciuta come l'unica risposta possibile. In molti casi, quest'interpretazione *tuziorista* si sosteneva attingendo a norme e contenuti, in parte legati alla lotta antiereticale, che erano stati prodotti nei contesti extra-europei o in riferimento ad essi, e che erano recuperati attraverso i circuiti della pubblicistica periodica e della moralistica. E allora, per decidere dell'amministrazione del battesimo a Malta o nell'Impero asburgico o altrove, vescovi e sacerdoti guardavano alle decisioni prese in Asia, Africa, nelle Indie. Mentre gli attori locali fondavano le proprie scelte sull'idea che le norme e le dottrine definite per la diversità extra-europea potessero essere applicate anche in Europa, le autorità ecclesiastiche romane del Sant'Uffizio in più occasioni circoscrissero esplicitamente il contenuto di quelle norme e decisioni all'ambito specifico della diversità extra-europea e agli adattamenti che essa richiedeva all'apparato normativo e disciplinare. E il Sant'Uffizio insisté a più riprese che per fronteggiare quei timori e per agire una *riconquista*, l'unica soluzione efficace era recuperare con la formazione e l'istruzione quel controllo ecclesiastico e religioso sugli equilibri materiali e simbolici della nascita che si era radicalmente allentato e che aveva ingenerato quelle paure.

Emmanuel BETTA

41. D. Fleming, *Lettera al Sant'uffizio*, 12 aprile 1912, in ACDF, S.O., *Dubia de Baptismo*, 1912, 4.

Diplomatie pontificale et sacrements

La querelle autour des baptêmes de masse au Mexique (1524-1584)

Boris JEANNE

Les missionnaires se trouvent régulièrement confrontés à des situations nouvelles qui leur imposent une certaine improvisation pastorale, et qui nécessitent une grande créativité dans les modes d'explication de la foi aux populations dont ils ont la cure d'âmes. Cela les amène régulièrement à se poser la question de la régularité dogmatique et liturgique de ces nouvelles pratiques développées *in situ*, loin de Rome. L'action centralisatrice et normative du Saint-Siège est particulièrement sensible au second XVI^e siècle, à l'issue du concile de Trente et des efforts de construction congrégationnelle de Pie V, Grégoire XIII et Sixte Quint. C'est pourquoi on connaît des séries archivistiques à la congrégation de *Propaganda Fide* et au Saint-Office qui regroupent ces doutes sur les sacrements, dont la valeur efficace est particulièrement l'objet d'interrogation : un sacrement mal administré peut placer le fidèle en état de péché mortel, en cas de rebaptême ou de bigamie pour évoquer les situations les plus fréquemment rencontrées sur les fronts de christianisation. Il existe de telles séries de *dubia circa sacramenta* à l'Archivio Segreto Vaticano (ASV), dans les fonds de la congrégation du Concile¹ : on s'adresse à elle pour vérifier si certaines pratiques locales correspondent bien aux

canons conciliaires. Mais pour mener l'enquête sur ces doutes missionnaires et mieux comprendre le fonctionnement de l'Église de Rome au second XVI^e siècle, on ne peut pas se cantonner à ces séries bien visibles². Ainsi, les archives de la *Segreteria di Stato*³ sont constellées de ces doutes, et la correspondance entre le secrétaire d'État à Rome et le nonce à Madrid ne cesse d'y faire allusion en parlant des «abus des Indes». Les documents de la secrétairerie d'État utilisent abondamment le terme d'*abusi*, soit seul comme si le destinataire était parfaitement informé de ce à quoi ce terme a trait, soit avec une précision géographique (par exemple *abusi del Messico*⁴). C'est le terme que l'on trouve le plus fréquemment pour désigner les irrégularités dont font preuve les religieux américains dans l'administration de leurs Églises. Il devient une sorte d'appellation générique, voire de *code* entre le secrétaire d'État et le nonce à Madrid, faisant immédiatement référence à des religieux du Nouveau Monde qui se plaignent de la mauvaise gestion de la pastorale par les autres ordres, par le clergé séculier nouvellement installé, ou encore par eux-mêmes. Souvent les religieux estiment ne pas avoir les moyens d'accomplir leur mission dans le cadre des canons tridentins ou de leur conscience travaillée par

1. *Congregatio super Executione et Observantia Sacri Concilii Tridentini et Aliarum Reformationum*, commission cardinalice créée par Pie IV le 2 août 1564 (motu proprio *Alias Nos nonnullas*) pour appliquer les décisions conciliaires dans toute l'Église, et confirmée par la réorganisation congrégationnelle de Sixte V (*Immensa Aeterni Dei*, 22 janvier 1588).

2. L'index des fonds et des instruments de recherche de l'ASV mentionne clairement un fonds *Dubia* pour la *Congregazione Indulgenze e Reliquie*, qui ne dispose d'aucun index.

3. C'est l'institution pontificale qui assiste le pape dans sa

mission apostolique : le secrétaire d'État est son principal homme de confiance en ce qui concerne les négociations diplomatiques, la gestion des nonciatures, la collection des informations à l'échelle internationale.

4. Une occurrence parmi de nombreuses autres : ASV, *Segreteria di Stato, Spagna*, volume 34, folios 507-508. On peut également trouver le terme «aggravio», par exemple dans ASV, *Segreteria di Stato, Spagna*, vol. 19, ff. 161-165 (*aggravio di Portogallo*).

l'angoisse du Jugement Dernier⁵. La correspondance entre Rome et Madrid en garde de nombreuses traces, et les documents originaux venant du Nouveau Monde sont éparpillés dans les miscellanées des archives vaticanes.

Il est entendu que Rome ne peut pas intervenir directement dans les problèmes qui agitent les Églises du Nouveau Monde⁶, puisque le pape Alexandre VI Borgia, par la bulle *Inter Coetera* du 3 mai 1493⁷, a étendu le patronage ecclésiastique concédés aux souverains ibériques en 1476, à toutes les terres découvertes et à découvrir, comme autant d'extensions des terres de reconquête⁸. Cependant, la très forte récurrence de ces *abusi delle Indie* dans les sources de la secrétairerie d'État relatives à la nonciature de Madrid et à la collectorie de Lisbonne invite à se poser des questions qui débordent du cadre de l'histoire des missions pour atteindre celui de la construction de l'espace diplomatique pontifical : la surveillance de l'administration des sacrements de par le monde, en réponse à ces *dubia*, a-t-elle été utilisée par le Saint-Siège pour tenter d'agir directement sur ces Églises lointaines, et contourner le patronage ecclésiastique ?

Pour faire valoir leur autorité mise à mal par le

Patronato eclesiástico, les papes post-tridentins et leur administration ont donc peut-être essayé de passer par un biais qui ne leur est pas contesté par les couronnes ibériques, et le contrôle de l'orthodoxie dans l'administration des sacrements a pu faire partie de cette stratégie du cheval de Troie, cherchant à partir du dogme et de la liturgie pour aboutir au politique. Nous pouvons proposer un premier élément de vérification de cette hypothèse, en cherchant à contextualiser et expliquer un intrigant document de la secrétairerie d'État qui prend place au cœur du dossier bien connu de la « nonciature des Indes ». Des années 1560 aux années 1590, la secrétairerie d'État cherche à installer une nonciature apostolique permanente en Nouvelle-Espagne afin de remédier aux *abusi delle Indie*, le feuilleton s'étalant sur plusieurs pontificats alors que Philippe II demeure bien en place. Le Roi Prudent veut empêcher ce qu'il considère comme une ingérence dans son patronage ecclésiastique, étant donné les pouvoirs très larges conférés au nonce par le pape⁹ – jusqu'à éventuellement concéder l'envoi d'un visiteur apostolique¹⁰, temporaire, choisi par lui, et aux facultés moindres¹¹. Le dépouillement du volume 31 de la série *Spagna* au sein des archives de la

5. La lecture des documents sur la durée de cette seconde moitié du XVI^e siècle le montre bien, le sentiment de responsabilité personnelle devant la cure d'âmes de ces populations nouvellement découvertes devient patent, et la bonne marche de l'évangélisation est ressentie comme une nécessité personnelle en plus d'être un devoir de l'Église : on craint, après le concile, d'avoir des comptes à rendre à Dieu. Le procédé est utilisé également pour faire pression sur Philippe II (ASV, *Segr. Stato, Spagna*, vol. 13, ff. 322-325), mais aussi dans des correspondances entre le secrétaire d'État et le nonce (ASV, *Segr. Stato, Spagna*, vol. 30, ff. 496-497), ce qui prouve que ce souci n'est pas qu'un artifice rhétorique.
6. « La communication directe entre le Saint-Siège et l'Église des Indes est en principe interdite : l'introduction et la publication de toute bulle, bref ou lettre apostolique aux Indes est soumise à l'examen préalable de l'autorité royale et à son autorisation : le *Regium Exequatur*. » (C. Hermann, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834). Essai d'ecclésiologie politique*, Madrid, 1988, p. 58).
7. J. Metzler, *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, Cité du Vatican, 1991, document n° 1, p. 71-75 (*Collectanea Archivi Vaticani*, 27).
8. Dans le tome 7 de *l'Histoire du christianisme*, Alain Milhou parle d'« éclipse missionnaire de la papauté » pour qualifier cette période des découvertes et de la colonisation ibérique, où les bulles pontificales de la fin du XV^e siècle permettent une expansion sans précédents des pouvoirs des souverains sur leurs Églises. Mais hormis les bulles de 1537 de Paul III, il

ne date la « reprise d'initiative » du Saint-Siège que de la création de la congrégation de *Propaganda Fide* en 1622, ce qu'infirmement nos sources. Cf. M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. VII, *De la réforme à la réformation (1450-1530)*, Paris, 1994, p. 558-559.

9. « De tous les représentants du Saint-Siège, le nonce en Espagne est celui qui conserve le plus complètement l'héritage du légat *a latere*. Il exerce en effet dans toute l'étendue de sa nonciature la juridiction immédiate du pontife romain [...] : procéder à la visite canonique des Églises patriarcales, primatiales, métropolitaines, cathédrales et collégiales, des monastères de religieux et de religieuses, confirmer ou modifier leurs statuts. Il peut faire leur procès aux clercs séculiers et fulminer contre les coupables des censures d'excommunication et d'interdit [...], il peut terminer les procès en matière civile, criminelle, matrimoniale et bénéficiale. [...] Il légitime les bâtards pour leur permettre d'hériter et d'accéder aux ordres sacrés. [...] En vue du mariage il dispense des empêchements de consanguinité et d'affinité au troisième degré. » (P. Blet, article *Nonce* dans P. Levillain (dir.), *Dictionnaire de la papauté*, Paris, 1994, p. 1185). Dans cette sélection non-exhaustive des pouvoirs du nonce, on voit déjà apparaître tout ce qui peut intéresser une Église lointaine et en gestation comme celle de Nouvelle-Espagne : une nonciature permanente à Mexico permettrait, du point de vue de Rome, de gagner beaucoup de temps en matière d'administration disciplinaire, sacramentaire, bénéficiale, voire juridique.
10. ASV, *Segr. Stato, Spagna*, vol. 19, ff. 145-148.
11. Ce dossier de la nonciature des Indes est bien connu : P. de

Segretaria di Stato de l'Asv¹² laisse apparaître un document étonnant. Le 30 mars 1584, Luigi Taverna, nonce à Madrid depuis janvier 1582, écrit à Tolomeo Galli, secrétaire d'État de Grégoire XIII, qu'il s'est entretenu avec Philippe II au sujet de ce projet de visite apostolique en Nouvelle-Espagne, et qu'il en a profité pour appeler à la vigilance du Roi Catholique sur la *trop grande facilité des jésuites à baptiser des gentils*¹³ : insuffisamment catéchisés, ces derniers retournent rapidement à la gentilité et tournent la foi chrétienne en dérision. Or pour qui connaît bien les sources franciscaines chroniquant la construction de l'Église de Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle, cette accusation fait immédiatement écho au vieux dossier des baptêmes de masse qui a opposé dans les années 1530 les franciscains aux dominicains, augustins et séculiers, conflit tranché par Paul III en 1537 par la bulle *Altitudo Divini Consilii*¹⁴ – intervention pontificale directe de considérable portée. Mais cette accusation de 1584 paraît tout à fait inappropriée envers les jésuites, généralement crédités d'une évangélisation des élites plutôt que de l'édification des masses. Elle fait pourtant écho à d'autres abus des Indes, qui irriguent la correspondance entre le nonce à

Madrid et le secrétaire d'État, et dont la compréhension nécessite une remise en contexte par étapes, en commençant par rappeler ce que fut cette querelle des baptêmes de masse en Nouvelle-Espagne dans les années 1530, et la manière dont le sacrement du baptême fut utilisé à des fins de comptabilité de christianisation.

LES FRANCISCAINS ET LE BAPTÊME DE MASSE : UNE NÉCESSITÉ SOCIALE, IDÉOLOGIQUE ET COMPTABLE

Les terres de mission posent à la Chrétienté des problèmes qui ne sont pas neufs, mais qu'elle n'avait pas eu à traiter depuis longtemps. En Europe au XVI^e siècle, le baptême des adultes est l'affaire des réformés, puisque l'Église de Rome baptise aussi vite que possible après la naissance, notamment pour des raisons eschatologiques, avec tous les accommodements possibles (ondolement, sanctuaire à répit, etc.)¹⁵. Mais en Nouvelle-Espagne les missionnaires des débuts de l'évangélisation se trouvent face à quelques millions d'Indiens adultes à baptiser¹⁶. Sacrement du missionnaire par excellence, puisqu'il marque

Leturia, *Felipe II y el pontificado en un momento culminante de la historia hispano-americana*, dans *Estudios Eclesiásticos*, 7, 1928, (núm. extr.), p. 62-65; Id., *Misiones hispano-americanas según la Junta de 1568*, dans *Illuminare*, 8, 1930, p. 4-7; L. Lopetegui, *El P. José de Acosta s.j. y las misiones*, Madrid, 1942, p. 587-590; L. de Aspuz, *La idea misional fuera de la Península Ibérica en los siglos XVI y XVII*, dans *Misionalia Hispanica*, 1, 1944, p. 506-509; Id., *La aportación extranjera a las misiones españolas del patronato regio*, Madrid, 1946, p. 157-158 et 322-323; S. M. Mónica, *La gran controversia del siglo diez y seis acerca del dominio español sobre América*, Madrid, 1952, p. 173-178; A. de Egaña, *La teoría del regio Vicariato español en Indias*, Rome, 1958, (*Analecta Gregoriana*, 95. Ser. Fac. Hist. Eccl., sectio B, 17), p. 45-47; P. Borges, *La Santa Sede y América*, dans *Estudios Americanos*, 21, 1961, p. 160-167; Id., *La nunciatura indiana. Un intento pontificio de intervención directa en Indias bajo Felipe II, 1566-1588*, dans *Misionalia Hispanica*, 56, 1962, p. 169-227; J. M. García Añoveros, *La monarquía y la Iglesia en América*, Valence, 1990, p. 106-108; I. Sánchez Bella, *Iglesia y estado en la América española*, Pampelune, 1991, p. 86-91; Á. Fernández Collado, *Gregorio XIII y Felipe II en la nunciatura de Felipe Segs (1577-1581). Aspectos políticos, jurisdiccionales y de reforma*, Tolède, 1991; G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *L'attenzione romana alla chiesa coloniale ispano-americana nell'età di Filippo II*, dans J. Martínez Millán (éd.), *Felipe II (1527-1598). Europa y Monarquía Católica*, vol. III, *Inquisición, religión y confesionalización*, Madrid, 1998, p. 321-340; G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento : notizie, documenti, informazioni*, dans M. Sanfilippo, A. Koller et G. Pizzorusso (dir.), *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nelle prima età moderna*,

Viterbe, 2004, p. 73-118. L'article de 1962 de Pedro Borges est le plus important, et comme le fait remarquer Benedetta Albani dans un article à paraître sur la juridiction du nonce à Madrid, la documentation n'a pas été revue depuis cette date, effort qu'elle se propose de faire à propos de la juridiction matrimoniale : B. Albani, *Un nuncio para el Nuevo Mundo. Proyectos de intervención de la Curia Romana en las Indias Occidentales*, dans M. Ríos Saloma (dir.), *El mundo de los conquistadores. La Península Ibérica en la Edad Media y su proyección en la conquista de América*, [Actas del Encuentro Internacional, 4-6 de junio de 2008, Ciudad de México], Mexico (sous presse). Notre thèse de doctorat, entamée à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales sous la direction de Serge Gruzinski, s'appuie pour une bonne part sur les mêmes documents pour analyser les procédés d'information directe du Saint-Siège à propos de l'Église de Nouvelle-Espagne, et l'utilisation de réseaux monastiques pour tenter d'installer cette nonciature à Mexico : *Une « nation américaine » à Rome au second XVI^e siècle? Sur les pas de Diego Valadés, une étude des réseaux romains connectés au Nouveau Monde sous la monarchie catholique (1580-1640)*.

12. ASV, *Segr. Stato, Spagna*, vol. 31, ff. 62-64.

13. Notre traduction.

14. J. Metzler, *America Pontificia...cit.*, n° 83, p. 361-364.

15. J.-P. Revel, *Traité des sacrements, I. Baptême et sacramentalité, 1. Origine et signification du baptême*, Paris, 2004, et 2. *Don et réception de la grâce baptismale*, Paris, 2005 – qui place au IV^e siècle le tournant de l'Église chrétienne vers le pédobaptême (p. 358), tout en soulignant que le baptême des enfants a toujours existé au sein des familles chrétiennes.

16. C. Ceccherelli, *El bautismo y los franciscanos en México (1524-*

l'entrée du gentil dans l'Église, le baptême est une des clés de l'organisation de l'évangélisation, et il apparaît à l'ordre du jour de la première *Junta eclesiástica* de Mexico en 1524¹⁷. Dans les années 1520, au début de la conquête coloniale (Cortés installe le pouvoir civil à Mexico en 1524) et spirituelle (le frère lai Pierre de Gand arrive en 1523, suivi en 1524 de la mission des douze «apôtres» franciscains sous la direction de Martin de Valence), le problème du rapport arithmétique entre un très grand nombre de potentiels baptisés et un très petit nombre de prêtres n'apparaît pas encore : les Indiens se montrent avant tout méfiants envers le culte chrétien apporté par les franciscains et les dominicains. On peut citer Fray Toribio de Benavente, surnommé Motolinía (le pauvre) par les Indiens, acteur majeur des débuts de l'évangélisation (il fait partie des Douze et baptise le fils de Moctezuma) : «Durant cinq ans les Mexicains se montrèrent très froids»¹⁸. En effet, c'est la décennie de la *tabula rasa* menée à l'encontre des lieux de culte païens, et cela n'incite guère à adopter le nouveau culte du Dieu apporté par les Espagnols. Les *Mexicas*, dont la société était fortement hiérarchisée autour du respect des seigneurs et des anciens, sont profondément choqués par le fait de voir des néophytes entraînés par des religieux dans de véritables raids iconoclastes, le dimanche au sortir de la messe. Ces enfants aidaient à la traduction lors des entreprises missionnaires, et devaient à terme intégrer un clergé indigène autonome, ce dont les parents ne se méfiaient pas puisque la carrière ecclésiastique était déjà valorisante avant la colonisation – on formait d'ailleurs les futurs prêtres dans des structures fermées comparables à un séminaire, le *calmecac*. Mais les Indiens n'avaient pas prévu que leur progéniture s'en prendrait ainsi aux idoles païennes dans les temples environnant, et cet iconoclasme dominical ne les attire donc pas vers la religion des Espagnols. Puis la politique de *tabula rasa* gagne en ampleur, les soldats de Cortés

eux-mêmes se mettent à détruire les temples sur la requête du conquérant, avant de mettre les Indiens au travail forcé pour construire des bâtiments civils et ecclésiastiques sur les ruines de ces lieux de culte – on peut penser à l'église de Cholula, bâtie au sommet d'une colline qui s'avère en fait être une pyramide païenne remblayée.

Dans les années 1530, la donne change avec le ralliement de la noblesse indigène : alors seulement le culte des vainqueurs devient séduisant pour les masses. Au moment de la conquête, la société *mexica* était organisée en structure pyramidale où des seigneurs *tecuhtli* avaient de vastes populations à leur service. La conversion d'un chef indigène amène alors la conversion de toute sa population de tutelle. Et les chiffres de conversion donnés par les documents laissés par les franciscains sont impressionnants. Le premier évêque de Mexico, le franciscain Juan de Zumárraga, envoie une lettre au chapitre général franciscain de Toulouse en 1531 avançant le chiffre d'un million de baptisés depuis l'arrivée des religieux en Nouvelle-Espagne; dans une lettre de 1532 à Charles Quint, Martin de Valence indique 1,2 millions de baptêmes entre 1524 et 1532; dans une lettre de 1529, Pierre de Gand parle de 14000 baptêmes par jour, tandis qu'un passage de Motolinía évoque 300 à 500 baptêmes par jour à Tlaxcala¹⁹. Ces chiffres concordent entre eux, et sont compatibles avec les données démographiques de l'époque²⁰ : on peut ainsi aboutir à une moyenne de 100000 baptêmes par religieux! Motolinía à lui seul, si on suit les données indiquées dans ses lettres à l'empereur, aurait baptisé 400000 Indiens... Comment expliquer l'importance de ces chiffres? Il faut pour cela être particulièrement attentif au contexte mexicain des années 1530.

Le baptême est un sacrement «simple», que tout religieux ordonné prêtre peut conférer, au contraire de la confirmation et de l'ordination qui nécessitent un évêque ou une dispense pontificale – et cela est important dans une Église sans

1539), dans *Missionalia Hispanica*, XII, 1955, p. 209-289; J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanish-Amerika im 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*, Schöneck-Beckenried, 1953.

17. Réunion d'autorités ecclésiastiques discutant de la conduite de l'évangélisation des Indiens, avant la tenue du premier concile mexicain de 1555. Cf. M. Cuevas S. J., *Historia de la iglesia en México*, tome II, México, 1922, p. 171-172.

18. Motolinía, Fray Toribio de Benavente, *Memoriales o libros de*

las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, éd. E. O'Gorman, México, 1971 [1541], p. 122 (notre traduction).

19. *Carta de Zumárraga al Cabildo*, dans J. García Icazbalceta, *Don Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, México, 1947; Motolinía, *op. cit.*; J. L. Phelan, *The Millennial kingdom of the Franciscans in the new world : a study of the writings of Gerónimo de Mendieta, 1525-1604*, Berkeley, 1956.

20. Sur la démographie de la conquête, voir M. Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Bologne, 2005.

séculiers, composée presque exclusivement de frères mendiants. Toutes les chroniques ecclésiastiques de l'époque (Motolinía, Sahagún, Mendieta, Valadés...) rapportent les mêmes exemples : les religieux sont harcelés par une population indienne convergeant vers les monastères depuis les montagnes et les villages, aussi bien des valides que des invalides, des vieillards que des enfants, des femmes que des hommes, et chaque religieux raconte qu'il a déjà administré le sacrement du baptême au détour d'un chemin – et c'est pourquoi ils ont toujours de l'eau sur eux. Ces récits deviennent des *lieux communs franciscains*²¹, montrant une grande fierté de l'œuvre accomplie et une volonté de nettement s'arroger la réussite de cette conversion américaine.

À cela s'ajoute que les religieux qui baptisent en masse sont imprégnés d'un fort millénarisme, bien connu grâce aux études de Georges Baudot et John L. Phelan²². Il repose sur un fantasme de l'Église primitive : les douze premiers franciscains arrivés en Nouvelle-Espagne se vivent comme des apôtres fondant une nouvelle Église au plus proche de ce que voulait Jésus, et préparant son retour sur terre pour y affronter les armées du Diable puis y régner 1000 ans. Les Douze viennent d'Estrémadure, dont la province ecclésiastique franciscaine (Saint-Gabriel) est très marquée par le millénarisme d'inspiration joachimite : au XIII^e siècle, à partir du songe de Daniel, Joachim de Flore a prédit ce règne du Christ sur terre, une fois que la Révélation aura été apportée à l'ensemble des peuples de la terre. Le premier évêque de Mexico, Juan de Zumárraga, est d'ailleurs un franciscain, Basque, précédemment inquisiteur en Biscaye, lecteur de Thomas More et d'Érasme, à la convergence de nombreux courants spirituels européens : pour lui comme pour ses frères, il y a peu à attendre des Espagnols (et encore moins de l'Europe «contaminée» par la parole de Luther), le salut viendra des Indiens. Les

baptêmes de masse ont donc notamment pour objectif de précipiter la parousie, de hâter le retour du Christ sur terre en annonçant sa parole le plus largement possible, et en faisant grossir les rangs de ses armées du plus grand nombre.

L'autre objectif est beaucoup moins spirituel : il s'agit de dominer socialement et politiquement le Mexique rural. Car ce sont les religieux qui négocient les redevances de village et le paiement du tribut. Ils font régner l'ordre par un tissu paroissial dense, qui regroupe en village des Indiens jusque là éparpillés. La concurrence s'établit entre les ordres pour le partage de ces terres de mission, déjà entre franciscains (arrivés en 1524) et dominicains (1526); elle est relancée par l'arrivée des augustins en 1534, et surtout par l'installation du clergé séculier par le pouvoir viceroyal. Baptiser beaucoup, c'est aussi se tailler un territoire ecclésiastique plus vaste, et une carte de la répartition des établissements religieux montre bien cette domination territoriale des mendiants sur la Nouvelle-Espagne : les franciscains, premiers arrivés, s'y taillent une part considérable, dans la vallée de Mexico, le Michoacán, et les terres du Nord parcourues de populations nomades²³.

Cette première approche des raisons du baptême de masse n'explique pas tout, car il faut encore pouvoir baptiser une masse énorme d'hommes et de femmes à convertir, au moyen de seulement quelques dizaines de prêtres. Comment baptiser un tel nombre en respectant le rituel et les cérémonies de l'Église, mais sans disposer d'édifices religieux, ni d'infrastructures ecclésiastiques appropriées, ni même de vin de messe en quantité suffisante? Motolinía, acteur majeur de cette période, explique que l'on mettait tout le monde en rang, les enfants au premier²⁴. Sur tous on pratiquait l'exorcisme²⁵, sur quelques uns seulement on pratiquait les cérémonies préliminaires

21. À une époque qui ignore la notion de droit d'auteur, chaque ordre régulier prenant part à la conquête spirituelle construit sa propre histoire apologétique de la conversion en accumulant ces lieux communs recopiés chez les auteurs coreligionnaires. Cf. B. Jeanne, *La Rhetorica Christiana de Diego Valadés face aux grandes chroniques franciscaines contemporaines : Motolinía, Sahagún, Mendieta, Torquemada*, mémoire de DEA d'Histoire moderne sous la direction de Serge Gruzinski, Paris, EHESS, 2004.

22. G. Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroni-*

queurs de la civilisation mexicaine (1520-1569), Toulouse, 1977; J. L. Phelan, *The Millennial kingdom of the Franciscans...* cit.

23. La carte de référence se trouve dans R. Ricard, *La «Conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle Espagne de 1523-1524 à 1572*, Paris, 1933 (reprise dans C. Duverger, *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris, 1987, p. 8-9).

24. *Historia de los Indios de Nueva España*, second traité, § 211 de l'édition d'Ed. O'Gorman, Mexico, 1969.

25. Rituel d'autant plus important qu'une part considérable de

au rite essentiel : insufflation de l'Esprit Saint, imposition du signe de la croix, introduction du sel dans la bouche, rite de la salive. C'est alors que l'on baptisait les enfants un par un avec de l'eau bénite. Puis on les renvoyait, et on faisait aux adultes une seconde instruction sur la signification du sacrement qu'ils allaient recevoir, avant de les baptiser un par un au moyen d'un rameau trempé dans l'eau – ce qu'on appelle *baptiser à l'hysope*. Cette pratique du baptême de masse est d'ailleurs encore visible dans le patrimoine architectural mexicain, par les chapelles ouvertes des couvents-forteresses, ou celle du *barrio* San José de Mexico accueillant 10000 fidèles à côté des ateliers indigènes installés par les religieux. L'image tient une part considérable dans cette œuvre d'édification : c'est un Jugement Dernier très imposant, réalisé par des peintres indiens *tlacuilos* sur commande des religieux, qui orne l'intérieur de la chapelle ouverte du monastère franciscain d'Actopan – ce qui est très explicite pour des populations qui s'attendent au pire depuis longtemps²⁶.

FRANCISCAINS CONTRE DOMINICAINS AU CŒUR D'UN DOUTE : UN ARBITRAGE PONTIFICAL EN NOUVELLE-ESPAGNE

Les baptêmes de masse pratiqués par les franciscains ne sont donc pas d'immenses foires où l'on baptise par aspersion collective – du moins

d'après les chroniques franciscaines!²⁷ Car pour les deux autres ordres présents sur place, dominicains depuis 1526 et augustins depuis 1534, les franciscains pèchent mortellement en simplifiant le rite et en ne s'assurant pas que le baptême est réellement compris et réclamé par le baptisé. Le débat n'est pas neuf, puisque le théologien du XII^e siècle Pierre Lombard indiquait déjà dans son *Liber sententiarum*²⁸ que le catéchisme et l'exorcisme ne sont pas nécessaires à la validité du sacrement lui-même, mais lui donnent une solennité qui permet au baptisé de comprendre l'importance de ce qui vient de lui être donné. Dominicains et augustins, très en retard sur le plan de la comptabilité du nombre d'Indiens christianisés, font preuve de plus de scrupules liturgiques et catéchistiques : Motolinía doit ainsi subir un affront de taille, lorsqu'en 1539 il reçoit le dominicain Bartolomé de Las Casas au couvent de Tlaxcala dont il est le gardien. Ce dernier refuse de baptiser un des catéchumènes, qu'il estime mal instruit de la religion chrétienne. Il s'agit là du dernier soubresaut d'un contentieux qui anime l'Église de Nouvelle-Espagne pendant toutes les années 1530, où les dominicains mènent le front de la contestation des pratiques franciscaines²⁹. Les augustins, derniers arrivés, s'imposent de ne baptiser les adultes que quatre fois par an³⁰ et dans la plus grande solennité, avec les autres sacrements, et convocation de toutes les communautés villageoises alentours : ils

la pastorale missionnaire était consacrée au démon et à sa présence quotidienne auprès des Indiens (expliquant leur alcoolisme, leur paresse, etc.). Cf. H. A. Kelly, *The devil at Baptism*, Ithaca, 1985, p. 106-122.

26. La cosmologie *nahua* en est au cinquième monde, les quatre premiers ont péri et c'est le sacrifice des dieux qui a permis à l'univers de perdurer – mais il continue de perdre de l'énergie, d'où l'économie des sacrifices humains et les grandes campagnes de rafles de prisonniers dans les campagnes et les royaumes environnants celui des *mexicas*. On trouve une excellente synthèse de cette vision entropique du monde dans *La fleur létale* de Christian Duverger (Paris, 1979), mais aussi dans la première partie de *l'Historia general de las cosas de la Nueva España*, issue des travaux de Bernardino de Sahagún.
27. Dans ce débat fondamental sur les baptêmes de masse en Nouvelle-Espagne, le problème historiographique majeur est justement que l'on ne dispose quasiment que de sources franciscaines, car il semble, si l'on suit Osvaldo Pardo, que dominicains et augustins aient délibérément choisi de passer l'épisode sous silence, alors que les chroniques franciscaines (Motolinía en tête) l'ont beaucoup souligné, comme un événement fondateur de leur propre histoire ecclésiastique,

et comme autant d'actes héroïques. Cf. O. F. Pardo, *The origins of Mexican catholicism. Nahuatl rituals and Christian sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, Ann Harbor, 2004, p. 27.

28. Il s'agit d'un vaste corpus de sentences tirées des Écritures et de la tradition patristique, permettant d'illustrer à loisir les sermons. On s'en sert toujours au XVI^e siècle, à tel point que la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés (cf. *infra*) en fournit un résumé censé permettre à tout prédicateur de donner du poids à son sermon.
29. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer, comme le font Elsa Marmursztejn et Sylvain Piron dans leur séminaire de recherche sur les baptêmes forcés d'enfants juifs du VI^e au XX^e siècle (École des hautes études en sciences sociales, Groupe d'Anthropologie Scolastique), que cette opposition entre franciscains et dominicains prend ses sources dans la contestation des thèses de Thomas d'Aquin par Jean Duns Scot au tout début du XIII^e siècle. Le théologien franciscain plaide pour une conversion par la force des juifs sous le pouvoir d'un prince chrétien : le débat de Nouvelle-Espagne plonge ses racines dans un contentieux médiéval préexistant, et tous les matériaux argumentaires sont déjà en place.
30. Noël, Pâques, Pentecôte, et à la Saint-Augustin.

se méfiaient de ne pouvoir faire comprendre aux Indiens la différence entre ce qui est essentiel et ce qui n'est que liturgique. L'enjeu est donc de savoir s'il faut maintenir l'intégralité de la pompe cérémonielle du baptême, et de ne pas afficher de différences entre les divers ordres qui confèrent le sacrement – alors que les franciscains mettent en avant la nécessité de simplifier le rituel pour pouvoir baptiser un si grand nombre d'Indiens avec si peu de religieux. L'archevêque de Mexico Juan de Zumárraga, bien que franciscain, s'inquiète à son tour de la disparité dans les rites que les Indiens peuvent observer à propos du baptême. À son arrivée en 1535, c'est le vice-roi Antonio de Mendoza lui-même qui décide de réunir une *junta eclesiástica*³¹ pour régler le problème, preuve de l'extension de la confusion à toute la Nouvelle-Espagne. Cette *junta* accouche d'un texte des évêques de Mexico, Santo Domingo et Tlaxcala, sur les cinq points qu'il convient nécessairement d'observer pour le baptême des Indiens³². Les franciscains perçoivent cette décision comme une remise en cause de leur autorité sur les populations indigènes et sont peu enclins à appliquer le texte. Zumárraga compte également sur la tenue d'un grand concile général en Italie, annoncé à Mantoue par le pape Paul III, pour attirer les faveurs de Rome sur l'entreprise franciscaine : Antonio de Mendoza lui impose cependant de se faire représenter par l'augustin Juan de Oseguerra et le franciscain Cristobal de Almazán. C'est donc l'impossibilité de réussir à faire appliquer un texte décidé localement qui rend nécessaire le recours à Rome : ni les autorités ecclésiastiques (l'archevêque, la *junta eclesiástica*), ni les autorités civiles (le vice-roi) qui ont pourtant une tutelle de droit sur cette Église, n'arrivent à

régler le problème en Nouvelle-Espagne³³. On voit bien que sur ce problème sacramentaire pour lequel les autorités civiles de patronage n'ont rien fait, ce recours à Rome ne souffre aucune discussion. Pour les religieux de cette époque, il en va bien de la crédibilité de l'Église romaine, de ses rites, et des comptes que l'on aura à rendre à Dieu si l'on ne conduit pas tous ces gentils au baptême puis au salut.

Et c'est bien avant la réunion du concile que Paul III, par la bulle *Altitudo Divini Consilii* du 1^{er} juin 1537, confirme les baptêmes des Indiens faits sans les solennités européennes, mais donne tort aux franciscains sur le principe, et oblige désormais au cérémonial liturgique complet :

Ac circa eorum regenerationes nonnulla, ut etiam accepimus, suborta dubia primitus submovere volentes, matura super hoc deliberatione praehabita, auctoritate apostolica nobis ab ipso Domino nostro Jesu Christo per beatum Petrum, cui et successoribus suis apostolatus ministerii dispensationem commisit, tradita, tenore praesentium decernimus et declaramus, illos qui Indos ad fidem Christi venientes, non adhibitis caeremoniis et solemnitatibus ab Ecclesia observatis, in nomine tamen Sanctissimae Trinitatis baptizaverunt, non peccasse, cum consideratis tunc ocurrentibus, sic illis bona ex causa putamus visum fuisse expedire³⁴.

Le pape accepte que les rites du sel, de la salive, de la robe blanche et du cierge ne soient accomplis qu'avec quelques néophytes, mais le sacrement doit cependant être administré à tous, bien catéchisés et exorcisés, par de l'eau bénite et le chrême, afin que les Indiens soient bien pénétrés de l'importance de la cérémonie et ne la confondent pas avec les anciennes formes de

31. Sur cette *junta* de 1536, cf. F. Chauvet, *Fray Juan de Zumárraga, OFM*, Mexico, 1948, p. 153-154.

32. Ces cinq points, ainsi que le reste de l'affaire, sont détaillés par Osvaldo Pardo, qui s'appuie sur les documents inédits publiés par Mariano Cuevas pour réinterpréter le texte de référence que constitue encore Robert Ricard et sa « conquête spirituelle » : O. F. Pardo, *The origins of Mexican catholicism...cit.*, p. 26-38.

33. Ce recours à Rome sur un doute à propos du baptême n'est donc pas du tout de la même nature que celui qui a trait au mariage et qui est lui aussi résolu pas la même bulle de 1537, voir l'analyse par Charlotte de Castelnau dans le présent volume. Les religieux de Nouvelle-Espagne s'interrogent sur le mariage depuis la *junta eclesiástica* de 1524, et Pierre Ragon

montre l'intérêt particulier de Juan de Zumárraga pour ce problème de reconnaissance des « mariages précortésiens », jusqu'à demander leurs avis aux meilleurs canonistes comme Vasco de Quiroga au Michoacán, Francisco de Vitoria à Salamanque, et le cardinal Cajetan à Rome (P. Ragon, *Les Indiens de la découverte. Évangélisation, mariage et sexualité*, Paris, 1992, p. 22-23). Rome et la Nouvelle-Espagne étaient donc en contacts précoces, et échangeaient déjà leurs doutes sur la question du mariage : c'est peut-être pourquoi la requête de l'évêque Zumárraga à propos de la querelle des baptêmes de masse a pu recevoir un traitement rapide.

34. J. Metzler, *America Pontificia... cit.*, n° 83, p. 362.

baptême païen. Il n'est plus possible de baptiser sans ces solennités que dans des circonstances exceptionnelles, d'urgence. La bulle permet donc ce que les règlements locaux n'avaient pas permis : faire plier les franciscains sans leur faire perdre la face, et restaurer une certaine unité liturgique et disciplinaire, autour de la question d'un sacrement. C'est la première fois que le Saint-Siège prend aussi directement une décision majeure concernant une Église du Nouveau Monde, c'est-à-dire depuis les bulles d'Alexandre VI qui consacraient à l'inverse l'abandon de la responsabilité apostolique sur les terres à découvrir.

Les détails sur place sont ensuite réglés au synode ecclésiastique du 24 avril 1539, en présence des évêques de Mexico, Michoacán, Antequera, du commissaire général des franciscains et des provinciaux des trois ordres. Il s'agit surtout de préciser la définition de la notion d'urgence (siège, naufrage, maladie grave, insécurité du pays avec péril de mort proche), la réduction du rite d'exorcisme, et de programmer la parution d'un *Manual de adultos* destiné à guider les missionnaires – manuel préparé par Jean de Fochoer, un franciscain qui s'écarte de la conception du baptême quelque peu laxiste d'un Motolinía, pour revenir à plus de rigueur formelle³⁵. Cet arbitrage pontifical de 1537 et ses aménagements locaux de 1539 mettent un terme aux baptêmes de masse, sans toutefois invalider les précédents baptêmes. Ainsi, alors qu'à Tordesillas en 1494 les rois de Castille et de Portugal s'arrangent entre eux pour placer le méridien de séparation entre leurs patronages bien que cela contrevienne à la bulle de 1493 d'Alexandre VI, c'est bien à Rome en 1537 que Paul III rétablit l'ordre disciplinaire en Nouvelle-Espagne, sur la base d'un *doute* liturgique et sacramentaire, bien que cela contrevienne au *patronato eclesiástico* de Charles Quint³⁶.

LA RHETORICA CHRISTIANA DE DIEGO VALADÉS,
UNE RÉÉCRITURE ORTHODOXE DE L'ÂGE
D'OR FRANCISCAIN

Les problèmes des années 1530 s'amenuisent car il n'y a bientôt plus d'Indiens adultes à baptiser en Nouvelle-Espagne, sinon lorsqu'on recule les frontières de la conquête spirituelle face à de nouvelles populations. Mais en ce qui concerne la vallée de Mexico par exemple, le baptême de masse disparaît de lui-même faute de masses à baptiser. Guerres, travaux forcés, épidémies ont fait chuter la population du Mexique de 22 millions d'habitants au moment de la conquête dans les années 1520, à 16 millions dans les années 1530 (où l'on pratiquait les baptêmes de masse), puis on passe de 14 à 3 millions d'habitants entre 1540 et 1550, jusqu'en 1580 où l'on passe sous la barre des deux millions d'habitants pour ne plus repasser au-dessus avant le XIX^e siècle³⁷. On se contente de baptiser les jeunes enfants comme partout ailleurs dans la Chrétienté romaine. Les chroniqueurs de cette société en gestation insistent d'ailleurs beaucoup sur sa piété, selon eux meilleure qu'en Europe et plus sincère qu'à Grenade, comme ne cesse de le répéter Diego Valadés depuis l'Italie. Excellent témoin du triomphalisme franciscain qui anime Rome au second XVI^e siècle, Valadés fait le lien entre deux périodes de l'évangélisation de la Nouvelle-Espagne, entre l'époque héroïque des baptêmes de masse et une époque de forte structuration de l'Église mexicaine, et propose une relecture de la première période d'où la relative hétérodoxie franciscaine est évacuée : il nous permet de comprendre l'impact du règlement pontifical de 1537 et à quel point il ne paraît plus opportun de mettre en valeur ces baptêmes à foison – et donc à quel point paraît grave l'accusation faite contre les jésuites de Mexico en 1584.

Avec sa *Rhetorica Christiana*³⁸, Valadés a l'ambi-

35. Comme beaucoup de documents missionnaires de l'époque, ce manuel n'a jamais été imprimé mais circulait en copies manuscrites de la main à la main. Mais il a été repris dans un ouvrage ultérieur de Fochoer, *Itinerarium Catholicum*, édité par les bons soins de Diego Valadés qui le fait publier en 1574 à Séville.

36. Très énervé par cet arbitrage pontifical, mais peut-être encore davantage par la bulle *Sublimis Deus* sur la liberté des Indiens que Paul III a publié le 29 mai 1537 (elle interdisait de fait leur réduction en esclavage), l'empereur déclenche aussitôt une

contre-offensive juridique en exigeant que toute décision du pape concernant les Églises du *patronato eclesiástico* soit soumise au *placet* royal avant d'être appliquée. Cf. A. Millhou dans M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme...* cit., p. 559.

37. M. Livi Bacci, *Conquista...* cit., p. 131-164.

38. Diego Valadés, OFM, *Rhetorica Christiana*, Pérouse, Pietro Giacopo Petrucci, 1579; édition fac-similé de 1989 (rééditée en 2003) avec traduction castillane de Tarsicio Herrera Zapién et introduction d'Esteban J. Palomera, SJ, par le *Fundo de Cultura Económica* (México).

tion de réunir en un seul volume tous les éléments de rhétorique nécessaires à «l'orateur chrétien» – qu'il soit missionnaire ou prédicateur, dans le Vieux ou le Nouveau Monde. Pour appuyer sa technique empruntée à Cicéron et Quintilien, mais aussi à Jérôme ou Raymond Lulle, il a recours à des exemples ramenés de Nouvelle-Espagne, terre de mission où il est né, a été formé et éduqué, et où il a pratiqué la mission : la quatrième partie de la *Rhetorica Christiana* est truffée de données sur la Nouvelle-Espagne et ses espaces frontaliers, sur la société des Indiens avant la conquête, sur les efforts des missionnaires, et sur la société créole³⁹ en construction. Il écrit en latin et publie à Pérouse : par ce choix de la langue latine, il s'adresse à l'ensemble de la Chrétienté, à l'Europe et à l'Italie en particulier. En 1579, en pleine réforme catholique cherchant à appliquer les canons du Concile de Trente partout dans le monde, il n'est pas question pour lui, qui se considère comme un produit d'excellence de cette société créole, de la montrer sous un aspect hétérodoxe, et donc de se vanter des baptêmes de masse accomplis par ses aînés franciscains des années 1530. Cherchant à donner à voir à l'Europe une société créole dont la piété est au dessus de tout soupçon, il utilise deux fois le sacrement du baptême pour son argumentation dans cette quatrième partie.

Le baptême apparaît ainsi une première fois au chapitre 9 de la quatrième partie de la *Rhetorica*

Christiana, quand Valadés donne l'exemple du sermon typique présenté aux Indiens lors des premiers temps de la conquête. Il veut montrer que celle-ci s'est déroulée dans le cadre des règles de la guerre juste : on offrait aux Indiens la possibilité de se soumettre à Dieu, au pape et à l'empereur (*requerimiento*)⁴⁰. Il produit visiblement un texte repris des *Pláticas*, ces sermons établis par les premiers religieux (dont Motolinía) pour présenter la foi chrétienne aux élites indiennes dans les années 1520⁴¹. Dans cette construction très orientée de ce que Valadés veut montrer de l'Amérique à l'Europe, le baptême de masse, quoique typique de cette époque héroïque des franciscains, est passé sous silence : on présente le baptême à ces Indiens comme la voie du salut, permettant d'échapper aux vilénies des faux dieux pour rejoindre la connaissance du vrai dieu. Le baptême communique les vertus théologiques au baptisé (connaissance de Dieu, foi, espérance et charité), et libère donc du poids de l'idolâtrie. Et dans la gravure de la *Rhetorica Christiana* présentant la hiérarchie spirituelle du monde (par opposition à la hiérarchie temporelle qui part du *pater familias* pour aboutir à l'empereur), c'est bien le baptême *individuel* qui est à la base de l'arbre qui culmine avec le pape (fig. 1). Valadés se place donc bien davantage dans la ligne orthodoxe d'un Jean de Foher⁴², que dans la position quasi défiante d'un Motolinía⁴³. Cela peut paraître à première vue tout à fait normal, puisque le débat a fait

39. À l'époque, on appelle Créole un Espagnol né en Amérique. Un fort attachement au fait d'être né dans le Nouveau Monde et d'appartenir à une société originale, différente de l'Europe, se manifeste par une sensibilité, ou conscience créole, explorée en France par A. Saint-Lu (*Condition coloniale et conscience créole au Guatemala*, Poitiers, 1970), J. Lafaye (*Quetzalcoatl et Guadalupe, la formation de la conscience nationale au Mexique*, Paris, 1974), et B. Lavallé (*L'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou, l'antagonisme hispano-créole dans les Ordres religieux (XVI-XVII^e siècles)*, Lille, 1982).

40. D. Valadés, *Rhetorica Christiana...* cit., p. 172-175 [trad. p. 391-397].

41. On le remarque clairement parce que Valadés a conservé de ces textes des années 1520 l'offre de soumission à l'empereur, alors qu'à l'époque où il publie ce texte, l'empereur est un Habsbourg de Vienne, Rodolphe II. Le patron ecclésiastique des territoires du Nouveau Monde, c'est Philippe II, alors en intense négociation pour devenir roi de Portugal : le texte de Valadés est en décalage avec la réalité politique de son temps, et ce n'est sans doute pas une erreur, mais un choix, comme nous le développons dans notre thèse (cf.

supra, note 11). Pour le texte des *Pláticas*, cf. C. Duverger, *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne...* cit., p. 81-106.

42. Cf. *supra*, note 35.

43. Motolinía, *Historia de los Indios...* cit., II-4 : «Estando las cosas muy diferentes, y muchos pareceres muy contrarios unos de otros, sobre la manera y ceremonias con que se había de celebrar el sacramento del bautismo, llegó una bula del Papa, la cual mandaba y dispensaba en la orden que en ello se había de tener; y para mejor la poder poner por la obra, en el principio del año 1539 se ayuntaron, de cinco obispos que en esta tierra hay los cuatro; y vieron la bula del papa Paulo III, y vista la determinaron que se guardase de esta manera.[...]. Esto duró tres o cuatro meses, hasta que en un monasterio que está en un llano que se llama Quecholac, *los frailes se determinaron de bautizar a cuantos viniesen, no obstante lo mandado por los obispos* lo cual como fue sabido por toda aquella provincia, fue tanta la gente que vino, que si yo por mis propios ojos no lo viera no lo osara decir [...]». Motolinía prétend ici n'avoir observé le règlement pontifical que pendant trois ou quatre mois avant d'être rattrapé par la nécessité de baptiser avec une liturgie réduite (nous soulignons).

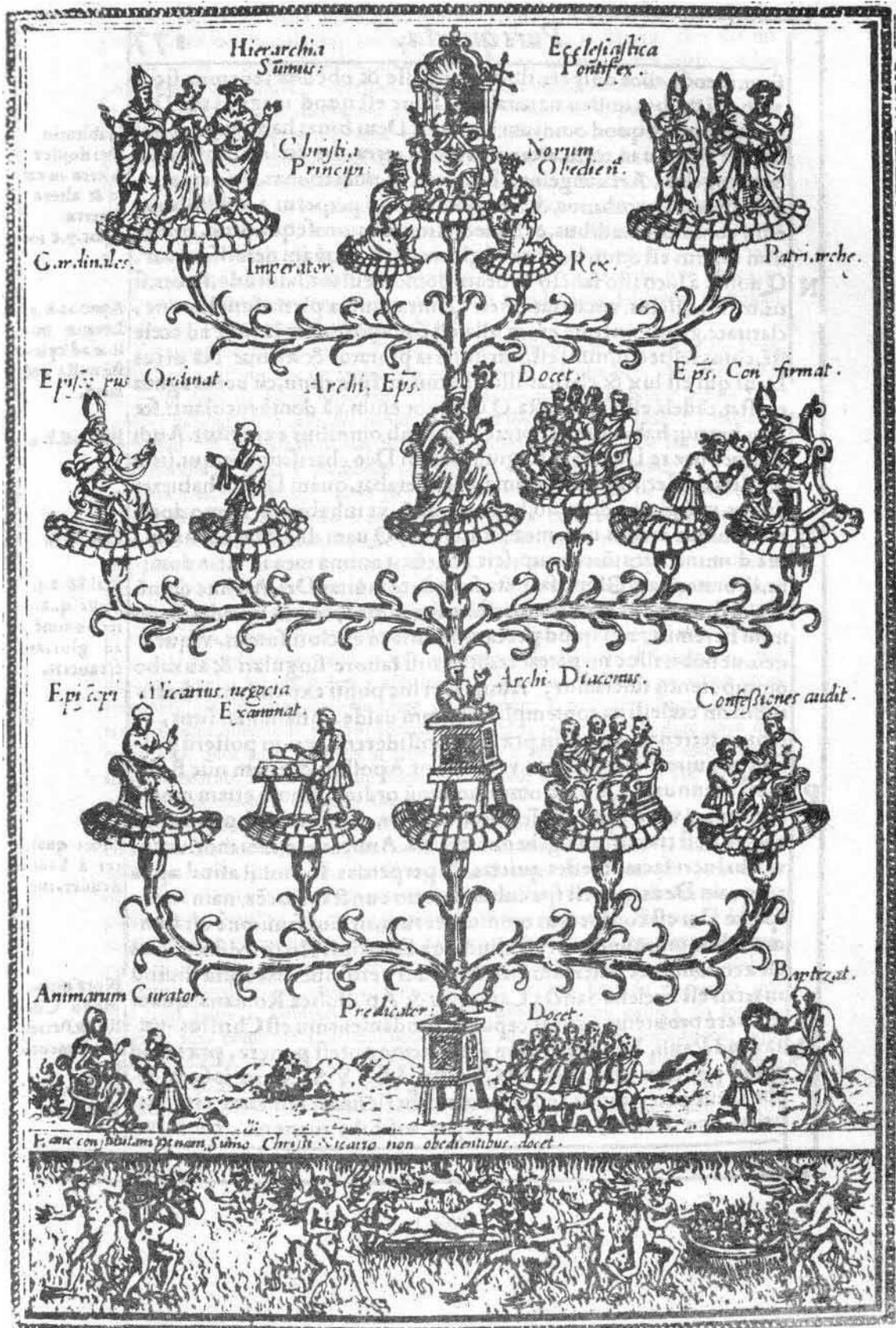


Fig. 1 - La hiérarchie ecclésiastique du monde selon la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés (d'après D. Valadés, *Rhetorica Christiana*, Mexico, Fondo de cultura económica, 1989).

l'objet d'une bulle de 1537 donnant tort aux franciscains.

Le baptême revient ensuite au chapitre 23 de cette même quatrième partie, au sein d'un passage capital où Valadés présente l'organisation de la province ecclésiastique du Saint-Évangile⁴⁴. Il s'agit de montrer à quel point les franciscains ont organisé toute la société de Nouvelle-Espagne, ce qu'il illustre par une planche récapitulative particulièrement explicite (fig. 2) : le baptême est marqué du repère B (A étant la mission des Douze conduite par François d'Assise lui-même, et Martin de Valence). Le texte précise les mesures prises pour le baptême :

Hic videre est quanta cum religione sanctissimum baptismi sacramentum aliaque; diuina sacramenta celebrant atque ministrant. Primum enim progreditur Religiosus accuratissime exornatus (quod etiam in vnus tantum baptizatiōe obseruatur) indutus candida stola & epomide. Præit autem illum Acolythus vnus crucem, alter verò chryisma gestans, repositum in elegantissima & affabrè facta capsula, quæ in mantili nitissimo collocatur. Alii verò cereos & candelas. Omittuntur autem hæ cæremoniæ, cum necessitas accelerationem desiderat; cum ob imminens mortis periculum sola aqua paptisimus peragitur : quæ semper ad eum vsus in promptu est. Nam vesperi antequam cubitum concedat, vas aqua plenum, ea de causa, in vestibulo monasterii deponunt, vt illico eius copia sit quando campanula pulsatur. Hoc enime indicio est personam aliquam de vita grauius periclitantem baptismi suscipiendi causa, prout ipsis diligenter inculcatur apportari. Faxit autem Deus, vt totidem Angeli animam meam posteaquam è corpore excesserit in paradysum deferant, quoties mihi accidit, vt simulatque; aqua ægrotos lustrassem exspirarent repente atque in cælum concederent.

En s'appuyant sur une illustration, le texte de Valadés veut donner à voir (*Hic videre est quanta cum religione sanctissimum baptismi sacramentum aliaque*) une cérémonie de baptême en Nouvelle-Espagne,

cherchant presque à y transporter son lecteur européen pour le convaincre de la qualité de l'œuvre missionnaire franciscaine. On retrouve les exigences de la bulle de 1537 (*Primum enim progreditur Religiosus accuratissime exornatus (quod etiam in vnus tantum baptizatiōe obseruatur) indutus candida stola & epomide*», «verò chryisma», «verò cereos & candelas», etc.), et les précisions du synode de 1539 (*ob imminens mortis periculum sola aqua paptisimus peragitur*). Valadés reprend la pratique du baptême d'urgence en cas de danger de mort, à l'eau pure – il précise que les religieux en ont toujours sur eux (*quæ semper ad eum vsus in promptu est*), et en placent une jarre toutes les nuits à l'entrée du monastère. Cette précision et ce développement de la question montrent sinon qu'il reste des adultes à baptiser en Nouvelle-Espagne comme dans les années 1530, au moins que parfois les franciscains se permettent de se réapproprier cette notion de «baptême d'urgence» pour donner le sacrement sans toujours en garantir l'exhaustivité liturgique (*sola aqua*). Mais on voit bien, par les mots et par l'image, qu'il n'est plus question de baptême de masse dans la pastorale franciscaine des années 1570 telle que Diego Valadés la présente à son public européen, dans sa reconstruction de la Nouvelle-Espagne opérée depuis l'Italie : c'est une société d'ordre qui est ici décrite, un ordre installé et garanti par les franciscains, et Valadés veut montrer la parfaite orthodoxie religieuse de cette société nouvelle⁴⁵. Cette présentation souhaite exclure tout doute sur la validité des sacrements conférés en Nouvelle-Espagne.

LA RELANCE DU DÉBAT SACRAMENTAIRE À L'ARRIVÉE DES JÉSUITES, ENTRE DÉLATION ET DIFFAMATION.

L'arbitrage romain de 1537 semble donc être bien passé chez les franciscains malgré les réticences du début, et les chroniques franciscaines

44. D.Valadés, *Rhetorica Christiana...* cit., p. 208 [trad. p. 467].

45. Il en oublie d'ailleurs parfois que les pouvoirs des religieux ne sont pas si étendus : il illustre l'administration de la justice par les religieux en bas de la planche 18, et précise que baptêmes et mariages sont consignés dans des registres par ces mêmes religieux. Valadés et sa *Rhetorica Christiana* placent clairement la Nouvelle-Espagne dans les canons religieux tridentins (l'abandon de la glorification du baptême de masse pour mettre en avant une évangélisation soignée et bien

comprise des Indiens), mais pas dans les canons politiques de Madrid (les religieux outrepassent régulièrement leurs attributions en s'occupant d'administrer la société, débordant sur le pouvoir civil). Gerónimo de Mendieta prend d'ailleurs la précaution d'expurger la planche 18 de la *Rhetorica Christiana*, qu'il reprend dans son *Historia Eclesiástica Indiana*, du détail sur la justice : G. Mendieta O.F.M., *Historia Eclesiástica Indiana*, Madrid, 1973, planche hors-texte encartée entre les pages 103 et 104 (*Biblioteca de Autores Españoles*, 261).

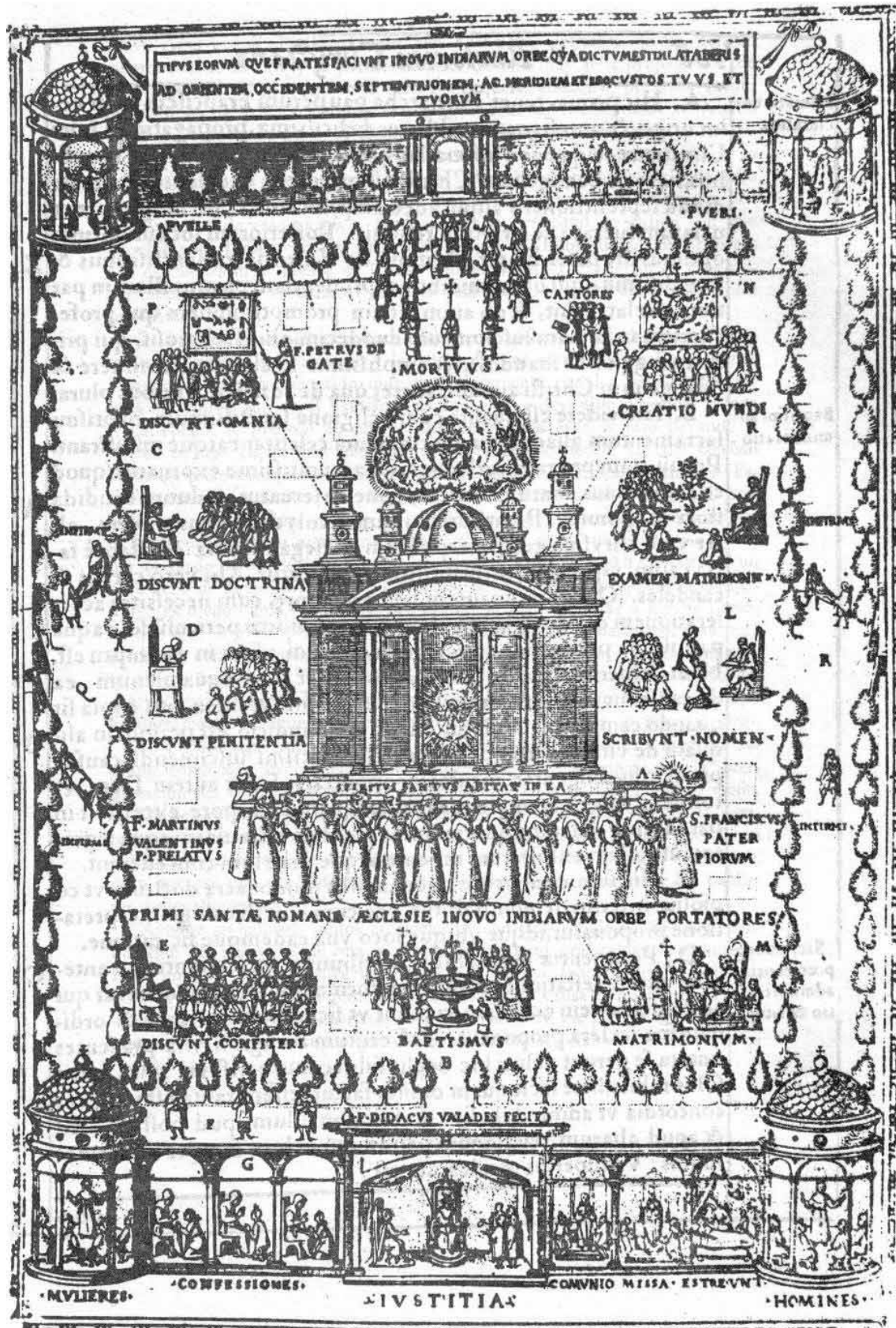


Fig. 2 - L'organisation de la province ecclésiastique franciscaine du Saint-Évangile en Nouvelle-Espagne (d'après D. Valadés, *Rhetorica Christiana*, Mexico, Fundo de cultura económica, 1989).

comme celle de Diego Valadés ne cherchent plus à mettre en avant les chiffres imposants de leur propre évangélisation, mais plutôt l'excellence de cette christianisation accouchant d'une société chrétienne plus pieuse que dans bien des espaces européens⁴⁶ – dans la *Rhetorica Christiana*, on met donc l'accent sur le qualitatif plutôt que sur le quantitatif. L'arrivée des jésuites en Nouvelle-Espagne en 1572 ne remet pas en cause les équilibres entre ordres mendiants et clergé séculier, le partage du territoire est déjà fait⁴⁷. Forte de son expérience notamment brésilienne, la Compagnie de Jésus cherche donc plutôt à s'implanter en milieu urbain par des collèges⁴⁸. Celui de Mexico est célèbre pour avoir permis la rédaction d'une *Logica Mexicana*, manuel d'aristotélisme composé à Mexico par Antonio Rubio et repris ensuite dans tous les collèges de la planète; les autres collèges importants de Nouvelle-Espagne sont fondés à Pátzcuaro, Oaxaca, Puebla, Veracruz et Guadalajara. Et cette entrée bruyante dans le système universitaire mexicain, avec des références d'enseignement beaucoup plus ancrées dans les humanités du XVI^e siècle que dans la tradition patristique précédemment apportée d'Europe par les ordres mendiants, crée des problèmes parmi les élites religieuses de Nouvelle-Espagne, jusqu'à nécessiter un arbitrage royal⁴⁹ – mais on est là

bien loin des problématiques missionnaires. Comment comprendre alors cette phrase du nonce Taverna au secrétaire d'État Galli en mars 1584, dénonçant la «troppa facilità dei Gesuiti in bazzare i Gentili, di maniera che molte volte per non esser ben catechizzati tornano quasi subito alla Gentilità con derisione della fede nostra»?⁵⁰ Le reproche est le même que celui fait aux franciscains dans les années 1530, avec le même risque de voir la foi chrétienne *ournée en dérision* – c'est-à-dire que des Indiens baptisés mais mal instruits de la foi chrétienne lui manquent de respect en continuant de pratiquer des cultes païens, ou en détournant des éléments du culte chrétien pour adorer d'autres dieux⁵¹.

Le document se trouve au milieu des négociations pour l'installation d'un nonce apostolique à résidence permanente en Nouvelle-Espagne, qui se transforme en envoi d'un visiteur apostolique devant les longues réticences de Philippe II. À l'époque, la secrétairerie d'État s'intéresse à l'Amérique pour deux raisons, la flotte des Indes et l'installation de cette fameuse nonciature en Nouvelle-Espagne⁵². Mais elle est amenée à constater de plus en plus d'«abus des Indes» dans sa récollection d'informations de première main sur le Nouveau Monde, notamment par les réseaux franciscains et jésuites, qui correspondent

46. Valadés pense bien sûr aux Morisques et à Luis de Granada, théologien dominicain de Salamanque à qui il a emprunté une bonne partie de la structure de sa *Rhetorica Ecclesiastica*, et avec qui il engage la polémique indirectement et à distance. Mais Adriano Prospero montre également que la réflexion sur la christianisation des Indes lointaines amène les religieux européens à se poser des questions sur le degré de réelle compréhension du christianisme de populations rurales beaucoup plus proches, considérées comme des «Indes d'ici». Cf. A. Prospero «Otras Indias»: *missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, dans Id., *America e Apocalisse e altri saggi*, Pise-Rome, 1999, p. 65-87.

47. Une cédule royale de Philippe II limitait l'accès de la Nouvelle-Espagne aux trois ordres primo-arrivants. Mais 24 jésuites avaient été autorisés au Pérou et en Floride en 1566, et c'est don Martín Cortés, fils légitime du conquérant, second marquis Del Valle, et qui fut novice de la maison-profès jésuite de Simancas sous la direction de Francisco de Borja, qui attire l'attention de la couronne et du conseil des Indes sur l'opportunité d'autoriser la Compagnie de Jésus à envoyer une mission en Nouvelle-Espagne, ce qu'autorise le roi par la cédule royale du 26 mars 1571. Borja réagit aussitôt en décidant que cette mission sera à la base de la création d'une véritable *Provincia Mexicana*, dirigée par Pedro Sánchez, professeur de droit à l'Université d'Alcalá. Cf. M. Cuevas, *Historia de la iglesia en México...* cit., p. 321-357; L. Lopetegui SJ et F. Zubillaga SJ, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Madrid, 1965 (*Biblioteca de Autores Cris-*

tianos), p. 538-563; A. Churrua Peláez SJ, *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España*, Mexico, 1980, p. 163-165 et 197-201; P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Rome, 2004, p. 79-125.

48. M. Cuevas, *Historia de la iglesia en México...* cit., p. 330-331.

49. L. Lopetegui. et F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española...* cit., p. 562-563.

50. ASV, *Segr. Stato, Spagna*, vol. 31, ff. 62-64.

51. Comme le montre bien une large bibliographie sur le sujet (et dont P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Lima-Paris, 1971, peut apparaître comme une pierre de touche des ouvrages en français), les Indiens christianisés conservaient des pratiques païennes au sein même de leur pratique de la religion chrétienne, parfois avec l'aval des missionnaires afin de les gagner plus facilement à la foi catholique, mais aussi souvent à leur insu. C'est d'ailleurs ce qui légitime l'œuvre «ethnographique» d'un Sahagún: mieux connaître la religion païenne pour mieux en débusquer les restes dans la société coloniale, et les détruire. Cf. B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, édition d'Á. M. Garibay Kintana 4 vol., Mexico, 1956.

52. Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir les précieux *Índices de la correspondancia entre la nunciatura en España y la Santa Sede durante el reinado de Felipe II*, dirigés par J. Olarra Garmendia et M. L. Larramendi (Madrid 1948-1949).

autant à des dénonciations locales qu'à de véritables doutes sur la bonne marche de l'évangélisation. Le nonce attire donc régulièrement l'attention du Roi Catholique sur des problèmes de discipline ecclésiastique, mais aussi de conformité dogmatique et liturgique (quand il s'agit du respect d'un sacrement par exemple). Dans le cas de ce document dénonçant la trop grande facilité des jésuites à baptiser, le baptême ressort bien du *Patronato* : le nonce en appelle à la police du Prince pour lui faire constater des «abus des Indes», auxquels il ne remédie pas malgré son patronage sur ces terres. Il s'agit de faire comprendre au Roi Catholique qu'il devient nécessaire d'envoyer un visiteur apostolique en Nouvelle-Espagne – visiteur que la secrétairerie d'État espère ensuite pouvoir faire demeurer sur place comme un nonce permanent⁵³. La négociation se tient à l'intérieur d'un cadre politique de déploiement de l'activité apostolique romaine.

Ce contexte archivistique est un élément fondamental de compréhension du document, car il est impossible de donner crédit à cette accusation. Certes les jésuites viennent d'arriver en Amérique centrale, mais le problème du baptême des adultes se pose pour eux depuis 1549 au Brésil, et ils sont tout à fait au courant non seulement des décisions pontificales de 1537 (il faut baptiser les indigènes avec tout le lustre liturgique mais aussi la bonne catéchèse nécessaire à la bonne compréhension de l'importance du sacrement), mais aussi des canons conciliaires concernant les sacrements. Or la secrétairerie d'État à Rome classe ce type de problème dans une appellation qui revient sans cesse dans la correspondance diplomatique : les «abus des Indes». Le Saint-Siège n'est pas le seul à s'en inquiéter puisqu'un chapitre du célèbre traité de missiologie du jésuite José de Acosta, le *De procuranda Indorum salute*, aborde justement ce qui aux Indes va contre la coutume de l'Église (livre VI, *De sacramentis Indiis administrandis*, chapitre 2, *Multa in his regionibus contra ecclesiae consuetudinem geri*), et les quatre chapitres suivants ont trait au baptême⁵⁴.

Rédigé en 1576 quand Acosta est au Pérou, le traité circule beaucoup avant sa publication de 1588, mais l'intransigeance dogmatique d'Acosta ne s'attaque pas à ses coreligionnaires – il blâme surtout la conquête qui s'est faite moins par les missionnaires que par les soldats. Le *De procuranda* se plaint de l'insuffisante éducation religieuse donnée aux adultes à baptiser, et met plutôt en valeur le fait que les jésuites traquent les mal baptisés. Le sacrement du baptême ne semble donc pas constituer une pierre d'achoppement entre les différents acteurs des Églises américaines à ce stade de leur développement. Mais en 1584, au moment où est rédigé le document du nonce Taverna à destination de la secrétairerie d'État, José de Acosta est provincial du Pérou, il sort d'un conflit avec le vice-roi Francisco de Toledo, qui reprochait à la Compagnie de refuser la cure d'âmes et de ne penser qu'à installer des collèges, alors qu'on les a autorisés en Amérique pour évangéliser les Andes. Il faut se rappeler qu'au cœur des différends entre la couronne, les trois ordres mendiants *antiguos*⁵⁵, et les jésuites, il y a cette recommandation pontificale qui autorisait la Compagnie de Jésus à s'installer dans les vice-royaumes du Pérou et de Nouvelle-Espagne pour s'occuper en priorité des indigènes⁵⁶. Or, en parcourant autant les sources elles-mêmes (et bien sûr en premier lieu les *Monumenta Mexicana*, qui compilent l'ensemble de la documentation de la province jésuite mexicaine) que les histoires ecclésiastiques du Mexique⁵⁷, on voit bien que les jésuites se sont concentrés sur les collèges d'enseignement, entrant alors en concurrence avec l'Université royale fondée en 1553, et quand ils avaient affaire à des natifs c'était surtout pour étudier leur langue et pas nécessairement pour développer une *cura animarum* aussi scrupuleuse que celle des ordres anciens. On peut supposer que le renouveau ecclésiastique promis par l'arrivée des jésuites en 1572 a déçu plus d'un acteur local (clergé régulier, frères mendiants, pieux fonctionnaires de la Couronne), et dont les plaintes ont pu remonter jusqu'à Rome par les canaux les plus

53. ASV, *Segr. Stato, Spagna*, vol. 19, ff. 85-89.

54. À lire de préférence dans l'édition de Francisco Mateos pour la *Biblioteca de Autores Españoles* (73) : *Obras del P. José de Acosta*, Madrid, 1954.

55. On trouve parfois cette expression dans l'historiographie

hispanique pour désigner les franciscains, les dominicains et les augustins, arrivés au tout début de la conquête.

56. L. Lopetegui et F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española...* cit., p. 575.

57. Cf. *supra*, note 47.

divers, jusqu'à peut-être se cristalliser sous des formes diffamatoires : non seulement les jésuites ne pensent qu'à fonder des collèges, mais en plus quand ils évangélisent ils n'assurent pas le suivi des âmes qu'ils ont amenées à la foi catholique, *après les avoir trop rapidement baptisé...* Cette méfiance prend d'ailleurs forme à la suite de la congrégation jésuite de novembre 1585 à Mexico, qui annonce son intention de créer un collège pour les natifs : en mai 1587, les instances centrales de la Compagnie à Rome (à ce moment sous le généralat de Claudio Acquaviva) répondent à la province mexicaine que la pénurie de religieux ne permet pas de se consacrer exclusivement à la formation de clercs indigènes, invitant les jésuites à s'occuper de choses plus urgentes⁵⁸. Il s'agit en fait de la traduction de l'opinion fort commune en Nouvelle-Espagne à l'époque selon laquelle les Indiens ne sont pas encore assez préparés au sacerdoce pour devenir un clergé à part, ce que confirmait une décision du troisième concile mexicain de 1585⁵⁹. C'est donc bien que dans ce contexte, on se méfie des jésuites trop laxistes vis-à-vis de la *cura animarum*, et lors de cette audience de mars 1584, le nonce à Madrid rappelle une nouvelle fois au roi d'Espagne que c'est à lui de surveiller ses troupes ecclésiastiques, comme un véritable patron ecclésiastique. Le nonce sous-entend alors que si le roi n'agit pas, des visites seront nécessaires pour ramener l'ordre, et c'est un visiteur apostolique voire un nonce qui en serait chargé. C'est ainsi que l'on peut imaginer que cette accusation puisse être instrumentalisée par Luigi Taverna pour servir à faire avancer le dossier de la nonciature des Indes.

Quant à savoir comment le nonce Taverna a été mis au courant de ces doutes sur la bonne catéchèse des Indiens administrée par les jésuites de Nouvelle-Espagne, il faut à nouveau se plonger dans le contexte local des années 1580. On est au

cœur de la querelle entre mendiants et jésuites en Nouvelle-Espagne et au Pérou. Les ordres mendiants dépendent en effet de la charité de leurs ouailles, et notamment des plus riches qui font de confortables donations pour la création et l'entretien de couvents. L'arrivée des jésuites entraîne un détournement d'une partie de ce financement privé, puisque certains donateurs se désengagent de leurs liens avec des religieux anti-ques pour participer à la fondation d'un collège jésuite⁶⁰. La tension est donc forte entre les différents acteurs de l'évangélisation de la Nouvelle-Espagne, et le Saint-Siège ne l'ignore pas : dans cette lettre du 30 mars entre le nonce à Madrid Luigi Taverna et le secrétaire d'État Tolomeo Galli que nous étudions, on peut lire un peu avant le passage sur la trop grande facilité à baptiser des jésuites que «i Gesuiti non si lasciassero visitar da Frati, nè i Frati da loro». C'est un membre du conseil des Indes qui confie cela au nonce, pour lui signifier qu'en cas de nomination d'un visiteur des Indes occidentales, il faudra que ce soit un prélat séculier – les jésuites ne se laissant pas visiter par des frères mendiants, et réciproquement. Cet antagonisme local entre jésuites et réguliers est donc tout à fait connu autant de la couronne que du Saint-Siège. Puisqu'il nous semble difficilement imaginable que les jésuites baptisent effectivement avec légèreté, cette dénonciation prend donc un caractère diffamatoire, et on imagine aisément que cet «abus des Indes» ait quitté la Nouvelle-Espagne pour les centres européens que sont Madrid et Rome au moyen d'une correspondance entre des frères mendiants et ces instances centrales, comme un écho lointain à une querelle américaine. Il n'en fallait pas davantage pour que le nonce à Madrid exploite cette défaillance dans le patronage ecclésiastique du roi, qui ne parvient pas à faire régner la discipline ecclésiastique en Nouvelle-Espagne, pour lui rappeler que s'il

58. F. Zubillaga sj, *Monumenta Mexicana*, tome II, Rome, 1959, p. 651 : «Considerada la penuria que tenemos de operarios, y que los niños indios de los seminarios, comúnmente, no se criarían para ordenarlos, y hazerlos curas de alma; no conviene tomar a cargo destes seminarios, cuyo fin no es más de una corta institución, y bien particular de los moços que allí se criarían. Pues que esto, no sólo sería dar tan gran trabajo y riesgo a la Compañía, como lo es el que la experiencia enseña; mas sería ocupar, en cosa menos necessaria, los sugetos que podrían emplearse en la conversión y ayuda

de tanta infinidad de indios que están en tanta necesidad spiritual de quien les predique el evangelio, y administre sacramentos; de lo qual depende la salud de muchas almas que se pierden. Por lo qual, se vee que no conviene tomar este cargo, ni en México, ni en otra parte». (*Respuestas al memorial de la congregación provincial hecha en México, a 2 de noviembre 1585, dadas en Roma, a 9 de mayo de 1587*).

59. L. Lopetegui et F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española...* cit., p. 578.

60. M. Cuevas, *Historia de la iglesia en México...* cit., p. 355-356.

manque à nouveau à ses devoirs le Saint-Siège sera alors obligé d'envoyer un visiteur apostolique, même si cela contrevient au *patronato*, car il en va du salut des âmes là-bas, et donc de la bonne marche de tous vers le salut.

Dans le cadre de cette négociation politique délicate et longue, les doutes sur la validité d'un sacrement deviennent une arme diplomatique pour la secrétairerie d'État et la nonciature de Madrid, avec d'autant plus de poids que le problème du baptême correspond historiquement au premier geste d'envergure d'un pape pour contourner le *patronato eclesiástico* – la bulle de Paul III en 1537. Ainsi la période héroïque des baptêmes de masse franciscains consignée autant par un des premiers évangélisateurs, Motolinía, que par le premier évêque de Mexico, Zumárraga, avait été stoppée par un règlement pontificale de première importance, qui impose aux franciscains d'en rabattre et d'afficher une plus grande orthodoxie vis-à-vis des formes du catholicisme romain. On le voit bien dans un ouvrage comme la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés, destiné au public européen, qui observe un silence stratégique sur cette phase des baptêmes de masse franciscains. Le fait de baptiser en trop grand nombre et sans s'assurer de la bonne catéchèse des récipiendaires du sacrement devient donc une sorte d'accusation, de calomnie destinée à mettre en garde les missionnaires contre une manière trop comptable et pas assez profonde de mener l'évangélisation. Les jésuites du Mexique doivent essayer cette

attaque sacramentaire au milieu des années 1580, à leur corps défendant, instrumentalisée afin que la secrétairerie d'État pontificale puisse à nouveau rappeler au roi de Castille, patron en droit de cette Église, que si même les jésuites se mettent à ne pas respecter leurs engagements, c'est donc que la situation est grave et qu'elle nécessite l'envoi urgent d'un visiteur aux pouvoirs importants. À travers ces deux épisodes des années 1530 et 1580, dans ces menées politiques du Saint-Siège à l'encontre du patronage du Roi Catholique, on voit aussi une nette préfiguration de la congrégation de *Propaganda Fide* : la juste administration des sacrements est un argument fort pour procéder à la création de cette «centrale des missions» en 1622. Et la documentation sur ces questions de construction d'un espace diplomatique pontifical à l'échelle du monde intègre complètement des doutes sur la validité et la régularité des sacrements administrés au Nouveau Monde : les *dubia* sont autant de pierres jetées dans le jardin du *patronato eclesiástico*, avec une pression constante de Rome pour y envoyer une représentation permanente afin de remédier à ces abus. Face à ce qui est considéré par le Saint-Siège au second XVI^e siècle comme les trop grands avantages concédés par Alexandre VI aux souverains ibériques, la diplomatie pontificale avait trouvé dans les *dubia circa sacramenta* un véritable levier d'action politique sur les Églises du Nouveau Monde, engageant le salut des populations indiennes pour influencer la politique de la couronne de Castille.

Ipse Christus innocentissimus Inquisizione, eretici condannati e sacramenti

Vincenzo LAVENIA

Vastabat Munzerus cum rusticis templa et monasteria, profligabat monachos, conculcabat sacramenta, pluraque id genus flagitia designabat. Come scrisse Laurentius Surius negli anni del papato di Pio V, in una pagina tra le più icastiche del *Commentarius* steso in risposta alle opere di Sleidan, la guerra dei contadini tedeschi era stata cruenta e terribile. Mai si era vista una tale furia mossa contro l'ordine civile ed ecclesiastico della società; e mai una rivolta religiosa aveva raggiunto proporzioni di quel genere. Si era trattato di un attacco feroce ai signori, al clero cattolico e ai sacramenti, che aveva avuto origine da un solo colpevole: quel Lutero che, per primo, aveva mosso guerra alle gerarchie e aveva rifiutato di obbedire alla Chiesa di Roma, disprezzandone i riti e dando fuoco alla miccia di una ribellione che avrebbe egli stesso sconfessato. Creatura del demonio, anima mossa da sete omicida, Müntzer fu sconfitto a Frankenhäusen il 15 maggio 1525. Seguì l'immediata condanna alla pena capitale; una punizione esemplare che fu eseguita con tutti i crismi di una giustizia che alla morte rispondeva con la morte.

E tuttavia quell'uomo temutissimo si era pentito, ricordò Surius. Si raccontava, infatti, che, catturato da Filippo d'Assia, carcerato e ripetutamente torturato, dopo l'emanazione della sentenza l'arcieretico si fosse convertito, chiedendo di ricevere i sacramenti prima della sua pubblica esecuzione: *Munzerus vero fertur ex animo doluisse, errores revocasse, praemissa confessione sub altera specie eucharistiam accepisse, et ita demum gladio*

percussus ex hac luce migravisse. I sacramenti a quel punto non gli erano stati negati, e così l'empio Müntzer, stando alle voci che Surius riferiva, aveva potuto morire ricevendo il conforto del vino e di quel pane che pure, nella Germania del tempo, veniva negato a larga parte dei condannati¹.

È probabile che il resoconto di quella morte fosse inventato di sana pianta, ma è certo che solo pochi anni dopo la condanna a morte del ribelle un articolo della *Constitutio Criminalis Carolina* tentò di porre fine a un divieto che urtava sin dai primi secoli della cristianità la coscienza di molti vescovi, teologi e legisti. Tra i pochi a plaudire all'iniziativa dell'imperatore Carlo V, a metà del Cinquecento, fu il pio giurista fiammingo Joos Damhouder. Nella *Praxis rerum criminalium* infatti egli definì «benigna et christiana» la legge da poco emanata; bollò la consuetudine di negare l'ostia ai condannati (da tempo non più applicata nella città di Bruges, si legge) e l'uso indecoroso di farli ubriacare la notte prima di consegnarli nelle mani del boia. Sugerì inoltre di confortare sempre i sentenziati (anche se a farlo doveva essere soltanto il clero, e non i laici delle confraternite); e fece appello a una fede che si fondava sul sacrificio di un uomo crocifisso dopo una sentenza e capace di rimettere le colpe di un infame ladrone prima di esalare l'anima a Dio: *nihil interest apud Deum ubi aut quo genere mortis quis moriatur, cum ipse Christus innocentissimus acerbissimo eodemque ignominiosissimo crucis patibulo pro nobis fuerit interemptus.* Il giurista,

1. Laurentius Surius, *Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab anno salutis MD usque in annum MDLXVIII, ex optimis quibusque scriptoribus congestus, et nunc recens multis locis non parum*

auctus et locupletatus, Colonia, apud Gervinum Calenium & haeredes Iohannis Quentel, 1568, p. 111-113.

comunque, mise in guardia i confessori perché da un lato non violassero il sigillo della penitenza, e dall'altro non si spingessero troppo in avanti con una *indulgentia [...] importuna* all'esercizio della giustizia terrena. I sacerdoti, precisò, non dovevano consigliare *in extremis* finte o vere dichiarazioni di discolpa dell'imputato, perché una prassi del genere avrebbe screditato l'autorità dei tribunali civili ed ecclesiastici, che operavano secondo una ragione ben diversa da quella evangelica del perdono. Ammessi i riti sacramentali, insomma, nulla doveva maculare le sentenze umane di condanna².

In Francia, come diremo meglio, negare i sacramenti fu consuetudine comune anche nel Cinquecento. Il clima di trentennale guerra civile *religionis causa*, del resto, non poteva favorire l'addolcimento (spirituale) della giustizia, al punto che un gesuita come Antonio Possevino, che pure inneggiò al sacro macello degli eretici, durante gli anni passati Oltralpe mostrò stupore per l'assenza dei riti di conforto in cui la Compagnia si impegnò in prima fila subito dopo la fondazione :

Questa settimana – si legge in una lettera destinata al generale Francisco de Borja e datata 29 settembre 1569 – fu impiccato un soldato della guardia del Re. Costui sapendo che venivano gli esecutori per condurlo al supplizio trasse il pugnale dal lato del boia et si ferì nella gola per uccidersi; nondimanco così ferito fu condotto alla forca nella pubblica piazza di questa città. Piacque a Dio Nostro Signore che nel medesimo punto passammo di là, venendo dalla corte che stà fuori una picciola lega, et accostandosi a quel povero che non poteva parlare alto per la ferita, sopra la scala, dove era già asceto, l'udimmo in confessione et mostrò grande compunzione, et ripregò per mezzo nostro il popolo circostante che volessimo fra gli altri pregare nostra Donna per lui, mostrando speciale divotione a questo hinno : Ave maris stella. Protestò molte volte di voler morire catholico, et ricevendo un de grani benedetti da papa Pio Quarto con la corona che Sua Santità ci benedisse ultimamente in Roma, morì, tenendola

sempre nelle mani anchor morto. A Dio sia gloria. Questa città et la reina, a quel che ci disse il signor cardinale di Borbone, mostrò di restare molto edificato della Compagnia per simili uffici che la Compagnia usa, i quali sono rari per la freddezza comune in questo regno. Si vano disponendo questi animi de signori a fare che con tali che si giustitiano si usi maggiore diligenza a fargli disporre alla morte et a ricever i santi sacramenti³.

Si trattava, forse, di un ottimismo eccessivo. La storia del rapporto tra la pena capitale e il cristianesimo in Europa è in gran parte da scrivere, ma da qualche anno ci vengono in soccorso, per restare al tema di questo convegno e all'Italia, gli studi di Romeo sugli scarichi di coscienza e quelli di Prospero sui riti cattolici di conforto⁴. Riprendendo dalle loro ricerche, in questa sede vorrei limitarmi a sondare le fonti su una questione assai più circoscritta : il nodo del rapporto tra sacramenti e condanna a morte dei sentenziati per crimini di eresia. Fu questa una materia controversa che diede occasione ai teologi, ai giuristi e al Sant'Uffizio di risolvere alcuni dubbi sull'amministrazione dei sacramenti che meritano forse attenzione. Perché, se è vero che in larga parte dei tribunali secolari dell'Europa tardomedievale e moderna ai rei, anche pentiti, erano negati i sacramenti in punto di morte (ed era negata soprattutto l'eucaristia), è bene ricordare che era possibile un esito diverso : che la penitenza e la comunione, dopo il conforto, potessero sancire un trapasso meno severo che salvasse l'anima dalle fiamme che in terra divoravano il corpo. Che ciò avvenisse in primo luogo per l'eresia, cioè per una colpa bollata con la scomunica (negazione della *communio*), ci ricorda quanto complesso fosse l'intrico su cui si fondava la giustizia della Chiesa nel perseguire i reati di fede. Le ragioni del foro esterno e quelle del foro interno sacramentale, i precetti del perdono e la volontà di punire, vi componevano uno stesso viluppo.

Nel diritto canonico la procedura da seguire

2. Iodocus Damhouder, *Praxis rerum criminalium [...] editio ultima auctior et castigatior*, Colonia, apud Ioannem Gymnicum, 1591, p. 573-579.
3. Archivum Romanum Societatis Iesu, *Op. NN.* 324, fol. 206v (da Tours).
4. Cfr. A. Prospero, *L'Inquisizione romana e la morte dell'eretico*, in T. Heydenreich e P. Blumenthal (a cura di), *Glaubensprozesse-*

Prozesse des Glaubens? Religiöse Minderheiten zwischen Toleranz und Inquisition, Tubinga, 1989, p. 43-52; Id., *Il sangue e l'anima. Ricerche sulle compagnie di giustizia in Italia*, ora in Id., *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, 1999, p. 155-185; G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, 1993.

con gli impenitenti e i relapsi che, condannati a morte, avessero mutato animo all'ultimo istante, dopo che il giudice aveva emanato la sentenza, non era chiaramente normata. Nella *Ad abolendam* di Lucio III (che precede di pochi anni la nascita delle prime deleghe inquisitoriali) era scritto che l'eretico andava punito *nisi continuo post deprehensionem erroris ad fidei catholicae unitatem sponte recurrere, et errorem suum ad arbitrium episcopi regionis publice consenserit abiurare*. Tuttavia la bolla, a dispetto del «nisi continuo», non parlava esplicitamente di relapsi, e per di più riguardava solo gli imputati ecclesiastici. Secoli dopo la sua emanazione, lo spagnolo Francisco Peña, zelante consultore dell'Inquisizione romana e finissimo interprete del diritto canonico, fece notare che il papa si riferiva al momento che precedeva la sentenza definitiva, e non al tempo che intercorreva tra il pronunciamento del tribunale e la comminazione del castigo. Ma aggiunse una considerazione significativa. Non spetta ai singoli inquisitori, osservò, il condono arbitrario delle pene, tanto più dopo la nascita dei tribunali centralizzati. Chi si appoggia all'antica bolla di Lucio III compie un errore: *haec opinatio velut periculosa iam explosa est; neque enim reorum vita ex libero iudicium arbitrio pendere debet*⁵. A che cosa si riferisse di preciso Peña non lo sappiamo; ma vengono in mente i casi raccontati da Romeo per la Napoli barocca: episodi di condannati che speravano nella grazia dalla pena capitale supponendo che il pentimento (pur tardivo) dinnanzi all'Inquisizione potesse guadagnare la vita o almeno ritardare la terribile meccanica del patibolo⁶.

Se nel concilio provinciale tarragonese a cui fu presente Raimondo di Peñafort, e che si tenne prima della fondazione del Sant'Uffizio in Aragona (1242), si era deciso di condonare la pena di morte ai relapsi pentiti, prevedendo comunque il carcere (*utrum relapsi in credentiam et haeretici dogmatizantes,*

si postquam fuerint deprehensi voluerint paenitere, relinqui debeant iudicio saeculari? Et videtur nobis quod non, sed in quocunque casu tales ad intrusionem sunt condemnandi)⁷; nel concilio provinciale tenuto quattro anni dopo a Béziers, in Francia, per rispondere al presunto pericolo cataro, il cap. XVII prescriveva di ritardare l'esecuzione della pena capitale per tentare fino all'ultimo minuto la conversione degli imputati: *Converti nolentes, ubi commode poteritis, damnare tardetis ipsos frequenter tam per vos quam per alios ad conversionem monentes*⁸. Il canone sembrava suggerire in modo criptico di non eseguire la sentenza se non contro gli ostinati, ma non era chiaro a chi si riferisse quando parlava di *alii* disposti a impegnarsi nell'estremo tentativo di convertire. Si trattava di laici? Si può supporlo dal fatto che quel concilio, indetto dal vescovo di Narbonne Guillaume de la Broue, assoldò anche i comuni fedeli in compiti di vera e propria polizia inquisitoriale; ma oltre non è lecito dire. Quel che è certo è che a papa Alessandro IV, pochi anni dopo, toccò rispondere a un dubbio che gli era stato inoltrato, a quanto ci è dato di sapere, dagli inquisitori di Toulouse⁹. Che fare, avevano chiesto i giudici delegati, quando un condannato si fosse pentito dopo la lettura della sentenza? Occorreva salvargli la vita e condonargli le pene, oppure bisognava mantenere immutato l'esito del processo? E si potevano amministrargli i sacramenti del perdono e dell'eucarestia, graziando, in luogo del corpo, l'anima del relapso? La lettera di risposta del pontefice, la costituzione nota come *Super eo*, fu inclusa nel VI libro delle Decretali, al titolo *De Haereticis*, e divenne subito una materia di riflessione per i grandi glossatori del Duecento e del Trecento:

Super eo quod scriptum legitur, Ecclesia nulli claudit gremium redeunti; quodque ij, qui post abiurationem erroris, vel postquam se proprij antistitis examinatione purgaverint, si deprehensi fuerint in abiuratam haresim

5. Nicolaus Eymericus, *Directorium Inquisitorum [...], cum commentariis Francisci Pegnae*, Roma, in Aedibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium, 1587, p. 97-98. Sulla biografia e la produzione di Peña cfr. A. Borromeo, *A proposito del «Directorium Inquisitorum» di Nicolás Eymericus e delle sue edizioni cinquecentesche*, in *Critica Storica*, 20, 1983-1984, p. 499-547.

6. Cfr. G. Romeo, *Aspettando il boia...* cit.

7. Riporto il testo e altri che seguono da N. Eymericus, *Directorium Inquisitorum...* cit., p. 221.

8. Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XXIII, Venezia, apud Antonium Zatta, 1779, col. 719. Cfr. Ch.-J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, V, parte II, a cura di Dom H. Leclercq, Parigi, 1913, p. 1694.

9. Cfr. H. Maisonnewe, *Études sur les origines de l'Inquisition*, Parigi, 1960, p. 321.

recidisse, saeculari decernuntur iudicio, sine ulla penitus audientia relinquendi [...]. Nos itaque inquisitioni vestrae de fratrum nostrorum consilio respondemus, quod taliter deprehensis, etiam si (ut dictum est) sine ulla penitus audientia relinquendi sint iudicio saeculari; si tamen postmodum paeniteant, et paenitentiae signa in eis apparuerint manifesta, nequaquam sunt humiliter petita sacramenta paenitentiae et Eucharistiae deneganda¹⁰.

Stando al dettato della risposta, si potevano amministrare i sacramenti anche ai relapsi, perché la Chiesa doveva elargire la sua misericordia anche ai più ostinati. Ma i condannati, pur ricevendo l'ostia, dovevano essere puniti con il massimo della pena. Riammessi con il perdono, e soprattutto con l'eucarestia, nella Chiesa terrena, dalla stessa Chiesa, come criminali, venivano comunque destinati a una morte che non ammetteva sconti¹¹. Le norme precedenti non valevano più, anche se si apriva un varco che, in età moderna, i giuristi più zelanti avrebbero ritenuto pericoloso. Per di più quella concessione di grazia non fu applicata sempre e ovunque. Basti ricordare il caso di un cataro, Bompietro, che fu condannato dall'Inquisizione di Bologna nel 1299. Il 13 maggio, dopo la lettura della sentenza che lo destinava al rogo, l'uomo chiese di ricevere la comunione per morire in pace con Dio, e urlò il suo desiderio di perdono dal balcone del palazzo comunale. Il giudice della fede, tuttavia, decise di negargli i sacramenti e di non ringraziarlo la vita; e la folla presente, composta di gente di ogni ceto sociale, reagì contestando le autorità della Chiesa e il severo inquisitore, il frate Guido da Vicenza. *Quod viveret Bompietrus*, esclamò; i giudici mirano solo a ingrassare i loro guadagni con le confische e si vendicano dei loro nemici in nome della fede. Volò qualche sasso, fu sguainata persino una spada, ma il tumulto finì a quel punto con un vero e proprio insuccesso. Il popolo (trecento tra uomini e donne, rei di insu-

bordinato rifiuto del tribunale) chiese perdono, costituendosi e registrando l'episodio nei particolari; l'inquisitore salvò la pelle e non seguì la sorte del confratello Pietro Martire, che meritò con la morte la santità di giudice inflessibile¹². E non sapremo mai quanti di loro fossero consapevoli che la richiesta di clemenza per l'eretico Bompietro altro non era se non l'ordine messo sulla carta anni prima da un papa.

In quell'arco di tempo Bonifacio VIII emanò le disposizioni che regolavano la punizione dei discendenti degli eretici inquisiti, spogliati dei beni e delle cariche e bollati di infamia. Ma gli parve anche necessario suggerire una precisa procedura per l'imputato sentenziato che si fosse pentito *in extremis*. Così nella costituzione *Statutum*, inclusa anch'essa nel VI libro delle *Decretali*, il pontefice precisò che il castigo dei figli e dei nipoti doveva riguardare solo la stirpe degli impenitenti, ammettendo la grazia per quella di coloro *quos emendatos esse constiterit, et reincorporatos Ecclesiae unitati et pro culpa huiusmodi ad mandatum Ecclesiae poenitentiam recepisse*¹³. Si trattava solo dei non relapsi, quando si parlava dei reincorporati? O il termine, del tutto nuovo nel lessico giuridico inquisitorio, si riferiva anche a coloro che si fossero pentiti e avessero ricevuto i sacramenti *dopo* una sentenza di morte condonata? La *Glossa ordinaria* di Giovanni d'Andrea (XIV sec.) fu chiara in proposito: nel testo si parlava di reincorporati *quia lapsi fuerant simpliciter, non relapsi*¹⁴. E tuttavia alcuni canonisti non cessarono di chiedersi se si trattasse della sola lettura possibile del termine, o se non fosse lecito graziare i condannati a morte per eresia pentitisi prima dell'esecuzione della pena capitale da parte del braccio secolare. Commentando la *Super eo*, Guido de Baisio (l'Arcidiacono) osservò che la Chiesa, con la misericordia, mirava solo alla salvezza delle anime, e non a quella dei corpi (*alia vero auctoritas habet quo ad corpus*)¹⁵. Ma il celebre

10. N. Eymericus, *Directorium Inquisitorium...* cit., p. 105.

11. Lo ribadì Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae, Secunda Secundae, q. XI, art. IV: Quanquam haeretici revertentes semper recipiendi sint ad poenitentiam quotiescumque relapsi fuerint, non tamen semper sunt recipiendi et restituendi ad bonorum huius vitae participationem*. Lo sconto del castigo umano (della pena capitale) poteva infatti ammettersi solo per i non relapsi.

12. I documenti sono editi in *Acta S. Officii Bononiae ab anno 1291 usque ad annum 1310*, a cura di L. Paolini e R. Orioli, con prefazione di O. Capitani, Roma, 1982, p. 152 ss. Cfr.

L. Paolini, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo, I, L'eresia catara alla fine del Duecento*, Roma, 1975, p. 63-79; A. Prosperi, *La circolazione delle idee religiose, in Le sedi della cultura nell'Emilia Romagna. L'epoca delle signorie. Le città*, Milano, 1986, p. 117-133, p. 120; A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, 2006, p. 105.

13. N. Eymericus, *Directorium Inquisitorium...* cit., p. 109.

14. *Ibid.*, p. 189.

15. *Ibid.*, p. 198. Le parole del canonista ricordano quelle di Tommaso d'Aquino.

Panormitano (Niccolò de Tedeschi), commentando un altro passo delle *Decretali*, disse di propendere per una scelta più mite. Insomma, all'eretico condannato a morte e poi pentito si poteva graziare persino la vita¹⁶.

Nel ponderoso *Directorium inquisitorum*, stilato nella seconda metà del XIV secolo, descrivendo la regole dei tribunali della fede Nicolau Eymerich¹⁷ ribadì che i relapsi andavano comunque bruciati, *posito etiam quod poeniteant et fidem catholicam profiteantur, ac eis humiliter petentibus sacramenta poenitentiae et eucharistiae concedantur iuxta c. Super eo*¹⁸. Tuttavia, suggerendo una prassi introdotta in Aragona negli anni in cui era giudice, o forse mettendo per iscritto procedure adottate altrove, Eymerich, a mo' di istruzione, stabilì precisi rituali per accompagnare i condannati fino al rogo. Così, se nella II parte del manuale (*q. LVIII*), come in molti altri passi del testo, si legge che i relapsi pentiti andavano trattati diversamente dagli altri (*sacramenta Penitentiae et Eucharistiae non sunt eis deneganda* : ma avveniva il contrario, come ben sappiamo, e alcuni inquisitori dubitavano ancora della bontà del provvedimento di Alessandro IV)¹⁹, nella III parte, elencando i diversi tipi di sentenza e i modi per chiudere un processo del Sant'Uffizio, Eymerich affrontò distesamente il nodo del relapso pentito e, senza fare alcun rimando a fonti precedenti, suggerì la seguente procedura finale :

episcopus et inquisitor mittent ad dictum delatum relapsum in carcere inclusum duos vel tres probos viros, et praesertim religiosos vel clericos fidei zelatores, eidem relapso non suspectos seu ingratos, sed familiares et gratos; et isti intrabunt ad eum captata hora competentis, et loquentur sibi de contemptu mundi et miseris vitae praesentis, et gaudiis ac gloria paradisi. Et demum his praemissis indicabunt sibi, ex parte episcopi et inquisitoris, quod non potest evadere mortem temporalem; et ideo quod

curet de salute animae suae, ac disponat de peccatorum suorum confessione ac sacramenti eucharistiae receptione : et isti frequentabunt eum, inducendo illum ad poenitentiam et ad patientiam, confirmantes eum pro viribus in catholica veritate, taliter ut ipsum diligenter faciant confiteri, ac conferri eidem petenti humiliter eucharistiae sacramentum [...]. Quibus sacramentis receptis, eoque bene disposito ad salutem [...], post duos vel tres dies, in quibus per praedictos in fide catholica confirmetur, et ad poenitentiam patientiamque inducatur, episcopus et inquisitor mandabunt ballivo loci, vel potestati curiae saecularis, quod die tali et hora scilicet non festiva sit cum sua familia in tali platea seu loco extra ecclesiam tamen, ad recipiendum de foro suo quandam relapsam.

Si trattava di un vero e proprio rituale di conforto in uso nei tribunali del Sant'Uffizio già a metà del Trecento, forse adottato per ottemperare ai decreti del Concilio di Béziers. E colpisce che a cooperare nella consolazione dell'eretico pentito ma destinato a morire siano anche i laici : un ruolo documentato soprattutto più tardi, nell'Italia delle confraternite²⁰. L'esecuzione doveva avvenire solo dopo alcuni giorni, una volta constatato che l'anima del condannato si fosse messa in pace con il mondo secondo le parole dei sacerdoti, dei religiosi e dei *viri probi* che l'avevano accompagnato negli ultimi giorni di prigionia parlandogli delle miserie della vita terrena e delle infinite gioie della celeste. La sentenza, inoltre, doveva essere letta fuori dalla Chiesa e in un giorno feriale e doveva annunciare il pentimento del reo, concludendosi con uno sconto : *rogamus tamen et efficaciter dictam curiam saecularem quod circa te citra sanguinis effusionem et mortis periculum sententiam suam moderetur*. A quel punto l'inquisitore e il vescovo dovevano notificare *quod omnibus qui dederunt auxilium, consilium et favorem, ut dictus relapsus ad fidem converteretur, confert dominus noster Papa tres annos de indulgentia*²¹,

16. Abbas Panormitanus, *Commentaria in quartum et quintum decretalium libros [...]*, t. VII, Venezia, apud Iuntas, 1591, fol. 121v : l'opinione era *tanquam mitior sequenda*. Infatti gli eretici *etiam post sententiam possunt redire ad fidem et evadere hanc poenam*. E ciò valeva anche per i relapsi. Il Panormitano disse di appoggiarsi a una postilla di Giovanni d'Andrea, che però aveva sostenuto il contrario commentando le *Decretali*.

17. Sull'autore v. ora C. Heimann, *Nicolaus Eymerich (vor 1320-1399)*. Praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius. *Leben und Werk eines Inquisitors*, Münster, 2001.

18. N. Eymericus, *Directorium Inquisitorum...* cit., p. 331.

19. *Ibid.*, p. 386. Una testimonianza viene da Bernard Gui, che nella *Practica Inquisitionis* pochi decenni prima aveva scritto : *evitetur etiam scandalum pusillorum si [relapsi] petenti sacramentum poenitentiae ab Ecclesia negaretur; et simile olim de talibus invenitur aliquotiens in inquisitionis officio esse factum*. Cito da *Manuel de l'inquisiteur*, éd. G. Mollat, Parigi, 1964, p. 140.

20. Cfr. A. Prosperi, *Il sangue e l'anima...* cit.

21. Sulla concessione di indulgenze ai confortatori delle confraternite cfr. *ibid.*, p. 158.

e la sentenza poteva essere eseguita. Per evitare di turbare l'eretico, Eymerich precisò che i giudici non dovevano mai assistere al conforto del recluso, *quia facies iudicis terret condemnandum*. Gli inquisitori *mittant ad eum aliquos probos viros, praesertim religiosos, seu clericos ei non ingratos, qui futuram sententiam atque mortem infligendam indicent, eum in fide confirmant, ad poenitentiam exhortentur, et post sententiam eum associant, consolentur et cum eo exorent, et ab eo non recedant donec spiritum reddiderit Creatori*.

Una procedura ancora più lunga era riservata agli impenitenti, per i quali era comunque prescritta la pena di morte. Dato che occorreva convertire l'inquisito a ogni costo, bisognava dilatare i tempi finali del processo con una lunga reclusione in carcere. Alla cella dovevano accedere ora il vescovo, ora l'inquisitore; ma se nessuno dei due giudici fosse stato in grado di spingere l'eretico all'abiura, per convincerlo a pentirsi *assignetur ei decem vel duodecim informatores homines litterati, de diversis statibus, utpote, religionum diversarum, clericorum et saecularium, iuristarum, qui simul conveniant et eum faciant sibi frequentius praesentari, et informabunt eum de catholica veritate*. Ma se non si convertiva, il reo non doveva essere consegnato al boia neppure allora, *etiam posito quod ipse petat et instet*. Infatti una credenza diffusa tra gli eretici, scrisse Eymerich, è quella di ritenersi martiri della fede con l'accettare lietamente la condanna a morte *credendo se pati pro iustitia*. Per evitare il rischio occorreva lasciarli in carcere ancora per sei lunghi mesi *et frequentius admonendi, quod in corpore et anima cremabuntur, ac perpetuo damnabuntur et similia*. Se il timore della dannazione terrena non fosse bastato, inquisitore e vescovo dovevano ricorrere a veri e propri confortatori scelti per il caso: *tentent si cum aliquibus consolatorijs possent eum reducere, ponendo eum in carcere minus malo, vel camera competenti, proviso tamen ne possit evadere*. E se il pentimento non fosse riuscito neppure allora, bisognava accompagnare in cella la famiglia del-

l'inquisito per impietosirlo e solo in caso di nuovo fallimento si doveva procedere al rilascio al braccio secolare.

Ma la conversione poteva salvare la vita terrena dell'eretico persino sul palco, in cambio del carcere e *provisio tamen solerter ne simulata conversione abiuret et sub agni specie gerat lupum*. E se l'eretico non cambiava idea neppure davanti al boia, con l'aiuto dei confortatori si poteva comunque sospendere l'esecuzione e spegnere il fuoco: *dum curia saecularis suum officium exequetur, poterunt aliqui viri probi et fidei zelatores ipsum associare, eundemque inducere ad fidem catholicam et exhortari adhuc ut resiliat ab erroribus. Et si forsitan tunc post latam sententiam ac postquam traditus est curiae saeculari, dum ducitur ad comburendum vel ligatur ad palum ut comburatur, dicat se velle resilire et poenitere ac haereses abiurare, crederem de misericordia posse recipi ut haereticum poenitentem et perpetuo immurari*. Certo, si trattava di episodi assai rari, si legge; ma la procedura era legittima, a patto che l'inquisitore si guardasse dai simulatori (era il caso di Bonanato, un begardo relapso che aveva finto di pentirsi e aveva avuto il condono della pena di morte, tornando poi all'eresia)²². Analoga la procedura che Eymerich suggeriva per gli impenitenti relapsi, con tanto di confortatori spediti a convincere il sentenziato *quod non potest mortem evadere temporalem, et ideo quod disponat de salute animae et confiteatur et accipiat eucharistiae sacramenta*. Tuttavia, *poeniteat autem, vel non poeniteat, congruo tempore expectatus* – concludeva – *tradendus est curiae saecularis*²³.

Non sappiamo quanto si fosse diffusa la procedura messa per iscritto da Eymerich, ma è significativo che la si trovi riproposta nel famigerato *Malleus Maleficarum* di Heinrich Kramer (1486). A distanza di un secolo, e in tutt'altra area dell'Europa, egli trascrisse alla lettera le regole proposte dal confratello, ricordando che i sacramenti non si potevano negare neppure alle streghe relapse (p. III, qq. XXVIII-XXX)²⁴. Si trat-

22. N. Eymericus, *Directorium Inquisitorum...* cit., p. 268.

23. *Ibid.*, p. 510-519.

24. Lo ripeterà, più di un secolo dopo, il gesuita Martín del Río, *Disquisitionum Magicarum libri sex*, Lugduni, apud Horatium Cardon, 1612, p. 358 (l. V, XVIII). Citando la *Constitutio Carolina*, e soprattutto il canone *Super eo*, la clementina e la lettera di Pio V destinata alla Spagna di Filippo II (v. *infra*), Del Río scrisse: *Consuetudo multis locis est maleficis ad mortem damnatis denegare viaticum corporis Dominici; quae consuetudo tolerari potest propter Sacramenti reverentiam illis locis, ubi post*

sententiam statim reus morti traditur. Locis aliis, ubi pridie sententia fertur, et postridie reus interficitur, etiam consuetudinem hanc admittit Navarrus [ma la posizione di Azpilcueta, come si vedrà, fu più complessa]. Sed omnino putarim, tunc reis praebendam communionem, nisi quid aliud obstat: nempe dummodo catholici sint et vere poeniteant. Del Río, insomma, ammetteva la liceità del rifiuto dei sacramenti, che nei paesi del Nord Europa restava diffusa; ma precisava che concedere l'ostia ai condannati non significava, come si riteneva comunemente, *dare Sanctum canibus*. Cristo, infatti, era morto in croce per i

tava, forse, di pratiche rimaste solo sulla carta. Ma non sempre. Se approdiamo a Bologna (città in cui operava la Confraternita di S. Maria della Morte)²⁵, nella celebre *Summa Tabiena* (1517) l'inquisitore della città Giovanni Cagnazzo da Taggia annotò che i relapsi pentiti dovevano ricevere i sacramenti ed essere consolati secondo i passaggi già prescritti da Eymerich (mai citato). Tuttavia il giudice si chiese anche se, una volta che i confortatori avessero ottenuto il tardivo ravvedimento del condannato, *omnis relapsus sit tradendus*. Ricordò così che alcuni canonisti si erano detti favorevoli allo sconto della pena capitale per gli eretici ricaduti (in virtù della sola misericordia della Chiesa e *dummodo non expectent ignem*, cioè purché il pentimento non fosse avvenuto sul patibolo). E riportò il caso di una sentenza da lui sospesa come «pio» giudice in un caso che non gli apparve di eccezionale gravità: *Hoc etiam observatum fuit in pratica Bononiae me presente, ubi quidam relapsus qui prius adiuraverat omnem haeresim tamquam vehementer suspectus fuit acceptatus ad misericordiam*²⁶.

Si trattava di decisioni frequenti? E lo erano solo in Italia? E in tutta la Penisola? Se fu così²⁷, almeno davanti alla giustizia antiereticale, ben

altro restò il clima nel foro civile e in larga parte dell'Europa, dove si continuarono a negare i sacramenti, e soprattutto l'ostia consacrata, in nome del rispetto dovuto al corpo di Cristo e del disprezzo dei condannati. Come ricorda Prospero, una decretale di Clemente V, che all'inizio del Trecento ordinò di concedere la confessione a tutti i sentenziati pentiti, ribadendo così la linea di antichi canoni che si pronunciavano in tal senso, restò in larga parte inapplicata e, soprattutto, non si estese all'eucaristia. Le proteste di dotti teologi come Jean Gerson furono inutili, e il divieto di somministrare l'ostia restò in vigore senza violare i canoni e in virtù del terrore che si potesse profanare il sacramento con l'eventuale vomito del corpo martoriato, specie dove l'uso giudiziario prevedeva che l'esecuzione seguisse alla sentenza senza un intervallo sufficiente²⁸. Già nel 1333, anno in cui affrontò la materia nel *Manipulus curatorum*, Guy de Mont Rocher non fece altro sancire per iscritto la dissimmetria che si era venuta a creare tra le condanne a morte per eresia e quelle per i reati comuni e civili. Se nel primo caso l'ostia veniva concessa obbedendo alle decretali, nel secondo ci si limitava a confessare il pentito senza oltrepassare i limiti della norma dettata da Clemente V pochi anni prima²⁹. E che la realtà restasse a lungo

peccatori. Per onorare il sacramento bastava prescrivere un tempo di quattro ore tra l'assunzione della particola e l'esecuzione della pena, e non impartire l'estrema unzione. Soprattutto, occorreva disciplinare il momento che precedeva l'esecuzione della pena contro un riconciliato; un momento in cui era prassi comune del Nord Europa che gli inquisiti venissero fatti ubriacare per sopportare il timore della morte: *Semper autem cavendum ne post Eucharistiam vel confessionem quilibet reus inuisat et inebrietur, vel alia fiant piam mortem et seriam poenitentiam impediencia. Qua in re – testimonia il gesuita – hic in Belgio et Germania superiore multum et frequenter peccatur.*

25. Cfr. A. Prospero, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino, 2005, p. 309 ss., a cui rimando per la bibliografia.

26. Ioannes Cagnatius de Tabia, *Summa Summarum quae Tabiena dicitur*, Bologna, in aedibus Benedicti Hectoris, 1520, fol. 297r. Negli stessi anni Silvestro Mazzolini testimoniava che l'uso di concedere la comunione anche ai relapsi pentiti era comune in tutti i tribunali dell'Inquisizione della Penisola: Sylvester Prieras, *Summae Sylvestrinae quae Summa Summarum merito nuncupatur pars prima [...]*, Venezia, apud Hieronymum Nicolaum de Polis, 1598, fol. 260v.

27. Ma la testimonianza cinquecentesca di Claro lo smentisce anche per l'Italia lombarda: Iulius Clarus, *Liber Quintus sive Practica Criminalis, cum doctissimis additionibus Perillustrium Iurisconsultorum [...]*, Venezia, ex typographia Baretiana, 1640, q. XCIX, p. 713: *Laudabilis est consuetudo, quod talis sententia [la capitale] intimetur condemnato per virum religiosum, qui accomodatis verbis reo mortem denunciet, illumque*

hortatur ad patientiam et poenitentiam peccatorum suorum et sacramenta Ecclesiae suscipienda, et ubi supplicium in alium diem differatur, mittuntur etiam viri religiosi, qui eum confortetur. Tuttavia la concessione dei sacramenti, si legge, pur autorizzata dalla Chiesa, non è osservata *in plerisque regionibus [...]*, *et in specie in hoc Ducatu, neque etiam in Gallia [...]* *neque in Hispania*. Claro suggerisce di non somministrare l'eucaristia lo stesso giorno dell'esecuzione e di rispettare la tradizione che vieta di impartire l'estrema unzione ai condannati a morte. Per la Francia il riferimento è al giurista Jean Du Feu, per la Spagna ad Antonio Gómez.

28. Cfr. M. Vincent-Cassy, *La confession des condamnés à mort: l'exception française du XIV^e siècle*, in S. Gensini (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, Pisa, 1998, p. 383-401; A. Prospero, *Consolare gli afflitti: condannati a morte e sacramenti*, in corso di stampa in un volume delle Edizioni della Normale di Pisa dedicato ai riti di conforto. Ringrazio Prospero, curatore del testo, per avermi concesso in lettura il suo dattiloscritto e per avermi spinto a svolgere questa ricerca.

29. Guido de Monte Rocher, *Manipulus curatorum*, Venezia, per Petrum Bergomensem, 1514, fol. 24v-25r: *Damnatis etiam ad mortem pro criminibus suis nisi de gratia speciali non datur corpus Christi sicut illis qui suspenduntur vel comburuntur vel submerguntur vel decollantur vel quomodolibet aliter [...]. Illis autem qui pro crimine haeresis comburuntur, si cum devotione et humilitate et reverentia petant debet dari eis corpus Christi sicut habetur Extra de haereticis capitulo Super eo.*

questa, ce lo ricorda un caso celebre : quello del conestabile Luigi di Lussemburgo, conte di Saint Pol, reo di lesa maestà e di fellonia contro il re di Francia Luigi XI. Nel dicembre del 1475 ci si spinse fino a sostituire l'ostia con un tozzo di pane benedetto, pur di concedere al traditore, che ne aveva fatto pietosamente richiesta, una qualche forma di partecipazione all'ultima messa celebrata in carcere dai preti confortatori nelle ore che separarono l'esecuzione dalla sentenza. L'eucaristia, tuttavia, non gli fu data. Lo avrebbe raccontato per primo a pochi anni dal processo il generale dell'Ordine dei Trinitari per il riscatto dei cattivi, Robert Gaguin. Nella sua breve storia di Francia l'umanista (che corrispose con Erasmo e con altri dotti del tempo)³⁰ diede i particolari dell'episodio, riferitigli, forse, da uno dei confortatori e dal giudice :

Ad haec Ludovicus inquit, optime maxime Deus, quam dura haec sententia est. Te supplex oro, da mentem sinceram te agnoscendi. Sic locutum, quatuor theologi magni nominis doctores (ut constitutum fuerat) reum

adeunt salutaribus illum monitis consolaturi. Confessione, more christiano, expleta, orat viaticum Christi corporis sibi ministrari, quod non obtinuit. Res tamen divina (quam missam appellamus) coram illo facta est, et panis benedictus oblatus, quem religiose manducavit. Inde a palatio ad Gravam per medias vulgi turbas perductus, atque in tabulatum condescens, postquam ad divae Mariae templum (quod ex tabulato conspicuum erat) conversus, longiusculam orationem plorans habuisset, a carnifice Iohanne Cousino uno gladii ictu capite punitus est. Cadaver autem per cordigeros in ipsorum ecclesia humatum est, decembris mense die XIX anno MCCCCLXXV. De eius criminibus et supplicio epigrammata gallica latinaque multa scripta fuerunt³¹.

Quando, qualche tempo dopo, nel 1520, Ruardus Tapper fu chiamato a recitare a Lovanio una *quaestio quodlibetica* sui sacramenti, il teologo decise di affrontare il tema trattando più in generale *de effectibus quos consuetudo operatur in foro conscientiae*. Perché questo gli apparve intollerabile : che i giudici laici osassero vietare al clero l'amministrazione di un sacramento. Che la

30. La lettera di Erasmo che celebrava il *Compendium* fu la prima opera edita dall'umanista olandese e venne pubblicata in appendice alla storia di Gaguin a partire dalla seconda ristampa. Su Gaguin e la sua cronaca cfr. P. Deslandes, *L'ordre des trinitaires pour le rachat des captifs*, 2 voll., Tolosa-Parigi, 1903, ad indicem; F. Simone, *Robert Gaguin ed il suo cenacolo umanistico*, p. I, in *Aevum*, 13, 1939, p. 410-476; J. Dilenge de St. Joseph, *Robert Gaguin poète et défenseur de l'Immaculée Conception*, Roma, 1960; S. Cavazza, *Platonismo e riforma religiosa : la 'Theologia Vivificans' di Jacques Lefèbvre d'Étaples*, in *Rinascimento*, 22, 1982, p. 99-149; S. Charrier, *Recherches sur l'œuvre latine en prose de Robert Gaguin (1433-1501)*, Parigi, 1996; F. Collard, *Un historien au travail à la fin du XV^e siècle : Robert Gaguin*, Ginevra, 1996.

31. Cito da Robertus Gaguinus, *Compendium super Francorum gestis*, in inclyto Parrisiarum gymnasium, impressit Thilmannus Keruer, 1507, fol. CCLXXVv. L'opera fu stampata per la prima volta nel 1495 ed ebbe altre tre edizioni vivo l'autore (1433-1501). Dopo la morte di Jean Castel Gaguin aveva meditato la stesura di una storia di Francia e ne aveva parlato con il cancelliere Pierre Doriole, più tardi intimo di Luigi XI. Il progetto sarebbe andato in porto molti anni dopo. Doriole fu l'uomo che pronunciò la sentenza di condanna di Luigi di Lussemburgo. Tra i confortatori del conte di Saint Pol figura il *cordelier* Jean de Sordun, anch'egli in contatto diretto con Gaguin : cfr. R. Gaguin, *Epistolae et orationes*, ed. L. Thuasne, Parigi, 1904, t. I, p. 38, 252n; t. II, p. 189. Negli stessi anni in cui fu pubblicato il *Compendium* il momento del trapasso di Luigi di Lussemburgo fu raccontato anche da Jean de Troyes (Royes) nella cosiddetta *Chronique Scandaleuse*, poi riedita anche in appendice a un'edizione settecentesca di Commynes, da cui cito. Cfr. *Memoires de*

messire Philippe de Comines, t. II, Jean de Troyes, *Histoire de Louys XI roy de France [...] autrement ditte La Chronique Scandaleuse*, Bruxelles, chez François Foppens, 1723, p. 202-203. Dopo la sentenza, si legge : «ledit Mr. De St. Pol fut mis & baillé és mains de quatre Docteurs en Theologie, dont l'un estoit Cordelier nommé maistre Jehan Sordun, l'autre Augustin, le tiers Penitencier de Paris; et le quart estoit nommé maistre Jehan Huë Curé de St. Andry des Ars, Doyen de la Faculté de Theologie audit lieu de Parigi, ausquels & à Mr. Le Chancellier, il requis qu'on luy baillast le corps de nostre Seigneur, ce qui ne luy fut point accordé, mais luy fut fait chanter une Messe devant luy, dont il se contenta assés. Et icelle dite luy fut baillé de l'eauë beniste et du pain benist dont il mangea : mais il ne bust point lors depuis, & ce fait demeura avec lesdits Confesseurs jusques à entre une & deux heures après midy dudit jour qu'il descendit dudit Palais & remonta à cheval pour aler en l'hostel de laditte ville, ou estoient faits plusieurs eschaffaux pour son execution». La *Chronique* è usata passo passo anche in *Collection des meilleurs dissertations, notices et traités particuliers relatifs à l'histoire de France*, XVII, Parigi, éd. J. Leber, 1838, p. 477-492. Non accenna invece alla questione dei sacramenti l'edizione di documenti di E. Poncelet, *L'exécution de Louis de Luxembourg, comte de Saint-Pol, en 1475*, in *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire*, 91, 1927, p. 181-198. Per la vasta bibliografia sul processo al conte di Saint Pol rimando adesso a D. Tyson, *A Newly Discovered Poem on the Death of Louis de Luxembourg (1475)*, in *Nottingham Medieval Studies*, 49, 2005, p. 125-141, e a Y. Lallemand, *L'affaire du connétable de Saint-Pol, 1475*, in Y.-M. Bercé (dir.), *Les procès politiques XIV^e-XVII^e siècle*, Roma, 2007 (*Collection de l'École française de Rome*, 375), p. 145-155.

vietassero in punto di morte, a dispetto della necessità di salvare un'anima che pure aveva peccato. E se la consuetudine aveva resistito alle pietose norme dei canoni, la legge del Vangelo imponeva comunque di agire diversamente. Ricevere l'eucaristia, puntualizzò Tapper, non era un precetto divino (altrimenti si sarebbe dovuta concedere ai fedeli anche la specie del vino, come chiedevano gli eretici), ma la *potestas civilis* non doveva estendersi oltre i corpi: *iudex saecularis temerarie et iniuste impedit sacramentum Eucharistiae dari sceleratis, nec potest per consuetudinem a mortali peccato excusari*. Vietare la sepoltura del condannato morto era lecito a scopo esemplare; non era mai lecito impedire la comunione a un'anima vivente³². Carlo V, nuovo imperatore, avrebbe ascoltato presto la voce dei teologi; ma come re di Spagna, lungi dall'intervenire, avrebbe lasciato agire i giudici civili come prima.

In Spagna, si sa, dalla fine del XV secolo operava anche la prima Inquisizione centralizzata moderna. E il tribunale della fede di Castiglia, sin dalla fondazione, non accettò né la concessione dell'ostia né le pratiche di conforto suggerite in passato dall'aragonese Eymerich. Il fenomeno si spiega anche con il tipo di reati perseguito da un foro che, in larga parte, si occupò di ebrei che tornavano alla loro antica fede (cioè di apostati). E tuttavia non era facile sostenere, su basi teologiche e giuridiche, che i sacramenti dovessero essere negati solo perché l'inquisito era un *converso* battezzato che, se si pentiva, tornava comunque a essere un membro della Chiesa. Le istruzioni inquisitoriali di Torquemada, in ogni caso, furono nette su un punto: per «reincorporados» si dovevano intendere gli apostati *primo lapsu* condannati al carcere o al domicilio coatto, e non i relapsi pentiti (a cui non si condonava neppure la confisca dei patrimoni). Per avere regole più chiare bisognò attendere il 1561, quando l'inquisitore generale Fernando de Valdés, a Madrid, dettò le nuove istruzioni. Per i relapsi, anche pentiti, non furono ammessi, neanche allora, sconti di pena (§ 41). La notte prima dell'*auto de fé* potevano

entrare in prigione solo i confessori e i familiari del tribunale; e il giorno seguente «por el camino ni en el tablado [los inquisidores] no consentirán que ninguna persona les hable [ai condannati] ni dé aviso de cosa che pase». Per altro verso la confessione fu ammessa per i carcerati in pericolo di morte; ma in tale circostanza il sacerdote doveva avvisare il penitente di non essere vincolato dal sigillo, essendo obbligato dal giuramento inquisitoriale a rivelare ai giudici ogni parola detta dal reo. Se il carcerato in punto di morte non l'avesse chiesto, si doveva esortarlo a confessarsi e il prete poteva assolverlo solo se avesse deposto la verità sul crimine. Solo «si no resultase algún inconveniente, se le dará eclesiástica sepultura con el mayor secreto que se pueda». Nelle istruzioni di Valdés, in sostanza, non si parlava né di comunione né di un conforto dei laici³³. Ma ci si può chiedere se i familiari (che, come si è visto, avevano accesso al carcere) dovessero adoperarsi per una qualche esortazione alla buona morte, agendo come una confraternita di carità.

Anche nel Sant'Uffizio, insomma, prevalse la dura linea iberica, pure rifiutata da un teologo severo come il francescano Alfonso de Castro, che nel *De iusta haereticorum punitione*, del 1547, si era detto convinto della necessità cristiana di confortare i sentenziati senza fare distinzione tra gli apostati e gli eretici relapsi:

nec tamen propter quod iam velut incorrigibilis aliquis damnatus est, debent inquisitores haereticorum ab illius admonitione cessare; sed ulteriorem adhuc oportet eos adhibere diligentiam, ut illum ab errore ad veram fidem revocent, et sic animam illius a gehennae incendiis, si potuerint, salvent, quamvis corpus a morte iam eripere non valeant [...]. Saepe illum [haereticum] inquisitores admoneant, et si ipsi in exortationibus suis non profecerint, tunc alios viros doctos, et vere pios et honestos adhibeant, qui illum admoneant [...]. Multi quidem ad verba Pauli conversi sunt ad fidem catholicam, qui forte per verba Petri et aliorum apostolorum non fuissent conversi [...]. Deinde si per viros doctos haereticus homo sententiam suam recantare contemnit, virum aliquem pium vitae sanctitate clarum, quamvis idiotam illi offerre procu-

32. Ruardus Tapperus, *Opera*, Colonia, in officina Birckmannica, 1583, t. II, *Quaestio quotlibetica de effectibus quos consuetudo operatur in foro conscientiae*, p. 385-396 (cit. a p. 394).

33. Cito le istruzioni da M. Jiménez Montserrat, *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid, 1980, p. 111, 219, 233-234.

rent. Quoniam fieri est possibile, ut vox sancti hominis simplicis et idiotae potentior sit ad haeticum confundendum quam mille argumentationes virorum doctorum.

La comunione doveva essere amministrata a ogni eretico pentito, continuò (*si eucharistiae sacramentum petierit, illi debeat administrari*), e si poteva anche dargli cristiana sepoltura. Ma il perdono dell'anima non comportava la salvezza del corpo. Castro era consapevole di attaccare i metodi di condanna a morte del Sacro Tribunale iberico, che negava i due sacramenti, dannava i cadaveri e si guardava dal consolare gl'inquisiti con confortatori laici, dotti o idioti che fossero; ma per altro verso difendeva il diritto del Sant'Uffizio di perdonare una sola volta, affrontando, come in altri passi delle sue opere, il nodo della *correctio fraterna*: procedura suggerita da Cristo (*Mt, 18,15*), che un passo di san Paolo (*Tito, 3,10*) estendeva ai delitti pubblici e ai casi di eresia³⁴. Si doveva forse allontanare il colpevole dalla comunità solo *post unam et secundam correptionem*? E come potevano quelle parole adattarsi alle norme inquisitoriali, che destinavano al rogo i relapsi già alla seconda caduta (ignorando che il conforto finale di un reo poteva guadagnare un pentito)? Senza attaccare l'autorità della *Vulgata*, Castro si spinse a dire che i codici latini avevano alterato l'originale greco dell'epistola paolina. L'apostolo, osservò il frate, aveva prescritto un solo momento di misericordia, non due; e così avrebbero fatto, più tardi, le leggi canoniche contro l'eresia³⁵.

Che in Spagna non si usasse amministrare i sacramenti neppure ai condannati a morte per i reati comuni o di lesa maestà era noto. E se ne lamentarono alcuni dei più illustri teologi e giuristi del tempo. Francisco de Vitoria fu nettissimo: *haec est pessima consuetudo iudicis*, proferì nel corso delle

sue lezioni a Salamanca. I giudici *praetendunt [...] reverentiam eucharistiae, sed sunt fabulae; non putant se esse iudices nisi occidant*³⁶. Non meno netto, negli stessi anni, fu il confratello Domingo de Soto: *aliae nationes obmurmurant*, rimproverò, conscio di colpire il senso dell'onore proprio degli spagnoli. Il rifiuto di concedere l'ostia, infatti, traeva fondamento dalla consuetudine, e non dai canoni³⁷. Quelle parole, e forse altre dello stesso tenore, rimasero lettera morta fino a quando l'arcivescovo di Granada Pedro Guerrero, sollecitato dai gesuiti andalusi, non spinse papa Pio V a pronunciarsi e a imporre a Filippo II di concedere i sacramenti, come avveniva in altre parti della cattolicità, con un *motu proprio* subito recepito ma non applicato ovunque (1568)³⁸. Come avrebbe ricordato anni dopo un teologo, commentando quella significativa novità giudiziaria, la prammatica del re (27 marzo 1569) fu pubblicata nella *Nueva Recopilación* (libro I, tit. II, l. IX) e concesse l'eucaristia ai condannati che ne avessero fatto richiesta, sentito il parere del confessore e solo un giorno prima dell'esecuzione del castigo. Che motivo c'era di lamentare un provvedimento del genere, scrisse? I sacramenti venivano concessi persino agli eretici relapsi; e *quod detestabilius facinus eo quod commissum est ab illo qui in haeresim est relapsus?*³⁹. L'Inquisizione spagnola, recependo una legge prevista per i reati comuni, fu costretta ad adeguarsi; quella portoghese seguì un percorso diverso e più complesso, ora messo in luce da una ricerca in corso di stampa⁴⁰.

Fu in occasione del *motu proprio* di Pio V che il dibattito teologico si riaccese in tutta Europa. A Lovanio il Molanus pronunciò una *quaestio quodlibetica* in cui bollò la negazione dell'ostia riprendendo le parole del suo maestro Tapper, di Soto e

34. Cfr. in proposito S. Pastore, *A proposito di Matteo 18,15. Correctio fraterna e Inquisizione nella Spagna del Cinquecento*, in *Rivista storica italiana*, 113, 2001, p. 323-368; V. Lavenia, *Assolvere o infamare. Eresia occulta, correzione fraterna e segreto sacramentale*, in *Storica*, 20-21, 2001, p. 89-154.

35. Alphonsus a Castro, *Opera*, t. II, *De iusta haeticorum punitione*, Parigi, apud Sebastianum Nivellium, 1588, coll. 171-173, 178-180.

36. Franciscus a Vitoria, *Summa Sacramentorum Ecclesiae*, Venezia, apud Fabium et August. Zoppinos, 1584, *conclusio* 86, fol. 59v.

37. Dominicus Sotus, *Commentariorum [...] in Quartum Sententiarum tomus primus*, Venezia, ex officina Ioannis Zenarij,

1598, *dist. 12, q. I, art. XI*.

38. Cfr. G. Romeo, *Aspettando il boia...* cit., p. 134; A. Prosperi, *Consolare gli afflitti...* cit.

39. Antonio de Quintana Dueñas, *Singularia Theologiae Moralis ad septem Ecclesiae Sacramenta*, Siviglia, typis Francisci de Lyra, 1645, *Tractatus IV, sing. XIII*, p. 115-116. Cfr. la discussione riportata in Iohannes Dominicus Aulisius, *Institutio adiuvandi morientes*, Napoli, excudebat Franciscus Savius, 1622, p. 342-349.

40. Si tratta del contributo di G. Marcocci nel volume sul conforto che A. Prosperi curerà per le Edizioni della Normale di Pisa. Ringrazio l'amico Giuseppe per avermi concesso di leggere il suo dattiloscritto.

di Damhouder (una *quaestio* pubblicata in appendice alla prima stampa del suo diffuso trattato sulle immagini sacre)⁴¹. E a Roma Martín Azpilcueta, meglio conosciuto come dottor Navarro⁴², difensore dell'arcivescovo inquisito Bartolomé Carranza e canonista consultore della Penitenzieria Apostolica riformata, stilò un parere edito molti anni più tardi sul nodo dei sacramenti. Interrogato *an damnatis ad mortem sit eucharistia post latam et intimatam sententiam ministranda*, il Navarro rispose che negare la comunione non era affatto contrario *iure divino, canonico et civili*, e che le dure consuetudini francese e spagnola potevano essere accettate. Ciò che non si doveva negare era la confessione, non l'ostia, perché il perdono era più necessario del conforto dell'eucarestia. Ci sono luoghi, scrisse il Navarro, in cui l'esecuzione segue subito alla sentenza: era il caso della Francia. In tali casi il timore che il sacramento possa essere espulso con il vomito e dunque profanato è lecito. Per questo, secondo il racconto fatto da Gaguin, a Luigi di Lussemburgo fu dato solo del pane benedetto. Il Navarro rievocò quell'episodio, come già aveva fatto, prima di lui, il giudice tolosano Étienne Aufréri⁴³, e prese le distanze da Pietro da Ravenna, che a fine Quattrocento nell'*Alphabetum Aureum* si era detto favorevole a seppellire con rito cattolico

il cadavere dei condannati pentiti e a concedere i sacramenti, ritenendo quell'obbligo di carattere divino⁴⁴.

La giustizia umana, obiettò il Navarro, ha il compito di atterrire. La decretale clementina bollava *consuetudinem denegandi poenitentiam, et non eucharistiam, quae non est sacramentum adeo necessarium*. Né si poteva trovare una legge della Chiesa che obbligasse i fedeli a prendere la comunione *in articulo mortis*. Inoltre il condannato non poteva essere trattato come l'infermo che all'improvviso rischiasse di morire. Al primo, infatti, era dato sufficiente tempo per pentirsi senza aspettare il momento del patibolo. Negare il sacramento dunque era consuetudine non illecita, anzi *rationalis ac consequenter servanda, etiam si sit legi humanae contraria*. E tuttavia, osservò Azpilcueta, non poteva citarsi neppure una norma canonica contraria: niente, insomma, vietava di concedere l'ostia ai condannati. Se si paventava il vilipendio dell'eucaristia, allora bastava ritardare l'esecuzione e prescrivere che fosse impartita qualche ora prima della morte del condannato⁴⁵.

Il consulto non fu il primo intervento del Navarro sulla materia dei sacramenti ai condannati. Già nella prima versione del suo celebre manuale per i confessori (1552), infatti, egli aveva

41. Ioannis Molanus, *De picturis et imaginibus sacris liber unus [...], eiusdem Responsio quodlibetica ad tres quaestiones quae versa pagina indicantur*, Lovanio, apud Hieronymum Vvellaem, 1620, fol. 161r-183v, *Responsio quodlibetica ad tres quaestiones [...]* 3. *An damnato ad mortem liceat negare Eucharistiam. Dicta Lovanij in Scholis Artium Anno 68 (fol. 180r-183v): Tertiae questionis respondetur – si legge – nec misericordiae Dei, nec sacris Canonibus, nec Principum piorum constitutionibus eos satisfacere, qui damnatis ad mortem negant sacrae Eucharistiae communionem*. «Dominus vero Ruardus praeceptor meus pietissimae memoriae, huius almae Universitatis Cancellarius dignissimus, habuit anno 20. Existens sacrae Theologiae professor, quaestionem in hac Schola, quae typis impressa habetur. De effectibus quos consuetudo operatur in foro conscientiae. In qua sic resoluit: Iudex saecularis temerarie et iniuste impedit sacramentum eucharistiae dari sceleratis. Dare l'ostia ai condannati, continuava Molanus, non costituiva affatto un oltraggio al sacramento *quia etsi damnatus ob scelera sua abstinere possit ex humilitate, dicendo cum centurione: Domine, non sum dignus ut intres sub tectum tuum; et cum Petro: Exi a me Domine, quia homo peccator sum, regulariter tamen Deo patri nostro gratius est quod de Agno Paschali propter nos occiso epulemur: nobis quoque idem utilius est et salubrius. Nec dedignatur qui pro nobis in patibulo suspensus est, sacramentaliter venire ad suspendendum, quia iam per sacramentum poenitentiae factus est templum Spiritus Sancti, et totius Sacrosanctae Trinitatis*. Gli usi giuridici, dunque, non erano giustificabili: *nimis enim inhumana est ea consuetudo, quae morituro negat id quod Dei misericordia ei annuit, et quo sacri canones eum privari nolunt*.

42. Per la figura del Navarro rimando a V. Lavenia, *Martín Azpilcueta: un profilo*, in *Archivio italiano per la storia della pietà*, 16, 2003, p. 15-144.

43. Cfr. Stephanus Aufrerius, *Repetio Clem. I Ut clericorum De Officio Ordinarii [...] cum Tractatu utilissimo (...) De iurisdictione Ecclesiae super laicis eorumque bonis per 149 casus [...]*, Colonia, apud Henricum Falckenburg, 1597, p. 461-462, *casus* 128. I giudici laici, scrisse l'autore, possono essere obbligati a dare i sacramenti se agiscono in nome della Chiesa. Inoltre era stato un grave errore negare l'ostia a Luigi di Lussemburgo. Gaguin non viene citato, ma il racconto segue passo passo la cronaca già edita.

44. In realtà una delle *disputationes* dell'opera, almeno nell'edizione che ho avuto modo di leggere, trattava della materia della sepoltura, e non dell'eucaristia (ma seppellire voleva dire riammettere nella *communio fidelium*). Il canonista italiano rimandava al suo *Compendium iuris canonici* e a una *quaestio* finale, *de suspensis contritis non tenendis in patibulo*, che gli era stata contestata da un oscuro teologo a cui replicava con stizza. Cfr. Petrus a Ravenna, *Alphabetum aureum*, Colonia, Quentell, 1508, fol. 83v. Tuttavia l'ed. del *Compendium* che ho consultato riporta nell'indice la materia (*condemnatis ad mortem an sint ecclesiastica sacramenta deneganda*), pur mancando nel volume la parte corrispondente. Cfr. Petrus a Ravenna, *Compendium iuris canonici [...]*, Parigi, apud Galliotum a Prato, 1521, *ad indicem*.

45. M. Azpilcueta Navarrus, *Opera*, VI, *Consilia seu Responsa*, Venezia, apud Iuntas, 1618-1621, p. 490-493.

affrontato la questione, trattando dei peccati dei giudici. Vi comparivano la vicenda del conte di Saint Pol e il riferimento ad Aufréri e a Pietro da Ravenna, e la posizione era la stessa : chi agiva secondo le consuetudini spagnole e negava l'eucarestia non peccava; diversamente quando si rifiutava la confessione, «porque cumple mucho, por muchos respectos, que no se dilate la execucion de la sentencia criminal, la qual se dilataria si al condenado se diesse el sancto sacramento. Porque seria indecente justiciar al que comulgo en el mismo dia»⁴⁶. Una posizione severa che il Navarro non avrebbe più ribadito. Pochi anni dopo il rilascio del consulto, infatti, ormai stabilitosi a Roma e osteggiato dalla Spagna, che lo considerava un nemico, Azpilcueta levò un lamento contro la crudele prassi dei tribunali iberici; un lamento tanto più significativo in quanto l'abiura a cui fu costretto Carranza l'aveva amareggiato non poco (1576). Invitato a tradurre in latino le sue opere circolate fino ad allora in volgare⁴⁷, Azpilcueta revisionò tra gli altri il trattato sull'orazione, apparso in castigliano nel 1545 e ripubblicato in latino nel 1578, dopo un tentativo di ottenerne l'espurgazione per il vago tono erasmiano di alcune parti. E nelle miscellanee aggiunte all'opera prima della sua morte (1586), facendo allusione ai travagli del processo Carranza (durato diciassette anni), affrontò ancora una volta il nodo dei sacramenti da impartire agli eretici carcerati⁴⁸, soffermandosi in particolare sui riti della messa :

Quaestionis est quotidianae, an coniectus in carcerem ob haresim debeat admitti ad audiendam Missam, et ad alias orationes, quae intra carcerem dicuntur. Pro parte namque negante facit usus communis inquisitorum Hispaniae, qui non permittunt haereticis a se capti audire missas, nec sacram confessionem facere, nec sacram communionem sumere.

Si trattava, osservò, di una consuetudine discutibile, dato che i sacramenti potevano essere amministrati anche per semplici ragioni di polizia : il pentimento, infatti, aiutava a smascherare i reati

occulti. Impartire confessione e comunione, scrisse il canonista, *non parum videtur expedire expeditioni iustae causarum violatae fidei, quia ob eas capti, si non reijcerentur ab orationibus et sacramentis, facilius confiterentur ea quae confiteri deberent, contritione peccatorum eos ad id impellente*. Inoltre la messa non era stata vietata neanche a Carranza, primate di Spagna, che pure era stato trasferito a Roma con l'accusa infamante di essere un eretico : *vidimus [...] maximum primatem causa haereseos captum ad [...] confessiones admitti, et ad recitandas horas canonicas cum alijs [...]; et constat facilius debere quem admitti ad audiendas missas quam sacramentum confessionis*.

Semper mihi visum est – continuò Azpilcueta – *praefatos haereseos accusatos vel inquisitos non esse iure communi a missa nec ab alijs orationibus et sacramentis excludendos, plusquam alios accusatos et inquisitos ob alia crimina excommunicationem annexam habentia, salva tamen censura et auctoritate praedictorum reverendissimorum inquisitorum qui ad id alijs mihi occultis rationibus moveri possunt. Dixi iure communi : nam iure speciali, et stilo, ut audio, urbis, inquisiti et capti haereseos causa non admittuntur ad sacramenta nec sacramentalia*. A rifiutare i sacramenti agli imputati, pare di capire dal passo, era anche l'Inquisizione romana; tuttavia le parole del Navarro non sembrano riferirsi né agli incriminati in punto di morte, né ai relapsi già rilasciati al braccio secolare. Ai suoi occhi, in ogni caso, si trattava di una prassi priva di fondamenti giuridici e basata solo sulla consuetudine «stile» : *praefatum usum inquisitorum iure quidem aliquo privilegij vel consuetudinis speciali, vel alia ratione mihi ignotis defendi posse; iure autem solo communi attento minime*. Era più giusto agire in modo contrario, e ritenere innocenti gli imputati in attesa di sentenza. Si trattava di un passaggio notevole, che contrastava con le consolidate regole di un foro abituato a sospettare di chiunque fosse stato oggetto di una *notitia criminis* :

Equidem salva S. D. N. et me prudentiorum sententia, e re christiana existimo providere ut qui in causa fidei violatae

46. Cito per comodità dalla traduzione e prima edizione in castigliano : Martín Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes [...]*, Toledo, por Iuan Ferrer, año de 1554, p. 367-368. L'originale versione apparve in portoghese. La prima edizione latina è del 1573, l'ultima del 1584.

47. Non concordo in proposito con quanto ha scritto G. Fragnito in *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, 2006, p. 187.

48. L'aveva notato H. Ch. Lea : *Historia de la Inquisición Española*, II, ed. A. Alcalá, Madrid, 1993, p. 418.

conijciuntur in carceres, donec damnentur, perinde ad sacramentorum et divinorum participium admitterentur ac alij ob crimina in Bulla Coenae Domini prohibita capti. Tum quia multi eorum, sicut et aliorum, omnino absolvuntur, vel levi poena purgationis vel alia citra declarationem quod inciderint in haeresim mulctantur. Tum quia tardius ut plurimum expediuntur sacrosanctae Inquisitionis causae, et dura res est tamdiu arcere christianum, quem nescimus esse excommunicatum, a communione sacramentorum quibus spiritualiter vivimus, nutrimur et munimur contra hostes nostros [...]. Tum denique quod sacrosancta eademque pijssima mater nostra Ecclesia imitata Christum suum sponsum [...] pronior esse debet et est ad miserendum, quam ad puniendum, et docet melius esse reddere rationem de misericordia, quam de iudicio.

Il capitolo sulla messa (misc. XLVIII) era seguito da un secondo brano dedicato alla prassi in uso a Roma (misc. XLIX). Fu quella la sede in cui il Navarro tornò sulla questione dell'eucarestia da impartire ai condannati a morte. *Quaestionis est quotidianae* – scrisse infatti –, *an damnati ad mortem corporalem, et sacram communionem petentes, debeant ab ea excludi*. Da una parte ci si richiamava alla decretale clementina che aveva autorizzato l'amministrazione della confessione; *pro parte autem negante facit totius Hispaniae Galliaeque usus*. Una prova la forniva ancora una volta la cronaca di Gaguin sulla morte di Luigi di Lussemburgo: *damnatus ad mortem, non potuit obtinere ut sibi viaticum ministraretur, sed audita missa, et pane benedicto (ut solet in ea regione diebus dominicis benedici) per eum assumpto, statim ei ducto in tabularium caput amputatum fuit*. Per evitare di commettere un'irriverenza verso il corpo di Cristo, causa addotta di solito per giustificare il rifiuto dell'ostia, il Navarro suggerì ancora una volta di differire l'esecuzione di un giorno, o di adottare il costume in uso da tempo nella stessa Roma per i condannati comuni:

Est tamen consuetudo urbis digna maxima Maximorum Pontificum prudentia, quam orbis imitari deberet, ut damnato ad mortem denunciatur sententia post mediam noctem, ut liceat ei confiteri et communicare ante quatuor horas, quam ducatur ad mortem et (si libuerit), etiam

*testari, ut tam corrupta tanto temporis spacio panis specie, sine ulla irreverentia sacramenti cum magno eius fructu moriatur semper victurus. Amen*⁴⁹.

Il fatto che il brano sulle comuni condanne a morte segua quello sugli eretici non è causale: evitando attacchi espliciti alla Spagna, il Navarro volle suggerire di concedere i sacramenti anche agli eretici destinati al rogo dalle inquisizioni iberiche, adottando la prassi in uso per i comuni criminali nella città dei papi. Una prassi – il canonista doveva esserne consapevole – che valeva anche per gli eretici rilasciati al braccio secolare, e che vigea in gran parte dell'Italia, dato che i riti di conforto imponevano di fatto di ritardare a lungo l'esecuzione della pena. Basterà a testimoniarlo il manuale di Umberto Locati, inquisitore di Piacenza, che citò Eymerich per convalidare la consuetudine della Penisola. Stabilito che ai pentiti che lo avessero richiesto si dovevano impartire la confessione e la comunione (ma non l'estrema unzione), *relapsis brachio saeculari tradendis mortem nunciare per seipsum non debet inquisitor, nec episcopus, sed per honestas personas ipsis reis utcumque gratas et devotas, quas saepius ad eos mittere debet*⁵⁰.

L'arcieretico Giorgio Siculo morì senza conforto e senza eucarestia: nel timore di una nuova (e falsa) dichiarazione di pentimento l'inquisitore di Ferrara vietò in quell'occasione i riti italiani che accompagnavano di norma il condannato alla buona morte⁵¹. E tuttavia l'uso di concedere i sacramenti agli eretici pentiti, relapsi e non, fu praticato e legittimato dall'Inquisizione romana anche negli anni dei feroci papi di Paolo IV e di Pio V. Un decreto del Sant'Uffizio emanato il 12 marzo 1556, infatti, concesse la grazia dei sacramenti ai carcerati nelle prigioni di Roma, purché in pericolo di vita o quando avessero confessato il reato davanti al tribunale: *carcerati Romae, quando sunt in confessis, possunt confiteri et absolvi in foro conscientiae et sumere sanctissimum eucharistiae sacramentum, vel quando sunt in extremo vitae constituti*⁵². Alla seduta nella quale fu emanato il provvedimento, come a tutte le congregazioni

49. M. Azpilcueta, *Opera...* cit., IV, *Miscellanea de oratione*, p. 330-332.

50. Umbertus Locatus, *Opus quod Iudiciale inquisitorum dicitur*, Roma, apud haredes Antonij Bladij impressores camerales,

1568, p. 376, 512.

51. Cfr. A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, 2000, p. 233.

52. Il provvedimento è riportato in L. von Pastor, *Allgemeine*

che vanno dai primi anni cinquanta all'agosto 1571 (arco di tempo in cui si deve datarne la morte), fu presente anche un uomo di cui poco si sa, ma che ha lasciato una serie di consulti che gettano luce sui primi trent'anni di attività del Sant'Uffizio romano e sul modo con cui il tribunale della fede affrontò i *dubia circa sacramenta* prima che si costituissero le serie tematiche oggi conservate all'ACDF⁵³. Si tratta del fiscale Pietro Belo.

Nato da una famiglia di Roccacontrada⁵⁴, oggi Arcevia, nel piceno, a inizio del Cinquecento, Belo studiò diritto a Bologna sotto la guida di Pietro Paolo Parisio, che egli ricorda come suo maestro e che fu forse il suo patrono dopo la nomina a cardi-

nale del Sant'Uffizio⁵⁵. Già nel 1540 circa Paolo III, a cui Parisio doveva la porpora, chiamò Belo a ricoprire la carica di procuratore sostituto della Camera Apostolica⁵⁶. Giulio III, più tardi, lo promosse a procuratore, e negli anni del suo pontificato, o subito dopo l'ascesa al soglio papale di Paolo IV, Belo, entrato nelle grazie di Carafa, fu nominato fiscale dell'Inquisizione. Una carica che gli permise di intervenire da consultore laico anche su materie di stretta natura teologica come il matrimonio⁵⁷, la confessione⁵⁸, l'eucarestia⁵⁹, la finta santità⁶⁰, il Talmud e il battesimo degli ebrei⁶¹. Padre di molti figli, una lapide un tempo posta in Aracoeli lo ricordava insieme a tre di loro: Pompeo, Cesare e Lorenzo⁶². Quest'ultimo, nel

Dekrete der Römischen Inquisition aus den Jahren 1555-1597, Friburgo 1912, p. 63. Una seconda versione del testo, più attendibile, non parla del pericolo di vita, ma precisa che l'elargizione dell'ostia doveva avvenire *secrete*: Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (= ACDF), *S.O., Decreta 1548-1558* (copia), fol. 84v. Nel 1613 un nuovo decreto confermò che si poteva concedere l'ostia ai carcerati a rischio di morte: *Carcerati S. Officij qui facta suorum criminum confessione nondum tamen publicata sententia in mortis periculum delabuntur, potest administrare eucharistiam, si illam petant per modum viatici, et ostendant signa poenitentiae* (sic). ACDF, *S.O., Stanza storica*, L 6-i, Decreti ordinati per materia, s. v. *carcerati quoad sacramenta*.

53. Seguendo il X vol. dei *Decreta* (*ibid.*) Belo risulta vivo fino alla seduta del 28 agosto 1571, fol. 26v. Dal 5 ottobre fu nominato fiscale Anselmo Canuto, fol. 32v.
54. Filippo Vecchietti, *Biblioteca picena o sia notizie istoriche delle opere e degli scrittori piceni*, Osimo, presso Domenico Antonio Quercetti, 1791, t. II, dedica molti profili biografici ai Belo di Roccacontrada, p. 151 ss. Stando alle sue ricerche, tuttavia, Pietro e il fratello Francesco potrebbero essere nati a Roma da Ugolino Belo.
55. In diversi consulti Belo definisce Parisio *praeceptor meus*. Cfr. per esempio Biblioteca Apostolica Vaticana (= BAV), *Vat. Lat. 5468, Responsa Petri Beli iurisconsulti romani in Sancto Universalis haereticae pravitatis Inquisitionis Officio consiliarij & fiscalis apud summos pontifices Paulum & Pium III ac Pium V ac eiusdem S. ti Officij cardinales praefectos*, fol. 104r.
56. Archivio Segreto Vaticano, *Arm. LII*, vol. 1, *Signaturae ab anno 1552 ad 1564*, fol. 300v-301r, copia di un *motu proprio* di Paolo III datato aprile 1548 e destinato a Pietro, *Fisci nostri et Camerae Apostolicae procurator substitutus*. Essendo padre di nove figli, *septem masculos et duas feminas*, perché potesse *se et familiam suam decentius sustentare*, Belo otteneva l'esenzione da ogni gravame. Cfr. fol. 301r-v, conferma del *motu proprio* da parte di Pio IV, dicembre 1562. I figli, come si evince dal provvedimento, erano diventati dodici *ex eodem matrimonio*, ma solo nove sopravvivevano. *De praesenti idem Petrus Belus [est] procurator fiscalis Officij Sanctae Inquisitionis*, carica, si legge, a cui assolve *laudabiliter*. E ancora fol. 235v, copia di un *motu proprio* di Giulio III s. d. (ma 1551). Vi si precisa che Belo lavorava da undici anni per la Camera Apostolica, prima come sostituto procuratore fiscale e poi come fiscale in carica. A quella data Pietro risulta padre undici figli. Due, Lorenzo e Cesare, studiavano diritto, ma per la povertà non

erano in grado di completare gli studi. Il papa concedeva perciò dieci ducati d'oro da trarre dalle rendite della stessa Camera e *super penis seu de penis maleficiorum* (Belo lavorava anche come giurista per il tribunale del governatore e forse in altri della città di Roma). E infine fol. 235v-236r: nel marzo 1561, alla scadenza dei dieci anni, Pio IV confermava il *motu proprio* di Giulio II. Belo era già fiscale del Sant'Uffizio e risulta padre di dieci figli. Per facilitare il pagamento della rendita il papa ordinava che i soldi venissero elargiti non in base alle pene, ma *super proventibus et pecunijs ordinarijs nostris et Camerae Apostolicae*. V. anche M. Piccialuti, *Belo, Lorenzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, VIII, Roma, 1966, p. 31-32.

57. Cfr. per esempio BAV, *Vat. Lat. 5468, Responsa Petri Beli*, fol. 82r, *an sacerdos imputatus de matrimonio contracto palam vel clam dicatur de haeresi suspectus*; fol. 259r-265r, *clari iuris est quod si unus ex coniugibus fidelibus etiam per verba de praesenti labatur in haeresim vel in gentilitatis errorem quod nihilominus matrimonium subsisti*; fol. 265v-268r, *an puella de cuius matrimonio agitur sit sequestranda*. La materia sacramentale si infittisce dopo la chiusura del Concilio di Trento.
58. *Ibid.*, fol. 227v: *an in civitate infidelium subdita sive in civitate Perae liceat sacerdotibus peccata audire in confessione et sacramentum eucharistiae praebere his qui vel seducti vel quoquomodo coacti propter metum turcarum a fide apostatarunt eo tamen animo ad christicoliarum regiones fugam arripiendi, quamprimum eis occasio orta fuerit*.
59. *Ibid.*, fol. 253r-256v: *an papa possit tolerare consuetudinem certorum locorum, quae est quod pueris cuiuscunque aetatis datur sanctissima Eucharistia*.
60. Diversi i consulti su episodi di miracoli e di affettata santità marchigiani. Per un caso avvenuto durante la terza sessione del Concilio intervenne con un parere anche il figlio di Pietro Lorenzo con un consulto proprio, *ibid.*, fol. 237v-241v.
61. I primi tre consulti risalgono all'epoca di Giulio III e uno di essi riguarda il rogo del Talmud. Sui battesimi forzati cfr. *ibid.*, fol. 241v-244r. L'opinione di Belo ricalca quella di Parisio, definito di nuovo *praeceptor*. Sull'importante parere di Parisio in materia di battesimi coatti v. G. Marcocci, «... per capillos adductos ad pillam». *Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496-1497)*, in A. Prosperi (a cura di), *Salvezza delle anime disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pisa, 2006, p. 339-423.
62. Cfr. F. Ughelli, *Italia Sacra, Secunda Editio*, VII, Venezia, apud

1572, dopo la morte di Pio V, raccolse i pareri del padre defunto per la propria personale promozione oppure in vista di un'edizione dedicata al nuovo pontefice Gregorio XIII (e bloccata forse dalla necessità di tutelare il segreto inquisitoriale).

Uno di essi, databile agli anni di Pio IV, tratta della concessione dei sacramenti ai carcerati (*an inquisitus de haeresi possit pendente processu sumere sacram eucharistiam*). Belo rispose che dare l'ostia a un eretico notorio non era possibile (*non est bonum [...] panem filiorum dare canibus [...], nec sunt proicienda margharitae ante porcos*). Diverso il caso di uno *sponte comparente* o di un inquisito *leviter suspectus* : in quelle circostanze concedere l'eucarestia era lecito. Nel rischio che il corpo di Cristo venisse dato a un «cane», potevano aggiungersi parole di riserva (*si digne accipis proficiat ad salutem animae et corporis, si indigne iudicet Deus inter te et me*). Per il resto, tutelare la Chiesa da un eccesso di misericordia, e tutelare il sacramento dal disprezzo, non era sempre possibile. E Cristo stesso, nell'ultima cena, si era offerto anche per il traditore Giuda⁶³.

Il parere più significativo, tuttavia, precede quello appena citato e risale al 1555 o al 1556. In quegli anni infatti la Congregazione dovette pronunciarsi su un dubbio sottoposto dall'inquisitore di Parma, alle prese con un eretico relapso che si era pentito solo al momento del rogo. Al giudice che si domandava se ringraziargli la vita, e se *ex misericordia potest recipi ut haereticus poenitens et perpetuo immurari*, Belo rispose negativamente. La bolla *Ad abolendam*, scrisse il fiscale, non era più valida, e una sentenza pronunciata contro un relapso non poteva essere revocata. La misericordia di cui

parlavano i canonici andava intesa *quoad forum penitentiale et animae, videlicet quod non sint eis deneganda [...] sacramenta si illa humiliter petant, non autem quod eorum vitae parcatur, prout habetur in cap. Super eo*. Bastava concedergli i sacramenti nel rispetto della decretale e un lasso di tempo di tempo *ut possit lucrari eius anima, non autem quod evadat poenam ignis*. Consapevole dei complessi riti del conforto, Belo avvisò tuttavia che i molti giorni prescritti da Eymerich non erano una regola : la dilazione del rogo, infatti, avveniva *ex speciali gratia et indulgentia Papae*. Né l'inquisitore, o chi per lui, aveva l'obbligo di ammonire il reo *quotidie*, incessantemente : *sufficit* – si legge – *bina vel trina admonitio*. L'urgenza di cancellare l'eresia dal suolo italiano mal si adattava alle antiche pratiche di conforto, ma la regola di concedere ai condannati i sacramenti della confessione e dell'eucarestia continuò a vigere⁶⁴ : la Congregazione confermò i canonici papali in due decreti del 1588 e del 1615⁶⁵.

Ne sono testimonianza i documenti della confraternita romana di S. Giovanni Decollato, editi un secolo fa da Orano. Tra i circa ottanta eretici mandati a morte dal Sant'Uffizio a partire dal 1553 e fino al 1761, molti, nei primi anni, una volta pentiti, vennero ammessi alla confessione e all'ascolto della messa (fu il caso di Leonardo da Meola, di Giovanni Antonio Del Bo, di Mermetto Bricietto e del francese Stefano Morello)⁶⁶. Nel 1564 i confortatori lamentarono che le ceneri di Francesco Segretuzzo da Cipro fossero state gettate nel Tevere per ordine del governatore, in un caso di pentimento estremo che permetteva, come era prassi, la sepoltura cristiana delle spoglie del condannato⁶⁷. E nel 1566 misero per iscritto che

Sebastianum Coleti, 1721, p. 475. Vi si ricorda che nel 1590 Ottavio Belo, giureconsulto, fece apporre in Aracoeli una lapide in ricordo del padre Pietro (*Petro Bello romano consultori ac procuratori Inquisitionis*), e dei defunti Lorenzo e Pompeo, morti come vescovi, e Cesare, protonotario apostolico.

63. BAV, Vat. Lat. 5468, *Responsa Petri Beli*, fol. 188r-190r, s. d.
 64. *Ibid.*, fol. 7r-10v. Altro era il caso della messa. In un terzo parere senza data, il giudizio di Belo fu assai netto e opposto a quello che il Navarro pronunciò negli stessi anni o poco più tardi : *Iuridicus videtur stilus Officij S. Inquisitionis a die quo hoc Sanctum Tribunal hic Romae fuit institutum, quod carcerati et inquisiti de crimine haereticis non audiant missas, nec immisceant se in divinis pendente eorum processu, quia omnis haereticus a die commissi criminis est ipso iure a canone excommunicatus [...]. Nec obstat si dicatur non sequitur quis est inquisitus de haeresi ergo est haereticus, et sic excommunicatus, quia satis est quod lis pendeat super haeretica pravitate. Ibid.*, fol. 364v-365v. È probabile che

il consulto sia stato rilasciato per la causa romana di Carranza. Il divieto di celebrare messa fu ribadito dalla Congregazione in diverse occasioni : v. ACDF, *S.O., Stanza storica*, L 6-i, Decreti ordinati per materia, s. v. *carcerati : Carcerati S. Officij etiam si sint presbyteri non possunt celebrare etiam si sint habilitati a carceribus*, 1604 1609.

65. Come nel caso dell'inquisito di Parma affrontato da Belo, non mi è stato possibile stabilire per quali condanne a morte fossero stati emessi i due identici decreti : *si carcerati poeniteant, licet tradantur curiae saeculari, admittuntur tamen ad sacramenta, cap. Super eo de haereticis liber 6. Ibid.*, E 4-b, Decreti ordinati per materia, fol. 95r, s. v. *Relapsi*. Lo stesso decreto è riportato in *ibid.*, Q 2-p, Repertorio alfabetico di decreti, fol. 349r.
 66. Cfr. D. Orano, *Liberi pensatori bruciati a Roma dal XVI al XVIII secolo*, Livorno, p. 7-11 (ristampa anastatica 1971).
 67. *Ibid.*, p. 14n. Sulla questione v. G. Romeo, *Aspettando il boia... cit.*, p. 136.

Pompeo de' Monti aveva chiesto di ricevere l'ostia una volta ottenuta la conversione. I sacerdoti e i confortatori fecero insieme «deliberatione» e decisero, unanimi, di concederla prima che facesse testamento⁶⁸. Da quel momento in poi l'offerta dell'eucarestia è documentata nella maggior parte delle condanne (da quella del cappuccino Curzio di Cave a quella, più celebre, di Pietro Carneseccchi), senza che si registrino interventi diretti della Congregazione del Sant'Uffizio. Il pentimento salvò dal rogo Alberto, eretico borgognone ostinato ma non relapso⁶⁹, mentre a nulla valsero i tentativi di farsi cristiani e di chiedere il sacramento del battesimo usati da alcuni ebrei per «alungar il tempo della morte» (una storia che ricorda, *mutatis mutandis*, quelle narrate da Romeo per gli eretici napoletani)⁷⁰. Di una licenza del commissario del Sant'Uffizio prima che si potesse comunicare il reo pentito dopo la sentenza si ha notizia a partire dal rogo di Cosimo Tronconi (12 giugno 1579)⁷¹; tuttavia l'autorizzazione cessa di comparire nei documenti del conforto assai precocemente. Si trattava, infatti, di un uso «misericordioso» così ovvio che forse non si sentì più il bisogno di chiedere permessi e registrarli. Che poi il ravvedimento estremo comportasse un obbligo davanti alla giustizia ecclesiastica del foro esterno è il caso Giovanni Mancini a ricordarlo. Il 22 ottobre del 1613, prima di consegnare l'uomo nelle mani del boia, il provveditore fece mettere agli atti la «discolpatione d'alcuni alla Santa Inquisizione» prontamente consegnata dal confortatore all'assessore del Sant'Uffizio Marcello Filonardi⁷².

Vorrei concludere ricordando che negli anni cruciali di questa storia (quelli in cui Pio V impose a Filippo II la concessione dell'eucaristia ai condannati) i più zelanti giuristi spagnoli si mostrarono ostili verso le pratiche di conforto diffuse in Italia. Non era affatto una novità. Nel *De agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis* (pubblicato postumo nel 1555) il maiorchino Arnau Albert, inquisitore di Sicilia, aveva scritto

che le estreme conversioni erano quasi sempre false. Il giudice Diego de Simancas, approdato a Roma dopo il trasferimento della causa Carranza, avrebbe rincarato la dose, compiendo forse il primo esercizio di comparazione dello stile giudiziario in uso nei due tribunali della fede. Irritato dal modo con cui fu gestito dal Sant'Uffizio romano il processo contro il primate di Spagna, Simancas indurì le posizioni giovanili, e nei testi scritti in Italia criticò la presunta mitezza dei giudici della Penisola in nome del rigore giudiziario di quelli iberici. Nell'*Enchiridion iudicum violatae religionis* (apparso proprio nel 1568) egli dedicò un passaggio al trattamento da adottare con gli eretici «reincorporati». In passato Simancas aveva sostenuto che bisognava graziare i beni confiscati in favore degli eredi. Nel compendio, invece, si corresse: *quod relapsis concedantur sacramenta poenitentiae atque eucharistiae* – si legge –, *id non efficit ut reincorporati sint Ecclesiae unitati [...]; igitur eorum filij non eximuntur a poenis ante relatis*⁷³. Simancas sapeva dell'esistenza di una prassi di conforto diffusa in Italia e destinata anche ai relapsi; ma ai suoi occhi la Chiesa ammetteva quei riti solo a patto che non dovessero mai influire sulle pene già irrogate: *ut convertatur et vivat, vel certe ne morte pereat sempiterna, per viros doctos et pios de salute animae semel et iterum admonendus est; id enim charitas suadet*⁷⁴. Accertato tuttavia che neppure in Italia si condannava la pena del rogo, Simancas si disse comunque preoccupato da altri e gravi sconti di pena. Il nodo del contendere era l'annullamento delle confische, che in Spagna non si concesse mai e che in Italia invece divenne grazia comune *de sola misericordia*, come scrisse in quegli anni Belo⁷⁵. Quella scelta rischiava di mettere in questione i metodi dei giudici iberici.

Quando l'inquisitore di Mantova Camillo Campeggi diede mano, sempre nel 1568, a un commento del manuale di Zanchino, il rischio apparve più evidente. Alla domanda *an inquisitor possit facere gratiam super bonis*, Campeggi infatti rispose sbrigativamente: *redeuntibus bona dimit-*

68. D. Orano, *Liberi pensatori...* cit., p. 15.

69. *Ibid.*, p. 34.

70. Cfr. per esempio il documento che riferisce della condanna dell'ebreo siciliano Salomone, *ibid.*, p. 65-67. E quello di Nunzio *alias* Servadio, p. 91. Giacomo di Elia chiese persino di confessarsi «alla sua usanza», ma la richiesta fu ovviamente respinta (22 gennaio 1616, p. 95).

71. *Ibid.*, p. 64.

72. *Ibid.*, p. 94.

73. Cfr. Iacobus Simancas, *Praxis haereseos seu Enchiridion iudicum violatae religionis*, in *Opera omnia*, Ferrara, typis Bernardini Pomatelli, 1692, p. 529-531.

74. *Ibid.*, p. 527.

75. BAV, *Vat. Lat.* 5468, *Responsa Petri Beli...*cit., parere sul condono di una confisca, fol. 246r.

tuntur; et haec sententia vera est, quidquid velit Simancas⁷⁶. Aggiunse, inoltre, che bisognava sempre ricorrere a ogni mezzo per ottenere la conversione dei pertinaci, secondo la prassi dettata da Eymerich e applicando la facoltà degli inquisitori di interpretare le leggi secondo le necessità⁷⁷. Quei passi non sfuggirono a Simancas, che già nel 1569, nella prima ristampa dell'*Enchiridion*, aggiunse alcune *Adnotationes in Zanchinum cum animadversionibus in Campegiu*. In quella sede attaccò il giudice di Mantova e difese la dura prassi inquisitoriale spagnola senza toccare il delicato tasto dei poteri papali: *Summus Pontifex plenitudine potestatis utens, constituit (ut audio) ut in Italia non auferantur bona haereticis poenitentibus*. Tuttavia, disse *iudices inferiores extra Italiam jura communia servare tenentur*⁷⁸. In quell'anno Pio V emanava il *motu proprio* sui sacramenti recepito da Filippo II. Simancas, a Roma, temeva che la norma potesse avere riflessi sul diritto di confisca in uso in Spagna.

Nel rifacimento delle *Institutiones catholicae* (la terza edizione è del 1575), egli finì per mettere sotto accusa le estenuanti pratiche di conforto italiane in un passo dal tono perentorio: *ijs autem qui sunt in carcere clausi, copia confessarij facienda non est, excepto si plene iudicibus hareses confessi fuerint, aut in extremum vitae discrimen venerint. Tunc nam absolvendi a confessario et ab inquisitoribus reconciliandi sunt ecclesiae et in loco sacro sepeliendi, donec sententia publice proferatur, et ita in Hispania utimur, in Italia vero facilius datur vincit copia confessarij*⁷⁹. In Italia le carceri erano visitate da molti confessori, si legge, e qualcuno sosteneva che chi si pentiva e riceveva la comunione andava graziato anche dopo la sentenza, in virtù delle notti di travaglio che precedevano il rogo. *Sed quousque admittetur haereticus?*, si domandò Simancas. Si poteva concedere per i pertinaci alla prima caduta la pratica suggerita nelle istruzioni di Valdés, ma nulla per i relapsi (non certo il viatico: sacramento riservato

ai malati e ai moribondi)⁸⁰. *Longe alia ratio est fori poenitentiae quam fori exterioris*. I reincorporati, dunque, non meritavano grazia nella confisca: tesi già esposta nelle note contro Campeggi e nella quale, concluse stizzito Simancas, *persevero*⁸¹.

A sintetizzare il dibattito di quegli anni fu un altro giurista proveniente dalla Spagna ma attivo a Roma: il severo Francisco Peña. Commentando il *Directorium* di Eymerich (1578, ma l'opera fu rivista più tardi), il giurista precisò quella che era la prassi ormai in uso nel Sant'Uffizio romano: *in universa Italia – scrisse – hoc communiter solet observari, ut ab inferioribus inquisitoribus ubique haereticis redeuntibus bona condonentur*. La giudicò tuttavia una procedura blanda e assai inopportuna, preferendo, come Simancas, le istruzioni dettate a Madrid da Valdés. La questione dei relapsi pentiti, osservò, *valde frequens est in hoc sacro tribunali occurruntque interdum in ea quaestiones perdifficiles*⁸². Evocando la prassi di ritardare l'esecuzione disposta al Concilio di Béziers, e commentando il capitolo che Eymerich aveva dedicato al conforto, Peña fece osservare che era ragionevole tentare il pentimento estremo e la salvezza di un'anima. Ma il Navarro aveva torto riguardo alla messa celebrata in carcere e la misericordia della Chiesa doveva pur conoscere un limite: *non mirum si Ecclesia relapsos velut inutiles et semper infectos et in criminibus conceptis perseverantes a se iudicet merito expellendos, et iudicibus saecularibus relinquendos*. Certo, i canoni papali autorizzavano l'amministrazione dei due sacramenti, e tuttavia *is qui bis labitur, non facile praesumitur vere converti*⁸³. Un tempo si condonava persino la pena di morte, ma ormai (lo suggerivano le norme spagnole) era meglio non ammettere più neppure i pentimenti sul patibolo: *mea haec est sententia, tales nullo modo esse recipiendos*⁸⁴. Né si doveva scontare una qualche pena ai figli dei relapsi pentiti e reincorporati, come era sempre più propensa a fare l'Inquisizione romana. Non la confisca⁸⁵, non l'infamia,

76. Zanchinus Ugolini, *Tractatus de haereticis, cum additionibus f. Camilli Campegiij [...]*, in *Tractatus Universi Iuris, tomus XI, pars II, De iudicijs criminalibus S. Inquisitionis*, Venezia, 1584, fol. 259r.

77. *Ibid.*, fol. 249r-251r.

78. Iacobus Simancas, *Annotationes in Zanchinum, ibid.*, fol. 270v-271r.

79. *Id.*, *Catholicae institutiones, ibid.*, fol. 138r.

80. Che ai condannati alla pena capitale per ogni specie di reato

si dovesse negare l'estrema unzione è un punto su cui concordavano la normativa canonica e la riflessione giuridico-teologica.

81. Iacobus Simancas, *Catholicae institutiones*, in *Tractatus...* cit., fol. 194v-195r.

82. N. Eymericus, *Directorium Inquisitorum...* cit., p. 386.

83. *Ibid.*, p. 647.

84. *Ibid.*, p. 268.

85. *Ibid.*, p. 655.

non l'inabilità alle cariche civili ed ecclesiastiche : *in hac controversia nobiles quidam interpretes audacter tenent, filios relapsorum poenitentium et conversorum non fieri inhabiles [...] quoniam eorum parentes non possunt videri haeretici decessisse cum poeniteant et ad sacramentum poenitentiae et eucharistiae admittantur c. super eo de haeret. lib. 6.* La tesi di Simancas era giusta : *tales relapsi, quamvis poeniteant, non dicuntur Ecclesiae reincorporari.* E tuttavia l'Inquisizione romana, che perseguiva solo eccezionalmente gli

ebrei convertiti e i loro discendenti, agiva diversamente. Il giurista spagnolo, alla fine, si sentì in dovere di ricordarlo, osservando che il potere di grazia veniva fatto dipendere, almeno in Italia, dal potere dei papi e dai sacramenti impartiti negli ultimi istanti di vita⁸⁶. E che quel perdono estremo si impose lentamente anche nei tribunali di stile spagnolo per tutti i relapsi che avessero accettato di pentirsi lo attesterà, venti anni dopo, il primo storico dell'Inquisizione, Luis de Páramo⁸⁷.

Vincenzo LAVENIA

86. *Ibid.*, p. 671-672.

87. *Priusquam saeculari brachio tradantur, si vere [...] convertantur, sacramenta poenitentiae et eucharistiae non denegantur* : Ludovicus à Paramo, *De origine et progressu Officii Sanctae Inquisi-*

tionis eiusque dignitate et utilitate [...] libri tres, Madrid, ex Typographia Regia, 1598, p. 826. La bibliografia del presente contributo è aggiornata al novembre 2007.

Le congregazioni romane e la confessione dei neofiti del Nuovo Mondo tra *facultates* e *dubia* : riflessioni e spunti di indagine

Paolo BROGGIO

I «DUBIA» SULLA PENITENZA, ROMA, IL REGIO PATRONATO : PRIME APPROSSIMAZIONI

Si potrebbe senz'altro scrivere una storia dell'evangelizzazione del Nuovo Mondo attraverso una storia dell'amministrazione dei sacramenti. Sin dall'arrivo dei primi religiosi nelle Indie appena scoperte trasmettere il Cristianesimo, conquistare le anime, anche da un punto di vista simbolico, più che predicare la parola del Vangelo voleva dire innanzitutto battezzare, decretare il più velocemente possibile l'ingresso nella *Vera Ecclesia* di questa immensa moltitudine di anime che sembravano escluse dai disegni della Provvidenza divina (*Compelle eos intrare*, Luca 14,23). Il battesimo non fu che l'inizio, in quanto la vita religiosa dei neofiti dovette presto includere l'amministrazione di altri sacramenti, come il matrimonio, la confessione, l'eucarestia (sebbene quest'ultimo con maggiori difficoltà). Ma proprio i sacramenti costituirono il principale terreno di scontro e di polemiche all'interno della erigenda Chiesa americana e all'interno della stessa Curia romana. Bartolomé de Las Casas, il frate domenicano passato alla storia come «difensore degli indios», fu tra i primi a scagliarsi contro una conquista sacramentale che avrebbe preceduto la reale conversione, soprattutto in relazione al battesimo, amministrato dai primi frati nella maggior parte dei casi senza una previa sufficiente istruzione. E proprio la dura polemica sul batte-

simo dei nativi diede origine ad una delle prime richieste di chiarimenti dal Nuovo Mondo all'Europa, uno dei primi *Dubia circa sacramenta*. Nel 1524 la prima *Junta eclesiástica* messicana aveva cercato di regolamentare la celebrazione di battesimi priva della solennità liturgica prescritta dalla Chiesa. A qualche anno di distanza, nel 1537, Juan de Zumárraga, vescovo di Città del Messico, avendo già manifestato la propria intenzione a partecipare al preannunciato ma non ancora convocato Concilio di Trento, in attesa di una ufficiale convocazione affidò al frate agostiniano Juan de Oseguera il compito di sottoporre all'attenzione dei padri conciliari il problema del battesimo dei neofiti americani, che molto spesso era carente degli elementi solitamente considerati come essenziali; le particolari condizioni ambientali del Nuovo Mondo rendevano infatti difficile la riproduzione del rituale sacramentale nella sua integrità. Di fronte alla dilazione della convocazione dell'assise conciliare Oseguera sottopose la sua richiesta al *Consejo de Indias*, il quale a sua volta si affidò al giudizio dei teologi dell'Università di Salamanca (tra cui spiccava Francisco de Vitoria). La risposta dei docenti di Salamanca non fu pronta prima del 1545¹.

Molto è stato scritto sulla prima evangelizzazione americana, l'evangelizzazione «primitiva», secondo la nota definizione di Robert Ricard², anche in relazione al tema specifico dell'amministrazione dei sacramenti, e non è il caso in questa

*. Desidero ringraziare Miriam Turrini per l'attenta lettura di questo testo.

1. Cfr. C. E. Mesa, *La administración de los sacramentos en el Nuevo Reino de Granada*, in *Missionalia Hispanica*, XXX, 88, 1973, p. 5-48, in part. p. 6. Cfr. anche P. Reynero Lebroc,

Proyección tridentina en América, in *Missionalia Hispanica*, XXVI, 77, 1969, p. 129-207.

2. Cfr. R. Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle Espagne de 1523-24 à 1572*, Parigi, 1933.

sede di indugiarsi³. La celebrazione del Concilio di Trento, ove tra l'altro i vescovi americani furono esclusi, e l'applicazione dei relativi decreti nei territori americani costituiscono il fondamentale spartiacque nella storia dell'evangelizzazione americana. Con gli anni Settanta del Cinquecento si entra decisamente in una fase nuova in cui la conquista spirituale del Nuovo Mondo si scinde in maniera definitiva dalle attese messianiche, dalle aspettative di riforma della Chiesa, tratti caratteristici della fase dominata dall'azione degli ordini mendicanti⁴. Ed è proprio in questa fase nuova che l'amministrazione dei sacramenti ai neofiti americani comincia a porre ai religiosi operanti in quelle terre (missionari, parroci, vescovi) problematiche che per taluni aspetti non si discostavano da quelle incontrate nella vecchia Europa, che nello stesso periodo di tempo fu oggetto di una rinnovata attenzione pastorale da parte delle gerarchie ecclesiastiche⁵. Con lo studio della documentazione classificabile sotto l'etichetta dei *Dubia circa sacramenta* si entra in contatto proprio con questa nuova fase della conquista religiosa del Nuovo Mondo: concluso il momento «fondante» dei battesimi di massa, il problema consisteva essenzialmente nella conferma nella fede di popolazioni native inclini all'idolatria, quando non proprio completamente dedite all'idolatria. Questa pratica quotidiana dell'amministrazione dei sacramenti è particolarmente interessante, in quanto rende il parallelo con quanto succedeva con i *rudes* delle varie regioni europee piuttosto calzante.

Nel Nuovo Mondo l'amministrazione della penitenza giocò un ruolo importante nell'opera di evangelizzazione, non tanto nelle prime fasi dell'azione missionaria dei mendicanti, quanto nei momenti in cui si rese necessario procedere alla lotta contro la persistenza della religione autoc-

tona (sia attraverso metodi giudiziari, sia soprattutto attraverso metodi «informali»). La storiografia ha preferito finora privilegiare l'approccio culturale ed antropologico: si pensi alla monografia di Martine Azoulay incentrata sui manuali per la confessione degli indigeni, o ai più recenti studi di Danièle Dehouve sulla letteratura penitenziale degli *exempla* indirizzata alle popolazioni *nahua* nel Messico del Cinquecento, in cui l'analisi del livello linguistico è nettamente prevalente⁶. Tale attenzione è perfettamente comprensibile se si pensa a quanto complesso si dovette presentare ai primi missionari il compito di trasmettere agli autoctoni l'idea cristiana di peccato e di tradurre nelle lingue indigene concetti dottrinali e morali che non appartenevano all'universo mentale e culturale dei nativi. Eppure stupisce in un certo senso l'assenza di studi sulle concrete modalità di amministrazione della confessione all'indirizzo della popolazione nativa nell'ambito del più ampio contesto dell'*encadrement religieux* e del controllo dei comportamenti dei neofiti, specie se si considera quanto l'introduzione del cattolicesimo tridentino avesse comportato nel Nuovo Mondo il rafforzamento della normativa penitenziale in vigore già da secoli in Europa.

L'importanza «strategica» della confessione ai neofiti americani venne intuita molto presto. Nella *Junta* apostolica messicana nel 1540 i prelati riuniti insistettero sulla necessità della comunione pasquale e anche su quella della confessione, necessità ancora maggiore che in Castiglia, «por la mucha disolución y aparejos que hay de haber tantos amancebados y solteros y casados, y por otras muchas legítimas causas que tenemos para lo así cumplir y mandar»⁷. Quattro anni dopo, in un'altra *Junta* apostolica, il vescovo Juan de

3. Non si possono ovviamente qui fornire indicazioni bibliografiche anche solo parziali. Per una recente riconsiderazione critica cfr. F. Cantù, *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Roma, 2007.

4. Cfr. A. Prosperi, *America e apocalisse. Note sulla «conquista spirituale» del Nuovo Mondo*, in Id., *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, 1999, p. 15-63; P. Prodi, *Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la «conquista spirituale» dell'America*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVI-XVII*, Napoli, 1979, p. 267-293; F. Cantù, *La Conquista spirituale...* cit., p. 65-115.

5. Sulla comparazione delle strategie di evangelizzazione tra Vecchio e Nuovo Mondo cfr. P. Broggio, *Evangelizzare il*

mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII), prefazione di F. Cantù, Roma, 2004. Cfr. anche A. Prosperi, «Otras indias»: *missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in G. Garfagnini (a cura di), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze, 1982, p. 205-234; P.-A. Fabre et B. Vincent (a cura di), *Missions religieuses modernes: «Notre lieu est le monde»*, Roma, 2007.

6. Cfr. M. Azoulay, *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des indiens XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, 1993; D. Dehouve, *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*, Paris, 2003.

7. Cit. in E. Luque Alcaide e J. I. Saranyana, *La Iglesia católica y América*, Madrid, 1992, p. 165-166.

Zumárraga, l'animatore di una terribile stagione di lotta all'idolatria che faceva perno su un tipo di Inquisizione episcopale per indigeni che non avrebbe avuto seguito nella società coloniale americana⁸, rilevava che «los religiosos son la llave de los secretos [degli indios] sabiendo la lengua, oyendo sus confesiones [...]»⁹. Il primo Concilio provinciale peruviano (1551), in considerazione della scarsa solidità della fede degli indios, statuiva che «hasta que estén más instruidos y arraigados en la fée y conozcan mejor los misterios y sacramentos, solamente se les administren los sacramentos del baptismo, penitencia y matrimonio»¹⁰; solo nei confronti di alcuni, e su licenza espressa del vescovo, sarebbe stato possibile amministrare l'eucarestia.

Esclusi di fatto dall'obbligo della comunione pasquale¹¹, i nativi furono però da subito vincolati alla confessione annuale al *proprio sacerdos*, e questo in virtù del canone 21 (*Omnis utriusque sexus*) del IV Concilio del Laterano del 1215. Le

cronache dei francescani Jerónimo de Mendieta e Toribio de Benavente, detto Motolinía, con quella tendenza all'iperbole che le caratterizza, riportano l'iniziale successo ottenuto dai religiosi nell'amministrazione della penitenza, descrivendo confessioni dei nativi che non si limitavano al periodo quaresimale ma che erano arrivate ad assorbire le energie dei frati che conoscevano la lingua indigena per quasi tutto il corso dell'anno: «todo el año es una cuaresma, a qualquier hora del día y en qualquier lugar»¹², probabile conseguenza della non corretta assimilazione, da parte degli indios, del concetto cristiano di peccato che li portava ad avvertire con frequenza eccessiva la necessità di lavare le proprie colpe davanti al sacerdote cattolico. Dal punto di vista dell'amministrazione della penitenza i primi frati mendicanti giunti in Messico, grazie alle concessioni pontificie, vennero considerati come «sacerdoti propri»¹³; con i primi concili provinciali l'obbligo della confessione al proprio sacerdote venne però reso ancora più

8. Vescovo di Città del Messico dal 1528 (ma consacrato solamente nel 1533), il francescano Juan de Zumárraga assunse il titolo di Inquisitore apostolico della stessa diocesi nel 1535, una carica che non comportava in sostanza funzioni diverse da quelle dell'ordinario per ciò che concerne la repressione dell'eresia. Tra il 1536 e il 1543, gli anni della «stretta inquisitoriale» del prelado francescano (che poteva vantare alle sue spalle un'attività di cacciatore di streghe nei Paesi Baschi), si calcola che su un totale di 183 cause intentate, in diciannove di queste furono coinvolti circa settantacinque indios. Personalità controversa quella di Zumárraga, perché se da un lato riconobbe che la fragilità della fede cristiana negli indios era dovuta non a malizia bensì a mancanza di adeguata istruzione, dall'altro ritenne necessario colpire con duri castighi i cacicchi indigeni, che con il loro esempio ed il loro insegnamento avrebbero potuto minare alla radice la faticosa opera di evangelizzazione. Celebre è il processo del cacicco di Texcoco Don Carlos (Carlos Ometochtzin), accusato di aver attaccato pubblicamente l'insegnamento dei frati missionari e di aver incitato gli indios a tornare alla loro antica religione. Il procedimento si concluse con la condanna capitale (1539), una vicenda che costò a Zumárraga la carica di Inquisitore apostolico: con la *Cédula* del 22 novembre 1540 il *Consejo de la Inquisición* censurò ufficialmente il suo operato, mettendo in evidenza la scarsa opportunità dell'utilizzo di metodi così duri nei confronti dei neofiti. Si proibiva da quel momento in avanti di infliggere la pena capitale ai nativi, in quanto «plantas verdes en la fe», facendo un preciso ed esplicito riferimento, come metro di paragone, al trattamento riservato in Spagna ai *moriscos*: «en estas partes a los moriscos que ha muchos años que se convirtieron y han sido doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra sancta fe católica y tienen nuestra lengua, no se ha usado ni usa semejante rigor, antes se les imponen otras penitencias espirituales», cit. in J. García Icazbalceta, *Don*

Fray de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, vol. IV, Città del Messico, p. 172.

9. Cit. in C. Gutiérrez Vega, *Las primeras Juntas eclesíásticas de México (1524-1555)*, Roma, 1991, p. 307. Sull'amministrazione della penitenza nel Messico Coloniale cfr. L. Martínez Ferrer, *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, Città del Messico, 1998.
10. *Primer Concilio Provincial Limense, Constitución 14ª*, in R. Vargas Ugarte (*a cura di*), *Concilios Limenses (1551-1772)*, vol. I, Lima, 1951, p. 14-5; cfr. P. Tineo, *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, 1990.
11. Ancora in pieno Seicento molte testimonianze indicano che l'eucarestia era amministrata agli indios solo in maniera occasionale. In una lettera dell'arcivescovo di Lima Gonzalo de Campo del 10 giugno 1625 si afferma ad esempio che: «Los curas dan por excusa que no los comulgan [gli indios] por no estar capaces. Yo no admito esta excusa, por estar en su mano, trabajando con ellos, hacerlos capaces. Yo se lo fuí enseñando y dando ejemplo por mi persona, doctrinándoles y enseñándoles y comulgándoles de mi mano y mostrándoles cómo aquello se debía hacer y era fácil de hacerlo [...], porque hallo que la disposición de los indios no es mala, sino buena y mucha humildad; falta cultura y enseñanza y trabajo», citato in E. Lissón Chávez, *La Iglesia de España en el Perú, que se encuentran en varios archivos*, Siviglia, 1946, p. 51. Cfr. anche A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para parrocos de indios*, a cura di C. Baciero et al., Madrid, 1996, libro III, sez. 1, § 8.
12. T. de Benavente Motolinía, *Historia de los indios*, trat. 3, cap. 3, cit. in G. Rodríguez, *La pastoral de la confesión y de la Eucaristía realizada por los Franciscanos en la Nueva España (1524-1585)*, in *Revista Mexicana de Derecho Canónico*, III, 3, 1997, p. 27.
13. Cfr. G. Rodríguez, *La pastoral de la confesión... cit.*, p. 26.

stringente, in quanto si prevede espressamente la necessità di ottenimento di una «schedula» nel caso in cui i nativi non si fossero confessati con il proprio *cura* bensì con altro confessore approvato dal vescovo, e per i *curas de indios* la redazione di appositi registri in cui si tenesse nota di tutti i confessi; disposizioni, queste, sostanzialmente ripetute nelle norme dei successivi concili provinciali¹⁴. Per ciò che riguarda gli spagnoli si ribadì ovviamente l'obbligo della comunione e della confessione pasquale nella propria parrocchia, integrandolo con norme molto precise miranti a regolare la catechesi e la frequenza alla confessione degli indios *encomendados* e di servizio, la cui salute spirituale dipendeva direttamente dal comportamento dei relativi *encomenderos* spagnoli; il *cura* era dunque tenuto a redigere «la matrícula de los confesados andando cada año de casa en

casa», ma in più a tenerne «otra aparte en que asienten por sus nombres todos los mestizos, indios, indias y negros que en cada casa hubiere»¹⁵.

Le premesse di quel particolare sistema che nell'Europa cattolica avrebbe permesso alle gerarchie ecclesiastiche di combattere la devianza religiosa, consistente nell'asservimento del foro interno al foro esterno, ci sono tutte¹⁶: la confessione come chiave dei segreti dei nativi e anche come capillare strumento di controllo attraverso il quale vegliare sui comportamenti morali della popolazione, con un occhio del tutto particolare rivolto alla sfera coniugale e sessuale, in terre ove la rilassatezza morale andava agli occhi degli spagnoli di pari passo con la promiscuità razziale e con la lontananza dalle sedi dell'autorità, civile ed ecclesiastica¹⁷. In un certo senso l'istituzione di un

14. «porque por ser el número de los nuevamente convertidos grande, y por la misericordia de Nuestro Señor cada día se espera ser mayor, y los sacerdotes que saben la lengua dellos son pocos para poderles administrar el sacramento de la penitencia: S. S. ap. hordenamos que estos nuevamente convertidos cumplan con el precepto de la Iglesia de confesarse cada año una vez por la cuaresma, confesándose desde la dominica de Septuagésima hasta la octava de Corpus Christi inclusive. Y encargamos a los sacerdotes y curas que tienen cargo de su doctrina les amonesten que los que pudieren se confiesen por la cuaresma. Y los perlados tengan especial cuidado en enviar sacerdotes que sepan la lengua a los pueblos comarcanos de indios donde no hubiere sacerdotes, o ya que los haya no saben la lengua para confesarlos. A los cuales cometan los casos que ellos tienen, para podellos absolver, conforme a la bula de Paulo tercio. Y el que se confesare con otro confesor que no sea su cura, lleve cédula de cómo se confesó. Y los curas tengan su padrón para saber los que se confesaren», *Primer Concilio Provincial Limense...* cit., *Constitución 22*, p. 19.

15. Ivi, *Constitución 18*, p. 45. Era un preciso obbligo dell'*encomendero* quello di provvedere all'educazione cristiana degli indios che riceveva in base al *repartimiento*; cfr. S. Zavala, *La encomienda indiana*, Città del Messico, 1973. Le norme riguardanti l'obbligo della confessione annuale per gli spagnoli sono contenute nella lunga *Constitución 66*, p. 78-80. Qui si statuisce che tutti i *cura de españoles* dovevano redigere «sus padrones de todas las personas que ay para se confesar y que tienen edad para ello»; in periodo di Quaresima i parroci «por la horden de las calles y casas del dicho padrón señalen las casas que se an de venir a confesar aquella semana, repartiéndolos de suerte que en toda la quaresma y Semana de Pascua se puedan todos confesar». E ancora: «mandamos a los dichos Curas y Confesores que tengan su padrón y memoria de las personas que confiesan y los confesores las den a los curas, para los asentar en el padrón que tienen hecho, señalando en el margen del una C al que se confiesa y dos CC al que se confiesa y comulga e los tales confesores den cédula al penitente de cómo lo confesó, para que la lleve al Cura para hazer la dicha diligencia». Per il secondo e terzo Concilio cfr. *Segundo Concilio Provincial*

Limense, *Constitutio 55 (Ut parochus habeat in scriptis nomina suorum parochianorum confessandorum, et alienum non audiat)*, p. 185; *Concilium Provinciale Limense*, actio secunda, caput XIV, edición por F. L. Lisi, *El tercer Concilio Limense...* cit., p. 132.

16. Il dibattito sulla questione è molto ampio e tutt'altro che concluso. Si rimanda il lettore ai fondamentali studi di Adriano Prosperi e alle successive discussioni aperte dai lavori di Giovanni Romeo, Elena Brambilla e Paolo Prodi. Cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, 1996; Id., *La confessione e il foro della coscienza*, in P. Prodi, W. Reinhard (a cura di), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, 1996, p. 225-254; Id., *L'inquisitore come confessore*, in P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina delle società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, 1994, p. 187-224; G. Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, 1997; Id., *Note sui confessori delle monache nella Napoli moderna*, in G. Luongo (a cura di), Munera Parva. *Studi in onore di Boris Ulianich*, vol. II, Napoli, 1999, p. 379-396; P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, 2000. Per una efficace sintesi del dibattito storiografico in atto cfr. G. Romeo, *Confesseurs et inquisiteurs dans l'Italie moderne: un bilan*, in *Revue d'histoire des religions*, 220, 2, 2003, p. 153-165.

17. Da questo punto di vista tenderei a sfumare la visione di Juan Carlos Estenssoro, secondo cui «sólo con los jesuitas comunión y confesión fueron encaradas como fundamentales en la vida religiosa que se deseaba para los nuevos convertidos», secondo un spirito «claramente posttridentino de defensa de la nueva ortodoxia»; J. C. Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, 2003, p. 208. Se è vero che in Perù, per via della situazione di instabilità politica causata dalla guerra civile tra *almagristas* e *pizarristas*, una reale cura pastorale dell'elemento indigeno poté partire solo con un certo ritardo; se è vero che, come abbiamo detto, l'amministrazione dell'eucarestia ai nativi fu molto difettosa fino ad epoche molto tarde rispetto agli inizi della colonizzazione

sistema di giustizia spirituale di natura territoriale, secondo cui ognuno, anche nel foro interno, è sottoposto al proprio «giudice naturale» divenne nel caso della popolazione indigena ancora più rigido che per gli spagnoli, perché mentre per questi ultimi non venne mai meno la possibilità di usufruire della Bolla della *Cruzada* nella parte in cui questa dà la possibilità ai fedeli di scegliersi un confessore diverso da quello proprio, per gli indios tale possibilità venne molto presto scartata. Già il 1° maggio 1543 Carlo V emanò una *Cédula* che vietava espressamente ai religiosi di predicare la *Cruzada* nei *pueblos de indios* :

Nos somos informados, que de se haber predicado Bulas en pueblos de Indios, se han seguido algunos inconvenientes, y que no conviene que al presente se prediquen en ellos, ni que seen apremiados á que las tomen, por no estar tan instruidos en las cosas de nuestra Santa Fé Católica como convenía. Por ende, yo os mando, que de aquí adelante no prediqueis ni consintais que se prediquen Bulas algunas en esas Provincias, si no fuere en pueblos de Cristianos, y en lengua castellana; ni apremieis á ningún indio á que las tome, ni que venga a los sermones, contra su voluntad¹⁸.

La differenza tra la situazione americana e quella europea risiedeva però nella mancata sottoposizione dei nativi alla giurisdizione inquisitoriale, che diede origine ad una situazione molto più fluida per ciò che concerne il rapporto tra foro interno e foro esterno, specie in momenti di recru-

spagnola, e anche ammettendo che, come accadde in Europa, molti dubbi sorgono circa l'effettivo funzionamento e la reale efficacia del sistema di schedatura degli inconfessi, è fuorviante considerare, come l'Autore fa ovunque nel suo libro, l'arrivo del viceré Francisco de Toledo e dei gesuiti in Perù come l'irruzione puntuale del cattolicesimo tridentino, intollerante ed intransigente, in una situazione di evangelizzazione primitiva dominata da ordini mendicanti tutti volti al sincretistico recupero di una continuità con il passato religioso preispanico. Per supportare le proprie affermazioni circa l'assoluta novità dell'introduzione in Perù della pratica della confessione da parte dei gesuiti Estenssoro cita la posizione del domenicano Francisco de la Cruz, contrario alla estensione ai nativi della ordinaria pratica penitenziale e condannato a morte dal Sant'Uffizio di Lima nel 1578 con altri e più gravi capi d'accusa, e il suo confratello Angelo de Rosas, inquisito dallo stesso tribunale nel 1592 per affermazioni circa l'inutilità della confessione sacramentale che risalivano al 1575 : non mi sembra sufficiente per inferire una divisione dell'ordine domenicano in Perù in merito alla opportunità dell'amministrazione della penitenza ai nativi.

descenza della lotta contro l'idolatria¹⁹. Ma se in Europa l'amministrazione della confessione diede adito a moltissimi dubbi in coloro che detenevano questa responsabilità, e di questi dubbi si possono trovare tracce numerose ed importanti nelle carte delle curie generalizie degli ordini religiosi, così come in quelle delle Congregazioni romane, sotto la forma di richieste di chiarimento e di indicazioni, la domanda che ci si pone concerne la misura in cui le notizie dirette sulle concrete modalità di amministrazione del sacramento della penitenza all'indirizzo della popolazione autoctona del Nuovo Mondo giungevano effettivamente in Europa, e a Roma in particolare. Poco, quasi nulla.

Tracce documentarie di ciò che dalle Indie giungeva a Roma (Curie generalizie degli ordini missionari, Congregazione del Concilio, Congregazione del Sant'Uffizio, Congregazione *de Propaganda Fide*, ecc.) in ordine all'amministrazione della penitenza ai nativi americani sono di tipo indiretto. La maggior parte dei *Dubia circa sacramenta* (intesi nel senso di richieste di chiarimenti su problematiche puntuali) provenienti dalle cosiddette «terre di missione» riguarda infatti altri sacramenti, con un'innegabile preponderanza di *Dubia* sul matrimonio : le richieste di dispense matrimoniali e, soprattutto, i dubbi rimessi circa l'ampiezza delle facoltà godute da vescovi e missionari in ordine alle dispense matrimoniali (il più delle volte rimessi al Sant'Uffizio da *Propaganda Fide*²⁰) riempiono parecchi volumi di documentazione conservata negli archivi romani degli

18. F. J. Hernaiz, *Colección de Bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruxelles, 1879, vol. I, p. 715. Cfr. J. Goñi Gaztambide, *Historia de la bula de la cruzada en España*, Vitoria, 1958; P. Broglio, *Giubilei e Cruzadas*, in A. Prosperi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. II, Pisa, in corso di stampa; M. C. Gianini, *Religione, fiscalità e politica : i tentativi di introdurre la bolla della crociata nel Regno di Napoli nel XVII secolo*, in F. Cantù (a cura di), *I linguaggi del potere nell'età barocca*, vol. I, *Politica e religione*, Roma, 2009, p. 319-356.

19. Ho sviluppato tali aspetti, con particolare riferimento alla pastorale della Compagnia di Gesù, nel mio *Evangelizzare il mondo... cit.*, p. 163-186 e 269-278. Si veda anche, ancora dello scrivente, *I gesuiti e la confessione sacramentale nel Perù coloniale : ipotesi di ricerca*, in *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, CXXXV, 2005, *Nuove prospettive negli studi andini/ Nuevas perspectivas en los estudios andinos*, Firenze, 19-20 maggio 2005. Atti, 574° Adunanza scientifica della Società Italiana di Antropologia e Etnologia, p. 39-56.

20. Si veda a tale proposito il saggio di G. Pizzorusso contenuto nel presente dossier.

organismi di Curia. Nel fondo *Sanctum Officium* dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, che accoglie al suo interno i *Dubia circa sacramenta* sia nella sezione 10 (*Rubricelle ed indici*) che nelle sezioni 12 e 15 (rispettivamente *Res doctrinales* e *Res Matrimoniales*), i dubbi riguardanti il sacramento della penitenza provengono quasi totalmente dall'Italia e dalle regioni dell'Europa settentrionale ed orientale e dal vicino oriente. Si tratta indubbiamente di un materiale documentario di estremo interesse per l'analisi delle modalità di amministrazione della penitenza, sia per quanto riguarda l'Europa cattolica, sia per i territori di contatto con i protestanti e i cosiddetti scismatici (le problematiche maggiormente rappresentate sono quelle delle possibilità di rivelazione del sigillo sacramentale e dell'obbligo di denuncia dei complici). Sono per lo più casi tardo-seicenteschi e settecenteschi provenienti, oltre che da varie regioni italiane, dalla Francia, dall'Austria, dall'Egitto, dalla Berberia, da Aleppo, ma anche dalla Rutenia, dalla Moldavia, dalla Bosnia, Smirne e Costantinopoli, Congo, Siria e Palestina, ecc. Un'unica eccezione: un dubbio proveniente dalle Filippine circa il caso di un uomo che, ferito a morte, aveva manifestato l'intenzione di confessarsi, richiesta prontamente riferita ad un sacerdote fisicamente distante dal luogo in cui si trovava il penitente; l'ecclesiastico era riuscito infine a raggiungere il moribondo, ma troppo tardi. Il redattore del *dubium*, indirizzato – elemento di qualche interesse – dapprima all'Inquisitore generale del Portogallo, manifesta pertanto l'opportunità di rivedere il decreto del Sant'Uffizio, emanato sotto il pontificato di Clemente VIII, che vietava esplicitamente la confessione a sacerdote assente. Ma si tratta comunque di un caso che riguardava la popolazione spagnola residente nell'arcipelago asiatico, e non i neofiti²¹.

Nel fondo *Stanza Storica* dello stesso archivio le cosiddette Indie, sia orientali che occidentali, sono maggiormente rappresentate, ma almeno per ciò che concerne la penitenza non si tratta – nella quasi totalità dei casi – di dubbi nel senso stretto del termine: dovremmo più correttamente parlare

di *Dubia circa facultates*, la problematica di gran lunga più importante ed impegnativa nell'ambito dell'amministrazione dei sacramenti lungo tutto il corso dell'età coloniale nell'America spagnola e portoghese. Stesso dicasi per il fondo dei Consul-tori Minori Conventuali dei Santi Apostoli, ricchissimo di volumi di *Dubia circa sacramenta* e *circa facultates*.

Quale significato dare, dunque, al fenomeno della quasi totale assenza di *Dubia* sulla confessione provenienti dai possedimenti «coloniali» dei regni iberici e riguardanti la popolazione nativa negli archivi delle Congregazioni romane, e del Sant'Uffizio in particolare? Per fornire una spiegazione esauriente è necessario innanzitutto interrogarci sul rapporto tra il Patronato spagnolo e portoghese e l'intera categoria documentale dei *Dubia circa sacramenta*, ossia da una parte sulla misura in cui il Regio Patronato abbia potuto limitare l'afflusso di richieste di chiarimenti dalle terre di missione a Roma, dall'altra sulla esistenza di una documentazione simile negli archivi degli organismi preposti, nelle monarchie iberiche, all'organizzazione e al controllo dell'opera di evangelizzazione, *in primis* il *Consejo de Indias*.

Come si è visto, già negli anni Trenta del Cinquecento la questione dell'amministrazione dei battesimi in Messico venne sottoposta all'attenzione del *Consejo de Indias*, ma è difficile affermare se altri dubbi del genere vennero sottoposti con costanza e sistematicità a questo *Consejo* e, per suo tramite, ai teologi e canonisti delle università spagnole. Ad un primo sondaggio effettuato nell'«*Archivo General de Indias*» di Siviglia non risulta una grande consistenza di documenti che si riferiscono alla questione specifica dell'amministrazione dei sacramenti. Per ciò che attiene più specificamente l'amministrazione della penitenza i pochi documenti conservati nei fondi dell'archivio sivigliano riguardano più che altro gli aspetti della progressiva affermazione dei diritti degli ordinari diocesani per la selezione e l'approvazione dei confessori, parte del più ampio conflitto tra clero diocesano e clero regolare che anche nel Nuovo Mondo caratterizzò la storia della Chiesa in epoca post-tridentina²². In particolare, nel 1576 giunse al

21. ACDF, *S.O. Poen.* 1, Positio 1.

22. Per l'Italia, e per Napoli in particolare, cfr. il lavoro di

M. Mancino, *Licentia confitendi. Selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*, Roma, 2000.

Consejo la documentazione proveniente da Quito (viceregno di Nuova Castiglia) riguardante lo scontro tra il locale vescovo, il domenicano fray Pedro de la Peña e i confessori regolari della diocesi che rifiutavano di sottomettersi all'esame dell'ordinario per l'ottenimento della licenza. Il vescovo, dal pulpito della Chiesa cattedrale di Quito, aveva infatti affermato che «conforme a un proprio motuo de su S.d ningún confesor podía confesar sin ser por el dicho obispo examinado», e anche «que mirasen todos los que se confesavan con los que no estavan por él aprovados no los dava por confesados ni que cumplían con el precepto de la Santa Madre Iglesia». A questo richiamo un frate del suo stesso ordine, Antonio de Erbias²³, aveva replicato, sempre dal pulpito, con «palabras muy escandalosas derechamente contra lo que el dicho obispo había predicado», dicendo che «aquellos eran unos papeles y no proprio motuo de su S.d y que ellos podían asolver y asolverían a todos los que se fuesen a confesar con ellos y ansí lo hizieron sin que se quisiesen exsaminar»²⁴. Ma il medesimo zelo di applicazione dei decreti tridentini in America meridionale lo si ritrova ovviamente negli altri grandi prelati «missionari» che guidarono le più importanti diocesi americane nello stesso periodo, primo fra tutti l'arcivescovo di Lima Toribio Alfonso de Mogrovejo²⁵. Un secolo dopo sarebbe stata la bolla del 21 giugno 1670 emanata da papa Clemente X a offrire l'occasione a Carlo II d'Asburgo di scrivere all'arcivescovo pro-tempore di Lima per rendere nota e far applicare tale bolla che regolamentava nuovamente la forma da osservare nelle licenze di predicazione e di confessione («porque persone zelosa me ha representado que combendría se practicase esta Bulla en mis Indias occidentales»), sottolineando che il pontefice aveva inteso restringere ed annullare diversi privilegi concessi ad alcuni ordini religiosi²⁶.

Il *Consejo de Indias* non sembrerebbe pertanto essere stato il destinatario di richieste di chiarimenti, nel senso proprio dell'espressione, in

ordine all'amministrazione dei sacramenti, né d'altra parte mi sembra ipotizzabile un coinvolgimento, nella ricezione di *Dubia circa sacramenta*, dei tribunali periferici del Sant'Uffizio spagnolo. La natura squisitamente dottrinale della materia sacramentale ha potuto effettivamente contribuire a questa estromissione del Sant'Uffizio spagnolo dalla risoluzione di dubbi concernenti la corretta interpretazione della dottrina teologica e canonistica per ciò che concerne l'amministrazione dei sacramenti. A conferma di una specializzazione europea, se non addirittura italiana del Sant'Uffizio romano, si può dedurre che esso possa essere stato investito delle problematiche sacramentali provenienti dalle regioni extra-europee quasi esclusivamente attraverso la Congregazione *de Propaganda Fide*, del resto notoriamente in difficoltà quando si trattava di dover affermare la propria competenza e il proprio controllo sulle missioni americane sottoposte al regime di patronato²⁷. Echi consistenti dell'amministrazione della penitenza ai nativi americani sono da cercare allora nella documentazione della Congregazione del Concilio, ma si tratta per lo più di questioni generali che girano intorno alla dialettica conflittuale tra potere vescovile e ordini religiosi in merito alla dilatazione delle prerogative del clero secolare a scapito dell'esercizio delle facoltà che la Santa Sede aveva concesso, e continuava a concedere, al clero regolare²⁸. Un'altra considerazione si impone a mio avviso per una corretta valutazione della documentazione conservata presso l'Archivio romano del Sant'Uffizio, e riguarda la sua datazione: la maggior parte di essa è tardo-seicentesca e settecentesca. In base ad un banale ragionamento si sarebbe portati a pensare che maggiore avrebbe dovuto essere la frequenza dell'invio di dubbi a Roma, circa i sacramenti e circa le facoltà, nei primi anni della presenza dei religiosi nel Nuovo Mondo; e invece accade il contrario, a meno di non ipotizzare la perdita o la non conservazione della documentazione più antica. Nel caso di Propaganda Fide si tratta di un'eventualità

23. Erbias era stato coinvolto a Lima nel processo inquisitoriale ai danni di Francisco de la Cruz, arso sul rogo solo due anni dopo, nel 1578. Cfr. J. T. Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima. 1569-1820*, vol. I, Santiago de Chile, 1956, (cap. V), p. 76.

24. Archivo General de Indias, *Quito* 76, N. 18, 1, f. 3r.

25. P. de Leturia, *S. Toribio Alfonso de Mogrovejo segundo arzobispo de Lima. El más grande prelado misionero de la América Hispana*,

Roma, s.d. [1939]; V. Rodríguez Valencia, *Santo Toribio de Mogrovejo organizador y apóstol de Sur-América*, 2 vol., Madrid, 1956-1957.

26. Archivo General de Indias, *Indiferente* 430, L. 42, 1, f. 197.

27. Cfr. il classico studio A. de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma, 1958.

28. Si veda in questo dossier il saggio di Benedetta Albani.

provata, ma a mio avviso questo tipo di perdita di documenti in blocco non è ipotizzabile per Sant'Ufficio.

È proprio su questo nodo problematico che vorrei tentare di svolgere le prossime considerazioni: le *facultates* dei regolari e il rapporto tra autorità episcopali e ordini religiosi nell'America spagnola, con una attenzione particolare all'amministrazione della penitenza.

LE FACOLTÀ DEGLI ORDINI MISSIONARI E I *DUBIA* CIRCA *FACULTATES*

Gli ordini religiosi godettero sin dai primissimi tempi di ampie facoltà di assoluzione *in foro conscientiae*, requisito essenziale per l'attività di evangelizzazione, nelle terre protestanti così come nel Nuovo Mondo: si doveva poter disporre della possibilità di riconciliare ed assolvere le anime conquistate al cattolicesimo senza dover ricorrere ai vescovi o alla Santa Sede, viste anche le grandissime distanze geografiche tra i territori di missione e i fori competenti. La Compagnia di Gesù fu l'ordine che maggiormente beneficiò di tali *facultates*, e per la sua azione al di fuori dell'Europa essa si vide concedere facoltà ben più ampie di quelle di cui poteva disporre nel vecchio mondo. Ma per intendere la complessità della questione e i problemi di interpretazione che avrebbero potuto sorgere in ordine all'estensione delle *facultates* è necessario procedere ad una preliminare operazione di classificazione terminologica. I cosiddetti *privilegios de Indias* erano indirizzati in generale ai «neofiti», e per tale motivo numerosi *Dubia* venivano inviati al fine di avere cognizione precisa di chi rientrasse esattamente in tale categoria. Secondo il diritto comune è neofita il «nuovo nella fede» fino ai dieci anni successivi alla sua conversione²⁹, ma secondo il diritto indiano sono da considerarsi neofiti tutti gli oriundi delle Indie occidentali e orientali, così come gli africani e tutti

gli altri provenienti dalle altre regioni d'oltremare, «imo etiamsi Aethiopes, Angulani vel quarumvis aliarum transmarinarum regionum», anche se figlio di genitori cristiani e anche se sia stato battezzato sin dall'infanzia³⁰. Per ciò che attiene i *mestizos* (meticci), ossia persone per metà indigene e metà europee, Gregorio XIII statuí il 21 settembre 1581 che ai fini del godimento dei *privilegios de Indias* essi devono essere assimilati ai neofiti solo per ciò che concerne le dispense matrimoniali: *Quin etiam quia de mixtim progenitis, quos Mestizos vocant, majus dubium esse accepimus, cum eisdem Mesticiis quos similiter ad hunc effectum Neophytos censendos esse decernimus, in gradibus et matrimoniis contractis et contrahendis praedictis, gratis tamen, dummodo non ita facile id fiat, dispensare posse concedimus*³¹. A più di cento anni di distanza, nel 1698, Innocenzo XII ritenne opportuno tornare sull'argomento a causa della grandissima mescolanza etnica che si stava producendo nelle Indie. Vennero quindi emanate norme certe per ciò che attiene ai *cuarterones* e ai *puchueles*: i primi sono coloro che hanno un quarto di sangue indigeno e tre quarti di sangue europeo; i secondi quelli che hanno un ottavo di sangue indigeno e sette ottavi di sangue europeo. Secondo la dichiarazione di Innocenzo XII, *cuarterones* e *puchueles* non possono essere assimilati ai *mestizos*³². Le persone derivanti da incroci di altre etnie (india e nera, meticcina e nera, bianca e nera) non sono assimilabili ai *cuarterones* e *puchueles* e quindi godono dei *privilegios de Indias*.

Discorso ancora diverso per la categoria dei «catecumeni»: essi non sono ancora sudditi della Chiesa, non avendo ancora ricevuto il battesimo, e per tale ragione essi non sono ancora soggetti all'osservanza dei precetti cristiani. I catecumeni si trovavano pertanto in una sorta di «limbo» che ben si prestava a diventare un mezzo comodo ed efficace per evitare future situazioni di irregolarità cui sarebbe stato difficile trovare una adeguata

29. Cfr. L. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica, nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*, vol. V, Roma, ex Typographia Polyglotta, 1889, p. 775-784.

30. *Et insuper quia a nonnullis dubitatum seu haesitatum fuit, an omnes indigenae illarum regionum oriundi ac naturales et christianorum indigenarum et baptizatorum filii, etiam in eorum infantia baptizati jure Neophiti appellari possint; idcirco tenore earundem praesentium decernimus et declaramus, omnes oriundos seu naturales supradictarum omnium tam Orientalium, quam Occidenta-*

lium partium, imo etiamsi Aethiopes, Angulani vel quarumvis aliarum transmarinarum regionum, etiamsi christianorum filii et in infantia baptizati, Bolla *Animarum salutis*, in F. J. Hernaes, *Colección de bulas...* cit., vol. I, p. 151.

31. Ivi, p. 152. Sull'importanza di questa bolla per la storia dell'amministrazione del matrimonio nel Nuovo Mondo si veda il saggio di Charlotte de Castelnau-L'Estoile.

32. *Ibid.*

soluzione. E ancora una volta il matrimonio sembra attirare la maggior parte delle attenzioni del legislatore : si prevede infatti che i catecumeni potessero contrarre liberamente matrimonio tra di loro (quindi non con persone già battezzate) anche in presenza di impedimento canonico, ossia qualsiasi grado di affinità e tutti i gradi di consanguineità eccettuato il primo, vietato per diritto naturale. Si prevede che i missionari potessero perfino consigliare agli indigeni prossimi al battesimo di contrarre matrimonio viziato da impedimento canonico prima della somministrazione del battesimo stesso; in tal senso si esprime apertamente Alonso de la Peña Montenegro nell'*Itinerario para párrocos de indios*³³.

Si tratta, come si può facilmente vedere, di definizioni giuridiche risultato di stratificazioni normative che si resero necessarie in virtù dell'evoluzione sociale, politica e religiosa dell'America coloniale; tale *corpus* giunse a maturazione solo in un periodo piuttosto tardo della presenza spagnola nel Nuovo Mondo. Tutto ruota attorno ai *privilegios* dei neofiti e alle speculari *facultates* detenute dai religiosi : queste ultime costituirono senza dubbio il bene più prezioso per vescovi e missionari americani in ordine all'evangelizzazione di nativi, *mestizos* e neri. *Facultates* che solo da Roma potevano naturalmente partire e che a Roma tornavano quando qualche conflitto ne ostacolava la corretta applicazione o interpretazione. Come nel caso di un *dossier* relativamente corposo proveniente dai gesuiti peruviani ed indirizzato alla Congregazione del Sant'Ufficio in cui la richiesta di concessione o di proroga di *facultates* è solo una parte di una ben più ampia serie di richieste dalle quali traspare la complessità dell'opera di evangelizzazione della società coloniale (spagnoli, indios, neri, meticci, mulatti, ecc.), complessità che richiedeva una duttilità di intervento che evidentemente la struttura ecclesiastica gestita dal Patronato almeno in parte impediva, di cui potevano trarre beneficio gli stessi vescovi e che solo la Santa Sede avrebbe potuto garantire. Accompagna l'incartamento una lettera del

33. «Digo que los catecúmenos, aunque estén muy próximos al bautismo, pueden casarse, antes de recibirlo, con parientes de afinidad (aunque por derecho eclesiástico estén prohibidos) y también con parientes de consanguinidad, excepto el primer grado, el cual es impedimento de derecho natural, como queda dicho. La razón es, porque el catecúmeno, mientras no se bautiza, es infiel. Y por estar fuera del gremio

vescovo di La Paz a Paolo V Borghese datata 22 ottobre 1613 nella quale si espone l'enorme utilità dei privilegi papali concessi agli ordini religiosi, e ai gesuiti in modo particolare, chiedendo espressamente la loro proroga :

Quando vino el Padre Alonso Messía de la Compañía de Jesús, de essa Curia Romana me dió sus letras de Vuestra Santidad en recomendación de la misma Compañía. Y aunque yo la soy, de mucho tiempo atrás, cordialmente affecto; el mandato de Vuestra Santidad me ha puesto nuevo cuydado en favorecerla y ampararla. Ella trabaja en estas Provincias del Perú pía y loablemente en el ayuda de las almas, especialmente de los Indios : y uno de los medios principales para ayudarles, son los privilegios, que essa sancta sede les ha concedido hasta aora liberalmente para absolver y dispensar et.c. Los quales han sido muy necesarios en estas partes, no solo por ser tan remotas de essa sancta sede; sino también, porque las Diócesis de los Obispos son muy extendidas, y de muy largos y dificultos caminos : y con estos privilegios los dichos Padres acuden promptamente a muchas y muy graves necessidades de las almas, y ayudan al descargo de nuestras consciencias. Y porque algunos destos privilegios son temporales, y se han acabado; y la necesidad, y gran utilidad de las almas, porque se concedieron, no ha cessado entre esta gente tan flaca y nueva en la fee : Supplico humilmente a Vuestra Santidad se sirva de prorogar a los dichos Padres de la Compañía de Jesús estos privilegios temporales, en la misma forma que antes estaban, y sin las limitaciones de la prorogación última. Que en esto recibirán muy grande bien estas tan necessitadas almas, y los Prelados deste Reyno muy grande ayuda y merced³⁴.

Tre anni dopo, nel 1616, il padre Juan Vázquez, procuratore generale della provincia peruviana della Compagnia, indirizzava al Sant'Ufficio una serie ben precisa di richieste, tutte necessarie a suo dire per l'efficacia dell'opera di evangelizzazione :

de la Iglesia, no le obligan sus preceptos, ni los impedimentos puestos por ella le estorban los matrimonios, mas aprueba y admite los que se hicieron en la infidelidad conforme el uso y costumbre de sus tierras, ut habetur in capite *Gaudemus*», A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios...* cit., p. 276-277.

34. ACDF, S.O. St. St. 005 - a.

1.º Che in ogni Messa che diranno guadagnino indulgenza plenaria, e cavino un'Anima del Purgatorio.

2.º Che a ciascuno indiano che si confesserà, et essendo capace si comunicherà, possano dare una medaglia di quelle ch'è stato supplicato a V. S.tà di concedere per quelle parti.

3.º Che a tutti quelli che con essi si confessaranno in articulo mortis possano concederli Indulg[en]za plenaria.

4.º Che habbino titolo di Penitenzieri, et quelli a chi toccheranno con la virga guadagnino alcuni giorni d'indulgenza.

5.º Che possano mettere il S.mo Sacramento nelle Chiese delli luoghi dove andaranno per il tempo della Missione.

6.º Che detti operarij dell'Indie possano dir l'officio dopo mezogiorno attento la loro occupatione et gran travaglio che patiscono. Con le quali gratie V. S.tà farà gran servitio a Dio N. S.re et essi pregaranno sempre sua Divina Maestà, sicome fanno per V. B.ne.

Alla prima richiesta la Congregazione diede un assenso non generale ma limitato a determinati giorni; per la seconda, evidentemente accettabile in pieno, si scrisse «non video rationem dubitandum»; quanto alla terza si precisa che si può assolvere in virtù della Bolla della Crociata, ma che se si vuole estendere tale possibilità anche a chi non usufruisse della bolla il giudizio sarebbe stato da rimettere ai singoli confessori; la quarta richiesta venne giudicata non accoglibile, in quanto possibile fonte di invidie e dissensi con gli altri ordini religiosi e con il clero secolare; si accolse anche la quinta, ma solo dietro licenza dell'ordinario diocesano, mentre la sesta venne accolta senza riserve³⁵. Lo stesso Juan Vázquez elevò anche altre e più circostanziate richieste a Roma, la maggior parte delle quali rivolte al rafforzamento di elementi devozionali che evidentemente stavano acquisendo una importanza sempre maggiore nella cura pastorale dei nativi.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.* Ho approfondito l'importanza della diffusione delle devozioni per l'evangelizzazione degli indios peruviani in P. Broggio, *Evangelizzare il mondo...* cit., cap. 5; Id., *Le missioni urbane dei Gesuiti nel nuovo mondo nella seconda metà del XVII secolo: la trasposizione di culti e devozioni europee*, in G. Zarri (a cura di), *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina*. Atti del seminario di Roma

Oltre alla richiesta di intercessione presso il locale vescovo affinché i gesuiti potessero senza problemi catechizzare e battezzare gli schiavi neri presenti all'interno delle navi che approdavano a Cartagena de Indias, Vázquez insiste ad esempio sulla possibilità di fondare in diverse città del vicereame delle confraternite della dottrina cristiana con le stesse grazie ed indulgenze previste altrove per istituzioni del genere; di concedere per quelle terre una reliquia della Croce al fine di rafforzare il relativo culto; di «dar licenza, che i sacerdoti di quel Regno nel dì delli defonti, et per octavam possano dir due messe il giorno per ciascheduno, con che le due prime s'applichino con questa intentione», visto che «in quei paesi moiono infiniti di quei poverelli indiani per il gran travaglio che patiscono, et hanno grandissimo bisogno di essere aiutati de suffragij per non patir quelle povere anime lungo tempo nelle pene del Purgatorio»; di «concedere, che in ogni Chiesa possa erigersi un'Altare con una Imagine, et che facendosi orationi inanzi di essa si conseguiscano le medesme Indulgenze delle medaglie, acciò tutti possano godere de' beni spirituali», vista la difficoltà nel reperire un numero sufficiente di tali medaglie; e anche «che il Giubileo delle 40 hore, che si concede il Carnovale nelle Chiese di Spagnuoli di quel Regno, si conceda ancora alle Chiese degli Indiani»³⁶.

La questione dei *privilegios* e delle *facultates* è quindi centrale, e sebbene la documentazione conservata al Sant'Ufficio non sia particolarmente abbondante si intuisce ciò nonostante quanto strategico potesse rivelarsi per i religiosi operanti nel Nuovo Mondo poter far arrivare fino a Roma le proprie richieste, in accordo, indipendentemente o anche contro la volontà delle autorità episcopali; richieste che del resto costituivano per la Curia romana una fonte privilegiata di informazioni circa lo stato delle diocesi e dell'opera di evangelizzazione, dei nativi così come dell'elemento spagnolo. Le incertezze maggiori riguardavano innanzitutto la vigenza di determinate *facultates*, in

21-22 giugno 2001, Galatina, 2003, p. 53-85; Id., *Missioni e devozione nel mondo ispanico: il ricorso al culto dei santi nella pastorale itinerante della Compagnia di Gesù (sec. XVII)*, in: R. Michetti, B. Pellegrino e G. Zarri (a cura di), *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVIII)*. Atti del Convegno di Lecce, 6-11 maggio 2003, Galatina, in corso di stampa.

quanto esse avevano una determinata durata temporale, su cui non esisteva assoluta certezza da parte di chi poteva usufruirne. Un altro problema riguardava invece l'identificazione dei soggetti su cui poter far valere i privilegi di cui si disponeva, problema derivante, come si è visto, dalla intricata situazione etnica delle terre di missione, da cui discendeva la complessa definizione canonica dei gruppi sociali che rientravano nei *Privilegios de Indias*, e anche dal contatto degli europei con questa popolazione così variegata.

Dalle terre di missione la prima istanza per la richiesta di chiarimenti da parte dei missionari non erano comunque, generalmente, le varie congregazioni romane bensì le rispettive curie generalizie. Per ciò che attiene in modo particolare la confessione, la documentazione gesuitica testimonia in effetti un intenso flusso di richieste di chiarimenti da tutte le province dell'ordine (sia europee che extraeuropee) circa l'effettiva ampiezza delle facoltà detenute in ordine alla possibilità di assolvere *in foro conscientiae*, quando non proprio richieste di proroga o ampliamento di tali facoltà. Nel 1582 la terza Congregazione provinciale peruviana, ad esempio, chiese alla Curia generalizia una dichiarazione definitiva circa la possibilità per tutti i confessori di indigeni, compresi i non professi, di assolvere dai peccati di eresia ed apostasia. I vescovi riuniti nel Terzo Concilio limense chiesero ed ottennero, d'altronde, che nei confronti degli indios non si procedesse, almeno per il momento, alla creazione di un sistema di riserva dei casi, motivando tale scelta, ancora una volta, con la debolezza della fede della maggior parte di essi e sulla non opportunità di assumere nei loro confronti attitudini eccessivamente rigorose. In una lettera inviata a Filippo II il 30 settembre 1583 i prelati chiesero «que no aya casos reservados por agora respectu de los indios, sino que los casos del obispo los tenga qualquier cura o confesor de indios : porque

para el bien espiritual suyo, y para que no les sea lazo lo que se ordenó por remedio»³⁷. Tuttavia tali richieste di chiarimenti all'indirizzo della Curia generalizia sembrano subire una notevole rarefazione nel corso del tempo. Nel 1585, ad esempio, il padre Juan de Atienza chiedeva ad Acquaviva una estensione dei *Privilegios de Indias* : «Algunos privilegios de los concedidos para la Yndias se acaban por el año de 1589 que se va açercando, como se verá luego en el compendio indico, sería mucha charidad que V. P. ordenase se pusiese diligencia en sacarlos perpetuos, o, la prorogación dellos por más tiempo»³⁸. La serie delle *Litterae Hispaniae* si interrompe purtroppo con gli ultimi anni del Cinquecento, ma la scarsissima frequenza di risposte su questo tema specifico date dal Generale ad un'altra provincia, quella del Paraguay, negli anni 1608-1639 ci autorizza ad ipotizzare che ben pochi *Dubia* fossero stati inviati a Roma in quegli anni³⁹. Dopo la conclusione del tridentino il momento privilegiato di comunicazione tra la Chiesa americana e la Curia romana fu senz'altro la celebrazione dei diversi concili provinciali, i quali ebbero anche il compito, tra gli altri, di fare chiarezza e di dettare regole precise per ciò che concerne l'amministrazione dei sacramenti, facendo tra l'altro tesoro di segnalazioni che arrivavano dai territori di missione. Ma risulta a mio avviso quanto meno problematico considerare i concili provinciali come l'istanza istituzionalmente deputata nel Nuovo Mondo all'attività ordinaria di ricezione e di risoluzione dei *Dubia circa sacramenta*, e questo sulla base di una semplice constatazione : tra il quinto e il sesto Concilio di Lima dovettero trascorrere ben 171 anni (1601-1772), e distanza temporale ancora maggiore si ha in Messico tra il terzo e il quarto concilio provinciale (1585-1771). Cosa si fece in questo ambito in un situazione di parziale acefalia della provincia ecclesiastica del Perù? Senza considerare che molto spesso erano gli stessi vescovi a chiedere a Roma la

37. Citato in R. Levillier, *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI*, I, Madrid, 1919, p. 275 ss. Il capitolo XVII del Terzo Concilio recepiva alla lettera tale richiesta : *Praesentis auctoritate synodi parochis et approbatis confessariis Indorum casus episcopis reservati conceduntur ut ab omnibus illis et censuris annexis possint absolvere Indos cum id expedire in Christo iudicaverint ne Indi propter imbecillitatem suam et spiritualis sensus inopiam dum ad superiores pro reservatorum casuum absolutione recurrere cessant, quod crebro fit,*

conscientiis suis illud experiantur noxium quod pro earum salute ab ecclesia provisum est. Liceat tamen episcopo aliquibus parochis hanc facultatem restringere, cum ei videbitur expedire, Concilium Provinciale Limense, actio secunda, caput XVII, ed. cit., p. 134.

38. ARSI, *Hisp.* 129, f. 149v.

39. Cfr. *A mis manos han llegado : cartas de los padres generales a la antigua provincia del Paraguay (1608-1639)*, ed. M. M. Morales, Madrid-Roma, 2005.

risoluzione di dubbi, che il più delle volte sorgevano da dispute con il clero regolare o all'interno del clero regolare.

Sin dal tardo medioevo il papato era ricorso massicciamente alla concessione di speciali privilegi agli ordini mendicanti (francescani e domenicani soprattutto) per lo svolgimento della loro attività di evangelizzazione nel vicino oriente, lungo le coste settentrionali dell'Africa e in altri territori di missione, un quadro che si complicò notevolmente con le grandi scoperte geografiche del XV e XVI secolo e con la creazione di nuovi ordini religiosi dediti alle missioni. Tali privilegi e facoltà venivano concessi con ampia libertà di formulari, senza nessuna preoccupazione di seguire moduli prestabiliti e chiari, e soprattutto molto ampio poteva essere il novero dei soggetti abilitati a concederle: il papa per mezzo del Sant'Ufficio, ma anche Cardinali protettori dei seminari o di determinate regioni, i rettori dei seminari missionari, Generali di ordini religiosi in virtù di antiche lettere apostoliche o di privilegi concessi «*vivae vocis oraculo*»⁴⁰. Si può pertanto facilmente immaginare la continua incertezza in cui versavano non solo le chiese locali, ma anche la stessa Curia romana in ordine all'estensione e alla durata delle *facultates*. Gli interrogativi potevano essere vari. Una classica richiesta di chiarimento circa la durata temporale di un determinato privilegio riguardava il *terminus a quo* da cui far decorrere il periodo di durata del privilegio: a partire dall'emanazione del breve o a partire dalla sua ricezione in terra di missione? Conosciuto è del resto il caso dello scompiglio provocato dalla richiesta di chiarimenti inviata alla neo-istituita Congregazione *de Propaganda Fide* dal vescovo Diego Valente, che ricevette la nomina per il Giappone, ma che non arrivò mai a destinazione: dagli atti della Congregazione Generale del 25 settembre 1626 si evince tra le altre cose che a Roma non si conosceva il testo originale della celebre bolla *Exponi Nobis* del 1522, la cosiddetta *Omnimoda* di Adriano VI, testo base cinquecentesco delle rivendicazioni del clero regolare in missione. Vennero a tale proposito disposte accurate ricerche nella Biblioteca Apostolica Vaticana,

ma il testo venne ritrovato solo anni dopo nel convento di S. Francesco di Siviglia, e fu il nunzio pontificio a Madrid ad inviare il documento a Roma nel 1629.

Si trattava di un terreno intricatissimo in cui la certezza delle regole lasciava spesso spazio alle convenienze contingenti e alla capacità contrattuale degli attori. Così per il rinnovo di determinate *facultates* già concesse, accordabile solo «su richiesta dell'interessato», come appare dal riferimento contenuto in un documento tardo-settecentesco di risposta ad un dubbio proposto dal vescovo di Santa Marta (attuale Colombia), circa il potere di dispensa in secondo grado coi «cattolici nati»: vi si afferma, tra le altre cose, che «alcuni vescovi dell'Indie forse non l'avranno domandata [la facoltà di dispensa]. E lo stesso vescovo di S. Marta, che l'ottenne ad decennium sotto li 27 marzo del 1744 non ne dimandò poi la conferma. E solo nello scorso anno 1767 sotto li 2 Aprile è stata al di lui successore accordata»⁴¹. Perfettamente comprensibile risulta allora l'abbondanza di dubbi circa le facoltà nei diversi fondi dell'Archivio del Sant'Ufficio, così come delle suppliche finalizzate all'ottenimento di privilegi aggiuntivi, resi necessari dalle particolari difficoltà ambientali riscontrate sul terreno della missione. La confessione si conferma però anche in questo campo come un sacramento scarsamente rappresentato, almeno a giudicare da un semplice raffronto tra la consistenza numerica dei *dossiers* ad essa relativi e quelli riguardanti il matrimonio o, in misura però minore, il battesimo. Un'ipotesi che si potrebbe avanzare è che se la confessione risulta così poco presente in questo tipo di documentazione questo può dipendere dal ruolo che questo sacramento aveva acquisito nell'ambito delle strategie di evangelizzazione in epoca post-tridentina: la confessione era diventata un sacramento anche operativamente «ausiliario» rispetto ad altri, soprattutto rispetto al matrimonio. Cerchiamo di spiegare questa affermazione.

Nel Nuovo Mondo due sacramenti in particolare si presentarono ai missionari come lo strumento da una parte per penetrare a fondo nell'universo religioso indigeno, dall'altra per otte-

40. Cfr. S. M. Paventi, *Congregazione Urbaniana «Super Facultatibus Missionariorum»*, in *Studia Missionalia*, VII, 1952,

p. 219-240.

41. ACDF, S.O. St. St. OO 5 - c.

nere la collaborazione dei nativi nel concreto lavoro pastorale : la confessione e il matrimonio, sacramenti strettamente correlati tra loro. La confessione veniva utilizzata come uno strumento per venire a conoscenza dell'idolatria ancora praticata e per individuare con sicurezza gli animatori della religione autoctona, gli *hechiceros*. Ma l'offerta per spingere il penitente alla delazione doveva essere sostanziosa, in grado persino di rompere le solidarietà parentali, e c'era in particolare una facoltà nel campo dell'assoluzione dalle censure di cui godevano i gesuiti che poteva fare particolarmente leva nel mondo indigeno : quello delle cause matrimoniali. Non era infatti un'arma di poco conto il potere, conferito già da Pio IV nel 1563 per la durata di venti anni ai provinciali della Compagnia di Gesù (e ai loro delegati), di concedere dispensa matrimoniale ai neofiti delle Indie orientali ed occidentali per qualsiasi grado di consanguineità ed affinità (tranne nei casi proibiti per diritto divino); tale facoltà era solo *in foro conscientiae* nei luoghi in cui si potesse facilmente ricorrere al vescovo, il quale poteva dispensare *in foro judiciali* con l'assistenza di un padre della Compagnia come consultore, mentre era da considerarsi *in utroque foro* ove non ci fosse un ordinario diocesano o questi fosse fisicamente troppo lontano. Tale privilegio subì successivamente limitazioni sempre maggiori di pari passo con l'affermazione nel Nuovo Mondo dei diritti del clero secolare.

In società in cui era largamente praticata l'endogamia, i gesuiti si presentavano con un biglietto da visita assai allettante, il potere cioè di convalidare matrimoni di persone legate da vincoli di consanguineità e affinità. Il terzo concilio di Lima, in applicazione delle direttive del Concilio di Trento e sull'onda della progressiva

affermazione dei diritti del clero secolare ai danni dei regolari, aveva vietato al clero non curato di amministrare i sacramenti del battesimo e del matrimonio⁴², ma i gesuiti dovettero ben presto lamentarsi di tale limitazione imposta alla loro azione. Nel febbraio 1584 il padre Diego de Torres Bollo, superiore della residenza di Juli, supplicò il generale Claudio Acquaviva che chiedesse al papa di concedere la facoltà di amministrare tutti i sacramenti, indispensabile a suo dire proprio nelle missioni fatte a partire dalla residenza, nel corso delle quali si incontravano sovente indios non battezzati e concubini che non si rivelavano per tali ai propri parroci a causa dei diritti che avrebbero dovuto pagare per l'amministrazione dei sacramenti :

También era muy necesario para esto y para las misiones, que V. P. no alcance de Su Santidad facultad para administrar todos los Sacramentos, porque ay en cada pueblo muy muchos amancebados y infieles que no se osan declarar a sus curas, porque les llevan muchos derechos o tuertos por la administración de los Sacramentos, y para que la visita que hazen los Obispos o Visitadores no la pueden hazer sino el Provincial, ni nos lleven derechos por pilas ni quartas ni para el seminario, porque aunque todo esto les está vedado por nuestras bullas, si no tenemos alguna en que se espezefique, y hablando de doctrinas nominatim, no dexarán de darnos pesadumbre y poner en pleitos⁴³.

La risposta di Acquaviva arrivò tre anni dopo, e fu negativa, ma in essa consigliava ai singoli superiori o al provinciale di concordare di volta in volta tali privilegi con i vescovi delle diocesi toccate dalle missioni⁴⁴. La provincia non fu evidente-

42. *Regularibus, praeterquam in Indorum oppidis ubi parochorum munus exercent, baptiseria habere aut praeter necessitatem baptizare aut matrimonia copulare sacri canones prohibent. Id ita fieri haec synodus valde commendat ne scandala in ecclesia ab iis fiant quos maxime oportet exemplo humilitatis aliis praestare, Concilium Provinciale Limense, Actio II, caput 12° (Ne regulares baptismi aut matrimonii sacramenta administrent)*, ed. cit., p. 132. Tale disposizione può considerarsi il riflesso dell'opposizione della gerarchia ecclesiastica americana alla politica di Filippo II tendente a favorire i privilegi degli Ordini mendicanti testimoniata dall'*Ordenanza* del 15 maggio 1568 e dalla 12° istruzione della *Junta Magna* al Viceré Toledo; cfr. Lisi, *El tercer concilio limense...* cit., p. 253-4.

43. Il padre Diego de Torres Bollo a Claudio Acquaviva, Juli 12

febbraio 1584, in *Monumenta Peruana*, III, p. 365-6.

44. «La plena facultad que se pide de administrar en misiones los sacramentos, no conviene darse, porque sería alterar y turbar el orden que deve haver entre los curas y sus ovejas; pero podráse usar esta facultad donde no ay curas; y si les pareciese, podrían tratar con el Perlado, antes de partirse a la misión que se hace en su obispado, de la necesidad que ay de remediar esos inconvenientes y ver el remedio que él da, porque no conviene proveerse desde acá otro alguno», Claudio Acquaviva al provinciale Juan de Atienza, Roma 24 febbraio 1587, *Monumenta Peruana*, IV, p. 159. L'anno successivo Acquaviva tornò sulla questione nella lettera inviata al padre Juan de Montoya, il quale aveva anche lui richiesto la facoltà per i gesuiti in Perù di amministrare i sacramenti libe-

mente soddisfatta della soluzione proposta⁴⁵, tanto che la quinta Congregazione provinciale del 1594 reiterò la richiesta al generale di concedere la facoltà di amministrare matrimoni. Sulla base dei resoconti di missione sembra di poter concludere che i gesuiti non si limitavano a «rimediare» *in foro conscientiae* le unioni nulle o invalide ma celebravano essi stessi matrimoni, specie nelle regioni maggiormente carenti di cura spirituale. Difficile però stabilire se in tutti i casi i padri in missione disponessero di un'espressa licenza vescovile; ed anche in questo ambito la confessione sacramentale poteva prestarsi a diventare non solo il luogo dell'assoluzione ma anche lo strumento per risalire ai complici del peccato, da rimediare sacramentalmente⁴⁶. Della missione fatta dal collegio del Cuzco nel 1597 alla provincia di Antisuyos i missionari scrissero che gli indios «acudían [alla missione] de los pueblos comarcanos, trayendo la madre al hijo y el hijo al padre, y el que avía estado *en mal estado muchos años*, después de reconciliado con Dios *traía a lo mismo a su cómplice* rogando que la confesase y entramos salían remediados»⁴⁷.

La facoltà di dispensare *in foro conscientiae* dagli impedimenti matrimoniali fino al 2° grado di consanguineità e affinità mi sembra abbia costituito il nucleo centrale delle suppliche di concessione o di rinnovo di *facultates* dirette a Roma e provenienti dal Nuovo Mondo americano, anche dietro intercessione diretta del re di Spagna, questione attorno a cui potevano sorgere, evidentemente, vari *dubia*. In un documento degli ultimi anni del Seicento la possibilità di recuperare in foro interno le unioni viziate da impedimento è ancora una volta al centro di una richiesta rivolta a Roma: visto che «sono diversi nell'India i pareri», si chiedeva al Sant'Ufficio per conto di

Sua Maestà Cattolica, «tutta intenta alla salute di tante anime, et alla consolatione di quelli poveri neofiti», di concedere in perpetuo la facoltà per vescovi e missionari della Compagnia di Gesù di «dispensare nel foro interno in tutti i gradi de Jure Divino non prohibiti giusta il suddetto indulto di Pio IV [del 15 luglio 1563]; o almeno per ovviare maggiori inconvenienti degnarsi di concedere la facoltà di poter dispensare nell'impedimento di primo grado d'affinità, proveniente dalla copula illecita per linea tanto retta, che transversale, essendo tali impedimenti senza alcuna controversia di ragione positiva [...], per il che giornalmente si dispensa dalla Sacra Penitenziaria con qualsivoglia fedele dell'ambiti d'Europa che ricerca questi salutare rimedio». I neofiti sono «deboli» nella fede, e per tale motivo devono essere dispensati da molti obblighi normalmente previsti per i cattolici. Singolare che il documento affermi un dato inesatto, ossia che i neofiti erano stati da Roma esentati dall'obbligo della confessione annuale, proprio per chiedere la perpetuità delle *facultates* circa il rimedio di foro interno dagli impedimenti matrimoniali fino al primo grado di affinità :

[...] che la S. Sede ha sempre reputato convenientissimo rilasciare in qualche parte il rigore delle canoniche ordinationi a favore di d[ett]i Neofiti dell'India, attesa la loro incapacità, e fragilità dispensandoli nelli digiuni, nell'osservanza delle feste, e nel precetto della confessione annuale, perloché pare assai ragionevole, che per contrarre i matrimonij, possino trovar il rimedio di tali occulti impedimenti, dovendo essere per la lunga distanza, e per la loro qualità non d'inferior conditione ali Fedeli europei, che facilmente trovano il ricorso alla Sacra Penitenziaria⁴⁸.

ramente, affermando che il modo migliore per ottenere tale facoltà era quello di chiederla direttamente al vescovo: «No conviene pedir licencia para administrar los sacramentos libremente; esa es petición propia del Obispo, pues pidiéndola él, facilmente la alcanzará; pidiéndola nosotros, ay peligro de no salir con ella por no ser conforme a la libera disposición de los Perlados que con justa razón se quejarían de la Compañía, pareciéndoles que nos entramos a usurpar su jurisdicción», Claudio Acquaviva al padre Juan de Montoya, 12 luglio 1588, *ivi*, IV, p. 356.

45. Il provinciale chiese nel 1589 la facoltà per i padri di celebrare matrimoni data la situazione di estrema necessità e

lontananza di alcune regioni toccate dalle missioni, come Santa Cruz de la Sierra e il Tucumán, richiesta alla quale Acquaviva diede il suo assenso nel 1592; cfr. lettera di Claudio Acquaviva al padre Diego Martínez, 3 agosto 1592, *Monumenta Peruana*, vol. v, p. 157.

46. In Europa, e specificamente in Italia, i gesuiti sembra non rispettassero l'obbligo, sancito da Paolo IV Carafa nel 1559, di non assolvere i penitenti restii a denunciare i complici del peccato commesso all'Inquisizione; cfr. Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati...* cit., p. 45.

47. *Historia general de la Compañía...* cit., p. 124, miei corsivi.

48. ACDF, S.O. St. St. OO 5 - h.

Singolare, forse, ma assolutamente indicativo di quanto poco tale obbligo fosse fatto concretamente osservare tra i nativi e di quanto efficace il sacramento della penitenza potesse rivelarsi non tanto nell'ambito di un sistema di « schedatura » e di controllo facente perno sulla struttura parrocchiale, quanto nell'ambito dei giubilei missionari del clero regolare. In tal senso un documento inquisitoriale di pochissimo antecedente all'espulsione della Compagnia di Gesù dai domini coloniali dei Regni iberici (e che riproduciamo alla fine di questo saggio) faceva chiarezza sulla materia e ci svela indirettamente l'ampiezza della concessione di dispense nel foro interno da impedimenti matrimoniali, prevedendo tra le altre cose l'assoluzione papale dalle censure per quei missionari che, in buona fede, avessero sanato matrimoni senza in realtà possedere la facoltà per farlo⁴⁹.

Se davvero difficile si poteva talvolta rivelare la determinazione della percentuale di sangue indigeno che scorreva nelle vene di una persona per stabilire con esattezza se si trattasse di un indio, di un meticcio, di un *cuarterón*, e così via, particolarmente *flou* poteva essere anche la definizione precisa della categoria dei « cattolici nati », con i quali in teoria non si poteva dispensare nel foro interno dall'impedimento di secondo grado di consanguineità. In un *dossier*, sempre tardo seicentesco, proveniente dal Brasile i missionari cappuccini chiedevano ad esempio con molta insistenza a *Propaganda Fide* la possibilità di dispensare dall'impedimento del primo grado di affinità non solo gli indigeni, specie in casi di poligamia in cui non vi fossero altre mogli con gradi di affinità più distanti⁵⁰, ma persino i portoghesi cattolici nel caso di matrimoni già consumati : « Supplicano ancora di concedere facoltà di dispensare in primo grado d'affinità quoad matrimonia iam consummata, li medesimi Portughesi Catholici, perché spesse volte si maritano con moglie, delle quali hanno conosciuto la madre, ovvero la sorella »; l'aspetto davvero interessante è che qui il nesso tra le

facoltà di dispensa matrimoniale e la confessione si esprime in tutta la sua evidenza :

[...] e se una volta vengono a dichiararsi in confessione, et i missionarij, alli quali soli havevano confidenza, e che i Missionarij li mandino via senz'assoluzione, andaranno ad un altro confessore senza mai più dichiarare il loro impedimento, e restaranno così fin alla morte nel loro peccato, come l'esperienza ordinaria lo fa troppo vedere.

D'altronde si tratta dello stesso tipo di richiesta che Filippo II fece pervenire al pontefice Sisto V nel 1587 attraverso il suo ambasciatore a Roma in ordine alla definitiva « riduzione » al seno della Santa Chiesa cattolica dei *moriscos* del Regno di Valencia, unico modo per attrarli alla religione cattolica⁵¹. E già nel 1566 lo stesso Filippo II aveva fatto notare alla Sede apostolica quanto fosse necessario con i *moriscos* di poter disporre *in loco* del potere di dispensa *gratuita* per matrimoni contratti o contraendi senza dover ricorrere a Roma, richiesta – ci tiene il re a precisare – che non si faceva « por comodidad dellos, ny de fraudar la cámara apostolica », anche perché si tratta di gente povera e quindi « se sacará dellos poco o ningun provecho », se non quello di « atraher estos moriscos, a que con estos alagos vengan a tornarse christianos »⁵².

La scarsità dei *Dubia* che a Roma arrivavano dal Nuovo Mondo americano, e dei *Dubia* circa la penitenza in modo particolare, pone in ogni caso alcune problematiche alle quali non siamo in questo momento in grado di fornire una risposta definitiva. L'impressione generale che si ricava dalla documentazione è quella di un'attività di controllo della dissidenza religiosa, e dell'osservanza delle norme di comportamento imposte ai neofiti dalla società dominante, che faceva largamente uso della confessione sacramentale ma secondo procedure molto più libere (o meno attente al rispetto della normativa canonica in

49. Concessioni di privilegi ai Missionari Gesuiti dell'Indie, 31 luglio 1766, ACDE, S.O. St. St. UV 67, p. 309-322.

50. « Supplicano [i padri cappuccini] la facoltà di dispensare quelli, che vogliono convertirsi, che possino ritenere una delle loro mogli, benché habbino affinità con lei al primo grado, almeno se non hanno altre in grado più distante, e così di dispensare i nuovi convertiti in p.º grado di affinità ragione è che si trovano assai di quei Gentili, li quali hanno

per moglie la madre, e le sue figlie. Altri la moglie del loro padre ancora vivo. Altri fratelli carnali cambiano di moglie spesse volte sorelle. Altri hanno simile affinità contratta per copula illecita », ACDE, S.O. St. St. OO 5 – a.

51. Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid), *Santa Sede*, leg. 23.

52. Ivi, f. 40.

vigore) rispetto a quelle in uso con i cattolici. Qualche dubbio, certamente, i religiosi erano portati a porsi. Nel 1578 il padre Diego Martínez, dalla *doctrina* di Juli, scriveva al provinciale Juan de la Plaza che «También es dificultad los muchos hechizeros, viejos y viejas, los quales de secreto hazen idolatrar, y hasta agora no a avido medio para su remedio, si no es del *que no se puede usar*, que es de las confesiones»⁵³, aggiungendo poi che «lo de los hechizeros, *el remedio a de venir de arriba*, que hasta agora no lo hemos hallado»⁵⁴. A quale tipo di «remedio» si riferiva il padre Martínez se poi afferma che il «medio» delle confessioni è quello che «no se puede usar»? Rimedio forse alla proliferazione dei capi religiosi indigeni; e allora sembra proprio che l'obiettivo da perseguire fosse la loro individuazione e punizione attraverso un intervento di tipo inquisitoriale che ben poteva essere «surrogato» dalle confessioni, un tipo di «tribunale» molto amato dai gesuiti, nel quale, secondo la lettura che ne avrebbe fatto Diego de Avellaneda, il confessore doveva poter essere in grado di farsi dire tutte le circostanze utili all'individuazione dei complici del peccato commesso, nella fattispecie degli *hechiceros* che li avevano spinti ad idolatrare.

Strano, però, lo scrupolo legalistico di Martínez, specie se si considera che nel *Compendium Indicum*, stampato a Roma solo due anni dopo, si faceva presente che sin dalle bolle di Giulio III, confermate e chiarite da Pio V e Gregorio XIII, i superiori della Compagnia e i professi che avessero ricevuto da questi ultimi tale facoltà, potevano assolvere *in foro conscientiae* dal peccato di eresia e farsi rivelare in confessione l'identità dei complici in tutti i casi in cui con ogni probabilità l'Inquisizione non sarebbe stata in

grado di conoscere quel dato crimine, soprattutto per una questione di distanza geografica. Nelle regioni ove risiedesse un tribunale dell'Inquisizione il *Compendium* imponeva di non avvalersi di tale facoltà, obbligando il penitente a rivelare il complice *in foro exteriori*, al fine di non ledere i diritti del tribunale, ma aggiungendo «*nisi cum solis neophytis*»⁵⁵.

Per quale ragione si inoltravano dubbi alle Congregazioni romane? Cosa si poteva eventualmente nascondere dietro l'invio di un dubbio a Roma? A volte essi riguardano questioni che i missionari e soprattutto i locali vescovi avrebbero dovuto saper risolvere da soli, in base ad una anche sommaria conoscenza delle facoltà detenute, come nel caso dei matrimoni dal secondo grado di consanguineità in su, in quello dell'assoluzione dai riservati, ecc. Senza considerare che, specie in area ispanica, i casisti di coscienza si erano precocemente preoccupati di raccogliere e sistematizzare all'interno dei loro trattati a stampa una nutrita serie di nozioni utili anche alla corretta amministrazione di tutti i sacramenti, nozioni che potevano evidentemente servire al clero da agile guida alla risoluzione dei *dubia*⁵⁶.

È lecito ipotizzare l'invio del dubbio come espressione di altro, come ad esempio di un conflitto, cui l'intervento romano avrebbe potuto trovare una soluzione soddisfacente? La sottoposizione di un dubbio può configurarsi come una richiesta di mediazione? (in conflitti tra missionari e vescovi, tra diversi ordini religiosi, all'interno degli ordini stessi, ecc.)? L'attività di risoluzione di *Dubia* diede luogo a lungo andare alla formazione di una giurisprudenza delle Congregazioni romane che venne man mano messa a disposizione del

53. Il padre Diego Martínez al padre Juan de la Plaza, Juli 1° agosto 1578, *Monumenta Peruana*, vol. II, p. 364, mio corsivo.

54. *Ivi*, p. 366, mio corsivo.

55. *Pro absolutione a casibus haeresis in foro conscientiae, adeatur commune compendium facultatum in verbo Absolutio § 2. Pro qua hic datur facultas Provincialibus utriusque Indiae, et iis Superioribus, aut professis, quos illi nominaverint, dummodo ea non utantur cum iis, quos probabiliter sciverit ad Inquisitionis officium esse delatos, et poenitentibus declarent, nihil eam absolutione ipsis prodesse in foro exteriori, eosque exhortentur, ut complices, si quos habent, revelent, et haereses abiurent. Hanc enim facultates, quae primum a Julio III absolutè concessa fuerat, sed dubitabatur, num per Bullas Coenae Domini sublata esset, sub praedictis conditio-*

nibus confirmavit Pius Quintus, eamque Gregorius XIII eodem pacto, quo a Pio V concessa fuerat, confirmavit, et in vita sua voluit non revocandam. Non utentur tamen illa nostri, in iis locis, in quibus officium Sanctae Inquisitionis residet, nisi cum solis neophytis, et ea moderatione, ut Inquisitores nulla ratione offendatur; quin potius sedulam operam navabunt, ut poenitentes, in iis, quae in foro exteriori revelare tenentur, officio suo non desint; Compendium Indicum in quo continentur facultates, et aliae gratiae a Sede Apostolica Societati Iesu in partibus Indiarum concessae, earumq.; usus praescribitur, Roma, 1580, p. 3.

56. Si veda, solo per fare un esempio, di Martín de Azpilcueta detto il Navarro, l'opera *Consiliorum sive responsorum libri quinque. Iuxta ordinem decretalium dispositi*, Roma, 1590.

clero e sulla quale i singoli casi avrebbero potuto essere risolti per analogia. Nel campo europeo si pensi ad un'opera come quella di Angelo Eugenio da Perugia, teologo minore conventuale, che nel 1645 dava alle stampe a Napoli i *Ragionamenti familiari sopra li sette sacramenti*, sorta di compendio dei più frequenti dubbi circa l'amministrazione dei sacramenti⁵⁷. E le stesse *Resolutiones morales* di Antonino Diana⁵⁸ o, nello specifico della sollecitazione in confessione, i *Dubia selecta* di Lorenzo Cozza⁵⁹, recepirono i decreti risolutivi di *dubia* del Sant'Ufficio per fare in modo di portarli alla conoscenza del pubblico. Nel Nuovo Mondo si era del resto sviluppata in epoca tridentina e post-tridentina una pubblicistica il cui scopo era quello di diffondere il corretto «rituale» (è proprio con questo nome che questo tipo di trattati furono conosciuti) per l'amministrazione dei sacramenti. In Messico in modo particolare si assistette ad una vera e propria proliferazione di «rituali» tra Cinque e Seicento; un numero minore si ebbe in America meridionale, anche a causa delle minori possibilità editoriali dell'area peruviana⁶⁰. Molti di questi testi circolavano manoscritti e i prelati americani si sforzarono di limitare al massimo la loro circolazione in questa forma in vista di una più efficace unificazione del rito cattolico, uno degli obiettivi primari della Chiesa della Controriforma. E anche un trattato celebre come l'*Itinerario para párrocos de indios* di Alonso de la Peña Montenegro era anche (il terzo libro in particolare) una silloge di *Dubia circa sacramenta* cui veniva fornita una soluzione a cui i religiosi impegnati sul campo si sarebbero dovuti attenere. La parte che Peña Montenegro dedica al sacramento della penitenza

risulta secondo questa prospettiva davvero interessante, visti i riferimenti alla questione della validità o meno del sacramento tra gli indios in caso di mancanza di contrizione o di attrizione o nel caso in cui questi scientemente avessero nascosto peccati in confessione. La differenza fondamentale tra la pubblicistica di obbedienza romana e la pubblicistica di area ispanica risiedeva nelle autorità di riferimento delle varie *resolutiones*: in quest'ultima non appaiono rimandi ai *decreta* del Sant'Ufficio, mentre sono i grandi teologi della Scolastica le *auctoritates* di riferimento.

Per tutte queste ragioni a Roma arrivava pochissimo dal Nuovo Mondo in ordine alle richieste di chiarimento circa la corretta amministrazione della penitenza, come del resto arrivava poco in ordine all'amministrazione dei sacramenti in generale, e questo anche a causa di una pratica corrente nel mondo ispanico, secondo la quale erano in prevalenza i teologi, in particolare quelli della Scuola di Salamanca, ad essere investiti della risoluzione di dubbi della più diversa indole, parte di un più generale fenomeno di inserimento del *consilium sapientis* dei teologi in ambiti che toccavano da vicino non solamente questioni di carattere meramente dottrinale ma anche problemi dagli importanti risvolti politici, sociali ed economici. Nota è ad esempio la funzione dei teologi salmanticensi nella risoluzione di quesiti nella materia *de cambis et de usuris*⁶¹, ma è ampiamente provata la loro attività consultiva in «questioni matrimoniali, casi di coscienza difficili che i parroci esitavano a risolvere, sollecitazioni di «consulte» da parte di organismi di governo»⁶². Un altro ambito, insomma, in cui la Monarchia spagnola

57. Cfr. A. Eugenio da Perugia, *Ragionamenti familiari sopra li sette sacramenti della nostra legge evangelica. Divisi in quattro libri, e due tomi Nuovamente dati in luce dal M. R.P. Fr. Angelo Eugenij da Perugia dell'Ordine Min. Conv. di S. Francesco Dottor Theologo, Opera molt'utile a qualsivoglia persona; dove si risolvono molti dubij, e si decidono molti casi*, Napoli, per Camillo Cavallo, 1645.

58. A. Diana, *Resolutiones morales in tres partes distributae. In quibus selectiores casus conscientiae breviter, dilucide*, Venezia, 1635.

59. L. Cozza, *Dubia selecta emergentia circa Sollicitationem in Confessione Sacramentali*, Roma, 1709. Si veda per questi riferimenti il saggio di Pierroberto Scaramella all'interno del presente dossier.

60. I testi sono molti e non possiamo qui ricordarli tutti; di particolare interesse risulta però, oltre al rituale per così dire "ufficiale" della Chiesa messicana (J. de Bustamante e J. de Salzedo, *Manual sacramentorum secundum usum ecclesiae mexicana*, Città del Messico, Juan Pablos, 1560), quello del fran-

cescano Jerónimo de Oré, *Rituale, seu Manuale Peruanum, et forma brevis administrandi apud Indos sacrosancta Baptismi, Poenitentiae, Eucharistiae, Matrimonij, & Extremae vnctionis sacramenta. Iuxta ordinem Sanctae Romanae Ecclesiae*, Napoli, apud Io. Iacobum Carlinum, || Costantinum Vitalem, 1607. Altro testo di grande fortuna è quello di J. Pérez Bocanegra, *Ritual formulario*, Lima, G. de Contreras, 1631.

61. Cfr. A. Vigo Gutiérrez, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, Madrid, 1997; C. Florez Miguel, *La Escuela de Salamanca y los orígenes de la economía*, in F. Gómez Camacho e R. Robledo (a cura di), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, Salamanca, 1998, p. 123-145. Sul rapporto tra pensiero teologico e prestito a interesse cfr. P. Vismara, *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli, 2004.

62. M. Olivari, *Le facce diverse di Melchor Cano*, in A. Prosperi (a cura di), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, vol. I, Roma, 2001, p. 174.

tendeva a rivendicare la propria autonomia da Roma sul terreno religioso e dottrinale⁶³. Sarebbe allora ipotizzabile l'espletamento di una attività «ordinaria» di risoluzione di *Dubia* non solo da parte dei teologi di Salamanca ma anche di altri centri di insegnamento della teologia, un fenomeno che solo ricerche puntuali nei fondi archivistici dei collegi spagnoli degli ordini religiosi potrebbero permettere di cogliere con maggiore esattezza. Risulterebbe in questo senso plausibile che anche i *Dubia* americani venissero risolti *in loco*, visto lo sviluppo delle cattedre di teologia Scolastica nelle maggiori città dei viceregni americani a partire dalla fine del Cinquecento. E per questa strada si arriva alla dimensione specificamente teologica della problematica dei *Dubia*.

IL LIVELLO TEOLOGICO

Non è casuale che all'interno dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede una grande quantità di *Dubia circa sacramenta* sia contenuta nei volumi del fondo dei consultori conventuali dei SS. Apostoli. Per risolvere dubbi sull'amministrazione dei sacramenti bisognava senza dubbio possedere vaste e solide conoscenze di diritto canonico. Ma il livello teologico dell'attività di raccolta e di risoluzione dei dubbi mi sembra un elemento da valutare con estrema attenzione. All'interno della Chiesa cattolica post-tridentina le controversie teologiche furono un'occupazione quasi a tempo pieno per molti teologi e personaggi di Curia, e tali controversie non riguardarono esclusivamente il rapporto tra Grazia divina e libero arbitrio o il grado di minore o maggiore lassismo nel campo della teologia morale. Dalla lettura dei molti documenti che possono essere classificati come *Dubia circa sacramenta* emerge un conflitto tra le varie anime della Scolastica anche per ciò che concerne la teologia sacramentale, un conflitto forse meno appariscente della disputa *de Auxiliis* o della definizione del dogma della Immacolata Concezione, ma non per questo meno importante.

Nel dubbio rimesso dal superiore domenicano della provincia delle Filippine circa la validità della

confessione a sacerdote assente, a cui si è fatto riferimento poc'anzi, l'esistenza di un dissidio è ad esempio pienamente riconosciuta: in un documento allegato, a firma dell'arcivescovo di Manila, si supplica il papa di ridurre all'obbedienza romana i locali parroci appartenenti all'ordine domenicano, contrari all'inserimento nel rito romano di Paolo V della possibilità di assolvere i peccati non riferiti direttamente al sacerdote confessore. I parroci domenicani delle Filippine, afferma l'arcivescovo,

sono di contrario parere, et opinione. Però per salute dell'anime de moribondi supplica detto Arcivescovo la Santità Vostra si degni ordinare et dichiarare, che li Parochiani quali quoad curam animarum subiacent Ordinario, debban'osservare il detto Rituario Romano in totum, non ostante che tenghino nella scolastica, opinione contraria; stante maggiormente che in quelle parti per la penuria de sacerdoti, et per la lontananza del Parochiano, il quale haverà molte terre sotto la sua Parochia, e cura, quando vien' chiamato da una all'altra, et arriva al moribondo, molte volte detti moribondi si trovano haver perso la parola⁶⁴.

Non è da sottovalutare una occasionale ma sostanziale divergenza di vedute tra quanti si videro affidato il compito di valutare i quesiti in ordine all'amministrazione dei sacramenti, tra gli eredi del tomismo (domenicani, soprattutto, ma anche gesuiti) e i figli della grande tradizione teologica francescana, difensori delle dottrine di Duns Scoto. Come si è detto, molti volumi di *Dubia circa sacramenta* sono contenuti nel fondo dei consultori conventuali dei Santi Apostoli, e nella seconda metà del Seicento molti di questi risultano essere l'opera paziente di raccolta e di valutazione di un personaggio importante, il cardinale Lorenzo Brancati di Lauria.

Francescano conventuale, appunto, scelto come consultore e qualificatore del Sant'Ufficio sotto Alessandro VII (a partire dal 1658), dopo aver ricevuto una solida formazione filosofica e teologica e dopo aver pubblicato una nutrita serie di volumi di commento alla teologia scotista

63. Sulla questione cfr. P. Broggio, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e*

Seicento, Firenze, 2009.
64. ACDF, *S.O.*, Poen. 1, f. 6.

concepito come la continuazione dell'opera di Angelo Volpe (che era giunto fino al terzo volume delle *Sentenze di Scoto*), a partire dal 1652 Brancati dà alle stampe volumi dai titoli piuttosto eloquenti : *De sacramentis in genere, de baptismo et de eucharestia, De poenitentiae virtute et poenitentiae sacramento, De sacramentis confirmationis, ordinis, extremae unctionis, matrimonii*, ecc. La materia sacramentale è indubbiamente al centro dei suoi interessi e le posizioni che il Brancati assume sono tutt'altro che neutre : riprendendo la dottrina di Scoto mette ad esempio in dubbio il valore dogmatico della transustanziazione; in relazione al battesimo afferma, in polemica anti-giansenista, che il peccato originale può essere cancellato anche senza infusione della grazia; da un punto di vista metodologico polemizza poi con i teologi gesuiti (con Gabriel Vázquez in particolare) e di conseguenza con la tradizione tomista, senza arrivare però agli eccessi polemici del suo predecessore Volpe.

Nel 1673 pubblica un vero e proprio trattato di missiologia, considerato dalla storiografia france-

sca addirittura superiore ai più famosi trattati del gesuita José de Acosta⁶⁵, del carmelitano Tomás de Jesús⁶⁶ e del francescano Domenico De Gubernatis⁶⁷, nel quale esprime un punto di vista profondamente romano (diritto esclusivo del papa di propagare la fede organizzando le missioni) e anti-gesuitico (si scaglia decisamente contro la letteratura delle *Lettres édifiantes et curieuses*)⁶⁸. Quanto di questa produzione e di queste posizioni in campo teologico si riversò nella sua attività di consultore? Quale fu il livello di integrazione tra conoscenze teologico-giuridiche acquisite nel corso dei propri studi e conoscenze derivanti dalla lettura di materiali provenienti dalle terre di missione? Fino a che punto la conflittualità tra ordini, per ciò che concerne le opinioni teologiche, può aver avuto un ruolo nelle dinamiche di ricezione di *dubia* e di trasmissione di direttive dal centro romano alle terre di missione? Si entra qui nella grande polemica dei riti secondo un'angolazione a mio avviso parzialmente inedita e ancora tutta da esplorare.

PAOLO BROGGIO

65. Cfr. J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*, [Salamanca 1588], ed. L. Pereña et alii, 2 vol., Madrid, 1984-1987.

66. T. De Jesús, *Stimulus missionum : sive de propaganda a religiosis per uniuersum orbem fide... Adiuncta breui collectione privilegiorum, et gratiarum, quae a summis ponteficibus concessae sunt*, Roma, apud Iacobum Mascardum, 1610.

67. D. De Gubernatis, *Orbis Seraphicus. Historia de tribus ordinibus a Seraphico Patriarcha Sancto Francisco Institutis, Deque eorum Progressibus, et Honoribus per quatuor Mundi Partes, Scilicet*

Europam, Asiam, Africam et Americam In obsequium Iesu Christi, et Ecclesiae Romanae, atque Fidei Catholicae defensionem, et dilationem reportatis. Per Fr. Dominicum De Gubernatis a Sospitello, Ordinis Minorum de Strictiori Observantia, ex reformata Provincia D. Thomae Apostoli totius Ordinis Chronologum descripta, Lione, Apud Anissonios, Ioannem Posvel & Claudium Rigaud, 1685.

68. Cfr. G. Pignatelli, *Brancati, Lorenzo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XIII, Roma, 1971, p. 827-831.

Appendice documentaria

ACDF, *St. St.* OO 5 – h

Per decreti delli 2; e 27 luglio decorso si degnò questa Sac[ra] Cong[regazio]ne inherendo all'istanze portare a nome della Maestà Cattolica di dichiarare, che la facultà di dispensare nei matrimonij de Neofiti dell'Indie deva praticarsi per li Vescovi, e P[ad]ri della Comp[agnia] di Gesù, sin'al tempo prefisso nel Breve della b[eata] m[emoria] di Alessandro 8° emanato sotto li 30 marzo 1690; e che d[ett]a facultà s'intenda in tutti li gradi, eccettuandone il p[rim]o di consanguineità, et affinità, limitando la stensione di simil indulto alli Quarteroni, e Puchuelas, provedendo anco questa S. Cong[regazio]ne al necessario rimedio di subsanare absque renovat[i]one consensus li matrimonij iam bona fide contratti, e non validi, o per haver spirato li Brevi anteriori, o per haver ecceduto nell'uso delle sud[det]te facultà dispensando nelli casi in esse non compresi, benché sotto la fiducia delle Diverse interpretationi del Breve di Pio IV.

E perché costa alla Maestà Catt[oli]ca, che anco rispetto alle dispense nel foro interno sono diversi nell'India i pareri, poiché molti stimano, che la facultà di dispensare nel foro della coscienza conceduta perpetuamente da Pio IV nel suo Breve sotto li 15 luglio 63 con le parole = In quounque, seu quibusvis a Jure Divino non prohibitis Consanguinitatis, vel affinitatis gradibus in foro conscientiae tantum perpetuo; non sia stata mai spressamente revocata, et altri giudicano, che tacitamente si deve intendere limitata d[ett]a facultà per non trovarsi nei Brevi susseguenti le parole = in foro conscientiae tantum perpetuo per ilché nascono delli inconvenienti alla giornata.

Pertanto a nome della sud[det]ta maestà catt[oli]ca tutta intenta alla salute di tante anime, et alla consolatione di quelli poveri neofiti, vengono supplicate l'EE. VV. a degnarsi di dichiarare, e bisognando concedere la facultà perpetua di dispensare nel foro interno in tutti i gradi de Jure Divino non prohibiti giusta il sud[det]to indulto di Pio IV; o almeno per oviare maggiori inconvenienti degnarsi di concedere la facultà di poter dispensare nell'impedimento di p[rim]o grado d'affinità, proveniente dalla copula illecita per linea tanto retta, che transversale, essendo tali impedimenti senza alcuna controversia di ragione positiva ecc[lesiastica], per ilché giornalmente si dispensa dalla Sacra Penitenziaria con qualsivoglia fedele dell'ambiti d'Europa che ricerca questi salutare rimedio. Maggiormente, che la S. Sede ha sempre reputato convenientissimo rilasciare in

qualche parte il rigore delle canoniche ordinationi a favore di d[ett]i Neofiti dell'India, attesa la loro incapacità, e fragilità dispensandoli nelli digiuni, nell'osservanza delle feste, e nel precetto della confessione annuale, perloché pare assai ragionevole, che per contrarre i matrimonij, possano trovar il rimedio di tali occulti impedimenti, dovendo essere per la lunga distanza, e per la loro qualità non d'inferior conditione ali Fedeli europei, che facilmente trovano il ricorso alla Sacra Penitenziaria.

In oltre essendo pur troppo necessaria ali Vescovi l'autorità di subdelegare ne' i luoghi remoti, e distanti dalla loro residenza, e dove non si trovaranno P[ad]ri della Compagnia persone dotte per l'uso delle facultà concesse, e che si concederanno. Vengono anche l'EE. VV. supplicate a nome della medesima maestà a degnarsi di inclinare a così ragionevole gra[zia], attesa la vastità di molte di quelle diocesi, e l'incomodo de Paesi spopolati, che fanno più disastroso, e lungo l'adito alle Città più principali.

ACDF, *St. St.* UV 67, p. 309-322
(p. 309)

31 luglio 1766

Concessioni di Privilegi ai Missionari Gesuiti dell'Indie
Ristretto di fatto

Due brevi sono stati soliti d'impetrare da questa S. Sede i PP. Gesuiti per i loro Missionarij dell'Indie.

Il primo, ch'ebbe origine sotto il Pontefice Pio IV, si spedisce ad istanza del P. Proc[uratore]. G[enerale], e passa sempre per il canale del S. Off[icio].

In questo Breve, che fu confermato dal Pontefice Clemente XII l'anno 1734, e che comincia Cum dudum = (a), doppo aver riferite le facultà delle Dispense Matrimoniali concesse da Pio IV ai Missionari Gesuiti in perpetuo pe'l foro interno, e d'anni 20 per il foro esterno; doppo aver soggiunto, che anche per il foro interno erano state le d[ett]e facultà limitate ad anni 20 da Pontefici successori; e doppo aver esposta l'istanza del Proc[uratore] G[enerale] de' Gesuiti per la conferma di detto Breve, supplicando insieme per l'assoluzione delle censure a que' Missionarij, i quali con buona fede avessero usate le sopradette facultà spirato già l'indulto anteriore, e per la sanazione de' matrimonij con tal dubbia facultà contratti : doppo aver, dissi, tutto ciò premesso, passa il Pontefice alla conferma del Breve, concedendo sì agli Ordinari, che ai PP. Missionarij Gesuiti dell'Indie la

facoltà per anni 20 di dispensare coi Neofiti in utroque foro per i matrimonj contratti, e contraendi nel 2º, ed altri più rimoti gradi di consanguinità, e di affinità; e di dispensare, ma in occultis et in foro conscientiae tantum, anche nel primo grado di affinità ex copula illicita.

Sonovi però in questa concessione due Clausole : l'una, che i PP. Missionarj possano usare detta facoltà solamente in que' luoghi, dove n'sono i Vescovi, o son distanti oltre due Diete : l'altra, che i Vescovi debbano dispensare col consiglio dei medesimi Missionarj, come assessori nei luoghi, dov'essi sono, o possono aversi comodamente (6). Nel caso poi che vogliono (p. 310) i Vescovi suddelegare ad effectum dispensandi, debba la loro suddelegazione farsi nelle Persone de' PP. Gesuiti Missionarj, dove stanno; e n'essendovi essi in altri sacerdoti idonei.

Finalmente assolve il Pontefice i Missionarj dalle censure, e sana in radice que' Matrimonj, ne' quali fosse mai stata concessa la dispensa in tempo di spirata facoltà apostolica, come sopra.

Premessa la nozione di questo Breve conviene avvertire, che nell'anno 1752, nel qual tempo il P. Procuratore Generale de' Gesuiti richiese al S. Officio la rinnovazione del medesimo, vi giunsero anche le querele de' Vescovi i quali si lagnavano, che le loro dispense dovessero dipendere dal Consiglio de' Missionarj. Onde la Sacra Congregazione rescrisse li 3 maggio 1752, che si rinovasse il Breve, ma senza la clausola di sopra notata cioè, che i Vescovi nel dispensare debbano dipendere dal consiglio de' Missionarj : e questo decreto fu confermato dal Pontefice Benedetto XIV.

Il nostro Breve intitolato animarum salutis, che ha il suo principio dal Pontefice Alessandro VIII ed è assai più ampio del primo si spedisce dalla Seg[rete]ria de' Brevi ad istanza del P. G[enera]le di detta Società senza alcuna ingerenza del S. Officio e suole concedersi per anni venti.

Contiene questo Breve sulle prime la Concessione di varie indulgenze, per le quali non s'incontra né si è mai incontrata alcuna difficoltà.

Passa poi alla facoltà di dispensare per i Matrimonj ne gradi proibiti i Neofiti di ambedue le Indie, e di altre Regioni del Mare Oceano, dove i fedeli vivono tra gl'infedeli : si concede questa facoltà ai Missionarj Gesuiti, ma con tali clausole, cioè, che possano dispensare pei Matrimonj contratti, e contraendi in tutti i gradi, fuorché (p. 311) nel primo grado di consanguinità, e di affinità; gratis; solamente nel foro della coscienza; e dove non sono gli Ordinarij, che abbiano somigliante facoltà, o sono distanti altre due Diete. Si dà poi la medesima facoltà anche pe'l foro esterno agli Ordinarij colla seguente clausola, che deve notarsi = Et in super

ibidem locorum Ordinarijs, ut de Presbyterorum eorumdem (Jesuitarum), tamquam Adiutorum et Assessorum suorum... consilio, et cum illis etiam in judiciali foro cum eisdem Neophitis, non tamen in primo gradu, in utroque foro gratis dispensandi.

Quindi si concede ai Missionarj la facoltà di assumere senza scrupolo i frammenti dell'Eucarestia, se mai rimanessero doppo il sacrificio = di assolvere dai riservati etiam in Bulla Coenae dove non sono i vescovi, o sono distanti più di due diete = di poter celebrare, e confessare tosto ché sono approvati da un Ordinario di quelle Parti senza dipendenza dagli altri Vescovi, quando questi sono distanti, come sopra = e di usare l'Altare portatile nelle necessità.

Si concede inoltre a med[esim]i la facoltà di dispensare con legitima (sic) causa nel voto semplice di castità; e sop[er]ta qualsivoglia impedimento occulto (eccettuato il primo grado) de' Matrimonj invalidamente etiam scienter contratti, se i contraenti non possono separarsi senza scandalo = come pure la facoltà di comporre circa i beni male acquistati da Neofiti, ignorandosi il certo Padrone = similmente di dispensare dai Digiuni : e di restituir loro il diritto di chiedere il Debito, se decaduti ne fossero.

(p. 312) Si concede ancora in questo Breve a sudd[ett]i Missionari di dar licenza di poter leggere tutti i libri proibiti anche degli Eretici, affine d'impugnarli; e per tanto tempo quanto è necessario a tale impugnazione.

Si concede parimente ad essi la facoltà di celebrare un'ora prima dell'aurora; e di dispensare a proprj Religiosi un'anno (sic) sopra l'età prefissa per essere promossi al sacerdozio.

Finalmente nel Breve si dichiara, quali Persone si comprendano sotto il nome di Neofiti per poter godere il beneficio di dispense.

Per motivo dei riferiti due Brevi, e di preteso abuso delle facoltà sud[ett]e insorsero altri Dissidj tra Vescovi, e Missionarj e il fu Sig.r Cardinale Portocarrero l'anno 1756 a nome del Re di Spagna espose al Pontefice Benedetto XIV le querele specialmente di M.r Padilla Arcivescovo di S. Domingo, di poi traslato alla Chiesa di Jucatan.

Per la qual cosa il lodato Pontefice doppo avere discusse queste Controversie nella Congregazione del Santo Officio, e doppo avere in essa fatta la Risoluzione li 29 luglio 1756, si riservò di stenderla più maturamente in camera, e la pubblicò il dì 23 Gennaio dell'anno seguente inserendovi i fondamenti della risoluzione medesima, come si vede nel tomo 4º del suo Bollario constit[utione]. 67.

La sostanza di questa risoluzione, o decreto pro tollendis dissidjjs, consiste = 1 Quanto ai gradi proibiti : Che i Missionarj sud[detti]i possano dispensare pei Matrimonj contratti, e contraendi nel 2°, e più rimoti gradi di consanguinità, e di affinità, ed anche nel primo grado di affinità ex copula illicita nel solo foro interno.

(p. 313) 2° Quanto al foro : Che il dispensare nel foro esterno è privativa facoltà de' Vescovi, e che però i Missionarj non possono in tal foro dispensare, se non in que' luoghi, dove non sono i vescovi, o sono distanti oltre due Diete, cioè non meno di duecento mila passi; ovvero benché presenti, non ottennero dalla Santa Sede la facoltà di dispensare.

3° Quanto alle Persone : Che le Dispense diansi alli neofiti; e che sotto tal nome s'intendano non solo quei, che poco avanti riceverono il Battesimo, ma anche i loro figli, e inoltre i Mistizi, cioè quelli, che sono figli d'un Indiano Neofito, e di donna Europea, et è converso. Ma che siano esclusi i Quarteroni, cioè quelli, che per una parte sola traggono origine non immediata dagl'indiani Neofiti; e i Pucueli, cioè quelli, che per mezzo di un Proavo, o Proava da Neofiti indiani sono originati.

4° Quanto ai luoghi : Che possano i Missionarj dispensare nelle Indie orientali, ed Occidentali, e in altre Regioni del Mare Oceano.

5° Che le dispense si diano sempre gratijs, et ex justa causa

6° Che gli Ordinarj, come fu stabilito nell'altro riferito Decreto della suprema, non debbano dipendere nelle loro Dispense dal consiglio de' Missionarj, come assessori.

7° Quanto alle Delegazioni rispetto ai vescovi, che questi suddeleghino i loro Vicarj : e non essendovi i Vicarj, o essendo lontani duecento miglia debbano delegare non sacerdoti semplici, ma quelli, che hanno simile facoltà dalla Santa Sede, che sogliono essere i Missionarj.

Finalmente quanto al tempo, che le dette Facoltà dei Missionarj circa il foro interno si concedevano in perpetuo¹ senza che altro su di ciò stabilisse...

Ma che circa il foro esterno sieno ristrette allo spazio di anni 20.

(p. 314) Affinché poi questo Decreto abbia stabilmente per l'avvenire, comanda il Pontefice ai Seg[reta]ri de' Brevi, e di Propaganda, che ogni concessione, o conferma di tali facoltà da conferirsi ai Missionarj Gesuiti, sia sempre a questo medesimo Decreto totalmente conforme.

Ora avendo il Padre Generale de' Gesuiti presentata supplica a N. Sig[no]re per ottener la conferma dell'anzidetto Breve per i suoi Missionarj delle Indie, e della Cina simile alla conferma, che ne fu fatta dalla S.M. di Benedetto XIV li 17 luglio 1748 ed essendo piaciuto alla S.S. di rimetterlo alla Sacra Cong[regazion]e di Propag[and]a, dalla quale fu poi rimessa alla Suprema sul principio del pross.to Mag.o, ha creduto M.º Assessore, che non convenga procedere alla richiesta conferma senza prima esaminar bene questa materia per due motivi, cioè per i surriferiti incidenti occorsi dal 1748 sino al presente; e per togliere ogni involuppo, e dissidio per l'avvenire.

Espone per tanto M.r Assessore, che il Pontefice Bened[etto] XIV, allorché furongli presentate le anzidette querele dal Ministro del Re Cattolico, pensò che sarebbe stato forse opportuno di concedere un Breve solo su di tal punto, e che a tal'uopo diede incombenza di farne un Piano al Sig[no]r Card. Ganganelli, allora cons[ulto]re del S. Off[icio], come in fatti fu steso, ed è sostanzialmente riferito nel Som[ma]rio al n. 1; e conviene quasi in tutto col sovraespuesto Decreto dei 27 Gennaio 1757.

Anzi dai Registri del S. Off[icio] si vede, che M.r Assessore di quel tempo, M.r Asperman, e il P. Comm[issa]rio dei deputati dal lodato Pontefice approvarono il detto Piano, e giudicarono, che con esso si formasse la minuta di un Breve uniforme da umiliarsi a S.S., aggiungendo, che il principio della durata delle facoltà dovesse prendersi = a Die datae non a Die receptionis Brevium in loco Missionum. E dai detti Registri si raccoglie, che S.S. approvò anch'essa il sud[dett]o Piano (p. 315) del Breve, e commise al med[esimo] Padre allora Ganganelli di stenderne la minuta, la quale si esibisce per extensum nel n° 2° del sommario, ed è conforme in sostanza al Decreto, e al Piano surriferiti.

Ma perché la S[anta]. Mem[oria]. di Benedetto XIV, benché mostrasse propensione di ridurre tutte le facoltà de' Missionari delle Indie a un solo Breve, nondimeno, doppo aver emanato il cit[at]o Decreto, non lasciò positivo suo oracolo di approvazione della detta minuta, quindi è, che M.r Assessore, doppo i fatti fin qui esposti, propone questa causa alla Suprema, acciocché giudichi, se conviene di ridurre la materia delle dette facoltà a un Breve solo, e renderlo più, o meno ampio, che si crederà opportuno; ovvero volendosi mantenere i due Brevi, insinua il modo, che sieno almeno uniformi, e a norma

69. Così Pio IV nel suo decreto dei 15 giugno 1563. Ma come si è detto furono poi limitate ancor queste, specialmente da

Clemente XI li 11 giugno 1701.

del più volte nominato Decreto del Pontefice Benedetto XIV.

E questo è in sostanza, quanto spetta ai due Brevi per le Indie soliti ad impetrarsi rispettivamente dal Padre Generale, e P. Proc[urato]re Generale dei Gesuiti.

Ha poi qui unita M.r Assessore alla causa sinora esposta un'altra causa alla medesima confacente, che pur qui si compendia.

Il sacerdote Pietro Giuseppe Perreau Vicario Generale della Diocesi di Ambrun, e dopo l'uscita de' PP. Gesuiti, deputato Prefetto Apostolico delle Missioni de' Preti secolari nelle Isole del Vento, ed altri luoghi soggetti nell'America al Re di Francia, approvato da M.r Nunzio di Parigi, e munito di speciale facoltà presentò con sua lettera dei 27 Febbraio 1766 dal luogo di S. Pietro nella Martinica supplica alla S. di N.S., nella quale, esponendo il bisogno (p. 316) delle Dispense sopra d'ogni grado d'affinità, e consanguinità non proibito dalla legge Divina per i Matrimonj dei Negri sì naturali, che avventizi prega umilmente la S.S. a degnarsi di concedergli le facoltà per anni 20 di dispensare sopra i predetti impedimenti, come le avevano i Missionarj Gesuiti concesse loro da Benedetto XIV per 20 anni, che finiscono nell'anno corrente, colla potestà di poterle opportunamente comunicare ai suoi Missionarj ad effetto di poter più facilmente coltivare quei Popoli nella Religione Cattolica.

Quindi M.r Assessore premette sopra tal materia, che per la Martinica, Guadalupa, SS. Cristoforo, Domingo, Vincenzo, per la Caienna, Marigalante, e luoghi adiacenti, soggetti al dominio Francese, i PP. Gesuiti avevano un Breve a parte, in cui si dava loro per anni 20 la facoltà di dispensare col consiglio degl'Inquisitori Generali coi Neofiti Negri delle dette Isole tanto naturali, che avventizi in tutti i gradi di consanguinità, e di affinità non proibiti dal Jus Divino, eccettuato solamente il primo grado, e nello stesso primo anche di linea retta di affinità ex copula illecita ad effetto di contrarre Matrimonio, o di rimanere nel già contratto anche colla scienza di detti impedimenti; ma solamente ne' Matrimonj occulti, e nel foro della coscienza, e per giuste cause e per la facoltà di dichiarare legittima (sic) la prole nata, e da nascere finché in quelle parti sia stabilito qualche Vescovo.

Questo Breve, che fu confermato li 11 Febbraio 1726 dalla S.M. di Benedetto XIII, e poi dalla S.M. di Benedetto XIV li 11 Marzo 1746, ebbe il principio anche prima del tempo di Clemente XI e passò sempre pe'l canale del S. Off[icio].

(p. 317) Inoltre si fa avvertire, che le facoltà di detto

Breve si esercitavano da tutti i Missionarj Gesuiti deputati a quelle Missioni dai loro Superiori.

Finalmente si osserva, che in questo Breve si dà la facoltà di dispensare in occultis, et in foro conscientiae, tantum. Ma Benedetto XIV nel riferito suo Decreto Pro tollendis dissidijs = parlando appunto dell'Isola di S. Domingo, e dell'Indie Orientali, ed Occidentali stabilì per modo di regola generale, che nell'avvenire si dessero le conferme a tenore della sua prescrizione, cioè la sola facoltà di dispensare nel primo grado di affinità ex copula illecita riguardasse il foro interno: Del resto s'intendesse concessa anche pe'l Foro esterno, ai Vescovi, dove sono, e dove non sono, o sono distanti oltre due Diete, anche ai Missionarj, come apparisce dal 8 = Licet autem facultates del sud[detto] suo Decreto.

Ciò presupposto giudicherà la Suprema; se, e come dovrà darsi questa nuova concessione di facoltà richiesta dal Sig. Perreau Prefetto delle Missioni della Martinica, non più Regolari, ma secolare: cioè se il detto Prefetto potrà suddelegare le facoltà ai Missionarj, che da lui dipendono, come facevano i Superiori de' Gesuiti, e non essendovi in quelle Parti alcun Vescovo se potrà dispensare anche nel foro esterno a norma della disposizione del più volte lodato Decreto di Benedetto XIV.

Riflessioni

(p. 318) Nell'affare de' due Brevi surriferiti, soliti concedersi rispettivamente al Padre Generale, e al Procuratore Generale de' Gesuiti per i loro Missionarj delle Indie, due cose occorrono da considerare, cioè, se, e come debba darsi la conferma del Breve richiesta dal detto Padre Generale, la quale già fu data al Breve, che suole impetrare il P. Procuratore Generale.

Circa il darsi detta conferma si crede conveniente, perché sussistono tuttavia que' motivi, che v'erano, quando ne fu data la prima concessione, cioè i bisogni spirituali de' Fedeli, specialmente Neofiti di quelle Nazioni di quà assai distanti.

Quanto poi al come, o al modo, con cui la medesima conferma debba spedirsi ha già provveduto il Pontefice Benedetto XIV colla riferita sua risoluzione, e Decreto pro tollendis dissidijs, nel quale si vuole massimamente rimossa la dipendenza, che aver dovevano i Vescovi di quelle Parti nel dispensare le loro facoltà dal consiglio de' Missionarj Gesuiti, come loro assessori; del che altamente si querelaron, come si è detto. Onde il Breve da confermarsi, dovrà essere riformato a norma del lodato Benedettino Decreto.

Si è giudicato bensì nella Consulta, che nella Risoluzione da prendersi adesso in questa causa, sarà bene

aver due riguardi : l'uno, che nel §, in cui si concede la facoltà dispensandi in primo affinitatis gradu in linea recta ex copula illicita si aggiunga la clausola = Purché non siavi alcun pericolo, che la Donna con cui si vuole contrarre il Matrimonio, sia, o possa essere figlia dell'uomo contraente = Imperocché in tal caso non può aver luogo la Dispensa, essendo proibito Jure Divino. E benché si supponga, che ciò si sappia da Missionarj (p. 319), nondimeno per maggior cautela si crede doversi esprimere; poichè potrebbe tal volta non essere avvertita; onde suole sempre aggiungersi anche dalla S. Penitenziaria.

Il 2° riguardo nasce dal vedere la concessione dei detti Brevi fatta ai due capi della stessa Compagnia di Gesù, concernente le stesse facoltà, col solo divario, che in uno sono più strette, e nell'altro assai più ampie, e relativa ancora, per quanto si dubita, agli stessi popoli, e ai Missionarj Gesuiti delle stesse Nazioni; perchè ambedue i Brevi si danno per le Indie Orientali, e Occidentali. Potrebbe per tanto sembrare inutile cot[est]a dupplicazione di Brevi. E per tal motivo si è pensato esser bene di stabilire adesso, che quando ricorrerà il tempo per la conferma dell'altro breve, che suole concedersi dal S. Ufficio ad istanza del P. Proc[uratore]re Generale, allora si abbia ragione della Conferma del Breve, che ora si darà ad istanza del P. Generale, potendosi allora tutto insieme confrontare, ed esaminare : la qual cosa adesso non giova di fare; perchè l'altro Breve, come si è riferito, sono già più anni, che fu confermato. E ciò quanto alla supplica de PP. Gesuiti.

Intorno poi alla sovraespota petizione del Sig. Perreau Prefetto Apostolico della Martinica, e di altri luoghi colà spettanti al Re di Francia, dai quali partirono i Missionarj Gesuiti, si giudica che sia conveniente concedergli, com'egli richiede, un Breve somigliante a quello, che fu concesso ai detti PP. Missionarj dal Pontefice Benedetto XIII li 11 Febbraio 1726, e fu poi confermato da Benedetto XIV colla licenza di poter suddelegare le sue facoltà alli soli Missionarj da se dipendenti : aggiutavi (sic) bensì la predetta clausola, cioè, che nel dispensare (p. 320) in primo gradu affinitatis si avverta, che non siavi alcun pericolo, che la donna da sposarsi sia, o possa essere figlia dell'uomo, che vuole sposarla. Del resto concorrendo adesso in quelle Nazioni gli stessi motivi, che v'erano per lo passato, sembra, che debbasi usare la stessa provvidenza circa la concessione delle facoltà; poichè queste non si danno in grazia delle Persone, a cui si commettono, ma per beneficio delle anime, e de' fedeli, ai quali debbono applicarsi.

Sentimento

Crederei per tanto, che la S. di N.S. potesse benignamente giusta il voto di tutti i Cons[ulto]ri degnarsi di confermare il Breve richiesto dal Padre Generale dei Gesuiti, riformato a norma del Decreto di Benedetto XIV; e colla riferita clausola circa la dispensa del primo grado di affinità, come pure di decretare adesso, che si abbia ragione della conferma di questo Breve, quando sarà richiesta la conferma dell'altro del Padre Procuratore Generale dei Gesuiti per la ragione sud[ett]a.

Similmente, che potesse degnarsi di concedere al moderno Prefetto della Martinica la facoltà, che avevano i di lui antecessori nel Ministerio delle SS. Missioni, colla stessa clausola poco fa notata, e con un Breve a lui diretto, secondo l'esemplare del Breve già lodato del Pontefice Benedetto XIII.

Feria Va die 31 Julij 1766

[...]

(p. 321) Mandavit insuper, ut in uno, et altero Brevi datur Missionarijs facultas dispensandi in occultijs, et in foro conscientiae tantum, in primo gradu etiam recto lineae affinitatis resultantis ex copula illicita, sed addatur apposite in eisdem Brevibus conditio, sive clausula salutaris = Dumodo nullum subsit Dubium, quod Conjux esse possit proles ab altero ex contrahentibus progenita.

Quia vero facultates generatim datae in antiquis Brevibus Missionarijs quoad dispensationes Matrimoniales, continebant facultatem dispensandi in utroque foro in omnibus gradibus, excepto Primo, visum est Sancti suae hanc facultatem restringere ad casus occultos, et in foro conscientiae tantum, quoties ageretur de secundo gradu mixto cum primo; sed oborta postmodum super hac restrictione aliqua difficultate expensa ab E[xcellentissimo]mo D. Card. Castello Prefecto S. Congr[egationi]s de Propaganda Fide, ut videri potest in suis adnotationibus adnexis Positioni, et denuo per R.P.D. Assosorem facto verbo cum I.mo, item dignatus est recedere a primo sensu exposito in Cong[regationi] G[enerali]i, et decrevit, ut Brevia in hac parte expediantur impasterum juxta antiqua exemplaria nulla facta invitatione.

Declaravit pariter S[ancti]tas Sua, ut ad obviamdam imposterum cuilibet occasione variandi exhibeatur p. R.P.D. Assosorem E[xcellentissimo]mo D. Card. Sec[ret]ario Brevium minuta, cui teneatur Sec[ret]aria sese conformare, sive petitio successivo tempore fiat a P. Preposito Generali, sive a P. Proc[uratore]re Generali Societatis Jesu, et occurrentibus hujusmodi instantijs, non gravetur E[xcellentissimo]mus D. Card. Sec[ret]arius

Brevium pro tempore (p. 322) exquirere prius sententiam S. Congr. S. Officij, ejusque Decretum antequam Brevia concedatur.

Respectu n[ost]ro ad Breve facultativum, pro quo instat Petrus Joseph Perreau Prefectus Missionum in Martinica, et locijs adiacentibus, jussit s. ctas sua servari adamussim tenorem antiquioris Brevis concessi

PP. Missionarijs, e Societate Jesu ab iisdem Partibus ejectis, ex quibus idem Perreau est suffectus cum alijs operarijs sibi subditis; ideoque jussit, quod expeditio fiat imposterum juxta minutam transmissam a S. Officio ad eumdem E[xc]cellentissimum D. Card. Sec[re]tarium Brevium.

COMMENTAIRES

L'amministrazione dei sacramenti nella prima evangelizzazione missionaria dell'America indigena

Osservazioni e commenti da un punto di vista antropologico

Antonino COLAJANNI

Sono lieto di offrire qualche commento agli interessanti e stimolanti saggi di Bernard Dompnier e di Giovanni Pizzorusso dedicati al tema dell'amministrazione dei sacramenti nell'azione evangelizzatrice. Mi limiterò ad osservazioni riguardanti l'America e il rapporto tra missionari e indigeni di quelle terre, e mi soffermerò soprattutto su dati che riguardano la seconda metà del Cinquecento e i primi anni del Seicento.

Dirò innanzitutto che sono stato ancora una volta lieto di constatare, ed apprezzare, l'attitudine dei colleghi storici a trattare temi e problemi in una dimensione di «lunga durata», con riferimento a grandi cambiamenti nelle istituzioni, nei comportamenti e nelle idee, che si accompagna sistematicamente alla capacità di riuscire al tempo stesso a immergersi, curando scrupolosamente i criteri di pertinenza e congruenza con i temi e problemi più generali, in una documentazione intensa, ristretta e circoscritta, spesso appartenente a un solo archivio e a un periodo storico limitato. Per esprimermi metaforicamente, direi che ho apprezzato la capacità di sondare con grande accuratezza e precisione una loro «etnografia», e contemporaneamente a non trascurare questioni di «teoria generale» e di dinamiche processuali dei tempi lunghi.

Affronterò due livelli diversi e due tipi di problemi nel mio intervento. Il primo riguarda l'enfasi – che approvo senza riserve – data in questo seminario a un aspetto pratico, quotidiano, esempio evidente della difficile «prova» alla quale era sottoposta l'attività missionaria *on the ground* : quello dell'amministrazione dei sacramenti come lavoro concreto e palestra della catechesi intesa

come un *continuum*, un'attività di tutti i giorni per costruire un nuovo orizzonte religioso, e non come una «rottura» determinata *una tantum* dalla «conversione». Mi sembra infatti opportuno sottolineare che l'attività missionaria della Chiesa, nelle periferie, cioè nelle regioni di Missione, non è stata tanto concentrata sui dibattiti teologici, sulle discussioni teoriche, sugli aspetti dottrinari e sulla formazione specifica alla lettura e interpretazione delle Sacre Scritture, quanto invece sul rapporto quotidiano con i nuovi fedeli o con i non convertiti, che rappresentava infatti un non facile lavoro di gestione degli aspetti pratici, rituali, del Cristianesimo, legati alla vita di tutti i giorni e alle fasi diverse dell'amministrazione di quell'«elementarmente umano» (nascita, maturità, formazione di famiglia, malattie, morale sociale e forme di correzione del comportamento, morte) che costituisce il campo specifico di azione quotidiana dell'intervento religioso. È ben vero che nella lunga e accidentata storia istituzionale della Conquista dell'America – per non fare che un esempio – hanno anche la loro importanza i dibattiti teorici, teologici, le polemiche e le dispute tra filosofi, teologi, giuristi, missionari e politici. È anche vero tuttavia che negli aspetti pratici della gestione quotidiana di una *doctrina*, nella questione insomma dell'amministrazione dei sacramenti, c'era un bisogno intenso e costante di direttive, di suggerimenti, di norme, che venne segnalato fin dai primi anni della Conquista dai primi missionari, i quali si trovavano a dover combattere contro difficoltà pratiche che non avevano immaginato prima di partire. Se ricordiamo per un attimo l'atmosfera che trasuda dalle prime pagine dei famosi *Coloquios de los Doce*,

splendido documento dell'incontro fra i dodici frati inviati dalla Spagna su richiesta pressante di Hernán Cortés, e altrettanti saggi, notabili e sacerdoti Aztechi, nel quale il dibattito nasce quasi tra «pari» e rivela la capacità di «risposta» dei nativi messicani, prima che la catechesi prenda una direzione più impositiva e etno-centrata, ci renderemo facilmente conto che negli anni successivi il cambiamento è brusco e radicale¹. Gli indigeni resistono, l'evangelizzazione costrittiva si incrementa, i casi concreti che si presentano al missionario sono sempre nuovi e per essi non c'è una normativa chiara. Insomma il quadro teorico e regolativo della catechesi viene scosso e messo alla prova dall'esperienza quotidiana.

Dalle periferie, dunque, viene alla Chiesa romana, al Papa essenzialmente, una serie di richieste il più delle volte inevase, per decenni. Alberto de La Hera ha ricostruito con dettaglio questa lunga fase di produzione normativa su temi missionari, in un saggio che ritengo ancora oggi fondamentale². Egli attribuisce, giustamente, una importanza primaria alla Bolla *Sublimis Deus* di Papa Paolo III (del 1537), che suggerisce quindi di retrodatare di molti anni l'inizio delle preoccupazioni normative e gestionali riguardanti i sacramenti, come nodi centrali dell'attività di catechesi, alle quali si è qui accennato nei due interventi ai quali offro i miei commenti. Infatti, la menzionata Bolla dichiarava in maniera straordinariamente efficace e anticipatoria (e fu per questo oggetto di critiche e di dispute successive): 1. La capacità degli indios d'America di ricevere la fede cattolica, essendo «gente di ragione»; 2. La proibizione di ridurli a schiavitù, essendo essi liberi per natura; 3. La proibizione di privarli dei loro beni, il cui pacifico uso e sfruttamento potevano continuare a gestire come proprietari naturali. La *Sublimis Deus* si accompagnava, com'è noto, ad un'altra Bolla, la *Altitudo Divini Consilii*, che era dedicata a cercare di risolvere, sul piano giuridico, le difficoltà concrete che l'evangelizzazione incontrava sul campo. Essa tratta in modo particolare del sacramento del battesimo, del quale esamina e regola molti

degli aspetti che poi verranno arricchiti nella successiva normativa e nelle discussioni teologico-pratiche dei decenni a venire: la condizione di «capacità» del soggetto ricevente, l'intenzione e la volontà del battezzando, il momento opportuno (a giudizio del missionario) nel quale il «discepolo» è in condizioni di ricevere il sacramento, e così via. Non bisogna infatti dimenticare che questo era stato argomento di conflitti non lievi tra, ad esempio, i francescani e i domenicani, a proposito dei «battesimi di massa». Insomma, un terreno di forte dibattito, di esperienze contrastanti, che aveva anche preparato il provvedimento del Papa Paolo III sulla base degli interventi da parte di gente di esperienza, di missionari con lunga militanza di campo, come quella, prima, di Fray Julián de Garcés, Vescovo di Tlaxcala (è noto quanto sia stata influente la sua *Carta al Papa Paolo III*, del 1535) e poi, decisiva, quella di Fray Bernardino de Minaya. I conflitti, dunque, erano stati numerosi ed esplosivi (ricorderò fra i tanti quello tra Minaya e il Cardinal Loaysa) e la normativa papale tentò di dirimere un campo assai complesso fin dal secondo decennio del secolo. Su questo importante argomento voglio richiamare anche un ricchissimo saggio di Francesca Cantù, che sintetizza e interpreta in modo a mio parere eccellente la rete complicata dei problemi riguardanti i rapporti tra la Santa Sede e l'America spagnola nel XVI secolo. I temi più importanti identificati sono: «la violenza delle armi come elemento inquinante la natura e i fini dell'evangelizzazione, la scarsità numerica dei missionari aggravata dall'impreparazione del clero secolare e talvolta di quello regolare, le rivalità e le lotte politiche corruttrici di una retta amministrazione e di ogni garanzia giuridica formulata a tutela delle popolazioni indiane, i conflitti tra l'autorità spirituale e quella temporale, i dissensi esistenti all'interno dello stesso mondo ecclesiastico [...] e poi [...] le fazioni in lotta, le faide tra i *conquistadores*, l'intervento dei giudici metropolitani sui quali l'autorità coloniale intende a sua volta esercitare un potere di controllo e censura»³, e così via.

1. C. Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España, con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, Quito, 1990.

2. A. de la Hera, *El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La*

Bula «Sublimis Deus» y los problemas indianos que la motivaron, in *Anuario de Historia del Derecho Español*, 26, 1956, p. 89-181.

3. F. Cantù, *Per una storia dei rapporti tra Santa Sede e America spagnola nel Cinquecento: la lettera dei cacicchi indiani a Giulio*

La seconda osservazione che vorrei fare dipende molto di più della prima dalla mia formazione antropologica. Essa riguarda il fatto che i dibattiti, la normativa papale e l'esperienza pratica dei missionari che discutono e argomentano sulla base del contatto quotidiano con gli indigeni, mobilitano senza ombra di dubbio problemi e temi culturali di ampio respiro, che scuotono alla base le concettualizzazioni, i valori, le categorizzazioni e le visioni del mondo di due fronti di umanità che si vengono a confrontare sull'argomento dei sacramenti. È evidente che nel lavoro missionario siamo di fronte a un incontro-scontro tra culture, nel quale una parte – quella missionaria – si propone di *provocare un cambiamento radicale, di pensiero e di pratiche*, nell'altra. Questa coscienza, cioè, del fatto che *gli indigeni già posseggono idee e pratiche* che però bisogna cambiare, e non costituiscono una «tabula rasa» sulla quale è possibile inserire con facilità il messaggio cristiano, è presente in molti missionari; e il trattamento del problema dei sacramenti lo mostra costantemente. Nel suo testo, Giovanni Pizzorusso nota giustamente come il confine tra la comunità cattolica e il resto della popolazione nei vari campi di missione «appare agli occhi dello storico e dell'antropologo [...] non come una linea di demarcazione precisa, quanto una zona di confronto tra le culture locali e la loro percezione dei riti e delle pratiche religiose e la visione del cattolicesimo romano, nella quale il missionario ha il ruolo di osservatore, denunziante o mediatore». È proprio alla riflessione sul problema appena accennato che l'antropologia si dedica con tutte le sue forze, trattando i materiali storici, i documenti formali giuridici, le relazioni missionarie, come «dati etnografici» sui quali esercitare, nei limiti in cui ciò è possibile, la sua analisi.

C'è da notare immediatamente che i sacramenti, amministrati dai missionari, e generatori dei *dubia* sui quali si è concentrata la nostra attenzione, non sono tutti sullo stesso piano. Tre dei sacramenti infatti – e sono proprio quelli scelti da questo seminario come gli argomenti su cui si sofferma maggiormente l'attenzione – possiedono un carattere particolare. Infatti, il battesimo, la

confessione e il matrimonio sono proprio i sacramenti che generano nei missionari sia una obbligatezza conoscitiva previa dei costumi locali, sia (dopo) un esercizio più impegnativo di «pedagogia sociale», nell'intento di mettere in pratica (cioè, di fatto, nel «costringere» gli indigeni a modificare i loro costumi) la «versione cristiana» degli stessi insiemi di pratiche e di concezioni e credenze, che vengono così più o meno drasticamente «riformati». È infatti sorprendente notare come molte fonti missionarie osservano, in questi casi menzionati, che «gli indigeni posseggono già, in parte, alcuni aspetti di certi sacramenti», o che «vi sono grandi e sorprendenti analogie tra il battesimo, la confessione, il matrimonio, ed alcuni aspetti dei costumi indigeni».

Per trattare questo argomento mi servirò della comparazione tra due fonti contemporanee della seconda metà del '500, assai diverse per ispirazione, argomentazioni teologiche ed esperienze pratiche che ne stanno alla base. Si tratta della notissima opera del missionario gesuita José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, pubblicata, dopo aver passato almeno due «revisioni» da parte delle autorità dell'ordine e di quelle spagnole, a Salamanca nel 1588, e dell'opera manoscritta del sacerdote Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, dello stesso anno 1588, ma scoperta nel 1991 e pubblicata poi tardivamente, a Madrid, nel 1998. Mi servirò poi di un compendio storico-giuridico assai noto, e molto più tardo, di Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, del 1668, che tratta estesamente proprio il tema dei sacramenti, concludendo in certo modo un cammino giuridico e di dibattito durato più di un secolo.

* * *

Prima di esaminare il modo in cui Acosta tratta il problema dei sacramenti, al quale è dedicato tutto il Libro Sesto della sua opera, conviene soffermarsi un poco sul modo come lui vedeva gli indigeni peruviani e il mondo dei loro costumi. È una premessa necessaria, prima di passare al tema

III, in *Les cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977)*, Parigi, 1979,

p. 443-66, citaz. a p. 450.

dei sacramenti. Come è noto, per Acosta gli indigeni del Perù, come quelli del Messico, fanno parte della «categoria intermedia dei barbari» (tra i Cinesi e i Giapponesi da una parte, e gli «uomini selvaggi, simili alle bestie», che sono i Chiriguánas, i Moxo, i Caribi, gli indigeni della Florida, popolazioni, queste, tutte guerriere e irriducibili, dall'altra). Secondo Acosta gli insuccessi nella evangelizzazione dipendono dalla impreparazione dei missionari (scarse qualità personali, ignoranza del contesto sociale, censurabile comportamento etico, ignoranza della lingua degli indigeni), ma nel complesso egli è abbastanza ottimista e ritiene che con una radicale riforma si potrà «raccolgere una messe abbondante in quelle terre». Egli sostiene che la prudenza e la conoscenza delle condizioni reali degli indigeni e dei loro costumi sia condizione necessaria per l'azione di catechesi, più che non una competenza raffinata nelle lettere o nella teologia, e solo una lunga esperienza può fare apprendere – come si dovrebbe – i riti degli indigeni, i loro costumi tradizionali e le superstizioni, ma convivendo con essi e apprendendo a trattarli come devono essere trattati⁴. Egli non manca, del resto, di possedere idee chiare di metodologia del «cambiamento sociale indotto». Infatti dichiara espressamente che «bisogna curare il veleno dei costumi perversi con l'antidoto di altri costumi», e che «bisogna modificare passo a passo i riti superstiziosi e sacrileghi, come anche i comportamenti di barbara fierezza. Però, in quegli aspetti dei loro costumi che non si oppongono alla religione o alla giustizia, non credo che si debba imporre un cambiamento così, tanto per farlo»⁵. A tal proposito egli cita dettagliatamente un passo di Plutarco, sulla opportunità di generare un cambiamento lento, sulla base di una approfondita conoscenza della situazione locale: «In molti casi bisogna dissimulare, e in altri è necessario lodare. Quando si tratta di costumi tenacemente radicati e gravemente dannosi, bisogna trasformarli in altri che siano simili e che siano buoni, con abilità e destrezza»⁶.

Le esperienze pratiche e remote dei Padri della

Chiesa, che gli appaiono simili in quasi tutto alle sfide dei missionari in America, sono per Acosta il punto di riferimento costante nella sua opera, sì che esse finiscono per costituire il vero sostegno teorico-pratico della sua proposta missionaria, assieme, certo, ai testi sacri della teologia che stanno alla base di tutti gli scritti missionari. Egli fin dalle prime pagine osserva che gli stessi Apostoli riuscirono a entrare presso nazioni molto lontane e feroci, e senza paura di fronte ai loro costumi selvaggi, senza scoraggiarsi per la loro incapacità mentale, riuscirono a predicare il Vangelo e a battezzare⁷.

Gli Apostoli e primi Pontefici sono continuamente citati, con analisi dettagliata di passi delle loro opere, come la base comparativa per così dire «antropologica» (riguardante le precedenti esperienze di contatti culturali che hanno portato alla difficile opera di cristianizzazione) che rende realizzabile l'analoga impresa dei missionari in America. Egli cita S. Agostino contro i Donatisti e i Circumelioni (gente nefasta e crudelissima), l'Apostolo Paolo con i Cretesi, cita più volte i Samaritani (esclama enfaticamente: «Qui in America è la Samaria del nostro tempo»), San Malaquias che ammansisce i terribili Irlandesi, il Papa Gregorio Magno e i suoi suggerimenti ad Agostino per la catechizzazione degli Inglesi. A questo proposito il nostro autore dichiara: «Non ho dubbi che ciò che accade adesso a noi succedette allo stesso modo ai nostri padri nei tempi antichi, quando dovevano lottare contro le genti più incolte e più lontane dalla verità che ci fossero. E nonostante ciò, raccolsero copiosi frutti: con la loro diligenza, l'entusiasmo e la pazienza, vinsero tutte le difficoltà. Chi vuole potrebbe leggere sui costumi degli antichi Inglesi: troverà che erano più selvaggi dei nostri indigeni. Però, che grandi cose fecero e quanto gloriose, nella conversione di quell'isola, Agostino, Lorenzo, Justo, Melito e gli altri missionari che aveva mandati San Gregorio!»⁸.

Se passiamo a considerare i giudizi che Acosta pronuncia nei confronti degli indigeni peruviani,

4. J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*, II, *Educación y evangelización*, Madrid, 1987 (*Corpus Hispanorum de Pace*, XXIV), p. 87.

5. *Ibid.*, p. 587.

6. *Ibid.*, p. 589.

7. J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*, I, *Pacificación y colonización*, Madrid, 1984, (*Corpus Hispanorum de Pace*, XXIII), p. 81.

8. J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*, II, *Educación y evangelización*, p. 41.

ci troviamo di fronte a una curiosa contraddizione. Il grande missionario gesuita inanella, soprattutto nei primi libri della sua opera qui esaminata, una quantità di giudizi negativi, sorprendentemente sprezzanti, che si allineano senza molte sfumature alla tradizione comune nel secolo XVI, che insiste costantemente sulla natura «barbarica e animalesca» dei popoli incontrati dagli Spagnoli in America. Sorprende infatti la durezza di giudizi, il più delle volte non accompagnata da una dimostrazione dettagliata e da una descrizione accurata. Sono frequenti espressioni come : «È certo che i costumi della maggior parte degli indios sono propri delle fiere»; o : «I costumi dei nostri barbari sono ripugnanti e sanguinari. Questi crimini sono sempre stati frequenti nell'abominevole culto degli idoli»; o ancora : «I barbari, fatti per natura di una mescolanza di uomo e fiera, in base ai loro costumi appaiono non tanto uomini quanto mostri umani. Di modo che bisogna stabilire con loro un comportamento che sia in parte umano e amabile, e in parte duro e violento, quando sia necessario. E questo fino a che, superata la loro nativa fierezza, comincino poco a poco ad ammansirsi, a disciplinarsi, e ad umanizzarsi»; o infine : «Questi sono uomini di tanto limitata intelligenza» e «Uomini fattisi bruti». Questi giudizi accompagnano l'ammissione delle difficoltà dell'impresa dell'evangelizzazione, e stanno accanto alla visione ottimistica secondo la quale, alla fine, si riuscirà, con applicazione, costanza e rigore, a vincere l'animalità degli indigeni. L'obiettivo finale è chiaro e definito : «In primo luogo bisogna curare che i barbari apprendano a essere uomini, e poi a essere cristiani»⁹.

Ma non mancano, curiosamente, nell'opera di Acosta, accanto ai giudizi sprezzanti sopra citati, numerose e continue espressioni di apprezzamento per gli indigeni, che in genere sono collocate in quei libri della sua opera nei quali si tratta molto direttamente e dettagliatamente dell'attività di catechesi, e si cerca di dimostrare con dovizia di esempi e di argomentazioni la possibilità di successo nell'opera di conversione; tesi, questa, che esplicitamente va contro una serie di esperti e di scrittori del secolo XVI, che tendevano ad esclu-

dere la capacità degli indios di convertirsi in forma pacifica. I primi apprezzamenti Acosta li fa, qua e là, a favore degli Inca, i quali – sostiene – avevano una straordinaria ed efficace politica di «tenere gli indigeni sempre occupati nel lavoro, per evitare la loro pericolosa oziosità», o avevano inventato la utilissima istituzione della *mita*, che gli Spagnoli hanno in parte adottato. Oppure, non manca di criticare aspramente la incapacità degli Spagnoli di reprimere e controllare le frequenti e rovinose ubriacature degli indigeni, quando invece gli Inca avevano un sistema efficace di controllo e sanzioni contro questa piaga degli indigeni¹⁰.

Ci sono anche espressioni di apprezzamento diretto delle qualità degli indigeni, che risultano ancora più sorprendenti, considerati i giudizi negativi sopra riportati. Per esempio, «Non bisogna dare ascolto a coloro che attribuiscono agli indios una colpa della quale in verità essi stessi dovrebbero rendersi responsabili e pentirsi, poiché non fanno altro che parlare male del loro ingegno e della loro condizione. Accusano gli indigeni di lentezza nell'apprendere i misteri della fede. Dicono che sono pigri, rudi, come di legno, incapaci di intendere nulla al di fuori del mais e delle patate disidratate [...] che sono ottusi e bruti [...] e che bisogna considerarli come animali più che come uomini razionali». E ancora : «Se è tanto grande la loro ottusità e tanto modesto il loro ingegno, qual è la causa del fatto che non avendo appreso da noi la fede, hanno appreso invece tante cose difficili che prima mai avevano udito? Forse che noi non ascoltiamo gli indios suonare continuamente, e molto artisticamente, molta e buona musica, tanto con la voce che con i flauti e con i tamburi? Alla loro maniera essi sono maestri nell'arte di scrivere, di dipingere e di modellare. Sanno anche intavolare litigi giudiziari, e difendersi con astuzia litigando con i loro capi, e vincendoli spesso. Per tutto questo, dunque, sono rapidi e ingegnosi, e solo per le cose necessarie alla loro rapida salvezza sarebbero allora lenti e inetti? Giammai ho visto che siano privi di ingegno : piuttosto, mi sono apparsi in gran parte acuti, ingegnosi, e perfino con una non piccola abilità nel

9. J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*, I, *Pacificación y colonización*, p. 143, 263, 297, 339, 369, 377, 539.

10. *Ibid.*, p. 443, 519, 557.

fingere e nel dissimulare». In altri passi Acosta definisce gli indigeni «umili, mansueti, pazienti», e nega che siano inetti, rudi e nemici della equità e della onorabilità. E aggiunge che è falsa la tesi secondo la quale essi sono insensibili nei confronti dei benefici che ricevono, e ingrati nei confronti di coloro che gli mostrano generosità. Poi, non manca di notare, nella lunga parte della sua opera dedicata alla necessità della conoscenza, da parte dei missionari, della lingua nativa, che è profondamente ingiusto che si pensi «che essi debbano dimenticare la lingua dei loro padri nella loro stessa patria e usare solo una lingua straniera [lo spagnolo] che ascoltano raramente e spesso con disgusto». E aggiunge: «posseggono alcuni modismi della lingua tanto belli ed eleganti, e dei giri di parole ed espressioni tanto perfette nella loro ammirabile concisione, che dilettono moltissimo; e chi volesse esprimere in latino o in spagnolo tutta la forza di alcuni dei loro vocaboli, difficilmente potrebbe riuscire e farlo, e dovrebbe usare molte parole»¹¹. Risulta curioso che il nostro autore non abbia mai, nel suo importante lavoro, applicato le stesse forme di apprezzamento ad aspetti diversi della cultura indigena oltre che alla lingua, cioè a costumi particolari (tra i tanti) o a forme di pensiero che erano allora in uso.

Si può forse azzardare una spiegazione della contraddizione sopra rilevata nel fatto che la prima parte del *De procuranda* riguarda soprattutto temi generali dell'amministrazione della Colonia, della legittimità della Conquista e del governo spagnolo, della difficoltà del rapporto quotidiano con gli indigeni, sia da parte dei missionari che da parte dei funzionari. Ed è dedicata essenzialmente alla critica severa dell'azione di evangelizzazione. Era forse necessario che egli si distinguesse dai «difensori degli indios» che tanti problemi avevano dato alla Corona e all'amministrazione del Vicereame. E quindi una sottovalutazione dei nativi era quasi «dovuta», oltre che corrispondere a una tradizione scritta ben coerente e continua. Mentre invece, là dove si doveva motivare l'ottimismo nei confronti delle possibilità di evangelizzazione efficace degli indigeni, appariva in qualche senso «necessario» l'apprezzamento

delle qualità intellettive e sociali-culturali (ma quest'ultimo aspetto in dimensione assai limitata) dei nativi, che potesse dimostrare la «fattibilità» dell'impresa.

È di tutto quanto sopra detto che bisogna tener conto per valutare con specifica attenzione quanto Acosta dice nella sua opera a proposito dei sacramenti, che sono con tutta evidenza la «prova pratica» dell'azione di catechesi e la misura quotidiana dell'efficacia della presenza missionaria. Che non è dunque limitata alla «predicazione» e alla trasmissione di un apparato culturale specifico di carattere teologico, ma consiste invece nell'azione quotidiana, costante e continua, che amministra, attraverso la gestione e la somministrazione dei sacramenti, il cammino dei nuovi fedeli verso la Chiesa di Cristo.

Il tema è affrontato espressamente nel Libro Sesto dell'opera, in numerosi capitoli dedicati ciascuno a uno dei sacramenti. Acosta esordisce stigmatizzando gli abusi, gli errori, le manifestazioni di incompetenza e di negligenza, che hanno caratterizzato l'azione della Chiesa missionaria nei confronti del tema dei sacramenti. E continua: «Da molto tempo siamo sorpresi e più volte abbiamo ricordato con dolore che nell'amministrazione dei sacramenti si stanno facendo non poche cose che sono assolutamente in contrasto con le norme della Chiesa, e alcune di esse in modo totalmente insensato e indebito»¹². L'autore propone correzioni e maggiore rigore per quanto riguarda il battesimo (il tema della volontà esplicita era già stato affrontato in una lunga tradizione critica), ma si sofferma in modo particolare sulla eucaristia. La concentrazione sull'eucaristia e sulla confessione come strumenti essenziali dell'evangelizzazione è riconosciuta, infatti, come caratteristica essenziale dell'azione dei gesuiti in America Latina, caratteristica che non ha mancato di generare conflitti e forti differenze di opinione e di strategia di catechesi con altri ordini religiosi. Acosta approva certo le tesi prudenti e moderatamente rigoriste (non si può dare la comunione a chiunque e in qualunque modo), ma discute con buoni argomenti le tesi contrarie e radicali. Così egli si esprime in proposito: «Altri ci obiettano la

11. J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*, II, *Educación y evangelización*, p. 17, 21-23, 29, 139, 63, 73.

12. *Ibid.*, p. 359.

stupidità e la incapacità dei barbari dicendo che è indegno buttare delle perle ai cani e ai maiali [...] ma in realtà non si deve in alcun modo negare questo sacramento a coloro che hanno un uso deficiente della ragione. Poiché, per poco talento e ragione essi abbiano, stanno senza dubbio molto al di sopra dei pazzi e dei mentecatti [...]. In realtà la questione non riguarda tanto la poca capacità degli indios a ricevere l'eucaristia, quanto piuttosto la grande negligenza dei parroci nell'amministrarla. Proclamano la rudezza e l'ignoranza degli indios per togliersi di dosso la responsabilità e il lavoro di insegnare e di preparare il popolo»¹³. Acosta sostiene dunque che si debba far partecipare all'eucaristia gli indigeni, ma dopo aver provato e controllato che ne siano degni. Del resto, aggiunge, «sappiamo che i loro costumi depravati e la loro vita gravemente peccaminosa si possono ripulire con la dovuta penitenza e con la confessione [...] quindi, per eliminare i loro vizi, è un rimedio eccellente proporre come premio la comunione». E soprattutto, «ciò che devono intendere gli indios è che non li si priva della comunione per il fatto che sono indios, ma solo per i loro vizi»¹⁴.

Ma è a proposito della confessione che appaiono le osservazioni più interessanti, e che mettono in gioco una certa sensibilità di Acosta verso la «diversità culturale», anche se la spiegazione che ne presenta lascia, oggi, molto a desiderare. Infatti, il missionario gesuita – dopo aver più volte nella sua opera stigmatizzato il fatto che la necessità della conoscenza della lingua indigena da parte del missionario è più forte che mai proprio nel caso della confessione (perché quasi sempre il confessore non intende una parola di quello che l'indigeno dice, e quello non può comprendere le parole del confessore) – dedica un capitolo del Libro Sesto, il cap. XII, al fatto che «Gli indigeni impiegarono nella loro superstizione la pratica di confessare i peccati». Come si era notato all'inizio di questo intervento, Acosta nota che «esistono già, fra gli indigeni, prima dell'arrivo dei missionari, alcuni costumi che assomigliano fortemente a quelli della tradizione cristiana». Così si esprime in proposito il nostro missionario: «A ragione si

sorprenderà chiunque del fatto che tra questi barbari, molto prima che avessero notizia del Vangelo di Cristo, abbia proliferato una pratica notevole consistente nel confessare i loro peccati, inclusi quelli occulti e gravi [...]. Però, ciò che a me causa non già ammirazione, ma quasi stupore, che abbia avuto presso questi uomini tanta forza questo inganno del Diavolo [...] secondo il quale essi non solo dichiaravano i loro peccati segreti, ma perfino sopportavano con rassegnazione che gli si imponessero aspre penitenze [...]. Non trovo migliore spiegazione di questo costume dei barbari che questa: il Diavolo, furioso anche adesso, nell'intento di imitare in tutto Dio, così come volle farsi adorare e salutare come Dio dai mortali ingannati, allo stesso modo pretende di far suoi con falsa imitazione i sacramenti e le cerimonie religiose del vero Dio»¹⁵. È sorprendente che il grande e colto gesuita non trovi altra spiegazione, come del resto fa buona parte dei teologi e missionari del suo tempo, che quella di introdurre questo «Deus ex-machina», il Diavolo, destinato a «spiegare tutto il non spiegabile». Perde così la possibilità di interrogarsi a fondo, come però avevano fatto altri autori della sua epoca (da Las Casas a Jean de Lery), sulla natura e le ragioni delle «differenze culturali». Fortunatamente, almeno, il capitolo si chiude con una attenuazione parziale della rigida e forse un po' semplicistica soluzione appena adottata. Infatti l'autore dichiara che «dobbiamo però congratularci che esista [presso gli indigeni] un certo senso dei peccati, un certo pungiglione nella coscienza, con il quale si obbligano in qualche modo a cercare una loro tranquillità espellendo fuori il veleno occulto»¹⁶. Al tema del Diavolo come «scimmia di Dio» (*simio de Dios*) ha dedicato un importante capitolo di un suo recente libro Juan Carlos Estenssoro, il quale ha esaminato con attenzione i molti casi di «analogie» tra rituali e concezioni native e aspetti della religione cristiana, discutendo i frequenti processi di «prefigurazione preispanica». Egli ha sostenuto che: «I gesuiti, imponendo la confessione sacramentale e introducendo la comunione, modificarono totalmente le relazioni tra gli indios e la Chiesa»¹⁷. Ed ha anche manifestato qualche

13. *Ibid.*, p. 413.

14. *Ibid.*, p. 417.

15. *Ibid.*, p. 425-27.

16. *Ibid.*, p. 428.

17. J. C. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, 2003, p. 204, 208.

dubbio sulla « confessione preispanica » (Garcilaso la negava recisamente), argomentando con buone ragioni sulla innovazione radicale costituita dai concetti cristiani di « peccato », « colpa », « salvezza », essenziali alla confessione cattolica, ai quali nel mondo andino corrispondevano concetti abbastanza diversi, come « errore » e « debito », da pagare con penitenze e compensazioni. Il complesso processo delle relazioni tra religiosità tradizionale andina ed evangelizzazione cristiana non viene ben descritto, secondo Estenssoro, dal concetto consueto di « sincretismo », ma piuttosto bisognerebbe concepire un alternarsi di mimetismo e differenziazione, di assimilazione, avvicinamento e distanziamento, di reinterpretazione e creazione innovativa da parte nativa.

Un altro campo importante per la riflessione di Acosta riguarda il sacramento del matrimonio. Il missionario gesuita sottolinea come questo sia un campo nel quale più che in altri è necessaria la conoscenza dei costumi degli indigeni da parte del parroco. Infatti, « Gli infedeli posseggono anch'essi i loro matrimoni, ed è necessario conoscere i loro usi e riti, come anche i loro abusi ed errori [...]. C'erano dunque tra i nostri barbari veri e propri matrimoni »¹⁸. In questo caso, che è un altro di quelli nei quali *gli indigeni già possedevano, prima dell'arrivo dei missionari, costumi in buona parte simili a quelli cristiani*, il nostro missionario dichiara che questi costumi dei nativi erano senza dubbio in accordo con la « legge naturale ». Ma non tutti, giacché molti di essi erano « assurdi e molto contrari alla legge naturale ». Purtuttavia, in questo caso non ricorre all'azione supposta del Diavolo perturbatore ed imitatore. Nel discutere questi costumi il nostro autore indulge, più che non in altri casi, nella descrizione di alcuni usi matrimoniali degli Inca, e affronta, con qualche concessione alle notazioni « sociologiche », il consueto tema degli impedimenti matrimoniali e dei matrimoni tra consanguinei¹⁹.

* * *

Se passiamo ad esaminare l'opera di Bartolomé Álvarez, ci troviamo subito in un mondo diverso,

dove le analogie (poche) sono sovrastate da consistenti differenze.

Álvarez è un povero e semplice sacerdote del clero secolare, che non ha nulla della straordinaria cultura classica e teologica di Acosta, né delle sue responsabilità politiche e diplomatiche. Ma ha grande esperienza di campo. Ha vissuto a lungo come *doctrinero* nel villaggio di Aullagas, e in tutto dieci anni nel vescovado de Los Charcas. Il villaggio si trovava a sud-est del lago Poopó, nell'attuale Bolivia centro-meridionale, nella zona degli Aymara, popolo del quale egli mostra di conoscere molto approfonditamente la lingua. Il suo manoscritto è aspro, scritto con foga e *vis* polemica, privo di sottigliezze. Pieno di accuse esplicite alle autorità ufficiali del vicereame (giudici, *corregidores*, autorità formali della Chiesa) e al tempo stesso di difese nei confronti dei poveri parroci che hanno responsabilità delle *doctrinas*, e che sono abbandonati alla loro solitudine, in mano a indigeni che vengono appoggiati e giustificati nelle loro consuete malvagità da tutte le autorità che preferiscono dar ragione a questi, piuttosto che ai sacerdoti. Egli dà un quadro nerissimo dello stato del Vicereame : la conversione degli indigeni è nulla o scarsissima. Richiede rimedi radicali : invoca l'intervento della Santa Inquisizione, perché si possa « correggere ed emendare la sfrenata e ottusa malizia che gli indios hanno manifestato con diabolica acutezza ». Nel suo appello appassionato e disperato al Re di Spagna, il povero *doctrinero* di Aullagas chiede un intervento diretto al Re, assicurando che ciò che ha scritto viene da esperienza diretta, da cose viste con gli occhi (« no por ciencia sino por experiencia »). Queste sono le considerazioni generali che aprono il suo memoriale : « Mi ha mosso il desiderio di vedere negli indios una qualche luce della fede e un cammino della ragione, e l'aver osservato la poca attenzione che hanno i governanti di questo regno, mi riferisco ai giudici e ai ministri della santa Chiesa che risiedono in questo regno : tutto questo mi ha spinto a dare una qualche relazione sugli indios, sui loro riti, cerimonie, costumi e idolatrie, nei quali e nelle quali permangono tuttora, come se non avessero ricevuto alcuna predicazione : [...] è nel modo di amministrare la giustizia che risiede

18. J. de Acosta, *op. cit.*, p. 459.

19. Non è qui il luogo per discutere e commentare le opinioni dei più illustri studiosi di Acosta a proposito del *De procu-*

randa. Mi limito a richiamare gli studi di Fermín del Pino, Lopetegui, Villegas, García Castellón, Burgaleta.

molta parte del danno che si osserva nella conversione degli indios»²⁰. E alla descrizione dei costumi degli indigeni Álvarez dedica ricche e intense pagine nel suo memoriale, accompagnate da una messe di informazioni linguistiche approfondite, sì che la sua relazione risulta essere una delle più importanti fonti sulla etnografia andina del secolo XVI, molto più del libro di Acosta, che sotto questo profilo è abbastanza avaro.

Ma è proprio Acosta il bersaglio di buona parte delle critiche del *doctrinero* di Aullagas. Fin dalle prime pagine della sua relazione il parroco dichiara apertamente che «la opinione di Acosta e di molti altri è di dire degli indigeni tutto il bene possibile, mentre la mia è di dirne tutto il male». Ma il suo dirne male «non ha altro scopo che quello di spingere tutti a vedere e studiare in modo che essi potranno essere condotti alla conoscenza del bene attraverso il quale potranno salvarsi». Le critiche sono estese a tutto l'ordine gesuitico, del quale si dice che è costituito da diplomatici e gente di potere, che pretendono di avere la verità con presunzione, non hanno molta esperienza diretta di una comunità indigena nella quale abbiano vissuto a lungo, e sono soprattutto predicatori viaggianti, che il più delle volte non conoscono bene la lingua degli indigeni. Álvarez aveva probabilmente letto parti dell'opera di Acosta *Historia natural y moral de las Indias*, allora in preparazione (l'opera fu pubblicata a Siviglia solo nel 1590), e alcuni dei suoi primi scritti, tra cui quasi sicuramente il manoscritto dell'opera qui esaminata, che poi fu pubblicata nel 1588 (*De procuranda indorum salute*), che è formata sostanzialmente dai documenti preparati per la, e poi approvati dalla Congregazione Provinciale di Lima del 1576, che aveva iniziato l'anno dopo il suo lungo cammino attraverso le numerose revisioni che poi avevano portato, undici anni dopo, alla pubblicazione del testo. I materiali della Congregazione del 1576 avevano avuto, infatti, una circolazione molto ampia.

L'opinione del parroco di Aullagas è durissima sugli indigeni: «non sono cristiani, hanno verso di noi un odio radicale, desiderano di ottenere la loro libertà con la nostra distruzione [...] essi sono

totalmente infedeli nelle loro opere e nel loro pensiero, quantunque alcuni di essi siano battezzati [...]. Nonostante io abbia lavorato tanto con essi, non sono riuscito a conoscerne alcuno che si fosse convertito veramente»²¹. La capacità dei capi indigeni, di ottenere l'appoggio illegittimo delle autorità del Vicereame è tale che a suo parere le *Audiencias*, in special modo i Presidenti, secondo quanto finora ha potuto vedere, approvano per buono, in occasione delle nomine, il sacerdote che gli indios chiedono: e si sa che essi chiedono e amano solo il sacerdote che lavora poco, si trascura, e fa tutto quello che loro vogliono, per vivere in pace, senza conflitti. Il giudizio sugli indios non potrebbe essere più duro: «Sono tanto sporchi, malvagi e vili, di così bassa capacità di intendere e di cuore pauroso, che mi permetto di dire che in nessun modo sono buoni per servire Dio, se Dio non gli cambia il cuore come lo cambiò a San Paolo, fortificandoli come solo Dio può fare, il che vuol dire farli di nuovo»²².

Bisogna notare che è molto curioso che un sacerdote così pessimista sulla situazione e sul futuro immediato dell'attività di conversione degli indios, che ripete continuamente disprezzo e sottostima per i popoli andini (e in questo si associa, moltiplicandole molte volte, alle osservazioni critiche di Acosta, che però nella seconda parte della sua opera – come abbiamo visto – si accompagnano a sorprendenti apprezzamenti per la capacità che gli indios avrebbero di comprendere e accettare il messaggio del Vangelo), sia poi un buon informatore, ricco e dettagliato sui costumi e gli usi andini. Senza mostrare il minimo apprezzamento per questi costumi, Álvarez dedica ricche pagine all'idolatria, al culto delle *uacas*, ai sacrifici e ai rituali andini (e nelle sue «spiegazioni» fa un largo uso dell'idea dell'«intervento del Diavolo»), e si lancia in un efficace capitolo di spiegazione linguistico-concettuale di alcuni termini religiosi spagnoli (dei quali si dà la «traduzione culturale» in lingua aymara), che costituiscono una sorta di pre-antropologia linguistica di grande interesse.

Per quanto riguarda i sacramenti, ai quali è dedicata una lunga parte del Memoriale (p. 159-266), ancor più radicali appaiono le posizioni del

20. B. Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*, a cura di M. del C. Martín Rubio, J. J. R. Villarías Robles e F. del Pino Díaz, Madrid, 1998, p. 9.

21. *Ibid.*, p. 17, 21.

22. *Ibid.*, p. 73.

parroco di Aullagas. Sul battesimo le sue critiche sono assolute : quasi tutti i battezzati sono falsi e bugiardi («quello che sanno lo sanno come il pappagallo, che dice e non sa quello che dice»). Si confessano senza essere battezzati, e si sposano senza essere battezzati. E quelli che lo sono, sono maestri nell'inganno e nel comportamento strumentale : lo fanno per ottenere privilegi, beni e appoggio dai sacerdoti ignari. Riguardo alla confessione e alla penitenza, anche il nostro parroco nota che gli indigeni hanno costumi propri simili alla confessione cristiana, e spesso fanno una gran confusione tra la *uaca* e Dio. A proposito della confessione il nostro autore riporta un curioso e divertente aneddoto. Un giorno un indigeno gli disse : «Sono spaventato e meravigliato perché il Padre predica sempre che facciamo penitenza, e mai ci predica altra cosa. Ed egli stesso fa sempre una gran penitenza. Penso che devono essere grandi i peccati di questo Padre, giacché fa tanta penitenza, e a noi sempre ci raccomanda di fare penitenza per i nostri peccati»²³. A proposito del matrimonio, il parroco di Aullagas fa riferimento alle usanze tradizionali andine, deplora la concessione con troppa leggerezza di dispense agli indigeni per matrimoni tra consanguinei, e cita il caso della dispensa che ottenne nel 1568 Felipe Quispu Titu, figlio di Titu Cusi Yupanqui, per sposare la prima cugina Beatriz. Álvarez si chiede con enfasi : «Perché a gente così sudicia e puzzolente, e che ad ogni passo trovano uno o altro coniuge puzzolente come loro stessi, si deve concedere ciò che ai principi [cristiani, d'Europa] si nega con tanta forza?»²⁴.

Il quadro presentato da Álvarez è completamente negativo, e i «peccati contro i sacramenti» sono per lui quotidiani, costanti, incurabili. La colpa di questa situazione disastrosa del Vice-reame tocca dunque ai governanti e soprattutto ai giudici. Le critiche che Acosta faceva ai missionari, ai preti e ai responsabili delle *doctrinas*, che a suo parere erano poco competenti, mal motivati,

moralmente censurabili, ignoranti della lingua degli indigeni e pessimisti anche perché non traevano ispirazione dalle eroiche imprese dei primi Padri della Chiesa che avevano domato ed ammansito genti ancora più barbare dei peruviani, sono da Álvarez ribaltate. Il suo affresco dantesco dello stato del Vice-reame è certo basato su una lunga esperienza in una delle periferie della Colonia e su un rigorismo privo di sfumature. Ma ciò che sorprende, come è stato accennato prima, è la compresenza di una conoscenza molto approfondita dei costumi degli indigeni che gli consente delle descrizioni ricche ed esaurienti e che si accompagna a una casistica molto dettagliata sui conflitti, i contrasti, le malfunzioni del sistema, con una assoluta mancanza di simpatia umana per i nativi. Nulla egli concede. Il suo disprezzo e la sottovalutazione dei costumi, inclusi quelli quotidiani, minori, è dominante anche nel capitolo esplicitamente dedicato a «Las costumbres de los indios»²⁵. In un solo, unico, passo del suo Memoriale il parroco di Aullagas esprime un giudizio positivo e dettagliato sul mondo andino. Ma si tratta del mondo, ormai sconfitto da qualche decennio, degli Inca. Egli dice che gli Inca erano «rigorosi signori», che facevano rispettare le loro leggi, castigavano con rigore. E aggiunge : «Con la venuta dei cristiani, e con la misericordia cristiana che si comunica [agli indios], è successo tutto il contrario : perché gli indigeni sono gente di tanto malvagia inclinazione che pretendono tutta la libertà, e nei loro vizi intendono fare tutto ciò che vogliono»²⁶. Il rimedio principale per guarire questa situazione deficitaria è per il nostro autore uno solo : maggiore e rigida severità, costrizione fisica, comminazione di sanzioni severe, uso della violenza a fini sociali. E, naturalmente, potenziamento delle funzioni dei parroci del clero secolare, con maggiori salari, maggiori poteri, appoggio dell'autorità giudiziaria, istituzione di una autorità giudiziaria specifica di appoggio ai parroci²⁷.

I due autori commentati rappresentano posi-

23. *Ibid.*, p. 209.

24. *Ibid.*, p. 255.

25. *Ibid.*, p. 318-339 (Cap. XV).

26. *Ibid.*, p. 242-43.

27. L'opera di Álvarez, anche per la sua pubblicazione relativamente recente, non ha ancora suscitato studi sistematici e completi, a parte quelli dei curatori dell'edizione del 1998. Vanno tuttavia ricordate alcune ricerche recenti di una certa

importanza, alle quali qui per ragioni di spazio non posso che accennare : X. Albó, *Un clérigo muy particular ante los indios de Charcas (Bolivia) y su memorial de 1588 recién publicado*, in *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 54, 1999, p. 189-206; L. A. Galdames Rosas, *Lo verosímil en la construcción de identidades en la crónica de Bartolomé Álvarez*, in *V Jornadas de historia andina del Norte de Chile*, Viña del Mar, 2001; J.L. de León Azcárate, *Un ejemplo del uso de la Biblia en*

zioni distanti ed estreme, e sono rappresentativi delle variazioni nei punti di vista e nell'esperienza del clero missionario spagnolo nel Vicereame del Perù. Se Álvarez è un radicale anti-indigeno, Acosta è un diplomatico di grande posizione politica, ottimista sul futuro dell'evangelizzazione, ma anche un severo riformatore della Chiesa peruviana e un censore inesorabile della maggior parte degli errori effettuati dagli spagnoli nell'amministrazione della Colonia²⁸. Si tratta di critiche circostanziate che colpiscono istituzioni, persone, forme di inefficienza, ma quasi mai l'insieme, la totalità dell'impresa spagnola nelle Indie. C'è solo un passo assai interessante che sembra alludere alla possibilità di una «autocritica radicale» rivolta all'intero mondo dei conquistatori: «Finiamola, dunque, di tanto accusare la mancanza di fede dei barbari e la perversità dei loro costumi, e riconosciamo una buona volta la nostra negligenza»²⁹. Questa affermazione ricorda molto da vicino un'analogia espressione di Jean de Lery, che aveva pubblicato già da dieci anni il resoconto del suo viaggio in Brasile, libro ricco di considerazioni relativistiche nei confronti degli indigeni, e che tuttavia Acosta non mostra di aver preso in considerazione: «Potrei ancora riportare qualche altro esempio che riguarda la crudeltà dei Selvaggi verso i loro nemici. Ma mi sembra di aver detto abbastanza per aver suscitato l'orrore, e per far drizzare a ciascuno i capelli in testa. Tuttavia, coloro che leggeranno queste cose tanto orribili, esercitate giornalmente tra queste nazioni barbare della terra del Brasile, pensino anche un po' più da vicino a ciò che si fa da questa parte, tra di noi»³⁰.

Dunque, nessuno dei due – né Acosta né Álvarez – vede le cose dal punto di vista degli indi-

geni. In forma diversa, i due missionari considerano i nativi solo in quanto passibili di evangelizzazione, non in quanto esseri umani viventi secondo regole sociali umane e culturalmente elaborate, che praticavano come «vere» e dipendenti, nelle loro convinzioni, da (diversi) poteri sovrumani. Ma la simpatia e la considerazione per gli indigeni non è che non esistessero nel Vicereame del secolo XVI. C'erano numerosi «difensori degli indios», che avevano tutt'altra disposizione nei confronti dei costumi locali, e che mostravano frequentemente grande rispetto per le istituzioni, le credenze e le pratiche sociali dei nativi³¹.

* * *

In maniera diversa, ma sulla base di una tradizione che vanta ormai più d'un secolo, affronta il problema dell'amministrazione dei sacramenti Alonso de La Peña Montenegro, vescovo di Quito dal 1654 al 1687, esperto erudito di diritto canonico, personalità rilevante della società coloniale del nord andino. Montenegro scrive una grossa ed impegnativa raccolta di casistica sull'amministrazione dei sacramenti, sulle questioni, domande, incertezze possibili, e risponde con opinioni personali sagge ed equilibrate, ma sulla base di un quadro ricchissimo che comprende tutta la letteratura accumulatasi nell'ultimo secolo (le citazioni dal libro di Acosta qui commentato sono numerose e frequenti), oltre alle fonti basiche della patristica e agli interventi dei Papi. In questa opera monumentale una parte consistente è dedicata ai sacramenti (tutto il Libro Terzo, ma anche nel Quarto e Quinto si torna spesso su temi riguardanti l'amministrazione dei sacramenti, che è

la evangelización de América: el Memorial a Felipe II (1588) de Bartolomé Álvarez, in *Revista bíblica*, 63, 2001, p. 73-118; L. Regalado de Hurtado, *Reflexión sobre el cuerpo en el Virreinato del Perú*, in *Colonial Latin American Review*, II, n. 2, 2002, p. 305-15; P. Sapper, *Das Memorial von Bartolomé Álvarez (1588) und seine Darstellung der Uru*, in *Zeugen der kolonialen Welt in den Anden: Beiträge zur quellenkritischen Analyse ethnohistorischer Texte*, Bonn-Aachen, 2003 (B.A.S., 37), p. 93-115. Ho trovato anche interessante ed utile un lavoro inedito di V. Battisti, «*Memorial a Felipe II*». *Análisis de la crónica de Bartolomé Álvarez*, Lima, 2006.

28. Acosta dedica in modo specifico a questo tema tutto il capitolo XI del Libro Primo della sua opera che ha un titolo significativo: «Gli ostacoli principali alla predicazione del

Vangelo presso gli indigeni derivano in massima parte dagli Spagnoli». Ma questo capitolo, che appare nel manoscritto originale dell'opera, fu sostituito con un altro, espurgato, nell'edizione del 1588 (J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*, I, *Pacificación y colonización*, p. 169-185).

29. *Ibid.*, p. 181.

30. *Le voyage au Brésil de Jean de Lery, 1556-1558* [1578], avec une Introduction par Charly Clerc, Parigi, 1927, p. 207.

31. Vorrei permettermi di rinviare a un mio recente saggio di sintesi sull'argomento: A. Colajanni, *Los «defensores de indios» en el Perú del siglo XVI. Escrituras marginadas en favor de la población indígena*, in M. Casado Arboniés et al. (a cura di), *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*, Alcalá de Henares, 2006, p. 429-53.

considerata la vera, difficile e fondamentale azione quotidiana dell'evangelizzazione).

Se si confronta la sua opera con quelle di Acosta e di Álvarez, si notano subito alcune differenze rilevanti. Nell'opera del vescovo di Quito manca il carattere pionieristico e «fondazionale» che caratterizza l'opera di Acosta, e non v'è traccia del livore e della rabbia del parroco di Aullagas nei confronti degli indigeni e dei loro capi, nonché nei confronti delle autorità del Vicereame. In un secolo si sono stabilizzate le riforme toledane, si è riorganizzato il rapporto tra la Chiesa e la Corona di Spagna (con le modifiche alla pratica ed alla teoria del «Patronato»), è stata fondata la Pontificia Congregazione *de Propaganda Fide*. E tuttavia, appare chiaro che il lavoro di raccolta, classificazione, organizzazione e proposta di soluzione per i dubbi e le incertezze proprie dell'opera quotidiana dei parroci, è più che mai opportuno, se non necessario: sì che il grosso libro di Montenegro è rimasto per più di un secolo un punto fondamentale di riferimento sul tema.

Il vescovo di Quito parte, nella sua analisi dei problemi dell'amministrazione dei sacramenti, dalla ferma contestazione della vecchia tesi della «incapacità degli indios di ricevere il battesimo, la comunione e gli altri sacramenti», essendo non uomini razionali, ma bruti non dotati di ragione. Definisce questo «un errore» che finì per permettere agli spagnoli in America di trattare gli indigeni come se veramente fossero bestie. Così si esprime egli in proposito: «Si vede chiaro dunque che gli indios sono uomini, che non sono lupi, orsi, tigri o leoni, né sono cammelli, dromedari, elefanti o demoni, ma uomini che hanno la nostra stessa forma, redenti dal sangue di Cristo, allo stesso modo come lo è l'altra parte del mondo, e discendenti da Adamo; e come suoi discendenti hanno contratto il peccato originale e sono capaci di ricevere il santo sacramento del battesimo che serve per eliminare quello. Sono uomini insomma, con la nostra stessa forma e le nostre stesse azioni, e per definizione sono nati allo scopo di conoscere, amare e servire Dio»³². Non che manchino in questo importante trattato giudizi critici sui costumi e sul comportamento degli indigeni, ma sono estemporanei, lievi, e non sostanziali all'in-

terno del lavoro, che è dominato da una finalità pratico-giuridica, dall'idea di fornire uno strumento operativo a coloro che hanno cura d'anime: uno strumento che sia completo di riferimenti dottrinari e preveda le soluzioni di tutti i casi possibili di dubbio e incertezza. Tra i giudizi e le valutazioni dell'indole degli indios viene spesso ripetuto che sono «gente rustica e ignorante», che «hanno rudezza d'ingegno», che sono «incapaci ed hanno una ignoranza invincibile e una coscienza erronea», e che «essi stimano e giudicano sacro tutto ciò che viene trattato in modo formale e pieno di reverenza» e che «si muovono più per esempi che per ragione», mentre più severo giudizio è dedicato a quelli che vivono isolati nei monti e nelle selve, lontani dalla dottrina³³. Ma nel complesso il tono è più sereno e pragmatico, come se i nativi fossero ormai accettati come attardati e rustici villani, alla maniera di certi contadini marginali dell'Europa, ma insomma inseriti perfettamente nel quadro sociale e ideologico del Vicereame del Perù. Il loro stato criticabile dipende (e qui l'autore cita Vitoria) in massima parte «dalla cattiva e barbara educazione: infatti, anche tra di noi vediamo molti contadini che si differenziano poco dagli animali bruti»³⁴. Non mancano, anche, accuse rivolte alle responsabilità degli *encomenderos*: «Gli indios che naturalmente sono mansueti, umili, pacifici, senza odio, senza desideri di vendetta, non peccano quando, per liberarsi della tirannia di un *encomendero* o delle ingiustizie di un *corregidor*, dell'oppressione di un impresario di miniera, infine delle molestie di un *alcalde*, o capo o governatore, o *fiscal*, meticci, negri o mulatti che siano, i quali li perseguitano, gli rubano o li maltrattano, desiderano la loro morte»; e oltre: «In molte parti si usa che gli *encomenderos* non vogliono che gli indigeni che appartengono alla loro regione si mescolino con quelli di un'altra *encomienda*. Infatti, poiché le mogli degli indigeni gli servono – così come gli uomini – per filare, tessere, seminare o pescare, temono che se le donne indigene dei loro territori si sposano con uomini di altri luoghi, questi ultimi possano portarle via con sé. In tal modo l'*encomendero* perderebbe una schiava con i figli che nasceranno, e l'altro la acquisterebbe. Per

32. A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios* [1668], Tomo II, Libri III-V, ed. critica a cura di C. Baciero et al., Madrid, 1996 (*Corpus Hispanorum de Pace, Segunda*

Serie, III), p. 23-24.

33. *Ibid.*, p. 36, 54, 57, 81.

34. *Ibid.*, p. 140.

questa forma di avidità, al momento che le donne hanno l'età giusta *l'encomendero*, aiutato dal capo, obbliga queste a sposarsi con chi lui vuole, con la violenza e con la forza, e ciò contro la stessa natura ed essenza del matrimonio, che è prevista dal diritto naturale [...]. In realtà, per quanto gli indigeni siano vassalli e sottoposti, in ciò che concerne il matrimonio essi sono *sui iuris*»³⁵.

Al matrimonio Montenegro dedica una parte consistente del suo lavoro, analizzando con approfondimenti giuridici, storici e dottrinari, come questa istituzione sia al tempo stesso un contratto e un sacramento. Egli dimostra efficacemente come le forme consuetudinarie di matrimonio presso gli infedeli siano veri e propri matrimoni, e presenta e discute vari esempi del «modo che hanno gli indigeni per sposarsi». L'elemento della consapevolezza dell'obbligazione contratta tra i due coniugi è fondamentale, e la volontà spesso può essere espressa non con parole ma con azioni equivalenti. E descrive con abbondanti dettagli una forma di matrimonio indigeno nel Michoacán, che dimostra senza dubbi come si tratti di un vero matrimonio, che contiene l'elemento della volontà di obbligazione, la solennità pubblica, lo scambio di pegni e di doni, la convivenza autonoma (dal momento dell'atto formale) della nuova coppia. Al matrimonio indigeno manca dunque solo il carattere di «sacramento», che la Chiesa missionaria si impegna ad aggiungere, integrando in tal modo i costumi indigeni³⁶.

Insomma, i toni aspri e severi della letteratura tradizionale che insisteva nei giudizi radicali e spesso sprezzanti nei confronti degli indigeni, che costituivano quasi la «necessaria premessa» per giustificare la Conquista, ribadire enfaticamente la «distanza» e la «differenza» dagli spagnoli che funzionava da supporto necessario per gli impegni e le responsabilità del controllo politico, dell'«addomesticamento» e della conversione, tutto ciò non appare nell'opera di Montenegro. Ma poi, all'improvviso, quando il lettore meno se lo aspetta, l'insieme di questo repertorio di valutazioni negative radicali proprie di tutto un secolo, riappare in un capitolo dal titolo insospettabile: «Se tutte le nazioni barbare degli indios sono

obbligate a osservare i precetti della legge naturale» (Sezione IV del Libro Quarto). Qui il vescovo di Quito fa riferimento alla «dottrina comune» secondo la quale gli indigeni americani sono lontani dalla legge naturale e «vivono come bruti nei loro costumi». E cita in dettaglio le autorevoli (ancora al suo tempo) e negative opinioni di Pietro Martire, di Antonio de Herrera, di Oviedo, di Acosta (del quale cita uno dei passi più severi del *De procuranda indorum salute*). Non ci resta che di notare, ancora una volta, questa contraddizione tra le opinioni qui richiamate e accettate, e il tono generale di tutta l'opera, che è ben diverso.

In definitiva, in Montenegro prevale l'orientamento e l'interesse normativo, istituzionale, e la posizione pragmatica, volta alla soluzione di possibili problemi pratici dell'evangelizzazione, mentre in Acosta il problema metodologico-teorico, e teologico, della evangelizzazione e dell'azione missionaria più in generale, sta in primo piano. Quello della costruzione di una nuova Chiesa missionaria che deve riformare in modo radicale la preparazione, la motivazione e la qualità umana ed etica dei suoi operatori, è per lui il problema centrale. Infine, in Álvarez prevale la testimonianza diretta di un protagonista del mondo periferico della Chiesa missionaria, che si muove al di fuori di un ordine religioso e completamente abbandonato a se stesso dalla inefficienza della organizzazione della Chiesa secolare. Aspro e disincantato nei confronti degli indigeni, pessimista e critico contro i «difensori degli indios», il parroco di Aullagas è nondimeno, dei tre autori, quello che più è in grado di descrivere in dettaglio, con competenza e capacità di penetrazione comprensiva, le istituzioni, i costumi e i modi di pensare degli indigeni del Vicereame.

Ma tutte e tre le fonti qui discusse, per quanto evidentemente diversissime tra loro, hanno in comune una costante ed energica insistenza sulla necessità, per i missionari e i parroci, di conoscere a fondo la lingua degli indigeni. Il che, nel caso di Montenegro, che scrive nella seconda metà del secolo XVII, a centotrent'anni dalla Conquista, suona come una inesorabile dichiarazione critica

35. *Ibid.*, p. 128, 241-42.

36. *Ibid.*, p. 262-63.

sulla incapacità degli spagnoli in America di accettare una delle condizioni essenziali di ogni rapporto politico, sociale e religioso tra popoli di cultura diversa : quella di considerare la «comunicazione», diretta e paritaria, come ingrediente necessario.

In definitiva, possiamo trarre alcune, poche e misurate, conclusioni generali dal nostro cammino attraverso tre fonti importanti che insistono sugli aspetti pratici, operativi e quotidiani dell'azione missionaria, a diretto contatto con le popolazioni indigene. Non possiamo negare che queste fonti ci dicono abbastanza sulle posizioni, i giudizi, le strategie espressive e le categorie concettuali dei missionari, ma poco sugli indigeni, sul loro punto di vista e sul complesso groviglio dei loro pensieri, delle loro strategie, delle dissimulazioni e interpretazioni delle situazioni di contatto con gli esponenti della Chiesa cattolica. Il pensiero indigeno appare infatti a tratti, nascosto spesso nelle azioni, nei rituali, nella dinamica degli interessi e delle scelte sociali e politiche. Solo alcune, poche, fonti storiche registrano affermazioni esplicite, dichiarazioni, opinioni di capi o personaggi comuni del mondo nativo andino. E i processi di trasformazione delle credenze, dei comportamenti, delle norme sociali, sono rapidi e difficili da decifrare. Ciò dipende anche dalle concettualizzazioni che noi utilizziamo. Siamo abituati a pensare i processi di incontro/scontro tra indigeni e spagnoli come l'affrontarsi di due parti contrapposte, ferme e sicure ciascuna su posizioni definite, e il cambiamento tendiamo a concepirlo come un processo che si conclude prima o poi con l'avvenuta «acculturazione» dei nativi, con la loro trasformazione definitiva e l'adesione compiuta ai modelli di

origine europea. Il che non succede quasi mai. I processi sono lenti e continui, con scambi, dissimulazioni e travestimenti imprevedibili. E le società native sono in genere più «attive» e creative di quanto non si pensi. Ricordando quando notava Estenssoro, diremo allora che i concetti e i termini di cui disponiamo (essi fanno parte del bagaglio concettuale-terminologico dell'antropologia, ma hanno finito per essere usati normalmente dagli storici) sono insufficienti ed imprecisi, spesso inadeguati : «acculturazione», «sincretismo», «conversione». È un vocabolario che forse dovremmo rinnovare. Per esempio, intensificando le ricerche, nelle fonti storiche, di indizi che possano mettere in maggiore evidenza il contributo critico-creativo ed interpretativo-trasformativo apportato dalle società indigene nei processi di incontro (religioso e sociale) con l'Europa. Le strategie indigene fanno intravedere forme che possono forse essere definite come «appropriazione potenziativa». Spesso più che «convertirsi» al Cristianesimo, gli indigeni se ne appropriano nei termini dei loro sistemi di pensiero e ne fanno uno strumento di strategie politiche e sociali di vivificazione rigenerativa del mondo tradizionale dal quale provengono.

Il materiale documentario esaminato a proposito dei sacramenti, tutto proveniente da scritture missionarie di origine esterna alle società locali, ha consentito qualche debole accenno verso la prospettiva sopra appena delineata; ma ciò non vuol dire che ulteriori materiali non possano far fare passi avanti nella direzione indicata (penso ai documenti dei quali consuetamente si proclama la natura di «documenti indigeni», ma non solo ad essi).

Anime e corpi di peccatori e il sapere della coscienza

Miriam TURRINI

Gli articolati contributi di Vincenzo Lavenia (*Inquisizione, eretici condannati e sacramenti*) e di Paolo Broggio (*Le congregazioni romane e la confessione dei neofiti del Nuovo Mondo tra «facultates» e «dubia»: riflessioni e spunti di indagine*), letti in parallelo, inducono almeno a due ordini di riflessioni: sui soggetti e sui saperi. Da un lato lasciano infatti emergere l'esistenza di una problematica complessa sui destinatari dell'amministrazione del sacramento della penitenza, dall'altro interrogano su quale teologia morale supporti tali pratiche. Le considerazioni seguenti si incentreranno pertanto attorno a questi due nodi problematici: a chi amministrare il sacramento della penitenza e con quali conseguenze; l'elaborazione teologico-morale nel Nuovo Mondo.

A CHI AMMINISTRARE IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA?

Le vicende inquisitoriali raccontate da Vincenzo Lavenia come la casistica esposta da Paolo Broggio pongono in modi diversi, ma non meno delicati, la questione di quale possa essere il soggetto della confessione sacramentale. Nella teologia tridentina, all'interno della quale si collocano le vicende ricostruite, il sacramento della penitenza è inteso come la seconda tavola della salvezza dopo la rigenerazione battesimale, lo strumento che riconduce alla condizione battesimale ovvero allo stato di cristiano, indispensabile per la

salvezza personale¹. La chiesa cattolica si occupa dei sacramenti nell'ottica di un'amministrazione salvifica, che nella prospettiva di una *societas christiana* coinvolge anime e corpi. L'età post-tridentina vede il rafforzamento sia dell'ecclesiologia sia della teologia sacramentale, come annota anche Paolo Broggio a proposito del cardinale Lorenzo Brancati di Lauria.

Le condizioni limite descritte dagli interventi di Vincenzo Lavenia e Paolo Broggio fanno emergere l'esistenza nella pratica sacramentale e nella riflessione teologica di una tensione fra anime e corpi, fra foro interno e foro esterno, fra le ragioni del perdono divino e quelle dell'ordine terreno, sorretto dall'appartenenza ecclesiale. A quali soggetti dunque amministrare il sacramento della penitenza? Potenzialmente a tutti i battezzati pentiti dei loro peccati, ma nella realtà concreta non tutti i battezzati peccatori risultano uguali di fronte alla Chiesa. Eretici e indios del Nuovo Mondo sono terreni d'osservazione estremi nei quali le dinamiche di fondo dell'amministrazione salvifica della Chiesa emergono con un'evidenza particolare. In questi casi si tratta, infatti, di costituire o ricostituire fedeltà terrene oltre che sovranaturali, visibili oltre che invisibili, secondo la logica sacramentale tridentina, ma con un'accentuazione particolare.

L'ambiguità della condizione degli eretici sentenziati è percepita dai dibattiti teologici cinquecenteschi e diversamente risolta, secondo

1. Concilium Tridentinum, sessio VI, cap. XIV; sessio XIV *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*. Sul battesimo numerosi e innovativi sono gli studi recenti: cfr. in particolare A. Prosperi (a cura di), *Salvezza delle anime disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del*

battesimo, Pisa, 2006; Id., *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino, 2005; E. Brambilla, *Appartenenze di nascita e di fede. Battesimo e giuramenti di cittadinanza confessionale*, in P. Prodi (a cura di), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Bologna, 2007, p. 179-199.

quanto ricostruisce Vincenzo Lavenia. Si affrontarono due posizioni. Da un lato una linea recepita dal diritto canonico tardomedievale, ma non ovunque rispettata, secondo la quale gli eretici sentenziati, pur espulsi con il loro corpo dalla comunità terrena, venivano reincorporati nella Chiesa e per mezzo della Chiesa, che mediava per la salvezza dell'anima. Erano dunque sentenziati e destinati alla morte corporale ma ancora anime da salvare. Dall'altro per alcuni teologi spagnoli, quali Diego de Simancas e Francisco Peña, la reincorporazione degli eretici sentenziati nella Chiesa non era sostenibile. La preoccupazione per l'anima era in qualche modo sopraffatta dalla visibilità di un corpo, mediante il quale preservare ordine e unità nella Chiesa, e quindi nella *societas christiana*. Tutto si giocava in un'estrema tensione tra anima e corpo, che tradizionalmente accompagnava i riti del conforto dei condannati a morte².

Anche per gli indios peruviani studiati da Juan Carlos Estenssoro si configura un'ambiguità nel loro statuto di cristiani: la connotazione cristiana degli indios sarebbe stata determinata da una chiesa che avrebbe spostato in continuazione le frontiere di accettabilità del loro cristianesimo³. Pure nel caso degli indios del Perù il soggetto cristiano viene elaborato in rapporto ad una chiesa e ad una *societas christiana*, qui tutta da costruire, e sono in gioco fedeltà e infedeltà. Significativo il fatto che la confessione sacramentale, come pure la comunione, entrino in questo percorso soltanto ad un certo punto: per il Perù da metà anni Sessanta, quando arrivano i decreti tridentini e si tralascia progressivamente il tentativo di cristianizzare elementi indigeni. Il terzo Concilio di Lima segna una svolta nelle metodologie di evangelizzazione e la chiesa rafforza la propria struttura coloniale⁴.

A partire da allora la confessione sacramentale diventerà centrale nella strategia missionaria gesuitica, come il recente studio di Paolo Broggio dimostra. La confessione sacramentale sarà considerato strumento privilegiato di incorporazione nella Chiesa e quindi nella *societas christiana* coloniale⁵.

Anche nel caso degli indios, come già per gli eretici sentenziati, il rapporto tra anima e corpo e le diverse giurisdizioni alle quali sono affidati è rivelatore. A differenza degli spagnoli, negli ultimi decenni del Cinquecento gli indios vengono assolti nel foro interiore da casi riservati e censure ecclesiastiche e non sono sottoposti al tribunale dell'inquisizione. Al posto delle pene spirituali si consigliano per loro pene corporali. Sul corpo, affidato a chi non ha cura d'anime, gli indios portano i segni di uno stato di minorità e di una separazione di tipo quasi castale. Se gli eretici sentenziati erano anime senza corpo gli indios si configurano dunque come anime con un corpo fisico e giuridico diverso da quello degli spagnoli. Lo strumento con cui tutto questo si compie è la confessione sacramentale, che è però anche il mezzo per assicurarsi la reincorporazione costante nella Chiesa.

Questo soggetto che può essere reincorporato nella Chiesa e nella *societas christiana* viene accuratamente costruito nei confessionali per chi ha in cura d'anime gli indios. Le domande previe alla confessione nel *Ritual formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno los santos sacramentos* di Juan Pérez Bocanegra, edito a Lima nel 1631, costruiscono la figura di chi si accosta alla confessione sacramentale come potenzialmente infedele e idolatra e persona soggetta ad estrema ignoranza. Il soggetto ammesso alla confessione è il penitente intenzionato alla fedeltà e alla conoscenza dei rudimenti della fede⁶. Né

2. A. Proserpi, *Il sangue e l'anima. Ricerche sulle Compagnie di giustizia in Italia*, in *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, 1999, p. 155-185; Id., *Consolare gli afflitti: condannati a morte e sacramenti*, in A. Hahn, G. Melville e W. Röcke (a cura di), *Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter. Für Peter von Moos*, Berlino, 2006, p. 479-496; G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, 1993.

3. Secondo Juan Carlos Estenssoro l'incorporazione dell'indio nella Chiesa e nella società cristiana sarebbe un lungo percorso mai concluso perché la Chiesa avrebbe giocato il doppio ruolo di formare alla nuova fede e di ridefinire via via le appartenenze etniche, J. C. Estenssoro, *El simio de Dios*.

Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perù, siglos XVI-XVII, in *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30, 2001, p. 457 [455-474]. Cfr. anche C. Salazar-Soler, *Costruendo l'«indio»: società e religione nel Perù dei secoli XVI e XVII*, in P. Broggio et al. (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, 2007, p. 157-183. Non ho potuto consultare per queste brevi note J. C. Estenssoro Fuchs, *Del paganesimo a la santidad. La incorporación de los indios del Perù al catolicismo, 1532-1750*, Lima, 2003.

4. J. C. Estenssoro, *El simio...* cit., p. 461.

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

6. Le domande preliminari sono ben 54: Juan Pérez Boca-

l'accurato interrogatorio iniziale è un'opzione corrente nei manuali per penitenti e confessori europei coevi, se un manuale edito a Sassari a metà Seicento, che ebbe grande fortuna oltre oceano, suggeriva di eliminare il più possibile le indagini iniziali dalla confessione per evitare l'allontanamento dei penitenti⁷. I diversi contesti nei quali maturarono le due opere determinano anche diversi atteggiamenti di fondo nell'accoglienza del penitente, che potrebbero essere valutati attentamente.

Le *facultates*

L'amministrazione del sacramento della penitenza è una componente della complessa giurisdizione che la Chiesa post-tridentina esercita su anime e corpi in virtù del battesimo, giurisdizione nella quale si intrecciano foro interno e foro esterno secondo dinamiche ora abbastanza note⁸. Gli eretici sentenziati si presentano nella ricostruzione di Vincenzo Lavenia come caso limite in cui ormai l'anima è considerata separata dal corpo: la confessione sacramentale è pertanto solo esercizio di misericordia e di perdono. Con l'esclusione degli indios dal foro inquisitoriale e con l'ampiezza dei privilegi a loro favore in ordine all'assoluzione *in foro conscientiae* da casi riservati e censure ecclesiastiche anche nella confessione degli indios si accentua l'aspetto della misericordia, secondo le vie delle missioni interne europee o dei manuali per penitenti e confessori meno rigorosi.

Per gli indios si aprì, però, la problematica sull'estensione delle facoltà di assoluzione *in foro conscientiae* concesse ai confessori. Il fatto che le richieste di chiarimenti circa tali facoltà si incen-

trino prevalentemente sul matrimonio (facoltà di dispensare dagli impedimenti matrimoniali per consanguineità e affinità), come emerge dalla relazione di Paolo Broggio, rivela quanto poco della vita spirituale e materiale degli indios ricadesse nelle fattispecie teologico-giuridiche della chiesa del Vecchio Mondo: non lo stato ecclesiastico perché l'ordine sacro non era concesso agli indios, nessuna vita monastica, nessun voto, non l'inserimento organico nell'economia di mercato. Gli ambiti nei quali si esercitava gran parte della giurisdizione extrasacramentale di foro interno nei territori europei erano preclusi alla vita degli indios. Imbrigliato nella casistica extrasacramentale restava per lo più il matrimonio e qui emerge un attrito importante con la costruzione teologico-giuridica in proposito messa a punto a Trento.

A parte la problematica dell'idolatria, che però non viene elaborata *ex novo* nelle colonie americane (basta pensare ai moriscos spagnoli), il mondo degli indios sollecita elaborazioni teologico-giuridiche particolari soprattutto nella sua interazione con spagnoli e creoli.

La teologia morale tra Vecchio e Nuovo Mondo

Non pochi sono gli studi su quali testi teologico-morali orientarono il clero secolare e regolare nel Nuovo Mondo. I manuali per la confessione sono già stati esplorati. Vari rituali a stampa e numerosi manuali per la confessione dei secoli XVI-XVII, scritti da religiosi di diversi ordini e da sacerdoti secolari, oltre ad alcuni manoscritti, sono stati, infatti, oggetto di studio da parte di Martine Azoulai⁹, ma le risposte importanti possono venire

negra, *Ritual formulario e institucion de curas, para administrar a los naturales de este Reyno los santos sacramentos*, Lima, por Geronymo Contreras, 1631, p. 142-145. Il testo di Pérez Bocanegra è stato oggetto di particolare attenzione per la descrizione dei rituali indigeni di confessione, cfr. J. C. Estenssoro, *El simio* cit., 470-471. Cfr. anche recentemente J. Charles, *Unreliable Confessions: Khipus in the Colonial Parish*, in *The Americas*, 64/1, July 2007, p. 11-33; J. Peña, *Perdere il cielo. Breve revisione dei concetti di contatto, colpa e contagio nei popoli indigeni del Perù*, in *Trickster. Rivista del master in studi interculturali*, n. 4: (www.trickster.lettere.unipd.it/numero/rubriche/sguardi/pena-peru/pena-peru.html, letto 8.4.08). Ma sulle forme di confessione indigene si veda anche il classico R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, I, Bologna, 1929, p. 75-169.

7. M. Turrini, *Una Guida de confessores per la Sardegna del Seicento*, in G. Mele (a cura di), *Chiesa, potere politico e cultura*

in Sardegna dall'età giudiciale al Settecento, Atti del 2° Convegno internazionale di studi, Oristano, 7-10 Dicembre 2000, Oristano, 2005, p. 493-531: 516.

8. Vedi in particolare: A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, 1996; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, 2000; P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000; G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 2002; V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, 2004; E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, 2006.

9. M. Azoulai, *Les péchés du nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens. XVI-XVII^e siècle*, Parigi, 1993.

da tutta la produzione teologico-morale presente e utilizzata nelle colonie americane. Quale fu l'orizzonte di riferimento dei missionari e del clero locale : su quali testi si formavano, quali potevano consultare per le questioni teologico-morali oltre che per l'amministrazione del sacramento? E ancora : quale fu la riflessione teologica innescata dal contatto con gli indios?

Il recente lavoro di catalogazione dei fondi antichi di alcune biblioteche private e nazionali di Perù, Ecuador e Bolivia¹⁰, che conservano le biblioteche delle maggiori istituzioni religiose ed ecclesiastiche esistenti sul territorio nel periodo di dominazione spagnola, condotto da alcuni ricercatori italiani, offre la possibilità di ricostruire almeno in parte il patrimonio librario di sacerdoti e religiosi operanti nelle Ande centrali tra Cinquecento e inizi Ottocento e di conseguenza le loro categorie teologico-morali di riferimento.

Un'analisi dei testi per la cura d'anime presenti nei fondi antichi della Biblioteca del Convento Franciscano de Tarata (Bolivia), della Biblioteca della «Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco» (Perù), dell'Archivo y Biblioteca Nacionales di Bolivia a Sucre (antica San Francisco de la Plata), dell'Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos Monseñor Taborga de Sucre (Bolivia) e della Biblioteca «Aurelio Espinosa Polit» di Quito¹¹ rivela la presenza dei testi classici di teologia morale del Nuovo Mondo, dall'Azpilcueta a Luis López a Juan Azor all'onnipresente Antonino Diana ai grandi teologi della Compagnia di Gesù (Francisco Suárez, Luis de Molina, Gabriel Vázquez) e ai suoi casisti classici (Tomás Sánchez, Enrique Henríquez, Valère Regnault, Hermann Busenbaum, Antonio Escobar y Mendoza, Tommaso Tamburini), senza trascurare l'apporto francescano di Manuel Rodríguez, Juan de Ascargorta, Franciscus Henno, né gli autori rigoristi apprezzati nel Settecento quali Daniele Concina o

François Genet. Ai testi teologico-morali europei si affiancano numerosi manuali per confessori provenienti dal vecchio continente e alcuni manuali per la cura delle anime destinati alla specifica cura pastorale dei nativi del Nuovo Mondo, stampati *in loco* o in Europa.

Fra questi ultimi figurano la *Brevis forma administrandi apud Indos sacramenta* del minore Miguel Zárate, un testo edito a Madrid nel 1617, ma attestato in edizioni madrilenne settecentesche; *l'Itinerario para parochos de indios, en que se tratan las materias particulares tocantes a ellos, para su buena administracion* di Alonso de la Peña Montenegro (vescovo di Quito dal 1653 al 1687) conservato nella prima edizione (Madrid 1668) e in varie successive, non solo madrilenne; e il già citato *Ritual formulario e institucion de curas, para administrar a los naturales de este Reyno los santos sacramentos* di Juan Pérez Bocanegra nella prima edizione, fatta a Lima nel 1631.

Singolare risulta poi l'abbozzo non compiuto di una teologia morale americana, del quale fu dato alle stampe soltanto il primo tomo preparatorio, ovvero *El moralista filaléthico americano, o el confessor imparcial instruido en las obligaciones de su ministerio según los preceptos de las más sólida theología moral, conforme a las limitaciones indispensables en la América* di Juan Matraya y Ricci, edito a Lima nel 1809 e nel 1819. L'autore, un minore osservante della provincia di S. Antonio de los Charcas in Perù, è rigorista e sottolinea fortemente la centralità delle leggi umane come luogo della teologia morale, tanto da riportare un catalogo delle disposizioni regie successive a la «recopilación de las leyes de Indias» del 1680¹².

L'esistenza di una casistica morale nata dall'incontro con la realtà del Nuovo Mondo e dalla costruzione di una società fortemente variegata può essere rintracciata sia nei grandi testi teologico-morali concepiti in Europa sia nelle opere a

10. G. Breccia e D. Fugaro, *Libri antichi sulle Ande. Dieci anni di catalogazione di fondi librari antichi in Perù, Bolivia ed Ecuador (1995-2006)*, presentazione del lavoro tenutasi a Cremona nel gennaio 2007.

11. L'analisi è stata condotta sui cataloghi raccolti in tre CD Rom : Istituto Italo Latinoamericano de Roma, *Catálogos. Fondos bibliográficos antiguos de Biblioteca General de la Universidad Central del Ecuador, la Biblioteca del Ministerio de Relaciones Exteriores y Cancillería del Estado, Biblioteca Ecuatoriana «Aurelio Espinosa Polit»*; Istituto Italo Latinoamericano de Roma, Fundación Histórica Tavera, *Catálogos. Fondo antiguo de la Biblioteca de la Universidad Nacional de San Antonio Abad*

del Cuzco (Perù), Fondo Antigo de la Biblioteca del Convento Franciscano de Tarata (Bolivia), Digibis; Istituto Italo Latinoamericano de Roma, Fundación MAPFRE TAVERA, con la colaboración de Unión Latina, *Catálogos bibliográficos. Fondo antiguo del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo antiguo del Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos Monseñor Taborga de Sucre (Bolivia)*, Digibis.

12. J. Matraya y Ricci, *El moralista filaléthico americano, o el confessor imparcial instruido en las obligaciones de su ministerio según los preceptos de las más sólida theología moral, conforme a las limitaciones indispensables en la América*, Lima, 1819, p. 257-596.

servizio dei confessori nate nel contesto latino-americano. Di grande interesse si presenta in proposito la raccolta del gesuita Juan de Alloza (Lima 1598-1666), i *Flores summarum seu alphabetum morale*, editi a Lione nel 1665, e poi più volte ripubblicati in Europa. Si tratta di un testo concepito ad imitazione degli *Aphorismi* del gesuita Manuel Sa¹³. I contenuti dimostrano quanto l'orizzonte teologico-morale fosse maturato in Perù secondo le categorie europee e come si fosse delineata contemporaneamente una peculiare casistica relativa agli indios, solo in minima parte sostenuta da *auctoritates* a stampa. Per avvalorare le sue opinioni Alloza rimanda, infatti, non tanto ad opere edite quanto a testi manoscritti. La sua casistica, infine, è specifica per una determinata tipologia di indios, i peruviani¹⁴. Ciò deve indurre pertanto la ricerca sulla casistica nata nel contesto

latino-americano a tener conto delle diverse condizioni degli indios nell'America spagnola e delle diverse fasi della evangelizzazione.

Nel Nuovo Mondo vivevano indios, spagnoli e loro discendenti, meticci e africani. Il clero regolare e secolare dovette formulare le proprie domande alla realtà americana e trovare le proprie risposte attraverso una teologia morale nata nel Vecchio Mondo, con tutte le sue sfumature e diversità di orientamenti. La via di ricerca qui prospettata, sulla base dei fondi antichi delle biblioteche andine, pur nella sua parzialità e bisognosa di molteplici integrazioni¹⁵, può contribuire a far emergere l'oggetto delle preoccupazioni teologico-morali nelle colonie americane nel tentativo di impiantare una *societas christiana* al di là dell'oceano¹⁶.

Miriam TURRINI

13. Così afferma lo stesso autore nell'introduzione all'opera, intenzionato ad accogliere nel suo lavoro casi morali tralasciati dal Sa o recentemente messi a punto, Juan de Alloza, *Flores summarum seu alphabetum morale, omnium fere casuum qui confessarius contingere possunt, ex selectioribus doctoribus praecipue Societatis Iesu, ex utroque iure ac manuscriptis peruanis. Opus sedulo labore per annos triginta acquisitum ex legibus imperatorum, decretis pontificum, usu parochorum et praetorum huius peruanis regni*, Lione, sumpt. H. Boissat et G. Remeus, 1665, c. 3rv. Gli *Aphorismi confessariorum* di Manuel Sa conobbero un grande successo nei paesi cattolici europei nella prima metà del Seicento.

14. La parte dedicata agli *Indi Peruvani* si divide in diverse sezioni, riguardanti il rispetto del precetto festivo e dei digiuni, i privilegi, i tributi e alcuni elenchi di casi vari, dalle questioni matrimoniali e contrattuali, all'assegnazione e conduzione di *encomiendas*, al lavoro nelle miniere, alla vendita della coca, alla guerra antispagnola in Cile ad altro ancora, cfr. *ibid.*,

p. 357-372. Ben tre sezioni fanno esplicito riferimento ai manoscritti di padre Juan Pérez Menacho, *ibid.*, p. 363-370.

15. Fondamentali sono gli inventari delle antiche biblioteche già rinvenuti o eventualmente reperibili. Si veda, ad esempio, la tesi di baccellierato di Manuel Burga sugli inventari di nove biblioteche gesuitiche, citata in José Carlos Ballón, *Introducción*, in Ángel Muñoz García, *Diego de Avendaño 1594-1698. Filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*, Lima, UNMSM, Fondo Editorial, 2003, p. 14, consultata in <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibVirtual/>.

16. Sui testi teologico morali circolanti nel Nuovo Mondo e sugli studi ad essi dedicati, tra i quali sono da ricordare almeno quelli di Ángel Muñoz García su Diego de Avendaño e i lavori di Josep Ignasi Saranyana, cfr. il saggio della scrivente di prossima pubblicazione in *Cristianesimo nella storia*. Ringrazio Gastone Breccia per le informazioni e i suggerimenti che mi ha fornito per la stesura di queste riflessioni.

MÉLANGES

Un office spirituel

Le pape et les devoirs de sa charge dans les projets de réforme autour du concile de Latran V

Benoît SCHMITZ

Sur le frontispice du *De veri pastoris munere liber*¹, écrit par Jean-François Poggio (1447-1522) peu de temps après l'avènement au souverain pontificat de Léon X, le pape est représenté en majesté. La composition de l'image souligne son rôle d'intermédiaire : en haut, la Sainte Trinité est figurée selon des codes traditionnels; en bas, se trouvent les membres de la curie (les six personnages assis) et, au premier plan, les fidèles à genoux; au milieu, le pape siège sur son trône. Bénissant un globe terrestre, le pape apparaît bien comme le dispensateur de la grâce divine. La clef qu'il tient dans sa main gauche rappelle qu'il est le détenteur des clefs du royaume des cieux confiées par le Christ à Pierre et à ses successeurs. Le salut des hommes voulu par Dieu passe par le pape.

Un élément plus dynamique est introduit dans cette scène hiératique par le texte qui figure dans le cartouche sur lequel deux doigts attirent l'attention : *Venient ad te qui detrahebant Tibi et adorabunt vestigia pedum tuor[um]*. Il s'agit d'une citation du chant de consolation sur la Jérusalem nouvelle qui se trouve en *Isaïe* 60, 14² et que l'on peut traduire ainsi : « Ils viendront à toi ceux qui te dénigraient et ils vénèreront les empreintes de tes pieds ». Le pape incarne ici la Cité sainte d'Isaïe dans laquelle les chrétiens voient traditionnellement une annonce de l'Église. Cette identification du pape à l'Église est renforcée par la colombe posée sur la

tiare : le Saint Esprit qui doit assister l'Église jusqu'à la fin des temps éclaire ici le pape. Mais cette citation ajoute un élément plus narratif à une scène qui semblait être de prime abord une image figée de la suprématie du vicaire du Christ. Le cartouche permet de comprendre que les personnages à genoux au premier plan sont des rebelles qui viennent se soumettre à l'autorité pontificale. Parmi eux, se trouve un roi que l'on reconnaît à sa couronne. La papauté, qui est représentée dans la majesté de son rôle spirituel, selon l'ordre voulu par la Sainte Trinité, parvient à rétablir la plénitude de son pouvoir sur ceux qui le refusaient, si puissants soient-ils. Ce frontispice ne représente donc pas seulement l'idéal de la *plenitudo potestatis*; il figure cette *plenitudo potestatis* en acte, il montre qu'elle est en train de se réaliser.

Faut-il voir dans cette célébration du pouvoir pontifical un acte de pure adulation, somme toute attendue de la part d'un homme que Léon X avait fait prélat de sa maison pontificale et qui pouvait donc être porté à la flatterie? Jean-François Poggio³ était le fils du célèbre humaniste Poggio Bracciolini (1380-1459). Né à Florence en 1447, Jean-François Poggio obtint en 1471, après avoir passé son doctorat en droit, un poste de chanoine dans la cathédrale de sa ville natale. Il fut contraint à l'exil à la suite de la conjuration des Pazzi, dans laquelle s'était compromis l'un de ses

1. Giovanni Francesco Poggio, *De veri pastoris munere liber*, Bibliothèque Apostolique Vaticane, Vat. lat. 3732 (*non vidi*). Ce frontispice peut être aperçu sur le site internet http://www.vaticanstate.va/fr/autres_institutions/bibliotheque_apostolique.htm, consulté le 16 juin 1009.

2. Le texte complet de la Vulgate est : *et venient ad te curvi filii eorum qui humiliaverunt te et adorabunt vestigia pedum tuorum*

omnes qui detrahebant tibi et vocabunt te civitatem Domini Sion Sancti Israel.

3. Sur la vie et l'œuvre de Jean-François Poggio comme sur le contenu du *De veri pastoris munere liber*, je dois l'essentiel de mes informations à : A. Ferrajoli, *Giovanni Francesco Poggio*, dans V. De Caprio (dir.), *Il ruolo della corte di Leone X (1514-1516)*, Rome, 1984, p. 495-503.

frères. Il se distingua ensuite par un certain nombre d'écrits favorables à la papauté. Il écrivit un panégyrique assez classique pour féliciter Alexandre VI de son élévation au souverain pontificat, avec l'objectif manifeste de s'attirer les bonnes grâces du nouvel élu⁴. À l'occasion du conflit qui opposa le Saint-Siège à Savonarole, il prit la défense de la papauté en écrivant trois textes dirigés contre le dominicain de San Marco⁵. Une réflexion davantage orientée vers la question des vertus nécessaires à celui qui exerce le pouvoir apparaît dans le texte qu'il dédia à Jules II au début de son pontificat : dans ce *De officio principis*⁶, il commente tout particulièrement les vertus de justice, de libéralité, de magnificence et de magnanimité. Ce texte inspiré par l'espoir d'obtenir les bonnes grâces du nouveau pape ne brille pas par sa forme, mais témoigne des solides connaissances de l'auteur⁷. Poggio s'illustra davantage dans un écrit théologique contre le concile de Pise, le *De potestate papae et concilii liber* paru à Rome en 1512. Dans cette défense des doctrines curialistes face au conciliarisme, il montra, selon Alessandro Ferrajoli, de réelles qualités intellectuelles⁸; il semble avoir été remarqué à cette occasion par Jules II qui lui attribua diverses charges⁹. L'élection comme pape du cardinal Jean de Médicis, auquel le Florentin Poggio avait dû se lier, lui permit de participer pleinement à la vie de la cour romaine et de bénéficier des faveurs du pontife.

Le *De veri pastoris munere*¹⁰ s'inscrivait bien évidemment dans cette suite d'écrits où l'auteur cherchait à s'attirer la bienveillance des papes en récompense des services qu'il leur rendait par sa plume. Néanmoins, il serait erroné de réduire ce texte à un simple acte de flatterie, exaltant le

pouvoir pontifical pour mieux en tirer des bénéfices. Ce serait d'abord sans doute céder à la légende noire qui entoure le personnage de Poggio et dont Alessandro Ferrajoli a fait justice¹¹. Ce serait ensuite faire bon marché de la culture dans laquelle vivait Poggio : son texte dirigé contre le concile de Pise montre qu'il était au fait des doctrines curialistes sur le pouvoir pontifical, et il n'y a pas lieu de douter de la sincérité de ses convictions; plus largement, Poggio participait à la réflexion sur la réforme de l'Église et sur les devoirs spécifiques qu'imposaient les offices à ceux qui en étaient investis.

Dans le *De veri pastoris munere*, Poggio exprime un vrai souci de restauration de la fonction pontificale : il prend au sérieux la tâche qu'il s'est assignée d'adresser au pontife une réflexion sur sa charge pastorale, à tel point qu'Alessandro Ferrajoli a pu écrire qu'«il semble lui enseigner les devoirs de son état»¹². L'ouvrage est composé de deux parties : la première traite des devoirs du pape envers Dieu (le choix des évêques, la répression des hérésies, la propagation de la foi et du culte); la seconde de ses devoirs envers le prochain (les biens spirituels et matériels du peuple, la justice, la libéralité, la piété)¹³. Poggio adresse au pape des avertissements sévères et l'exhorte à bien user des pouvoirs que lui confère sa charge : il ne doit pas décevoir les espoirs qui ont été placés en lui, il doit organiser une croisade et défendre la chrétienté; il ne doit pas suivre l'exemple de ses prédécesseurs qui ont versé beaucoup de sang pour le bénéfice de leurs proches¹⁴. Si le propos n'est pas original, il est étayé par des références historiques et doctrinales, et est marqué par une grande liberté de ton¹⁵.

L'exaltation du pouvoir pontifical que l'on

4. Bibliothèque Apostolique Vaticane, Vat. lat. 5883 (*non vidi*). Alessandro Ferrajoli note qu'à la fin de son texte, Poggio implore la munificence du pape comme fils du Poggio qui avait servi Callixte III, l'oncle d'Alexandre VI. A. Ferrajoli, *Giovanni Francesco Poggio*, dans *op. cit.*, note 2 p. 496.

5. *Ibid.*, note 4 p. 496.

6. *Ioannis Poggii Florentini ad S.D.N. Iulium Papam II. de officio principis liber*, *Impressum Romae per Iohannem de Besicken Anno domini MCCCCIII die XXIX Decembris Sedente Iulio II. Pontifice Maximo Anno eius primo*, Rome, 1504 (*non vidi*).

7. A. Ferrajoli, *Giovanni Francesco Poggio... cit.*, p. 248-249.

8. «... si palesa uomo di mente acuta, di forti studi e di vasta coltura filosofica e teologica». *Ibid.*, p. 249.

9. *Ibid.*, p. 497.

10. Il est daté par certains de 1513. Mais Alessandro Ferrajoli relève une allusion à François I^{er} et en conclut que le texte a été écrit, ou du moins achevé, après janvier 1515. *Ibid.*, p. 498.

11. *Ibid.*, p. 499-503. Alessandro Ferrajoli montre qu'il faut fortement nuancer l'image négative de Poggio colportée par des contemporains et par certains historiens.

12. «... sembra insegnarli i doveri del suo grado». *Ibid.*, p. 498.

13. *Ibid.*, p. 498.

14. *Ibid.*, p. 499.

15. «... non vi è alcuna originalità di pensiero ma molta dottrina storica ed ecclesiastica, svolta con somma libertà di parola». *Ibid.*, p. 498-499.

trouve sur le frontispice du *De veri pastoris munere* ne peut se comprendre indépendamment de l'exhortation adressée à Léon X. C'est en s'efforçant d'être ce «vrai pasteur» que le pape peut espérer recouvrer le pouvoir que l'on voit triompher sur l'image. Quand le pape se sera conformé à ce qu'il est vraiment et paraîtra dans l'éclat de son office saint, les rebelles ne pourront que se soumettre.

Si le *De veri pastoris munere liber* est un texte de portée limitée et s'il exprime une vision assez naïve de la papauté, il n'en manifeste pas moins un aspect important de la réflexion sur l'office pontifical dans les années 1510. Le concile de Latran V (3 mai 1512-16 mars 1517) et l'élection d'un nouveau pape en 1513 ont suscité de nombreux projets de réforme – Guy Bedouelle a pu parler, à propos du concile, d'une «réforme dans les mots»¹⁶. Comme l'ouvrage de Poggio, mais avec une pensée souvent plus profonde, ces textes exaltaient le pouvoir du pape mais cherchaient en même temps à définir les devoirs que lui donnait sa charge. Beaucoup de ces projets

insistaient sur le rôle spirituel majeur que le pape était appelé à jouer dans la réforme de l'Église et dans l'unification de l'humanité. Loin d'être toujours le fruit de l'*adulatio* que dénonçaient les conciliaristes, ces textes étaient généralement une invitation pressante à réformer la façon même d'exercer le pouvoir. Ils promouvaient ainsi une autre régulation de l'office pontifical que celle que proposaient les adversaires de l'absolutisme romain : là où ceux-ci ne voyaient comme solution aux possibles abus de la papauté que la prééminence juridique du concile, les projets de réforme des milieux proches de la curie cherchaient à rappeler au pape ses responsabilités devant Dieu. Ils montraient qu'à son pouvoir étaient attachés non pas les droits du propriétaire mais les devoirs du vicaire. La papauté devait d'abord se préoccuper de la mission dont elle était chargée dans l'économie du salut.

Mon étude se concentrera sur le cas du *Libellus ad Leonem X*, adressé au pape en 1513 par deux ermites camaldules, Tommaso Giustiniani (1476-1528)¹⁷ et Vincenzo Quirini (1478-1514)¹⁸. L'importance de ce texte a été soulignée depuis

16. G. Bedouelle, *La Réforme du catholicisme (1480-1620)*, Paris, 2002, p. 27.

17. En religion, D. Paulus Giustiniani. Giustiniani est né en 1476 à Venise. Sa famille avait compté de hauts dirigeants de la République. Il fit ses études à Padoue. Dans la première moitié des années 1500, il connut une double évolution : il renoua progressivement avec des mœurs chrétiennes ; sa soif de connaissance se porta de plus en plus sur les questions théologiques. Recherchant la solitude, il se retira dans sa maison de l'île de Murano en 1506. Il y découvrit la priorité de l'amour sur la connaissance dans la religion chrétienne ; il rompit dans le même temps avec la théologie scolastique, jugée trop abstraite, pour privilégier l'étude de l'Écriture sainte. Sa conversion aboutit à un pèlerinage en Terre sainte en 1507. À son retour, il chercha pendant deux ans l'état dans lequel il se fixerait. Il choisit finalement d'entrer dans l'Ordre des Camaldules en 1510. Après avoir réformé son Ordre et avoir été pendant une décennie la principale figure de l'Ermitage des Camaldules, il choisit en 1520 de quitter Camaldoli pour mener une vie encore plus solitaire et encore plus dépouillée. Il fonda la Compagnie des ermites de saint Romuald. Il mourut le 28 juin 1528. Pour une introduction à la vie et à l'œuvre de Giustiniani, voir Dom J. Leclercq, *Un humaniste ermite. Le bienheureux Paul Giustiniani (1476-1528)*, Rome, 1951 : le *Libellus* est cité mais n'est pas commenté (p. 76-77) ; dom Leclercq préfère mettre en relief ce qui fait de Giustiniani un réformateur de son Ordre et un apôtre de l'érémisme. Voir aussi E. Massa, *Paolo Giustiniani*, dans *Biblioteca Sanctorum*, VII, Rome, 1966, col. 2-9 ; Id., *L'eremo, la Bibbia e il Medioevo in umanisti veneti del primo Cinquecento*, Napoli, 1992.

18. En religion, D. Petrus Quirini. Quirini est né en 1478. Sa famille faisait partie du groupe restreint des familles qui se

partageaient le pouvoir à Venise. Pendant ses études à Padoue, il se lia avec Giustiniani, Contarini, Bembo et quelques autres Vénitiens. Ces jeunes hommes se retrouvèrent ensuite régulièrement dans la maison de Giustiniani à Murano. Quirini s'adonna aux travaux humanistes et poursuivit une quête spirituelle marquée par le néoplatonisme. Il semble avoir décidé assez précocement qu'il se retirerait du monde, mais ne s'en consacra pas moins d'abord à des missions diplomatiques pour le compte de la République (en 1505-1506, il fut ambassadeur auprès de Philippe, duc de Bourgogne ; il fut ensuite élu comme ambassadeur auprès de l'empereur Maximilien en 1507). Après un temps d'hésitations, il finit par rejoindre Giustiniani et rentra ainsi dans l'Ordre des Camaldules en 1511. Il fut, avec Giustiniani, la cheville ouvrière de la réforme de l'Ordre. Il mourut à Rome en septembre 1514, après avoir consacré les derniers mois de sa vie à des tâches diplomatiques auprès de la curie. Pressenti pour être créé cardinal, malgré son désir de poursuivre sa vie d'ermite, il se retrouva aussi en 1514 au cœur d'intrigues qui semblent avoir eu raison de sa santé (les rumeurs d'empoisonnement ne sont toutefois, semble-t-il, que des rumeurs). Sur Quirini, voir S. D. Bowd, *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the religious Renaissance in Italy*, Leyde-Boston-Cologne, 2002. Bowd démontre notamment que ce n'est pas en raison de la crise que subit Venise après 1509 que Giustiniani et Quirini se sont retirés du monde, contrairement à ce qui fut dit à l'époque. C'est bien leur ancien désir d'entrer dans la vie monastique qui s'est concrétisé à un moment où les difficultés économiques de Venise contrecarraient plus leur projet qu'elles n'en facilitaient la réalisation : ils eurent en effet du mal à réunir les fonds nécessaires pour s'établir dans leur nouvelle vie (*Ibid.*, p. 88). J'ai choisi d'adopter l'orthographe Quirini, qui est la

longtemps par l'historiographie : Hubert Jedin y a vu « un mémoire étendu, le plus large et en même temps le plus radical de tous les programmes de réforme depuis l'ère conciliaire »¹⁹; il a aussi remarqué que les deux camaldules ne se bornaient pas à définir un « programme négatif » d'interdictions et de sanctions, « mais qu'ils assign[aient] à la direction de l'Église des tâches et des buts positifs... »²⁰; il a enfin noté la postérité exceptionnelle du *Libellus*, même si elle fut tardive²¹. Cette appréciation a été confirmée par Nelson H. Minnich dans un article sur les projets de réforme formulés

à l'occasion du concile de Latran V²². En dépit de ces jugements, le *Libellus ad Leonem X* n'a pas fait l'objet d'une édition scientifique²³. Le *Libellus* fut écrit durant l'année 1513, mais il est difficile de fournir une datation plus précise tant pour son écriture que pour sa présentation au pape²⁴. Eugenio Massa a montré qu'il est l'œuvre du seul Giustiniani²⁵. Les études consacrées à ce texte sont nombreuses²⁶, mais n'ont pas épuisé la richesse d'un mémoire qui concerne aussi bien l'historien des réformes religieuses que celui des missions ou de la culture italienne de la Renaissance²⁷. La force

plus courante chez les historiens et qui est la plus souvent utilisée par Quirini lui-même. Stephen D. Bowd utilise quant à lui l'orthographe Querini (*Ibid.*, p. XIII). Lorsque je cite Stephen D. Bowd, j'harmonise l'orthographe. Je conserve l'orthographe originale dans les titres.

19. H. Jedin, *Histoire du Concile de Trente*, t. 1, *La lutte pour le concile*, Paris-Tournai-Rome-New York, 1965 (1^{ère} éd. allemande 1949), p. 118.
20. *Ibid.*
21. L'influence du *Libellus* se manifeste non seulement dans le célèbre *Consilium de emendanda ecclesia* (1537) mais aussi plus largement dans la réforme tridentine : « On peut dire sans exagération que le programme de réforme des deux Camaldules a occupé l'Église pendant plus d'un siècle. Le concile de Trente, les réformes liturgiques de Pie V, la Bible sixtine, la fondation de la Congrégation de la Propagande, se situent dans la ligne tracée par eux. Mais le Pape auquel ils écrivaient et le concile qui était rassemblé sous leurs yeux furent incapables de suivre les courageux Vénitiens dans leur vision claire et en même temps prophétique de la situation, et déçurent les espérances que l'on avait fondées sur eux ». *Ibid.*, p. 119. Sur la postérité du *Libellus*, voir aussi : G. Fragnito, *Cultura umanistica e riforma religiosa : Il De officio viri boni ac probi episcopi di Gasparo Contarini*, dans *Studi veneziani*, XI, 1969, Florence, 1970, p. 128-132. Cet article a été repris dans G. Fragnito, *Gasparo Contarini : un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Florence, 1988, p. 79-211.
22. N. H. Minnich, *Concepts of Reform proposed at the Fifth Lateran Council*, dans *Id.*, *The Fifth Lateran Council (1512-17)*, Aldershot-Brookfield, 1993 (1^{ère} éd. de l'article : 1969), n° IV, p. 227.
23. J'utilise donc l'édition du XVIII^e siècle : B. Paulus Justinianus et Petrus Quirinus, *Libellus ad Leonem X*, dans D. Johannis-Benedicti Mittarelli et D. Anselmi Costadoni, *Annales Camaldulenses ordinis sancti benedicti IX*, Venezia, 1773, col. 612-719. Je la cite ainsi : *Libellus*, AC. J'ai utilisé l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de France (H-1486). Une traduction italienne existe, mais il ne s'agit pas d'une édition scientifique : P. Giustiniani et P. Quirini, *Lettera al papa. Paolo Giustiniani e Pietro Quirini a Leone X*, a cura di G. Bianchini, presentazione di F. Cardini, Modène, 1995. Le manuscrit original a été perdu mais il reste une copie du XVIII^e siècle à la Bibliothèque du Monastère de Camaldoli, Cod. 1071, fol. 1r-68v. Des titres pour chaque section figurent en marge, ce qui reflète peut-être l'original. J'emprunte ces informations sur le manuscrit à S. D. Bowd, *Reform before the Reformation...* cit., note 28 p. 137. Sur les manuscrits de Giustiniani, l'ouvrage de référence est celui d'E. Massa, *I manoscritti originali del Beato Paolo Giustiniani*

custoditi nell'Eremo di Frascati : descrizione analitica e indici con ricerche sui codici avellanesi di san Pier Damiani, Rome, 1967.

24. Voir S. D. Bowd, *Reform before the Reformation...* cit., p. 136-137 : certains passages semblent avoir été écrits entre l'élection de Léon X (11 mars 1513) et la proclamation que le concile continuerait (11 avril 1513); d'autres passages mentionnent la réconciliation des cardinaux schismatiques avec le pape, qui n'eut lieu qu'en juin 1513; il semble en tout cas que beaucoup des thèmes du *Libellus* furent forgés pendant l'hiver 1512-1513. Eugenio Massa note que les deux camaldules ont séjourné à Rome du 15 mai au 9 août 1513 : ils ont pu offrir leur *Libellus* au pape avant leur départ. E. Massa, *Una nuova cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il «Libellus ad Leonem X»*, Gênes, 2005, p. 28-29.
25. E. Massa, *Una nuova cristianità...* cit., p. 24-26. J'ai fait le choix d'associer néanmoins le nom de Quirini à celui de Giustiniani quand je fais référence au *Libellus*. Quirini a en effet très probablement participé à l'élaboration du texte. De plus, en acceptant de le présenter sous son nom, il en a ratifié les thèses et lui a apporté un soutien de poids. Dès lors, il me semble qu'il serait malvenu de sacrifier à une conception anachronique de la notion d'auteur.
26. Pour une première approche et un résumé du *Libellus*, voir Giuseppe Alberigo, *Sul Libellus ad Leonem X degli eremiti camaldolesi Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani*, dans P. Gilli (dir.), *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XV^e siècle-milieu du XVI^e siècle)*, Rome, 2004 (*Coll. de l'École Française de Rome*, 330), p. 349-359. Giuseppe Alberigo a écrit un autre article sur ce texte : *La Chiesa cattolica ai primi del Cinquecento secondo il Libellus ad Leonem X degli eremiti camaldolesi Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani*, dans S. Gensini (dir.), *Una 'Gerusalemme' toscana sullo sfondo di due giubilei : 1500-1525. Atti del Convegno di studi San Vivaldo, Montaione 4-6 ottobre 2000*, Florence, 2004, p. 19-29 (*non vidi*). Voir aussi A. Perifano, *Léon X, le concile et le livre*, dans F. Alazard et F. La Brasca (dir.), *La papauté à la Renaissance*, Paris, 2007, p. 109-131. L'ouvrage de référence sur le *Libellus* est celui d'Eugenio Massa, *Una nuova cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il «Libellus ad Leonem X»*, Gênes, 2005. Voir aussi une étude plus ancienne : S. Tramontin, *Una programma di riforma della Chiesa per il Concilio Lateranense V : il Libellus ad Leonem X dei Veneziani Paolo Giustiniani e Pietro Querini*, dans A. Niero et al. (dir.), *Venezia e i Concilii*, Venise, 1962, p. 67-93. S. D. Bowd analyse les réformes proposées par le *Libellus* au chapitre V, *Reform by the word and by the sword*, de son *Reform before the Reformation...* cit., p. 147-179.
27. Le *Libellus* est organisé en six parties. Dans la première

de ce mémoire tient à sa perspective universelle : c'est du monde entier que doit se préoccuper le pape. Je voudrais en proposer une relecture qui montre qu'il ne s'agit pas seulement d'un des programmes de réforme les plus amples et les plus précis du début du XVI^e siècle; je pense qu'il faut aussi le considérer, pour les années qui précèdent la Réforme luthérienne, comme l'un des textes les plus aboutis sur l'exercice de la charge spirituelle du souverain pontife²⁸. Avant moi, Eugenio Massa a commenté cet aspect²⁹ : il a très justement noté que, dans le *Libellus*, le pouvoir pontifical « ne relève pas tant des institutions que des profondes préoccupations de la sotériologie »³⁰. Stephen D. Bowd a également insisté sur ce point³¹. Mes analyses rejoindront un certain nombre de ses remarques³². Mais Stephen D. Bowd s'est surtout intéressé à la question du conciliarisme et à la conception juridique que Giustiniani et Quirini pouvaient se faire de la place du pape dans l'Église. À mon sens, il faut aussi se placer sur le terrain de la spiritualité de l'office pontifical et sur

celui de son rôle de médiation dans l'économie du salut. Par le genre littéraire comme par la finalité, le *Libellus* s'inscrit davantage dans la tradition du *De consideratione* de saint Bernard que dans celle de la *Summa de ecclesia* de Torquemada.

Il s'agit en fait de considérer, à travers l'idéal d'une papauté spirituelle, un type de discours sur le pouvoir. Adriano Prosperi, dans une communication qui inspire très largement la perspective adoptée ici³³, a montré qu'on ne peut pas faire l'histoire des représentations de la papauté en se basant uniquement sur le discours théologique et canonique le plus formalisé³⁴. Les attentes utopiques que le pape suscitait ne doivent pas être négligées³⁵. Le *Libellus* doit par conséquent être resitué au sein du vaste corpus des textes des années 1512-1517 qui partageaient la même conception de l'office pontifical³⁶. Je compléterai donc mon analyse du *Libellus* par un certain nombre de références à d'autres projets de réforme, qu'ils aient été présentés au concile de Latran V³⁷ ou qu'ils en aient été simplement

partie, les deux camaldules s'emploient à exposer le pouvoir et l'office du pape (*Libellus*, AC, col. 614-621). Les deuxième et troisième parties sont consacrées à la propagation de la Foi : les juifs, les idolâtres, et les musulmans doivent être convertis (*Ibid.*, col. 621-630 sur les juifs et les idolâtres; *Ibid.*, col. 630-654 sur les musulmans). La troisième partie insiste aussi sur la responsabilité du pape quant à la paix entre les princes de la chrétienté. La quatrième partie presse Léon X d'unir au Saint-Siège les sept nations chrétiennes qui sont séparées de l'Église romaine (*Ibid.*, col. 654-668). De loin la plus longue, la cinquième partie a pour objet la réforme de tous ceux qui obéissent au pontife romain (*Ibid.*, col. 668-714). La dernière partie du *Libellus* traite du problème de l'*imperium* terrestre de l'Église (*Ibid.*, col. 714-717).

28. Giuseppe Alberigo a bien résumé cet aspect dans une phrase de son article de 2004 : « Il testo [...] è collocato nella prospettiva dei doveri del papa, considerato come centro coordinatore e vivificatore di tutta la vita cristiana, esaminata pertanto in tutti i suoi aspetti ». G. Alberigo, *Sul Libellus ad Leonem X...*, dans *op. cit.*, p. 351.
29. E. Massa, *Una nuova cristianità...* cit., chp. 16 : *Il potere e la missione : uno sguardo sul «Libellus» e nei dintorni*, p. 387-404; chp. 17 : *Il pastore evangelico d'una chiesa pura*, p. 405-416; chp. 18 : *Le grandi imprese di papa Leone*, p. 417-430.
30. « In tutti i suoi aspetti, il governo del pontefice non appartiene tanto agli istituti quanto alle profonde sollecitudini della sotériologia. È un indefinito andare oltre i confini del misurabile. È un affanno spirituale che non conosce riposo ». *Ibid.*, p. 415.
31. Voir le chapitre IV, *Reform by council*, de son *Reform before the Reformation...* cit., p. 123-146.
32. « The hermits concluded this thoroughly "monarchical" view of papal power by considering it in terms of the pope's spiritual rather than secular concerns » (*Ibid.*, p. 139); « The

pope should therefore strive to emend anything which was unseemly or indecorous, and to imitate Christ in the care of souls more than cities and empires, for Christ died on the cross for the salvation of the least of souls » (*ibid.*); et surtout « [Quirini] above all sought to maintain the distinctiveness of the mystical Church, which found its power and unity in the office of the papacy which had been ordained by Christ and formed the *ecclesia* through which salvation could be achieved » (*Ibid.*, p. 142). Il insiste aussi à juste titre sur l'importance du souci pastoral dans la pensée de Quirini.

33. A. Prosperi, *Un papato «spirituale» : programmi e speranze nell'età del Concilio di Trento*, dans G. De Rosa et G. Cracco (dir.), *Il papato e l'Europa*, Soveria Mannelli, 2001, p. 239-254.
34. « ... non basta seguire le vie del discorso teologico sul papato che si fa strada prima, durante et dopo Trento. [...] accanto al discorso formalizzato c'è un'altra via che è quella delle immagini del papato che si inseguono e si affrontano nel mondo delle fantasie, delle speranze, delle attese del popolo dei credenti ». A. Prosperi, *op. cit.*, p. 245-246.
35. « ... la dimensione utopica dell'attesa di un papato solo "spirituale" è di straordinario interesse per la storia delle rappresentazioni mentali. Storia di sorde resistenze ai percorsi della storia reale e di non assorbiti progetti di una chiesa capace di anticipare in terra il regno celeste, essa offre una traccia utile per seguire alcuni fra i molti tentativi del pensiero politico europeo di esorcizzare la dimensione demoniaca del potere. Niente di più elementare a questo proposito che invocare o attendere un angelo ». *Ibid.*, p. 242.
36. A. Prosperi a souligné la parenté qui existe entre ces textes : « Il *Libellus* dei camaldolesi [...] si comprende meglio come albero di una vera e propria foresta. Questi documenti sono indicativi di una tendenza a concentrare sul papato le attese di rinnovamento e di riforma ». *Ibid.*, p. 246.
37. Les actes du concile de Latran V sont dans J. D. Mansi (éd.),

contemporains. Je profiterai ici des travaux qui, depuis quelques décennies, ont particulièrement bien montré que ce concile ne peut être considéré comme une simple occasion manquée³⁸. Je réinsérerai aussi le *Libellus* dans le contexte plus large des discours et des écrits de la Renaissance dans lesquels se distingue un idéal romain de réforme³⁹. Je n'inclurai pas en revanche directement dans mon corpus les traités ecclésiologiques : s'ils confirment l'importance de la conception hiéocratique du pouvoir pontifical dans les premières décennies du XVI^e siècle, ils ne s'inscrivent pas dans le même type de démarche que les projets de réforme⁴⁰.

En proposant un bilan historiographique et en réexaminant attentivement ces textes connus, je souhaite contribuer à une meilleure compréhension de l'idéal du bon pape, souvent éclipsé par celui du bon évêque⁴¹. J'espère ainsi poser des jalons pour une étude du projet qui, des années 1510 aux années 1530, et sans doute au-delà, fit de la papauté non seulement le principal acteur de la réforme de l'Église, mais aussi le vecteur privilégié de l'avènement sur la terre du royaume des cieux. Irréductible aux termes du clivage postérieur entre *spirituali* et *intransigenti*, ce projet est encore trop négligé, ce qui s'explique à la fois par son échec et

par un certain déficit actuel des travaux sur ces premières décennies du XVI^e siècle. Il mérite d'autant plus d'être étudié qu'il fait pendant à l'idéal impérial dont le rôle majeur a été, quant à lui, très bien mis en lumière⁴².

L'ATTENTE D'UN PAPE RÉFORMATEUR ET D'UNE *RENOVATIO MUNDI*

À la fin du préambule de leur mémoire, Giustini et Quirini exposaient ainsi le sens de leur démarche à Léon X :

Et en effet tu pourras juger que nous ne sommes pas indignes de bienveillance, si ces choses que nous ne cessons pas de demander jour et nuit à Dieu par des prières assidues et beaucoup de larmes, nous avons osé les écrire à Toi qui tiens sa place sur la Terre, quand précisément nous ne doutons pas que, grâce aux prières de tous ceux qui attendent la consolation d'Israël, Tu aies été donné [à l'Église] par le Seigneur comme Pontife et Pasteur⁴³.

Le parallèle entre le recours à Dieu et le recours au pape est significatif. Si Dieu conserve l'initiative, si c'est bien lui qui agit à travers le pontife, celui-ci n'en est pas moins élevé au rang d'*alter ego* de Dieu

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, vol. 32, *Ab anno MCDXXXVIII ad annum MDIL*, Graz (Autriche), 1961 (réimpr. de l'édition de Paris, 1901), col. 649-1002.

38. Nelson Minnich écrit ainsi : «In some sense a culmination of the pre-Lutheran Catholic Reform, the Lateran decrees went on to become an element in the Counter-Reformation program for Rome. [...] The Lateran's reforms, especially those touching clerical garb, tonsure, and livery had become part of the Roman patrimony. They had helped in a limited way to bring about a reform in the head, in the house of the Lord, which would eventually affect the members, and spread to the world, *ab urbe ad orbem*». N. H. Minnich, «Incipiat iudicium a domo Domini» : *the Fifth Lateran Council and the Reform of Rome*, dans Id., *The Catholic Reformation : council, churchmen, controversies*, Aldershot-Brookfield, 1993, n° IV, p. 142.
39. Voir en particulier : C. L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, Bloomington (Indiana, EU), 1985; J. W. O'Malley, *Praise and blame in Renaissance Rome : rhetoric, doctrine and reform in the sacred orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Durham, 1979; J. M. McManamon, (S. I.), *The ideal Renaissance pope : funeral oratory from the Papal Court*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 14, 1976, Rome, p. 9-70.
40. Sur ces traités ecclésiologiques, voir deux études fondamentales : O. de La Brosse (O. P.), *Le Pape et le Concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris, 1965; U. Horst (O. P.), *Zwischen Konziliarismus und Reformati-*
- tion. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden*, Rome, 1985, «II. Kapitel. Papale Ekklesiologie und V. Laterankonzil», p. 55-115.
41. Parmi les très nombreux travaux consacrés à l'idéal du bon évêque, voir notamment H. Jedin et G. Alberigo, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia, 1985.
42. Voir notamment : F. A. Yates, *Astrée. Le symbolisme impérial au XVI^e siècle*, Paris, 1989 (éd. originale anglaise, 1975); J. M. Headley, *The emperor and his chancellor. A study of the imperial chancellery under Gattinara*, Cambridge-Londres-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1983; Id., *Church, empire and world. The quest for universal order, 1520-1640*, Aldershot-Brookfield, 1997; J. Muldoon, *Empire and order. The concept of empire, 800-1800*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG21 6XS et Londres-New York, 1999; A. Pagden, *Lords of all the world : ideologies of empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*, New Haven-Londres, 1995; A. Y. Haran, *Le lys et le globe : messianisme dynastique et rêve impérial en France à l'aube des temps modernes*, Seyssel, 2000; J. C. D'Amico, *Charles Quint maître du monde : entre mythe et réalité*, Caen, 2004.
43. *Neque enim venia indignos nos arbitrari poteris, si quæ a Deo O. M. assiduis precibus, multisque lacrymis diu noctuque petere non cessamus, eadem ad Te, qui ejus in Terra vices geris, semel scribere ausi sumus, cum maxime Te precibus eorum omnium, qui consolationem Israel expectant, a Domino datum Pontificem, atque Pastorem non dubitemus. Libellus*, AC, col. 614.

sur la terre. Réaffirmation de la théologie classique du pouvoir pontifical tout autant qu'exhortation du pontife à bien user du pouvoir que Dieu lui a concédé, ce passage témoigne des attentes qui se portaient sur le vicaire du Christ.

Un idéal d'unité

Au moment où ils écrivaient le *Libellus*, Giustiniani et Quirini étaient pleinement engagés dans la réforme de leur Ordre. À partir de leur profession, qui eut lieu le 8 août 1512, les deux hommes, que leur expérience des affaires séculières et ecclésiastiques, d'une part, et leur réputation intellectuelle, d'autre part, prédestinaient à cette tâche, avaient dû s'occuper plus activement de la vie de leur communauté⁴⁴. En quête d'une observance plus stricte, ils s'opposèrent au général des Camaldules, Pietro Delfino (1444-1525)⁴⁵. Quirini reprit le programme de réforme d'après lequel avait été créée en 1474 la congrégation de Saint-Michel de Murano. Giustiniani et Quirini l'emportèrent sur Delfino lors du chapitre général qui se tint à Florence en avril 1513; le 10 mai, ils partirent pour Rome afin d'y faire confirmer la réforme par Léon X. Leur démarche fut couronnée de succès mais il y eut un rebondissement en 1514 lorsque

Delfino tenta de reprendre le contrôle de l'Ordre. Ils obtinrent finalement gain de cause, grâce aux liens qui existaient entre Quirini et le souverain pontife⁴⁶.

Si les deux ermites n'étaient pas d'accord sur tout ce qui avait trait à la vie spirituelle⁴⁷, ils s'accordaient parfaitement sur la nécessité de replacer toute chose dans la perspective du salut. Il en allait notamment ainsi pour l'humanisme, qui n'avait aucune valeur à leurs yeux s'il ne servait pas d'abord des fins religieuses⁴⁸. Comme l'a remarqué Felix Gilbert, ils se battaient en fait sur deux fronts : d'un côté, ils refusaient les tendances périlleuses de l'éducation humaniste; de l'autre, ils déploraient les faiblesses intellectuelles de ceux qui étaient chargés de diffuser la Parole de Dieu⁴⁹. Dans le large éventail des théologies qui cherchaient à reposer les bases d'une vie chrétienne centrée sur la question du salut, celle de Giustiniani se situait parmi les sotériologies qui insistaient sur l'ascension graduelle de l'âme vers Dieu : son originalité était d'insister sur l'expérience de l'amour de Dieu⁵⁰.

La conception de la réforme de l'Église développée par les deux ermites s'inscrivait dans le prolongement de cette double expérience de réforme communautaire par la voie institution-

44. Dom J. Leclercq, *Un humaniste ermite...* cit., p. 72-73.

45. Sur Delfino, voir J. Schnitzer, *Peter Delfin. General des Camaldulenserordens (1444-1525). Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform, Alexanders des VI., und Savonarolas*, Munich, 1926.

46. Sur la réforme des Camaldules, voir dom J. Leclercq, *Un humaniste ermite...* cit., p. 73-84 et l'appendice I, p. 137-142, et S. D. Bowd, *Reform before the Reformation...* cit., p. 102-122.

47. Contrairement à Giustiniani, Quirini ne condamnait pas la vie active et le service des cités humaines. Sa position était beaucoup plus proche de celle de Contarini. Voir N. H. Minnich et E. G. Gleason, *Vocational choices : an unknown letter of Pietro Querini to Gasparo Contarini and Niccolò Tiepolo (april, 1512)*, in N. H. Minnich, *The Catholic Reformation...* cit., n° VII, p. 1-20. Voir aussi G. Alberigo, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza del XVI secolo*, dans *Studi veneziani*, XVI, 1974, p. 177-225, et S. D. Bowd, *Reform before the Reformation...* cit., p. 88-101.

48. Ils écrivent dans le *Libellus* : *Hæc, Sanctissime Pater, aliaque hujuscemodi plurima, quæ Tua, omnibus prudentius, excogitare sapientia potest, si institueris, Gentilia etiam ipsa studia multum juvare poteris, quamquam nisi ad divina studia, & ad sacras litteras hæc Gentilia studia dirigantur, nihil omnino curiosius, nihil vanius, nihil sine fructu laboriosius, nihil denique a Christianis hominibus magis alienum existimari debet, quam hæc ipsa Pætarum, Oratorum Gentiliumque auctorum studia...* *Libellus*,

AC, col. 677.

49. F. Gilbert, *Cristianesimo, umanesimo e la bolla «Apostolici Regimini» del 1513*, dans *Rivista Storica Italiana*, année 79-fascicule IV, 1967, t. 2, p. 985. Sur leur position par rapport à l'humanisme et leur rôle d'inspirateur du célèbre décret du 19 décembre 1513, voir l'ensemble de l'article p. 976-990.

50. Voir B. Collett, *Italian Benedictine scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford, 1985, p. 15-27. Barry Collett distingue les théologies de la Croix, dont le thème principal est celui de la restauration de l'homme par le sacrifice du Christ, et les théologies de l'ascension, de la *scala perfectionis*. La congrégation de Sainte Justine de Padoue défendait une théologie de la Croix, mais sous un angle bien particulier : son problème était moins la justification de l'homme devant Dieu que celui de la restauration d'une nature humaine souffrant de la mortalité; lorsque prit forme le débat entre protestants et catholiques sur la grâce et les œuvres, cette perspective fut progressivement abandonnée car elle ne correspondait plus à la manière dont les contemporains posaient le problème. Barry Collett cite trois formes de théologie de l'ascension spirituelle : celle de la *devotio moderna*; celle de l'illumination intellectuelle, défendue par les néoplatoniciens italiens ou par des thomistes comme Contarini; celle de l'expérience de l'amour divin, très présente chez les Camaldules et notamment chez Giustiniani.

nelle et de réforme individuelle par la voie du cœur. Leurs propositions visaient à unir les hommes dans la foi et dans la charité. La réforme se confondait pour eux avec la quête de l'unité⁵¹. Ils considéraient que leur époque était particulièrement propice à la réalisation de cet idéal de communion, tant à l'échelle de la chrétienté qu'à celle du monde.

Le désir d'unité de l'Église se nourrissait d'abord du constat de sa division. Le contexte politico-religieux particulièrement troublé du début des années 1510 fit resurgir au sein de la chrétienté le spectre du schisme : le concile de Latran, convoqué par Jules II, s'opposait au concile de Pise, réuni par Louis XII, Maximilien I^{er} et quelques cardinaux. Léon X devait donc ramener dans l'Église « l'unité de la charité », sans laquelle aucun bien ne pouvait s'y faire⁵². Le *Libellus* ne s'attardait toutefois pas trop sur cette crise. La première partie de l'année 1513 semblait indiquer qu'elle était en passe de se dénouer. L'élection de Léon X en mars inaugura une période de détente tant sur le plan religieux que politique. Incapable d'imposer son autorité face au concile de Latran, tributaire des aléas militaires et politiques, le concile de Pise avait dû se replier à Milan, puis à Lyon; il commença bientôt à se déliter. En juin 1513, deux de ses principales figures, les cardinaux Carvajal et Sanseverino, vinrent à Rome demander le pardon du pape⁵³.

Giustiniani et Quirini considéraient en fait qu'au-delà de cette crise spectaculaire, beaucoup d'autres menaces pesaient sur l'unité de l'Église. Les pratiques extérieures étaient trop dissemblables pour que celle-ci pût vivre d'une seule âme et d'un seul cœur. À leurs yeux, la diversité était mère de division. C'est dans les multiples dissensions

où trouvaient à s'exacerber les passions humaines que l'unité des fidèles se trouvait compromise⁵⁴. L'inquiétude des deux ermites se comprend mieux si l'on se rappelle que l'unité est la première note de l'Église dans le *Credo*, qu'elle est directement liée à la notion de Corps Mystique du Christ et que son absence ne laisse donc subsister qu'un fantôme d'Église. Giustiniani et Quirini recommandaient à Léon X d'user de toute son autorité pour faire cesser les conflits entre les ordres religieux; ils lui proposaient même de réduire leur diversité⁵⁵.

L'unité de la chrétienté passait aussi par la paix. Nulle tâche ne pouvait mieux convenir au pape :

Mais nous croyons que tu veux donner avant tout la paix aux peuples chrétiens, parce que tu tiens sur terre la place de celui qui, en venant d'en haut, apporta la paix sur la terre, qui, en vivant, enseigna qu'il faut garder la paix, qui, montant aux Cieux, nous laissa, comme son propre héritage, la paix, et qui a voulu être appelé très souvent Dieu de Paix par son Apôtre⁵⁶.

C'est par l'identification du pape au Christ que la réalisation de la paix devenait un devoir essentiel du pontife. S'il était le principal agent de l'unité, c'est parce qu'il représentait le Rédempteur sur terre. Il devait donc donner aux fidèles le bienfait essentiel que le Christ était venu apporter aux hommes. « Avec la paix, tu donneras tous les biens »⁵⁷, rappelaient les deux religieux au pape.

Le *Libellus* ne limitait pas son propos à la chrétienté occidentale. Le pape se voyait rappeler que l'exercice de sa charge ne pouvait se borner à l'Italie, qualifiée de « très étroite », ou même à

51. L'historiographie a souligné ce point avec force. John W. O'Malley note ainsi : « By clear determination of the authors themselves, it is not part V but the whole document which deals with reform. Moreover, the theme which makes it a consistent whole is the establishment of human solidarity in faith and affection. For the authors of the "Libellus" unity was reform ». J. O'Malley, *The discovery of America and Reform thought at the Papal Court in the Early Cinquecento*, dans F. Chiappelli et al., (éd.), *First images of America : the impact of the New World on the Old*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1976, vol. I, p. 194. Adriano Prosperi relève également que l'on peut relire ce texte « seguendo il filo della nozione di unità come idea forza dell'intera serie di proposte... » A. Prosperi, *Un papato « spirituale »...* cit., p. 246.

52. *Libellus*, AC, col. 709-710.

53. O. de La Brosse, *Latran V et Trente*, t. I, dans G. Dumeige

(éd.), *Histoire des conciles œcuméniques*, 10, Paris, 1975, p. 63-64.

54. *Libellus*, AC, col. 688-689.

55. *Ibid.*, col. 689-691.

56. *Pacem vero ante omnia Te Christianis populis dare velle ideo credimus, quoniam ejus Tu in Terris locum tenes, qui oriendo ex alto, pacem in Terris attulit, qui vivendo, pacem habendam docuit, qui ascendens ad Caelos, pacem nobis quasi propriam hæreditatem reliquit, [col. 672] & Deus Pacis sæpius ab Apostolo suo appellari voluit. Ibid.*, col. 671-672.

57. *Scisque præterea, quod si pacem familiæ tuæ, Christiano scilicet populo dederis, cum pace bona omnia dabis. Sine pace autem, etiamsi multa alia dare coneris, nihil omnino dedisse videberis, quoniam sine pacis bono, nihil omnino est, quod bonum esse existimari possit. Ibid.*, col. 672.

l'Europe. C'est à l'ensemble de la terre que le pontife devait s'intéresser⁵⁸. En élargissant l'horizon de la papauté, Giustiniani et Quirini l'invitaient à renoncer au prisme des affaires italiennes pour mieux définir son action à l'aune de sa mission universelle. Une première étape était de ce point de vue la réunion de l'ensemble des chrétiens sous l'autorité du Siège de Pierre. Giustiniani avait passé trois mois en Terre sainte en 1507 : il pouvait ainsi s'appuyer sur une connaissance directe des Églises d'Orient. Sept nations étaient présentées dans le *Libellus* : les Abyssins, les Jacobites, les Arméniens, les Géorgiens, les Syriens, les Maronites et les Grecs. Si elles différaient les unes des autres, elles avaient néanmoins en commun d'«être trop peu attachées à l'Église romaine» et d'ignorer ou de refuser la primauté pontificale⁵⁹. Mais elles se distinguaient aussi par des qualités qui auraient dû faire rougir les chrétiens d'Europe et qui pouvaient laisser espérer une conversion facile de ces nations⁶⁰. L'heure était donc à leur réunion au Saint-Siège. Filant la métaphore corporelle, les deux camaldules montraient que ces membres ne pouvaient vivre et être sauvés sans être unis à la tête. La soumission au pape et l'alignement sur les normes romaines en matière de croyances et de pratiques devaient ainsi permettre de restaurer l'intégrité du Corps de l'Église⁶¹.

L'espoir de l'unité des chrétiens se doublait de l'espoir de l'unité prochaine de l'humanité. La découverte de nouvelles terres à l'Ouest donnait au pape une nouvelle tâche : il devait faire en sorte que les peuples qui y habitaient fussent

évangélisés⁶². Les hommes de ces îles ou de ce continent «sont nos frères», indiquaient à Léon X les deux camaldules⁶³. John O'Malley a particulièrement bien mis en relief cet aspect du *Libellus*⁶⁴. La prise en compte de la découverte de l'Amérique était loin d'être une chose courante au début du XVI^e siècle⁶⁵. Aucune mention n'est faite du Nouveau Monde dans les actes ou les discours du Concile de Latran qui sont parvenus jusqu'à nous⁶⁶. Cette réserve est sans doute une conséquence du patronage ibérique. Le *Libellus* est donc remarquable par l'attention portée à ces peuples et par le rôle donné au souverain pontife. C'est par l'instruction et la prédication qu'ils devaient être convertis⁶⁷. Parce qu'elle s'articulait autour du thème de l'unité, que le Christ avait accompli inchoativement par l'Incarnation et la Rédemption, la vision romaine de la réforme pouvait considérer la découverte de nouveaux peuples et leur évangélisation comme une étape importante sur la voie de la réalisation de l'unité du genre humain⁶⁸.

La mystique de l'unité à l'œuvre dans le *Libellus* reposait donc tout autant sur une déploration de l'absence de celle-ci que sur l'espoir de son proche accomplissement. Si ce désir d'unité trouvait son sens dans l'accroissement de la concorde et de la communion entre les hommes, il n'avait cependant rien d'irénique. Le pape devait agir avec la plus grande sévérité contre ceux qui y faisaient obstacle. Des mesures très dures étaient proposées contre les juifs qui refuseraient de devenir chrétiens⁶⁹. Les deux ermites appelaient de surcroît le pape à la croisade contre les Turcs⁷⁰.

58. *Verum Tu certe omnibus melius sentis, Pater Beatissime, qualis Tibi a Domino commissa provincia fuerit; non enim angustissimæ hujus Italiæ modo, aut etiam non satis latæ Europæ solum, sed longæ etiam ampliora, potentioraque Africæ, Asiæque, totius scilicet Universi Regna, & Imperia omnia tuæ subiecit potestati, tuæque fidei commisit.* *Ibid.*, col. 617.

59. *Ibid.*, col. 660-661.

60. *Ibid.*, col. 662. Cette appréciation positive ne valait pas, toutefois, pour les Grecs. *Ibid.*, col. 663.

61. ... *de omnium salute valde dubitamus, timemusque, ne membra hæc ab eorum Capite penitus divisa, sic a fide, & a vita sint aliena, ut nulla salutis spes sit reliqua, nisi Capiti suo jungantur, Romanæque Ecclesiæ mores, ritus, caeremonias, fidem, placita, decretaque omnia, quantum ad salutem necessarium esse creditur, suscipiant.* *Ibid.*, col. 661.

62. *Ibid.*, col. 625-630.

63. ... *fratres illos nostros esse non Te latet.* *Ibid.*, col. 626.

64. J. W. O'Malley, *The discovery of America...* cit., p. 185-200.

65. «Even Rome, conscious of its universal mission, does not seem to have sustained a high level of excitement over the

prospect of the New World and the new peoples offered to its pastoral care». *Ibid.*, p. 187.

66. *Ibid.*, p. 187.

67. *Ibid.*, p. 193.

68. *Ibid.*, p. 194.

69. *Ibid.*, col. 621-625. Contrairement aux deux camaldules, saint Bernard fixait une limite au devoir du pape d'agir en faveur de la conversion des hommes. S'inspirant de l'*Épître aux Romains*, il écrivait : «Pour ce qui est des Juifs, tu as, je te l'accorde, l'excuse du moment. Une échéance leur a été fixée, qu'il n'est au pouvoir de personne de devancer. Il faut que la totalité des Gentils les précèdent». Saint Bernard, *De la considération*, trad. de Pierre Dalloz, Paris, 1986, p. 72. On mesure ici non seulement l'antijudaïsme de Giustiniani et Quirini, mais aussi combien l'idée d'unité et la conception de son accomplissement dans l'histoire avaient pu perdre en nuances.

70. Sur la croisade à l'époque moderne, voir G. Poumarède, *Pour en finir avec la croisade : mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, 2004. Voir aussi

La progression de l'islam menaçait le salut des âmes⁷¹ et empêchait l'unité des chrétiens en dressant « comme un mur »⁷² entre ceux qui habitaient l'Europe et ceux qui vivaient dans les vastes régions d'Afrique et d'Asie.

Cette quête de l'unité du genre humain était étroitement liée à l'imaginaire qui s'était développé autour du thème de l'unique pasteur de l'unique troupeau. En vertu de l'assimilation du pape et du Christ, l'unité parfaite semblait pouvoir être réalisée sur la terre sous l'autorité du pontife romain. Cela explique les immenses attentes qui pouvaient se cristalliser sur lui. Mais les deux ermites étaient bien conscients que la réalisation de ces perspectives grandioses dépendait d'abord d'une vaste réforme de l'Église.

Réforme de la tête, réforme par la tête

Comme l'a relevé Nelson Minnich, Giustiniani et Quirini « énonçaient un principe implicite dans les écrits de beaucoup d'autres : la réforme devait commencer en haut. Conformément à leur modèle métaphysique, ce qui arrive au sommet de la hiérarchie ecclésiastique influencera nécessairement les degrés inférieurs »⁷³. La *reformatio in capite* était pour eux la condition et le moyen de la *reformatio in membris* : ce n'était là que la conséquence de la place centrale occupée par la charge pontificale dans leur ecclésiologie. L'exaltation du pouvoir pontifical conduisait à rappeler au pape ses responsabilités particulières dans la réforme de l'Église.

L'importance donnée à la *reformatio in capite* apparaît particulièrement bien dans un texte destiné au pape et écrit par Quirini en 1513. Ce fragment, sans doute directement lié à l'écriture

du *Libellus*, est resté inédit jusqu'à sa publication par Hubert Jedin⁷⁴. Le texte s'ouvre sur la nécessité de la réforme de la papauté : « Si Votre Béatitude, Père Saint, désire, pour apaiser la colère de Dieu, que l'Église se réforme véritablement, il faut que vous commenciez par vous-même, par votre famille et par votre gouvernement »⁷⁵. La *reformatio in capite* précède donc nécessairement la réforme de l'Église universelle. Elle garantit la sincérité des intentions réformatrices du pape. Elle doit aussi témoigner à la face du monde du choix d'une papauté plus spirituelle, comme le souligne le morceau de phrase qui introduit les mesures à prendre pour éloigner la famille du pape de Rome : « Et d'abord, pour donner au monde le grand espoir que vous êtes résolu à vivre selon l'esprit et non selon la chair, vous ordonnerez... »⁷⁶.

Ce thème fut développé par le *Libellus*. Le souverain pontife devait être un modèle pour l'ensemble des fidèles :

Mais puisque ta Béatitude sait que nul décret, nulle loi ne vaut autant pour la correction des sujets que les mœurs très saintes d'un Prince absolument bon (habituellement ce sont en effet beaucoup plus les exemples des Princes que leurs lois qui touchent les esprits), tu commenceras pour cette raison par Toi-même⁷⁷...

C'était d'abord par l'exemple que le pape devait prêcher. La pureté de ses mœurs, l'intégrité de sa vie, sa sainteté étaient nécessaires à l'exercice de sa tâche de pasteur. Mais ces qualités n'étaient pas suffisantes : le pontife ne pouvait se contenter de rechercher la perfection de sa vie personnelle. Giustiniani et Quirini reprenaient la

N. Housley, *The Latter crusades 1274-1580 : from Lyons to Alcazar*, Oxford, 1992.

71. *Libellus*, AC, col. 633.

72. *Ibid.*, col. 632.

73. « In their *Libellus* (1513) addressed to Leo X, the two Venetian patricians, Camaldolese hermits, and papal confidants, Paolo Giustiniani and Pietro Quirini, enunciated [*sic*] a principle implicit in the writings of many others : reform should begin at the top. According to their metaphysical model, what happens at the apex of the ecclesiastical hierarchy will necessarily influence the lower orders ». N. H. Minnich, *Incipiat iudicium...* cit., p. 128.

74. H. Jedin, *Vincenzo Quirini und Pietro Bembo*, dans Id., *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte : ausgewählte Aufsätze und*

Vorträge, Fribourg-Bâle, 1966, vol. I, p. 165-166.

75. « Se la Beatitudine Vostra, Padre Santo, desidera per placar la ira di Dio, che la chiesa si riformi da vero, bisogna che la incominci da se medesima, dalla famiglia et dal governo suo » *Ibid.*, p. 165.

76. « Et prima per dar una viva speranza al mondo che la sia per camminare secondo il spirito et non secondo la carne, la ordonnera... » *Ibid.*

77. *Quoniam autem novit Beatitudo tua, nullum decretum, nullam legem tantum valere ad subditorum emendationem, quantum optimi Principis sanctissimos mores (Principum enim exempla magis multo, quam leges movere animos solent) Ideo a Temetipso incipies...* *Libellus*, AC, col. 691.

doctrine médiévale sur les devoirs du détenteur de l'autorité. Ils citaient la *Règle pastorale* de Grégoire le Grand⁷⁸. Ils faisaient aussi explicitement référence au *De consideratione*⁷⁹ adressé par saint Bernard (1090-1153) au pape Eugène III :

Nous croyons que tu connais parfaitement la raison pour laquelle le nom d'Évêque [c'est-à-dire de «surveillant»] importe, et tu sais que Bernard engage non seulement Eugène, mais en Eugène tous les Pontifes, à vouloir considérer le plus attentivement non pas tant eux-mêmes que ceux qui sont autour d'eux et ceux qui sont en dessous d'eux⁸⁰.

La fonction du pape est de veiller sur ceux qui lui sont confiés. Le pape est responsable de ce qu'ils font. Les péchés des membres rejaillissent sur la tête puisqu'ils lui sont subordonnés⁸¹. En raison de l'autorité qui lui a été donnée sur les autres, il ne suffit pas que le pape se garde du péché; il doit encore veiller au salut de ceux qui lui ont été confiés⁸². La réforme de la tête est donc indissociable d'une réforme par la tête. S'il ne veut pas que lui soient imputés les péchés de ceux sur lesquels il exerce son pouvoir⁸³, le pape doit purger l'Église des maux qui l'affligent.

À l'instar de nombreux appels à la réforme du début du XVI^e siècle, les deux ermites se montraient très pessimistes sur l'état de la chré-

tienté⁸⁴. Giustiniani et Quirini s'efforçaient d'embrasser l'ensemble des tâches auxquelles le nouveau pape devait s'atteler. Ils souhaitaient manifestement soumettre à Léon X un programme complet de réforme, qui ne négligea rien de ce qui dépendait de la sollicitude du pape. Le principal problème était à leurs yeux l'ignorance, et tout particulièrement l'ignorance des clercs⁸⁵. Elle conduisait à une carence dans l'enseignement de la vérité chrétienne qui mettait en péril le salut des âmes : le fléau de la superstition ravageait la chrétienté⁸⁶. Giustiniani et Quirini engageaient le pape à punir celle-ci avec la dernière énergie. La répression n'était pas toutefois l'unique moyen dont disposait le pape; il devait aussi faire en sorte que la foi chrétienne fût plus accessible aux fidèles. Dans cette perspective, ils demandaient au pape de faire traduire en langue vernaculaire les Écritures lues à l'église afin que le peuple chrétien pût les comprendre⁸⁷.

Les deux ermites cherchaient à convaincre Léon X que c'était de lui, et de lui seul, que dépendait la réforme de l'Église⁸⁸. Ils pouvaient s'appuyer sur la conception qui faisait du Siège de Pierre une *specula*, c'est-à-dire une hauteur d'où il est possible de tout observer et donc de bien agir. À certains égards, le pape était le seul à pouvoir percevoir l'unité de l'Église⁸⁹. Il était le mieux placé pour conduire la réforme : son élévation lui

78. Voir par exemple *Ibid.*, col. 691 et col. 717. Voir Grégoire le Grand, *Règle pastorale*, Paris, 1992, 2 tomes.

79. Bernard de Clairvaux, (saint), *De la considération*, trad. de Pierre Dalloz, Paris, 1986. Sur l'ecclésiologie de saint Bernard, voir E. Kennan, *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the papacy in the Mid-Twelfth century : a review of scholarship*, dans *Traditio*, 23, 1967, p. 73-115; Y. Congar, *L'ecclésiologie de saint Bernard*, in *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, 1994, p. 115-185.

80. *Quid enim Episcopi nomen importet, nequaquam Te latere credimus, & Bernardum, non Eugenium modo, sed omnes in Eugenio Pontifices admonere nosti, ut non se tantum, sed & quae circa se, & quae sub se sunt, considerare diligentissime velint. Libellus*, AC, col. 693.

81. ... *non enim culpaee caput esse potest, ubi membra ipsa, quae capitis imperio subjecta sunt, proprias institutiones [col. 693] non recte servant. Ibid.*, col. 692-693.

82. ... *neque illi, qui aliis praepositus est, satis esse potest, se immaculatum ab omni peccato custodire, nisi illos, quibus pro tempore praeest, propria quaeque instituta servare magna satagat sollicitudine... Ibid.*, col. 693.

83. ... *quoniam qui subsectorum errata corrigere, atque emendare negligit, & consentire, & peccata aliorum consentiendo propria facere, & viam delinquendi indulgentia aperire videtur; & cum miserum omnino sit propriis peccatis aeternae felicitatis beatitudine privari, miserimum sane erit, non propriis, sed aliorum vitiis*

aeternae damnationis poenam subire. Ibid., col. 693.

84. *Hæc autem mala omnia, quæ in Christiana Republica pestes quasdam, seu Christianæ Religionis hostes appellare possumus, multa varia, ac innumerabilia pene sunt. Ibid.*, col. 675. Voir cette même colonne pour une énumération synthétique (malgré tout!) de ces maux.

85. *Horum autem, quæ numeravimus, maximum & malorum omnium caput, causamque ignorantiam esse, nemo est, qui possit ambigere; quæ quidem tanto gravior, periculosiorque infirmitas est, quanto magis in illis vigere comprehenditur, qui non solum scire ipsi debuerant, sed ad alios docendos, & instituendos ordinati esse videntur. Ibid.*

86. *Quidquid enim vanarum superstitionum orbis olim universus habuit, nunc ad Christianos populos fluxisse videtur. Ibid.*, col. 683. Voir sur les trois grands types de superstition (les arts divinatoires, l'imitation de la médecine, l'imitation des cérémonies de la religion chrétienne) : *Ibid.*, col. 680 et sq.

87. *Ibid.*, col. 681-683.

88. Ils le lui disaient, par exemple, dans le cas des études : ... *Nemo enim est, qui depravavata [sic], contaminataque, & corrupta penitus studia emendare, recte instituere possit, nisi Tu unus, Beatissime Pater. Ibid.*, col. 677.

89. *Existimamus enim nos, Beatissime Pater, Te, cum primum ad hanc sublimitatem Apostolicæ Sedis pervenisti, inde, tamquam ex eminentissima quadam specula, omnem Christianam familiam, uno quasi intuitu mentis tuæ acie comprehendisse. Ibid.*, col. 669.

donnait les moyens de veiller à ce que les évêques remplissent bien leur charge de pasteur. Il était le *speculator des speculatores*⁹⁰.

La métaphore corporelle de la tête et des membres conduisait à projeter toutes les attentes de réforme sur le pape. L'ecclésiologie de Giustiniani et de Quirini était profondément marquée par la notion de hiérarchie⁹¹. Selon eux, tout procédait dans l'Église de la tête, le mal comme le bien⁹². Chaque degré de la hiérarchie ne pouvait transmettre aux degrés inférieurs que ce qu'elle avait reçu des degrés supérieurs⁹³. L'Église était une pyramide dans laquelle le bien et le mal se transmettaient du sommet vers la base. Son sort dépendait donc tout autant du zèle pastoral du pape que de sa sainteté⁹⁴. Il lui appartenait de donner le ton. Son office était si grand que c'était de lui que découlait le salut ou la perte des âmes. L'initiative de la réforme ne pouvait de ce fait venir que du pontife. Jean-François Pic de la Mirandole (1469-1533)⁹⁵ soulignait aussi cette grave responsabilité du pape dans un texte sans doute achevé en 1514, mais imprimé pour la première fois en 1520 en

Allemagne⁹⁶. Cette conception hiérarchique de l'Église déterminait aussi le caractère particulièrement autoritaire du projet de réforme des deux camaldules. La lutte contre les superstitions passait ainsi par un étroit contrôle exercé par le pape et les évêques sur les fidèles⁹⁷. Les ordres religieux étaient censés se prêter aux ordres du pape «comme de la cire molle»⁹⁸.

À la figure d'un pape facteur d'unité s'ajoutait donc la figure traditionnelle d'un pape réformateur. Les idées du *Libellus* découlaient aussi d'un troisième thème, celui du pape angélique.

Le pape angélique

Le mémoire de Giustiniani et Quirini s'inscrivait dans le climat d'enthousiasme suscité par l'élection de Jean de Médicis au souverain pontificat. Léon X a cristallisé sur sa personne beaucoup d'espoirs. À Jules II, pape guerrier, succédait un pape lettré, ami des arts et des sciences. À ce changement de style s'ajoutaient les prophéties annonçant le règne d'un pape angélique⁹⁹. La

90. *Si enim nihil aliud Episcopus est, quam speculator, Tu Episcoporum Episcopus effectus, super omnes speculatores diligentissimus speculator in eminentissima specula constitutus, perspicacissimo lumine intueri jam potuisti, familiam hanc tuam multas, magnasque continere hominum diversitates. Ibid.*

91. L'influence directe ou indirecte du Pseudo-Denys est ici très probable.

92. *Hæc autem omnia singulorum membrorum, singulorum scilicet ordinum infirmitates a Capite ipso, a summis scilicet pontificibus ortum habere facile quilibet intueri potest. Sunt enim sic hæc ad invicem singula membra conjuncta capiti suo, omnia simul subjecta, ut qualem superiora membra mediis sanitatem, robur et decorem præstant, talem, quæ media sunt, inferioribus subministrent, suprema vero illa talem omnino præstant, qualem ipsa a capite recipiunt... Libellus, AC, col. 698.*

93. *... qualem pontifex circa Cardinalium vitam et disciplinam curam et sollicitudinem habet, talem illi circa episcoporum mores custodiunt, et qualem episcopi a superioribus suis curam recipiunt, talem his, qui sub eis sunt, clericis scilicet et sacerdotibus impendunt. Ibid., col. 698.*

94. *Sic enim in hac ecclesiastica hierarchia ordo se habet, ut illo, qui supremam sedem tenet, languescente, inferiores omnes ordines ærotare necesse sit; eo autem convalescente, singula paulatim membra [col. 699], ea etiam, quæ inferiora et infima sunt, convalescere soleant. Quare, Sanctissime Pater, cum totius ecclesiastici Deo militantis exercitus salutem aut infirmitatem Tibi imputandam esse non ambigis, maxima Tibi vigilandi necessitas incumbit, ut a Te ante omnes, et domus Tuæ familia, in quam omnes intuebuntur, rectæ institutionis, sanctæque conversationis exemplum omnes inferiores ordines accipere possint. Ibid., col. 698-699.*

95. Ce neveu du célèbre Jean Pic de la Mirandole fut un humaniste respecté. Disciple de Savonarole, il s'attacha à défendre sa cause, puis sa mémoire. Il est l'auteur de textes consacrés aux humanités, à la philosophie et à la théologie. Il fut l'ami

de Jules II, puis de Léon X. Suite à une querelle familiale, il mourut assassiné en 1533. Voir N. H. Minnich, *Concepts of Reform...* cit., note 130, p. 202, auquel j'emprunte ces informations.

96. *Ioannis Francisci Pici Mirandulæ... Ad Leonem Pontificem Maximum et Concilium Lateranensem de reformandis moribus oratio. Eiusdem hymni tres D. Martino, Magdalene, et Antonio decantati, Hagenau, 1520.* Voir C. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola and the Fifth Lateran Council*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History*, Jahrgang 61 (1970, Heft 2), p. 161-178. Sur le rôle du pape, voir plus particulièrement p. 171-172 et notamment : «[Pico] seems to place the responsibility for initiating a real reform squarely on the shoulders of the Medici pontiff» (p. 171). C. Schmitt considère que Jean-François Pic de la Mirandole n'a pas prononcé de discours devant le concile, mais a simplement envoyé son texte au pape et aux membres du concile en mars 1517 (p. 166).

97. *Libellus*, AC col. 687.

98. *... quasi mollem ceram sese imperiis Tuis præstabunt... Ibid., col. 700.*

99. Parmi une bibliographie très riche, on peut renvoyer à F. Baethgen, *Der Engelpapst : Vortrag gehalten am 15. Januar 1933 in öffentlicher Sitzung der Königsberger gelehrten Gesellschaft*, Halle, 1933; M. Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969, et tout particulièrement la quatrième partie, *Angelic Pope and Renovatio Mundi*, p. 393-508; O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Rome-Bari, 1987; R. Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Rome, 1999; C. Vasoli, *L'immagine sognata : il «papa angelico»*, dans *Storia d'Italia, Annali 16, Roma, la città del papa*, a cura di L. Fiorani e A. Prosperi, Turin, 2000, p. 73-109.

réactivation de ce mythe fut particulièrement forte au début du XVI^e siècle. Il bénéficia de l'intérêt des cercles cultivés pour les oracles¹⁰⁰. La figure du pape angélique fascinait de nombreux prélats, malgré le soupçon d'hérésie qui pesait sur le prophétisme. Le cardinal Carvajal, qui avait pris connaissance de l'*Apocalypsis Nova* d'Amadeus, caressait le rêve de devenir ce pape spirituel qui réformerait l'Église¹⁰¹. Loin de se réduire à une simple manœuvre politique, le concile de Pise était aussi une réponse à la déception causée par les prophéties sur le pape angélique et la politique suivie par Jules II¹⁰². Certains participants illustres du concile de Latran V étaient également imprégnés par les courants prophétiques¹⁰³. Cela n'empêcha pas le concile de réglementer l'usage des prophéties pour éliminer les pratiques superstitieuses qui en dérivait. Le concile se prononça dans la grande bulle de réforme du 5 mai 1514¹⁰⁴ et surtout dans le décret sur la prédication de 1516¹⁰⁵. Ce dernier

interdit la prédiction d'événements futurs pour un moment précis. Les prophéties devaient être soumises à l'examen du Saint-Siège et ceux qui les prêchaient devaient obtenir une autorisation. Mais aucune condamnation particulière n'était portée¹⁰⁶ et le principe même de la prophétie n'était pas contesté. Les prélats qui y étaient favorables comme ceux qui l'étaient moins pouvaient se retrouver sur cette position modérée, dont la formulation devait sans doute beaucoup à Cajetan (1468-1534)¹⁰⁷. Le recours aux prophéties n'était donc frappé d'aucun discrédit et restait tout à fait ouvert aux cercles cultivés et aux ecclésiastiques proches de la curie.

Le courant prophétique comptait notamment parmi ses membres l'une des figures intellectuelles les plus importantes du début du XVI^e siècle, le général des Augustins Gilles de Viterbe (1469-1532)¹⁰⁸. Considéré par ses pairs comme l'un des meilleurs humanistes chrétiens¹⁰⁹, il développa une pensée complexe qui puisait à de multiples

100. «... in the first quarter of the sixteenth century there was a considerable circle of people, centred perhaps mainly in Rome, who were deeply concerned with the final programme of history and looked for World Emperor and Angelic Pope as well as Antichrist. They were scholars, humanists, and theologians, in some cases the disciples of the Florentine Platonists of the previous generation. They exchanged oracles and prophecies and sometimes wrote down their ideas in the form of future history». M. Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages...* cit., p. 441.
101. A. Landi, *Prophecy at the time of the Council of Pisa (1511-1513)*, in M. Reeves, (dir.), *Prophetic Rome in the High Renaissance period. Essays*, Oxford, 1992, p. 53-61. A. Landi réévalue dans cet article la composante réformatrice du concile de Pise. Sur Carvajal, voir aussi N. H. Minnich, *The Role of prophecy in the career of the enigmatic Bernardino López de Carvajal*, in *Ibid.*, p. 111-120.
102. A. Landi, *Prophecy at the time of the Council of Pisa...* cit., p. 60.
103. Stefano Taleazzi (?-1515) était ainsi marqué par la tradition joachimite. Le prélat bosniaque Giorgio Benigno Salviati (vers 1448-1520) était quant à lui influencé par les idées d'Amadeus. Cajetan (1468-1534) et le comte Jean-François Pic de la Mirandole étaient de leur côté attachés à l'héritage spirituel de Savonarole. Voir N. H. Minnich, *Prophecy and the Fifth Lateran Council (1512-1517)*, dans M. Reeves (dir.), *Prophetic Rome...* cit., p. 63-87.
104. Cette bulle est publiée dans J. D. Mansi (éd.), *Sacrorum conciliorum...* cit., 32, col. 874-885. Le passage qui concerne les pratiques divinatoires superstitieuses se trouve col. 884 D et E.
105. Pour la bulle *Supernae majestatis praesidio*, voir *Ibid.*, col. 944-947. Cf. plus particulièrement col. 945 E et 946 C à 947 B.
106. Léon X ne parvint pas à faire condamner par le concile les idées de Savonarole.
107. N. H. Minnich, *Prophecy and the Fifth Lateran Council...* cit., p. 84. Thomas de Vio, dit Cajetan, était alors maître général

des Dominicains. Sur Cajetan, voir en première approche la notice de P. Mandonnet dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 2^e, col. 1313-1329, et le numéro spécial *Cajétan* de la *Revue Thomiste*, Trente-neuvième année. Nouvelle série. T. XVII, n^{os} 86-87, Novembre 1934-Février 1935, Saint-Maximin (Var), 504 p.

108. Sur Gilles de Viterbe et son œuvre, voir F. X. Martin, O.S.A., *Friar, reformer, and Renaissance scholar. Life and work of Giles of Viterbo. 1469-1532*, Villanova, 1992. Francis Martin est aussi l'auteur d'une thèse non publiée sur Gilles de Viterbe : *Egidio da Viterbo, 1469-1518 : A study in Renaissance and Reform history*, Cambridge University, Angleterre, 1959. Dans son livre de 1992, il a rassemblé des passages de sa thèse et divers articles. Il existe une biographie ancienne de G. Signorelli, *Il cardinale Egidio da Viterbo : Agostiniano, umanista e riformatore (1469-1532)*, Florence, 1929 (*non vidi*). Sur l'insertion de Gilles de Viterbe dans les courants prophétiques, voir M. Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages...* cit., p. 268-271 et p. 441-442. Sur la pensée de Gilles de Viterbe, voir E. Massa, *Egidio da Viterbo e i problemi metodologici del sapere nel Cinquecento*, dans Henri Bédarida (dir.), *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV^e et XVI^e siècles. Essais, notes et documents*, Paris, 1950, p. 185-239; J. W. O'Malley (S. J.), *Giles of Viterbo : a reformer's thought on Renaissance Rome*, dans *Renaissance Quarterly*, vol. XX-N^o 1-Printemps 1967, New York, p. 1-11; Id., *Giles of Viterbo on Church and Reform. A study in Renaissance thought*, Leyde, 1968; M. Deramaix, *Renovantur saecula. Le Quantum bonum du dixième âge selon Gilles de Viterbe dans l'Historia Uiginti Saeculorum et le De Partu Virginis de Sannazar*, dans P. Gilli (dir.), *Humanisme et Église...* cit., p. 281-326. Marc Deramaix donne une bibliographie sélective (*Ibid.*, note 2, p. 282-283) : il signale notamment les instruments bibliographiques utiles.
109. E. Massa, *Egidio da Viterbo e i problemi...* cit., p. 186-187. Il montre notamment l'écho qu'eut le discours de Gilles de Viterbe au concile de Latran V.

sources et se démarquait fortement de la scolastique d'inspiration aristotélicienne. Le saut qualitatif de la foi permettait de bâtir un savoir reposant sur l'intuition et l'immédiateté, et s'appliquant aussi bien à la théologie qu'à l'éthique et à l'histoire¹¹⁰. Responsable d'un grand Ordre religieux, Gilles de Viterbe se souciait aussi de la réforme, que ce fût celle de l'Église universelle ou celle de son Ordre¹¹¹. Il ne cessa d'espérer l'avènement d'un pape angélique qui serait ce pape réformateur dont l'Église avait besoin pour trouver l'unité. Il plaça d'abord ses espoirs dans le pape Pie III, mais celui-ci mourut après un pontificat qui n'avait duré que quelques jours; il les reporta ensuite successivement sur Jules II, Léon X et Clément VII¹¹².

Son enthousiasme prophétique et ses appels sévères à la réforme de l'Église s'exprimèrent dans un certain nombre de textes importants, notamment dans son fameux discours de 1507 sur l'Âge d'Or¹¹³ et dans son discours au concile de Latran V¹¹⁴. Mais ce fut surtout dans son *De Historia Viginti Saeculorum*¹¹⁵ que se manifestèrent les attentes de Gilles de Viterbe à l'endroit du pape. Écrit entre

1513 et 1518¹¹⁶, ce texte déploie une « métaphysique de l'histoire » : l'idée est le principe actif de celle-ci; c'est par l'idée et non par les faits bruts que l'on peut accéder à une véritable connaissance historique¹¹⁷. L'*Historia* « est fondée sur la vérification réciproque des oracles et prophéties transmis de façon concordante par les traditions biblique et davidique, sibylline et platonico- virgilienne, mythologique enfin, toutes sorties du tronc commun de l'*arcana sapientia* aramaïco-kabbalistique »¹¹⁸. L'histoire humaine est divisée en deux ères (avant et après la naissance du Christ), qui comptent chacune dix âges¹¹⁹. Pour l'ère chrétienne, Gilles de Viterbe concentre principalement son attention sur les papes¹²⁰ : l'histoire de l'humanité semble être ainsi au diapason de celle de la papauté. Le neuvième âge de la seconde ère s'est terminé avec le pontificat de Jules II. Le règne de Léon X inaugure donc le dixième âge : il doit être celui de la Révélation de Dieu en majesté¹²¹, de la « rénovation ecclésiastique »¹²² et doit finalement correspondre à un état d'harmonie et d'unité¹²³. L'*Historia* est ainsi « une histoire des opérations de la Providence, saisie

110. *Ibid.*, p. 190.

111. Comme chez Giustiniani et Quirini, la pensée de la réforme peut chez Gilles de Viterbe s'appuyer sur une expérience concrète. Sur la réforme de son ordre, voir J. W. O'Malley (S. J.), *Giles of Viterbo on Church and Reform...* cit., notamment p. 143-147 et p. 149-160.

112. J. W. O'Malley (S. J.), *Giles of Viterbo on Church and Reform...* cit., p. 173-174.

113. Ce texte a été publié par J. W. O'Malley dans *Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II : text of a discourse of Giles of Viterbo, 1507*, dans Id., *Rome and the Renaissance. Studies in Culture and Religion*, Londres, 1981, n° V, p. 265-338.

114. J. D. Mansi (éd.), *Sacrorum conciliorum...* cit., 32, col. 669-676.

115. *Aegidii Viterbiensis Cardinalis historia XX saeculorum per totidem psalmos digesta*. Le manuscrit original est conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples, Ms IX.B.14 (*non vidi*). Deux copies se trouvent à la Biblioteca Angelica à Rome : Ms Ang. Lat. 351 et Ms Ang. Lat. 502 (*non vidi*). Les historiens utilisent généralement le Ms Ang. Lat. 502. En 1968, John O'Malley annonçait qu'une édition de ce texte était préparée par Eugenio Massa (J. W. O'Malley (S. J.), *Giles of Viterbo on Church and Reform...* cit., p. 12). Ce projet n'a, semble-t-il, pas abouti. La thèse latine de Léon-G Pélissier (*De opere historico Aegidii Cardinalis Viterbiensis « Historia Viginti Saeculorum »*, Montpellier, 1896) est un résumé et une analyse de ce texte. Un passage est consacré au panégyrique du pontife (p. 35-44). Francis Martin a mis en garde contre certaines erreurs d'interprétation de Pélissier, qui verse trop dans l'hypercriticisme (F. X. Martin (O.S.A.), *Friar, reformer, and Renaissance scholar...* cit., p. 133-134).

116. Signorelli a raison contre Pélissier qui proposait une autre datation (1509-1516) (J. W. O'Malley (S. J.), *Giles of Viterbo on Church and Reform...* cit., note 1, p. 16).

117. Sur la philosophie de l'histoire de Gilles de Viterbe, voir E. Massa, *Egidio da Viterbo e i problemi...* cit., p. 205-211. L'expression « métaphysique de l'histoire » (« Metafisica della Storia ») se trouve p. 206. Sur la théologie de l'histoire de Gilles de Viterbe, voir aussi M. Deramaix, *Renovantur saecula...* cit., p. 284-286.

118. M. Deramaix, *Renovantur saecula...* cit., p. 318.

119. Une présentation générale très utile est faite par M. Reeves dans *Prophecy and History : Egidio of Viterbo's Historia Viginti Saeculorum*, dans Ead., *The prophetic sense of history in medieval and Renaissance Europe*, Aldershot-Brookfield-Singapore-Sydney, 1999, n° X, p. 1-10. Voir aussi Ead., *Cardinal Egidio of Viterbo : a prophetic interpretation of history*, dans Ead., (éd.), *Prophetic Rome...* cit., p. 91-109.

120. Voir par exemple ce jugement de L.-G Pélissier : *Aegidii opus nihil aliud est nisi Pontificum annales...* (*De opere historico...* cit., p. 16).

121. M. Reeves, *Cardinal Egidio of Viterbo : a prophetic interpretation of history...* cit., p. 102.

122. « ... the age of ecclesiastical renovation » J. W. O'Malley (S. J.), *Giles of Viterbo on Church and Reform...* cit., p. 110.

123. Cinq bienfaits (*bona*) contemporains annoncent pour Gilles de Viterbe l'entrée dans le dixième âge : la découverte de nouveaux peuples qui permet d'achever la *praedicatio ad gentes*, les victoires des Portugais et des Espagnols en Asie et en Afrique, la construction de la nouvelle basilique Saint-Pierre, le rétablissement du texte correct de la Bible et l'alliance des lettres profanes et sacrées. Voir M. Deramaix, *Renovantur Saecula...* cit., p. 291-292.

dans son élection de la colline vaticane et du Janicule sur la rive étrusque du Tibre, où doit finalement régner sur le monde unifié un pasteur d'ascendance étrusque ou toscane qui sera Léon X»¹²⁴. Gilles de Viterbe opère ainsi «une réélaboration du passé pour une programmation de l'avenir»¹²⁵.

Qu'est-ce qui dans la personne de Léon X pouvait laisser penser à Gilles de Viterbe qu'il était le pape voué à la réforme de l'Église¹²⁶? La première qualité de Léon X était sans doute d'être issu de la famille Médicis, qui avait toujours protégé l'humanisme. Sous ce nouveau pape, le monde ne pouvait connaître qu'un épanouissement extraordinaire des arts et des lettres. Les origines étrusques supposées de la puissante famille toscane jouaient aussi en la faveur de Léon X : pour Gilles de Viterbe, l'Étrurie était le nouvel Israël, le peuple choisi par Dieu, et préservé par lui des grossières erreurs des autres peuples païens, pour recevoir le message du Christ et lui donner toute sa portée universelle. La charge de Pierre était préfigurée par le dieu étrusque Janus : tous les deux portaient les clefs¹²⁷. Selon un jeu de mots courant à l'époque, le pape Médicis était le *medicus* qui soignerait la chrétienté. Le choix même de son nom de pape faisait de Léon X cet homme choisi par Dieu pour accomplir son dessein providentiel : *Leo* renvoyait au Lion de la tribu de Judas, tandis que le chiffre X correspondait au dixième âge de la théorie de Gilles de Viterbe. Comme d'autres réformateurs de ces années-là, celui-ci fondait aussi une partie de ses espoirs sur la pureté des mœurs du nouveau pape¹²⁸.

Giustiniani et Quirini n'usaient pas – du moins explicitement – d'une telle philosophie de l'histoire. Ils avaient moins recours que l'auteur du *De Historia Viginti Saeculorum* au déchiffrement prophétique et mystique des arcanes du temps. Mais ils partageaient avec lui les mêmes attentes de réforme et d'unité, la même conviction que c'était Léon X qui devait réaliser ce programme, et ils étaient eux aussi marqués par l'influence des prophéties¹²⁹. Comme l'a noté Ottavia Niccoli, le *Libellus* se situait dans le courant de pensée lié au mythe du pape angélique et à l'idée que l'élection de Jean de Médicis inaugurerait une *aurea aetas* par opposition à la *ferrea aetas* que représentait le règne de Jules II¹³⁰. Dès le début du *Libellus*, les deux camaldules exprimaient sans ambiguïté leur conviction : Léon X avait été élu pape pour accomplir l'œuvre de rénovation de l'Église¹³¹. Lorsqu'ils soulignaient les qualités du pontife, c'était pour montrer qu'elles ne pouvaient être dissociées du dessein de Dieu : ses dons étaient distribués en fonction de ce qu'il demandait à chacun¹³². L'aide que leur avait apportée, dans la réforme de leur Ordre, le nouveau pape était l'un des ressorts de leur espérance : ils rappelaient ainsi à Léon X qu'ils attendaient «la restauration non seulement de [leur] tout petit troupeau, mais aussi de toute la religion chrétienne...»¹³³. Comme chez Gilles de Viterbe, le pape était prédestiné à sa fonction de médecin de la chrétienté par son nom¹³⁴. Le pape était appelé à soigner les membres malades du corps du Christ¹³⁵. Parmi leurs raisons d'espérer, ils faisaient aussi figurer le fait qu'avait été choisi comme pape un des cardinaux les plus

124. M. Deramaix, *Renovantur Saecula...* cit., p. 284.

125. «È una rielaborazione del passato per una programmazione dell'avvenire». E. Massa, *Egidio da Viterbo e i problemi...* cit., p. 208.

126. J'emprunte, pour l'essentiel, les informations sur les qualités de Léon X chez Gilles de Viterbe à l'étude de J. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform...* cit., p. 110-116. Voir aussi M. Reeves, *Prophecy and history...* cit., p. 8-9 et Ead., *Cardinal Egidio of Viterbo : a prophetic interpretation of history...* cit., p. 102-103.

127. Voir J. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform...* cit., p. 123-124. Voir aussi M. Reeves, *Cardinal Egidio of Viterbo : a prophetic interpretation of history...* cit., p. 100, et I. D. Rowland, *The Culture of the High Renaissance : Ancients and Moderns in Sixteenth Century Rome*, Cambridge, 1998, p. 149-150 et p. 213-215. Voir aussi A. Collins, *The Etruscans in the Renaissance : the sacred destiny of Rome and the Historia viginti saeculorum of Giles of Viterbo (c. 1469-1532)*, dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, 64, 1998, n.s. XXII, 2, p. 337-365. Sur le mythe étrusque durant la Renaissance,

voir G. Cipriani, *Il mito etrusco nel rinascimento fiorentino*, Florence, 1980.

128. J. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform...* cit., p. 163.

129. Giustiniani était ainsi très lié avec un prophète, l'ermite camaldule Michelangelo Bonaventura Pini (1450-1522). Voir G. Zari, *Les prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance*, dans *MEFRM*, 102, 2, 1990, p. 661-662.

130. O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Rome, 1998, p. 86.

131. *Te enim ad hoc opus peragendum, praeter hominum expectationem, a Domino electum, atque ad sublimem Pontificalis dignitatis apicem elevatum existimamus. Libellus, AC*, col. 614.

132. Voir, par exemple, *Ibid.*, col. 669 et col. 715-716.

133. *... non hujus modo nostri pusilli gregis, sed totius jam Christianae Religionis restaurationem expetentes...*, *ibid.*, col. 614.

134. Il est ainsi qualifié d'*animarum omnium languentium vere medicus. Ibid.*, col. 622.

135. *Ibid.*, col. 670.

jeunes du Sacré Collège. Léon X était ainsi un autre Joseph et un autre David¹³⁶. En assimilant l'avènement de Léon X aux nombreux exemples bibliques où Dieu, à rebours des logiques humaines, donnait un privilège au cadet, Giustiniani et Quirini identifiaient une marque sûre de l'élection divine de Léon X. Ils auguraient de tous ces signes un pontificat particulièrement brillant, où le pouvoir de la papauté se trouverait enfin rétabli¹³⁷.

Faut-il déduire du *Libellus* et du *De Historia Viginti Saeculorum* que le sort de l'institution pontificale dépendait entièrement pour leurs auteurs de la personne qui détenait la charge de Pierre? Faut-il considérer que les deux ermites et le général des Augustins faisaient plus fond sur un homme providentiel que sur l'office du pasteur?

La personne et l'institution

Il serait à mon sens erroné de dissocier, dans le cas de ces textes, les attentes projetées sur la personne du pape et le sens de l'institution. L'ambiguïté du mythe du pape angélique était certes bien réelle : s'il pouvait conforter la papauté en la plaçant au centre de l'histoire, il pouvait aussi se retourner contre elle si le pape ne correspondait pas au pasteur saint des prophéties¹³⁸. Il tendait en effet à faire dépendre le jugement porté sur le souverain pontife davantage de sa sainteté personnelle que de la sainteté « institutionnelle » que lui conférait le Siège de Pierre.

Chez Giustiniani et Quirini comme chez Gilles de Viterbe, ce renversement n'était toutefois pas de mise : l'attente d'un pape angélique n'était pas d'abord pour eux l'espoir de voir arriver à la tête de l'Église un homme providentiel; le sens de l'institution primait. L'espoir mis en Léon X n'était pas uniquement fondé sur ses qualités personnelles; il tenait d'abord à l'office saint qu'il occupait. Pour eux, le pape angélique était le pape qui était à la hauteur de sa charge.

L'attachement de Giustiniani et Quirini au Siège apostolique ne datait pas de l'avènement de Léon X. L'attitude qu'ils eurent à l'égard de Jules II durant les moments les plus critiques des guerres d'Italie témoigne de ce que leur fidélité à la papauté n'était pas une affaire de personne. Ni les vicissitudes de la politique vénitienne sur l'échiquier italien ni l'hostilité à la papauté des milieux dirigeants de Venise n'ont empêché les deux camaldules de demeurer fidèles à Jules II. En septembre 1511, Giustiniani conseilla à Quirini, qui ne l'avait pas encore rejoint à l'Ermitage des Camaldules, de se soumettre avec humilité à l'interdit jeté par Jules II sur Venise¹³⁹. Quelques mois plus tard, en février 1512, il envoya une lettre à ses deux amis, Gasparo Contarini (1483-1542)¹⁴⁰ et Niccolò Tiepolo († en 1551)¹⁴¹, pour leur reprocher avec dureté de tenter de faire revenir Quirini sur sa décision de mener une vie d'ermite. À cette occasion, il accusa violemment Tiepolo de s'opposer au pouvoir pontifical¹⁴² :

136. *Ibid.*, col. 716.

137. *Quis enim Tibi tanta caritate devinctus est, ut optare aut sperare unquam potuisset, in his Pontificatus Tui auspiciis, schismatis auctores in Tua devenire potestate; reges ac Christianorum omnium Principes a Tua pendere voluntate? Ibid.*

138. Marjorie Reeves y voit la principale raison des hésitations de la papauté face à ces courants prophétiques : «... what attitude should the Curia in Rome take towards these popular prophetic forces? They could place the Roman pontiffs at the centre of the eschatological vision of peace or they could threaten them with radical alternatives». M. Reeves, *The Medieval Heritage*, dans Id. (dir.), *Prophetic Rome...* cit., p. 7. Le péril que peut représenter pour le pouvoir en place l'idéalisation du souverain à venir a été particulièrement bien mis en lumière par Yves-Marie Bercé : «Aucune instance politique n'échappe à la menace des espoirs invincibles qui parent de mérites incommensurables les régimes à venir. Aucun chef d'État ne peut s'affranchir des suffrages maladroits de partisans qui placent en lui la nostalgie d'un royaume d'Yvetot où le prince appartient à chacun de ses sujets. Demain, peut-être, le prétendant viendra répondre aux espérances du peuple». Y.-M. Bercé, *Le roi caché*.

Sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne, Paris, 1990, p. 415.

139. Dom J. Leclercq, *Un humaniste ermite...* cit., p. 65.

140. Sur Contarini, voir la notice de Gigliola Fragnito dans le *Dizionario biografico degli Italiani*, 28, p. 172-192. Voir aussi le recueil d'articles de G. Fragnito, *Gasparo Contarini : un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Florence, 1988. Ce recueil contient notamment une version mise à jour et plus complète de la notice biographique mentionnée ci-dessus (*Un patrizio veneziano alla corte pontificia*, p. 1-78). Voir enfin l'ouvrage d'E. G. Gleason, *Gasparo Contarini : Venice, Rome, and Reform*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993.

141. Dans le cercle d'amis regroupant notamment Contarini, Giustiniani et Quirini, Tiepolo fut le seul à fonder une famille et à poursuivre une carrière séculière. Il fut notamment chargé de missions diplomatiques. Voir J. B. Ross, *Gasparo Contarini and his friends*, dans *Studies in the Renaissance*, vol. 17, 1970, note 9, p. 195.

142. Gigliola Fragnito est probablement la première à avoir remarqué ce passage de cette lettre et à l'avoir cité. Voir : G. Fragnito, *Cultura umanistica e riforma religiosa...* cit., p. 89-90.

Et toi mon bon Tiepolo, mais en fait pas si bon que cela, puisque tu es un ennemi du Christ, cette raison si philosophique avec laquelle tu remplis tes lettres, tu n'arrêtes pas de la déployer et de l'orner, et ainsi elle te paraît vraie, mais tu sais bien ce qui naît – je le reconnais à l'odeur et tu ne saurais le nier – de cette racine qui depuis quelques mois a produit chez toi un fruit si impie, à savoir nier le pouvoir du vicaire du Christ, combattre, disputer et lutter contre le souverain pontife, affirmer non seulement qu'il ne pouvait pas nous excommunier, mais qu'il n'était pas pontife. Tout cela s'oppose à la religion, tout cela s'opposait à l'Église de Dieu et, ce qui est le pire de tout, à Jésus Christ modèle de toute perfection¹⁴³.

Contrairement à ce que pensait probablement Tiepolo¹⁴⁴, ni le sort de la patrie que des sanctions spirituelles avaient frappée en 1509, ni l'usage très politique que Jules II faisait de son pouvoir religieux n'étaient pour Giustiniani des raisons suffisantes pour lui dénier sa qualité de pape ou pour tenter de limiter les prérogatives de sa charge. De même, doutant de la fidélité à Jules II du Vénitien Delfino, Giustiniani le prévint que les ermites choisiraient d'obéir au pape plutôt qu'à leur général¹⁴⁵. Quirini s'efforçait lui aussi de défendre Jules II¹⁴⁶. Dans un postscriptum à une lettre datée du 12 avril 1512¹⁴⁷, il témoignait des sentiments qui régnaient à l'Ermitage des Ca-

maldules et exhortaient ses amis Contarini et Tiepolo :

... nous sommes tous d'accord pour ne jamais abandonner le vrai pape, pour lui obéir et pour risquer nos vies pour lui plutôt que de le renier : nous espérons l'aide d'en haut. C'est ainsi que je vous reconforte tous : un dieu, notre cher Jésus; une église, le Saint Siège romain; un pontife vrai vicaire du Christ, Jules II : que Dieu lui donne tout le bien qui peut être donné à un pontife dans cette vie, et aussi dans l'autre. Je désire son salut, je ne suis pas juge de ses manquements ou de ceux de son troupeau, seraient-ils publics : je ne dois pas y croire. Et vous faites de même¹⁴⁸...

Dans le contexte dramatique du concile schismatique de Pise et des déboires de la Sainte Ligue¹⁴⁹, Quirini ne voulait donc pas retenir les fautes personnelles de Jules II, mais seulement sa qualité de vicaire du Christ. À ses yeux, la foi dans le Christ et dans l'Église ne pouvait être dissociée de l'obéissance et du respect dus au souverain pontife. Au milieu des troubles qui déchiraient l'Église et l'Italie, celui-ci demeurait comme un point fixe et devenait même un élément central du petit *Credo* que Quirini proposait à ses deux amis. Afin de soutenir cet engagement par des arguments ecclésiologiques, Quirini rédigea un *Tractatus super concilium generale*¹⁵⁰. Il

143. «E tu buon Tiepolo, anzi poco buono, essendo nemico di Cristo, che quella ragione così filosofica, con la quale empie le tue lettere, vai così estendendo ed ornando, la qual a te par così vera, tu sai pur, che nasce, ed io lo conosco all'odore, e tu non saprai negare, da quella radice, che non sono molti mesi, che produceva da te così empio frutto, era negare la podestà del vicario di Cristo, opponersi, contendere e disputare contro il sommo pontefice, affermar non solo, che non ci [col. 549] potea scomunicare, ma che non era pontefice, questa oppugna la religione, quella oppugnava la chiesa di Dio, & quod omnium deterius est, Gesucristo esempio di ogni perfezione». Lettre de Paolo Giustiniani à Niccolò Tiepolo et Gasparo Contarini, février 1512, dans *Annales Camaldulenses*, IX, col. 548-549.

144. G. Fragnito, *Cultura umanistica e riforma religiosa...* cit., p. 90.

145. Dom J. Leclercq, *Un humaniste ermite...* cit., p. 69.

146. Voir l'analyse des lettres de Quirini concernant ce sujet par S. D. Bowd, *Reform before the Reformation...* cit., p. 128-133. Voir notamment la lettre de Quirini à Giustiniani qu'il publie en appendice : «Letter from Vincenzo Quirini [Lycenope, Pseud.] to Tommaso Giustiniani, Venice, end of July 1511. Sacro Eremo Tuscolano, Frascati, Cod. F II bis, fols. 33r-34v. Autograph», p. 235-236.

147. Cette lettre a été publiée et commentée par N. H. Minnich et E. G. Gleason dans *Vocational choices : an unknown letter of Pietro Querini to Gasparo Contarini and Niccolò Tiepolo (April, 1512)*, dans N. H. Minnich, *The Catholic Reformation...* cit., n° VII, p. 1-20.

148. «... siamo tutti uniti a mai non abbandonare il vero papa, ad esso ubedire et per lui exponere, piu tosto, che negarlo, la propria vita, sperando nell'ajuto di sopra. Così vi conforto tutti : un dio, Iesu benedeto; una chiesa, la Santa Sede romana; un pontefice vero vicario di Christo, Julio.ii. : a chi donni iddio tuto quello di bene, che si puo ad un pontefice donare in questa vita, et nell'altra anchora. Desidero la salute sua, ne son iudice de mancamenti, ch'en lui overo nel grege suo fusseron quantunque publici, ch'io credere non debbo. Et voi similmente feitte...» *Ibid.*, p. 16.

149. Selon Nelson Minnich et Elisabeth Gleason, le postscriptum, qui n'est pas daté, a dû être écrit dans la nuit du 12 au 13 avril 1512, alors que la nouvelle de la défaite de la Sainte Ligue à Ravenne (11 avril 1512) venait probablement de parvenir à Quirini.

150. Ce traité a été publié dans les *Annales Camaldulenses*, t. IX, col. 599-611.

n'y a, à vrai dire, rien d'original dans ce texte. Quirini se contenta de puiser directement dans les écrits de Torquemada : il reprit les passages qui soulignaient le plus nettement la supériorité du pape sur le concile et laissa de côté ceux beaucoup plus nuancés où le célèbre théologien permettait aux prélats ou aux princes chrétiens de convoquer un concile pour examiner le cas d'un pape qui mettrait en danger l'Église¹⁵¹. Les déceptions que put causer Jules II à tous ceux qui espéraient une réforme de l'Église n'entachaient pas fatalement à leurs yeux l'institution pontificale. Il ne s'agissait pas là d'une fiction commode, mais de la conscience vive qu'une distance devait être maintenue entre l'office et son détenteur. C'est dans cette perspective que se comprennent les multiples passages du *Libellus* où Giustiniani et Quirini, tout en reconnaissant les qualités propres de Léon X, insistent sur celles qu'exige sa fonction :

Mais maintenant nous voulons t'en prier par la charité de Jésus Christ : comme seul tu peux et tu dois, en raison de la charge de ton office, amender ces vices (si tu as – ce dont nous ne doutons pas – le zèle de la Foi chrétienne, le zèle de la pureté chrétienne, comme il convient au Vicaire du Christ), que de même tu veuilles et t'efforces d'amender et de corriger ces vices eux-mêmes¹⁵².

La corrélation (*quemadmodum... sic*) indique bien que c'est sur les pouvoirs et les devoirs de sa charge que le pontife doit modeler sa volonté et son action; l'incise rapporte l'indispensable zèle religieux à la fonction de vicaire du Christ, tout en précisant que Léon X a bien cette qualité. L'office pontifical surplombe ainsi toujours la personne du pape qui doit s'efforcer d'en épouser au mieux la sainteté.

Cette primauté de l'institution se retrouve aussi chez Gilles de Viterbe. Dans le contexte troublé du début du XVI^e siècle, il insista à plusieurs reprises sur la nécessité d'obéir au pape qui détenait une autorité divine¹⁵³. Par ailleurs, la dernière section du *De Historia Viginti Saeculorum* abandonne le langage euphorique qui servait à célébrer en Léon X le premier pontife du dixième âge¹⁵⁴. Une ambiguïté pesait en effet sur sa conception prophétique de l'histoire : le dernier âge, s'il devait être celui du retour et de l'accomplissement définitif de l'Âge d'Or, était aussi celui où des tribulations exceptionnelles prolongeraient le processus de dégradation à l'œuvre dans l'histoire. Le *De Historia Viginti Saeculorum* s'achève sur un appel adressé au souverain pontife : il doit remplir son rôle pour que les prophéties deviennent réalité¹⁵⁵. L'accent mis sur les devoirs et les responsabilités de Léon X¹⁵⁶ ne se comprend que par rapport à la charge éminente qu'il détenait. C'est à celle-ci qu'allait d'abord la confiance de Gilles de Viterbe. Les fautes et les déceptions causées par les hommes, si elles pouvaient prolonger ce temps de souffrance, ne remettaient pas en cause l'indéfectibilité de l'Église¹⁵⁷. Si pécheurs fussent-ils, les pasteurs n'en conserveraient pas moins le pouvoir des clefs :

[Ce divin Fils] n'a enlevé à nos pasteurs ni les clefs, ni l'autorité, ni le pouvoir, ni dis-je les actions de fermer et d'ouvrir le ciel. En effet, le Seigneur l'a juré, et il ne s'en dédira pas [*Ps* 110, 4; *Hébreux* 7, 21]¹⁵⁸.

Contrairement à ce qu'avait pu soutenir l'hérésie donatiste, la validité des sacrements et de tous les actes de l'Église ne dépendait pas de la sainteté des ministres. La conduite du troupeau

151. N. H. Minnich et E. G. Gleason dans *Vocational choices...* cit., p. 10. Voir aussi S. D. Bowd, *Reform before the Reformation...* cit., p. 133-136.

152. *Nunc vero per Christi Jesu charitatem Te orare volumus, ut quemadmodum perversa hæc emendare solus potes, et ex officii tui munere debes (si Christianæ Fidei, Christianæ puritatis, ut Christi Vicarium decet, zelum habes, ut Te habere non ambigimus) sic velis, et studeas hæc ipsa emendare atque corrigere. Libellus, AC, col. 684.*

153. J. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform...* cit., p. 167.

154. M. Reeves, *Cardinal Egidio of Viterbo : a prophetic interpretation of history...* cit., p. 103.

155. *Ibid.* et Ead., *Prophecy and history...* cit., p. 9.

156. «This work, taking its cue from the medieval world chronicles, is for the most part a history of the papacy fashioned with the express purpose of indicating to the pope his duties and responsibilities at the present crucial moment of history». J. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform...* cit., p. 16. Voir aussi *Ibid.*, p. 174-175.

157. *Ibid.*, p. 108.

158. *Abstulitque [divinus ille Filius] pastoribus nostris non claves, non auctoritatem, non potestatem, non inquam caeli occludendi ac recludendi manus. Nam juravit Dominus et non paenitebit eum.* Ang. Lat. 502, fol. 58v-59r, cité dans *Ibid.*, n. 2 p. 108.

restait donc toujours possible, même quand les pontifes ne correspondaient pas au modèle du pape angélique. La barque de Pierre pouvait continuer dans les tempêtes à jouer son rôle d'arche du salut¹⁵⁹.

Derrière les attentes qui se portaient sur les papes du début du XVI^e siècle, et tout particulièrement sur Léon X, on discerne la très haute idée que les réformateurs pouvaient se faire de l'office pontifical. Le souverain pontificat revêtait à leurs yeux une dimension cosmique : l'union des hommes entre eux et leur union avec Dieu dépendaient du bon exercice du pouvoir conféré au vicaire du Christ.

UN POUVOIR AU SERVICE DU SALUT DES HOMMES

Le *Libellus ad Leonem X* proposait une méditation sur la nature spirituelle du pouvoir du pape. Les deux camaldules insistaient sur l'originalité de ce pouvoir en en soulignant le caractère pastoral. Ils dessinaient la figure d'un pouvoir bienfaisant dont la finalité était le salut des âmes.

«... le plus grand des pouvoirs
qui sont sous le ciel...»¹⁶⁰

Au moment où Giustiniani et Quirini écrivaient leur *Libellus*, la querelle entre conciliaristes et curialistes, réveillée par le concile convoqué à Pise, était à son comble. Les deux camaldules se refusèrent pourtant à entrer dans le dédale des arguments théologiques qui auraient pu leur permettre d'établir la suprématie pontificale. Coupant court au débat, ils déduisaient la *plenitudo potestatis* du pape de sa fonction de vicaire du Christ :

Au vrai, ceux qui osent mettre en discussion le

pouvoir du pontife ne nous semblent nullement avoir un jugement sain. Car si seulement ils ne négligeaient pas de remarquer de qui, selon l'avis général, le pontife tient la place sur terre, ils percevraient facilement que toute la plénitude du pouvoir réside en celui dont ils reconnaissent très clairement qu'il est le Vicaire du Dieu Très-Haut, Très-Grand, et Tout-Puissant, Créateur et Modérateur de toutes choses¹⁶¹.

À l'argument tiré de la titulature pontificale s'ajoutaient des arguments scripturaires très classiques. Giustiniani et Quirini citaient les principaux passages de l'Évangile où se trouvait défini l'office de Pierre :

Car nous qui lisons que c'est de préférence à Pierre plutôt qu'à un autre des Apôtres que les clefs du royaume des cieux furent transmises [Mt 16, 19], nous ne devons pas juger comme sans raison ou comme le fruit du hasard le fait qu'il fut dit à celui-là et non à un autre : *Tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Église* [Mt 16, 18]; le fait que c'est plutôt à lui qu'à un autre que le Seigneur, sur le point de quitter les Apôtres, confia, en répétant trois fois ses paroles, le soin de paître ses brebis et ses agneaux [Jn 21, 15-17]; le fait que c'est de la foi de Pierre plutôt que de celle des autres que le Seigneur a dit : *J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas : et toi, quand tu seras converti, confirme tes frères* [Lc 22, 32]¹⁶².

Les deux ermites condensaient en quelques lignes l'argumentation traditionnelle des curialistes sur la primauté pontificale. Y figuraient en bonne place les clefs du royaume des cieux confiées par le Christ à Pierre. La démonstration paraît toutefois sommaire, car elle fait bon marché d'un certain nombre de problèmes intermédiaires, que le conciliarisme n'avait pas manqué de soulever. Est-ce vraiment à Pierre seul que le Christ s'adresse ou est-ce à Pierre pris comme

159. ... qua tempestate, quibus fluctibus, qua scelerum procella, non demersam Petri naviculam quis non miretur... Ang. Lat. 502, fol. 61r, cité dans *Ibid.*, n. 2 p. 108.

160. ... maximam omnium, quæ sub Cælo sunt, potestatem... *Libellus*, AC, col. 615.

161. Qui vero de Pontificis Potestate disputare audent, nequaquam nobis sani iudicii esse videntur. Quippe, quoniam si id solum animadvertere non negligerent, cujusnam vices Pontifex in Terris gerere ab omnibus censeatur, facile omnem in illo plenitudinem Potestatis perciperent, quem Summi, Maximi, Omnipotentissimique Dei omnium Auctoris, atque Moderatoris Vicarium esse apertissime

confitentur. *Ibid.*, col. 616.

162. Quoniam non frustra, aut casu factum existimare debemus, qui Petro potius, quam alicui aliorum Apostolorum traditas Regni Cælorum claves legimus [Mt 16, 19] : quod illi, & non alteri dictum sit : Tu es Petrus, & super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam [Mt 16, 18]; quod discensus ab Apostolorum præsentia Dominus Petro potius, quam alteri, ter etiam repetito sermone, oves, agnosque suos pascendos committeret [Jn 21, 15-17]; quod de Petri potius, quam de cæterorum Fide dixerit Dominus : Rogavi pro Te, ut [sic] non deficiat Fides tua : & tu aliquando conversus confirma Fratres tuos [Lc 22, 32]. *Ibid.*, col. 616.

représentant de l'Église? Le fait que ce soit le Christ qui édifie l'Église – *aedificabo* –, n'est-il pas la preuve qu'il en est la seule tête? Les privilèges donnés à Pierre peuvent-ils être transmis à ses successeurs? Toutes ces objections, contre lesquelles Cajetan avait déployé en 1511 et 1512 toutes les ressources des distinctions scolastiques¹⁶³, étaient éludées par le *Libellus*. Avec ce texte, Giustiniani et Quirini n'avaient pas pour objectif de participer à la controverse contre le conciliarisme; ils cherchaient à imposer l'évidence de la grandeur du pouvoir pontifical. S'adressant au pape, ils n'avaient pas besoin de s'attarder à démontrer ce qui, à Rome, n'était pas discuté; leur tâche était bien plutôt d'expliquer à quoi était ordonnée la *plenitudo potestatis* que détenait le souverain pontife¹⁶⁴.

Le *Libellus* s'efforçait de rappeler à Léon X pourquoi, sur la terre, rien n'échappait à son pouvoir. Le raisonnement s'appuyait sur la nature pastorale de l'office du pape. Le pouvoir des clefs – c'est-à-dire le pouvoir d'ouvrir et de fermer le royaume des cieux aux âmes – en était un élément capital :

En effet il est complètement insensé de ne pas nier que le pouvoir de fermer et d'ouvrir le royaume des cieux a été transmis au pontife par le Seigneur des cieux et de la terre lui-même, et de continuer à douter du pouvoir plénier du pontife sur l'ensemble du genre humain¹⁶⁵...

Puisque, d'une part, le salut concerne tous les hommes et que, d'autre part, le pape détient les

clefs du royaume des cieux qui sera ouvert aux élus et fermé aux damnés, c'est sur l'ensemble de l'humanité que le pontife doit exercer son pouvoir pastoral. Se référant au chapitre vingt-et-un de l'Évangile selon saint Jean, les deux camaldules explicitaient les raisons qui justifiaient cette extension universelle :

Étant donné surtout que nous lisons si souvent dans l'Évangile que les troupeaux du Seigneur, qu'il faut paître et régir, ont été transmis et confiés au pontife, et que nous savons avec une absolue certitude qu'il n'y a nul homme sur tout le pourtour de la Terre qui ne doive être compté parmi les brebis de ce Très Bon Pasteur, Lui qui pour le salut de tous les hommes n'a pas hésité, alors qu'il était le Fils de Dieu, à prendre chair et à subir en elle la mort¹⁶⁶.

Puisque tous les hommes font partie du troupeau du bon pasteur, tous sont aussi confiés aux soins du pape. Sur la terre, celui-ci est véritablement l'*alter ego* du Christ :

De même que, en effet, Jésus Christ est au ciel l'unique Seigneur de tous, de même il a laissé celui qui tient sa place, Pierre et le successeur légitime de Pierre, comme seul Seigneur sur la terre¹⁶⁷.

Le parallèle entre le Christ et le pontife permettait de faire de celui-ci une figure de celui-là : le pouvoir pontifical était un pouvoir divin; le pape régnait sur la terre comme le Christ régnait dans le ciel¹⁶⁸.

163. Thomas De Vio Cardinalis Caietanus, *Scripta Theologica*, vol. I, *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus*, Vincentius M. Iacobus Pollet O.P. editionem curavit, Rome, 1936. Ce volume regroupe deux traités de Cajetan sur le pouvoir pontifical : *Auctoritas papae et concilii sive Ecclesiae comparata*, Rome, 1511; *Apologia tractatus de comparata auctoritate papae et concilii*, Rome, 1512. Sur la querelle entre Cajetan et Jacques Almain, voir O. de La Brosse, O.P., *Le Pape et le Concile*... cit.
164. L'affirmation de la primauté pontificale n'empêchait pas les deux camaldules de donner toute sa place au concile : loin de vouloir en minimiser l'importance, ils en faisaient le meilleur remède pour la rénovation de l'Église; sa réunion fréquente était indispensable; un concile universel devait être réuni tous les cinq ans (ils réduisaient ainsi l'intervalle de dix ans prévu lors du concile de Constance par le décret *Frequens*). *Libellus*, AC, col. 707-708.
165. *Nam insulsum sane est claudendi, aperiendique Caelorum Regna potestatem ab ipso Caelorum, Terrarumque Domino Pontifici*

- traditam non negare, et adhuc de plenissima supra universum genus humanum Pontificis potestate dubitare...* Ibid., col. 616.
166. *Præsertim cum toties in Evangelio Dominicos greges pascendos, regendosque illi traditos, atque commissos legamus, certissimeque cognoscamus nullum in hoc Terrarum ambitu hominum esse, qui inter illius Pastoris Optimi oves computari non debeat, qui pro universorum hominum salute, Dei Filius cum esset, carnem assumere, et in ea mortem subire non dubitavit.* Ibid.
167. *Quemadmodum enim unus in Cælis est omnium Dominus Jesus Christus, ita unum in Terris, qui ejus vices gerat, reliquit Petrum, Petrique legitimum successorem.* Ibid., col. 617.
168. *Cum enim nullus omnino in universo terrarum orbe hominum sit, qui a Divinæ Majestatis Potestate se alienum esse ulla ratione valeat suspicari, Tuque in Terris immensæ illius Majestatis vices geras, manifestissime fit, totum humanum genus, omnes scilicet gentes, populos, nationes, quæ sub Cælo sunt, tuæ subditas esse potestati, tuisque nutibus regenda humana omnia, atque tuo arbitrio moderanda.* Ibid., col. 615.

La nature théocratique de ce pouvoir était soulignée par Giustiniani et Quirini. Le souverain pontife devait commander non seulement aux individus, mais aussi aux peuples et aux royaumes. Les pouvoirs temporels devaient lui être soumis :

C'est pourquoi, puisque ce très sublime Siègne du Bienheureux Pierre, dans lequel tu es, Très Saint Père, maintenant placé par le choix admirable du Seigneur, est sans aucun doute la tête et le souverain de toutes les Églises qui sont dans l'Univers et puisqu'il n'y a absolument rien à dire de plus au sujet de la plénitude du pouvoir apostolique, nous pouvons conclure avec la plus grande évidence que la charge de Ta Béatitude est de régir et de conduire toute la surface de la terre, et tout le genre humain, et qu'il n'est absolument aucune partie de la terre ni aucune créature humaine, qui n'aient pas à obéir à tes ordres et à obtempérer à tes commandements. En effet, le Seigneur t'établit aujourd'hui vraiment sur les peuples et sur les royaumes, c'est-à-dire sur l'ensemble des peuples qui sont sous le ciel, et sur tous les royaumes de ce monde, pour que, par ton jugement, tu arraches et tu détruises, tu anéantisses et tu disperses, tu édifies et tu plantes [Jr 1, 10]¹⁶⁹.

L'assimilation du pape au prophète Jérémie fait apparaître la double face de l'autorité pontificale : elle édifie et elle détruit, elle inclut et elle exclut, elle sauve et elle condamne. Cette ambivalence est la marque même du pouvoir des clefs, qui ouvre et qui ferme, qui lie et qui délie. Nulle limite ne vient en encadrer l'exercice.

Les deux camaldules reprenaient là les conceptions les plus extrêmes du pouvoir des papes sur le temporel¹⁷⁰. La *plenitudo potestatis* impliquait une obéissance inconditionnelle à tous les ordres du pontife. Cette conception absolutiste paraît bien éloignée de ce que les catholiques du temps, ecclé-

siaques, rois ou simples fidèles, étaient prêts à concéder au pape. Même si le schisme était en voie de résolution, Giustiniani et Quirini allaient au-delà de ce que pouvait exiger, de façon réaliste, le pontife dans ses relations avec les Églises et les États de la chrétienté. À bien des égards, leur position devait sembler chimérique.

Il serait toutefois erroné de lire le *Libellus* comme un pur projet de restauration théocratique. Les deux ermites, en ne rentrant pas dans le détail de la querelle théologique et canonique, ne s'en donnaient de toute façon pas les moyens. Lorsqu'ils rappelaient au pape la plénitude de son pouvoir, ils poursuivaient en réalité un autre objectif. Ils voulaient lui montrer que rien ne devait échapper à son souci pastoral :

Tu mesures, Père Très Bienheureux, la grande diversité des hommes sur terre; nous croyons que tu te rends compte que personne n'est cependant ou affranchi du pouvoir de ta dignité ou étranger au soin de ta piété¹⁷¹.

Afin de souligner l'ampleur de sa charge, Giustiniani et Quirini citaient deux textes de saint Paul : à l'exemple de l'Apôtre des Gentils, le pape devait être « tout à tous »¹⁷². Il s'agissait pour les deux camaldules de l'inviter à ne pas se cantonner à des préoccupations trop étroites qui menaçaient d'occulter sa mission universelle. C'était sur les temps apostoliques que le pape devait prendre exemple :

Le Seigneur envoyait ses Apôtres pour prêcher l'Évangile à toutes les créatures sur toute la surface de la terre [Marc 16, 15], il prédisait qu'ils seraient ses témoins non seulement à Jérusalem, en Judée et en Samarie, mais jusqu'aux confins de la terre [Actes 1, 8], pour que ceux qui ont reçu la charge de la fonction apostolique, pussent facilement

169. *Cum itaque omni dubio procul sublimissima hæc Beatissimi Petri Sedes, in qua nunc Tu Sanctissime Pater a Domino mirabili electione collocatus es, sit omnium, quæ in Universo sunt, Ecclesiarum Caput, et Domina, cum nihil omnino de plenitudine Apostolicæ potestatis dilatandum sit, evidentissime colligere possumus, tuæ nunc Beatitudinis munus esse, universum Terrarum orbem, ac omne hominum genus regere, et moderari, nullamque penitus esse Orbis partem, neque humanarum creaturarum aliquam, quæ tuis Imperiis parere, tuisque nutibus obtemperare non habeat. Te enim vere hodie constituit Dominus super gentes, et Regna, super gentes*

scilicet universas, quæ sub Cælo sunt, et super omnia Regna Mundi hujus, ut tuo arbitrio evellas et destruas disperdas et dissipas, et ædifices et plantes [Jr 1, 10]. Ibid., col. 617.

170. Voir aussi pour une affirmation du pouvoir du pape sur les rois : *Ibid.*, col. 637-638.

171. *Sentis, Beatissime Pater, magnam in Terris esse hominum diversitatem, neminem tamen aut a dignitatis tuæ potestate liberum, aut a tuæ pietatis cura alienum esse, sentire Te credimus... Ibid., col. 620.*

172. Ils citent *Rom. 1, 14* et *I Cor. 9, 19-22. Ibid., col. 620.*

comprendre que la mission de cette Dignité suprême était de régir et conduire non pas quelque petite parcelle de la terre, ni certains groupes d'hommes, mais l'ensemble de la terre et absolument tout le genre humain¹⁷³.

L'idéal d'absolutisme pontifical à l'œuvre dans le *Libellus* prenait ainsi un autre sens que la réaffirmation brutale d'une suprématie politique et juridique dans un cadre territorial.

Pour Giustiniani et Quirini, la *plenitudo potestatis* ne se comprenait qu'à l'aune de la finalité religieuse de l'office pontifical. Elle n'était pas détachée d'une réflexion sur la nature pastorale de la charge du vicaire du Christ.

La finalité pastorale du pouvoir

Les deux camaldules disposaient d'un riche répertoire d'images traditionnelles pour caractériser l'office pontifical. La métaphore du pasteur¹⁷⁴, constamment utilisée par Giustiniani et Quirini, celle du jardinier¹⁷⁵, celle du *bonus agricola*¹⁷⁶ et celle du père de famille¹⁷⁷ permettaient d'insister sur les soins que le pape devait aux hommes.

Dans les années 1510, la *cura animarum* était un des soucis majeurs de tous ceux qui s'accordaient sur la nécessité de réformer l'Église. Nelson Minnich l'a mis en évidence dans le cas des orateurs du concile de Latran V¹⁷⁸. Pour les Pères conciliaires, la réforme de l'Église passait nécessairement par une meilleure conduite du troupeau et dépendait donc en dernier ressort du pape. De même, durant la Renaissance, les prédicateurs de la cour pontificale voyaient avant tout dans le souverain pontife un pasteur : ils citaient

très souvent le texte de l'Évangile de saint Jean où le Christ confie à Pierre son troupeau¹⁷⁹. La réflexion des deux camaldules sur l'office pontifical s'insérait donc dans un mouvement d'idées beaucoup plus large qui invitait à replacer au centre de la mission ecclésiastique le soin des âmes. Giustiniani et Quirini insistaient très fortement sur ce point : on ne pouvait jouir d'un office et de ses honneurs, sans en accepter en même temps les charges¹⁸⁰.

Rien ne devait donc détourner le pape de ses devoirs de pasteur. Ainsi n'était-ce pas à Léon X de prendre la tête de la croisade contre les Turcs, comme avait pu le faire Pie II en 1464. Le pontife devait se consacrer à ses tâches pastorales – à commencer par le concile –, et devait donc confier le commandement de la croisade à son frère Julien de Médicis, que les deux camaldules avaient eu l'occasion d'apprécier lors de la difficile réforme de leur Ordre¹⁸¹. De son Siège romain, Léon X devait donc se consacrer à paître le troupeau. Le *Libellus* dessinait ainsi la figure d'une papauté exclusivement spirituelle.

Cela n'impliquait pas, pour Giustiniani et Quirini, que le pape renonçât au glaive temporel. Bien au contraire, ils lui rappelaient avec vigueur sa mission de défenseur de la chrétienté en le pressant d'organiser la guerre contre les musulmans :

À quoi pourraient servir tant d'armées, tant de subsides, tant d'aides des peuples étrangers et des fidèles, si celui qui conduit et régit ces choses manquait à sa tâche¹⁸²?

Dans la conduite du troupeau, le pontife devait aussi savoir recourir à des moyens violents contre

173. *Ideo enim ad Evangelium omnibus Creaturis in universo orbe prædicandum Apostolos suos Dominus mittebat; ideo illos non solum in Jerusalem, Judæa, & Samaria; sed usque ad ultimum Terræ sibi testes futuros prædicebat, ut qui Apostolicæ functionis onus susciperent, facile intelligere possent, illius supremæ Dignitatis munus esse non parvam aliquam Terræ particulam, non quasdam hominum conditiones, sed Orbem ipsum universum, totumque prorsus humanum genus regere, ac moderari...* *Ibid.*, col. 615.

174. Elle se trouve dans les Évangiles. Le Christ l'applique aussi bien à lui-même qu'à Pierre. Voir notamment *Mt* 18, 12-14, *Jn* 10, 11 et *Jn* 21, 15-17.

175. *Libellus*, AC, col. 643.

176. *Ibid.*, col. 691.

177. *Ibid.*, col. 668.

178. « On at least one evil the speakers were in general agreement – clerical neglect of the pastoral office ». N. H. Minnich, *Concepts of Reform...* cit., p. 231.

179. J. W. O'Malley, *Praise and blame...* cit., p. 221. Le texte de l'Évangile cité se trouve en *Jn* 21, 15-17.

180. ... qui congaudet honore ministrarionum, onera quoque portare non recuset. *Libellus*, AC, col. 696-697. Les deux camaldules adressaient ce principe aux évêques, mais il valait bien sûr aussi – et même d'abord – pour le pape.

181. Dom J. Leclercq, *Un humaniste ermite...* cit., p. 75 et sq.; *Libellus*, AC, col. 652.

182. *Quid enim tot habere exercitus, tot pecunias, tanta externarum gentium, tanta fidelium auxilia prodesse possent, si qui hæc moderaretur, regeterque, deesset?* *Ibid.*

ceux qui égaraient les âmes. Les deux camaldules étaient particulièrement virulents contre les astrologues :

frappe [ces hommes impies] jusqu'à la mort, non seulement avec le glaive spirituel mais aussi avec le glaive temporel, s'ils ne se repentent pas de leur impiété¹⁸³.

Mais le pape devait privilégier, dans l'exercice de sa puissance coactive, le glaive qui lui était propre et qui distinguait son office des autres pouvoirs¹⁸⁴. Dans son discours au concile de Latran V¹⁸⁵, Cajetan le rappelait à Jules II :

Pour imiter tout d'abord sa puissance, ceins ton glaive [Ps 44, 4], Père saint, je te dis de le ceindre en tenant compte du fait que tu en as deux : un qui t'est commun avec les autres princes de ce monde, l'autre qui t'est propre, et c'est celui-ci qui est le tien, en ce sens que personne d'autre ne peut l'avoir s'il ne le reçoit de toi. Ceins donc, ô très puissant, ce glaive-ci, qui est le tien, celui de la puissance ecclésiastique, et ceins-le sur ta cuisse [Ps 44, 4], c'est-à-dire sur toutes les puissances du genre humain. Quand tu l'auras ceint, alors tourne-le contre les erreurs, contre les hérésies, contre les dissensions, enfin contre les portes de l'enfer et contre les auteurs des erreurs, des hérésies et des dissensions¹⁸⁶.

Le *Libellus* s'efforçait également de prévenir toute confusion entre le pouvoir du vicaire du Christ et le pouvoir des princes terrestres. Le pontife ne devait pas se laisser absorber par le soin des affaires temporelles. La défense du patrimoine de l'Église n'était certes pas en soi condamnable¹⁸⁷. Mais ces possessions ne devaient pas prendre une place disproportionnée dans les préoccupations du pape parce qu'elles n'étaient pas le propre de son office pastoral¹⁸⁸.

Il n'y avait pas de commune mesure pour Giustiniani et Quirini entre le salut des âmes dont était chargé le pape et les questions temporelles dans lesquelles l'Église se trouvait impliquée :

Le salut des âmes immortelles est confié tellement plus que la défense des cités et des royaumes terrestres au soin et à la sollicitude du Pasteur, que tous les trésors de l'Église, tous les royaumes et tous les empires doivent être exposés pour le salut ne serait-ce que d'une seule âme. Si nous n'ignorons pas en effet que la charge du bon Pasteur est de donner sa vie pour ses brebis [Jn 10, 15], nous ne doutons pas que rien ne peut être mis en balance avec une âme¹⁸⁹.

Le *Libellus* entendait ainsi remettre les choses à leur véritable place. L'*imperium* terrestre était vain à côté de la question du salut des âmes. C'était avec le regard du Christ lui-même qu'il fallait discerner ce qui devait primer :

183. ... non spirituali modo, sed temporalis etiam gladio, nisi ab impietate sua respiscant, ad mortem [col. 685] usque percute. *Ibid.*, col. 684-685.

184. Sur la théorie des deux glaives, voir notamment Y. Congar, *La trop fameuse théorie des deux glaives*, dans *Id.*, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, 1963, p. 411-416. Cajetan et les deux camaldules l'utilisaient dans son sens classique de « double forme d'exercice de la puissance coactive de l'Église » et non dans son sens ambigu de doctrine théologico-politique.

185. C. Morerod (éd.), *Le discours de Cajetan au V^e concile de Latran [17 mai 1512]*, [édition du texte latin complet de la première édition du discours, accompagnée d'une traduction française et d'une introduction], dans *Revue Thomiste* 105, 2005, p. 595-638. Je cite cette traduction.

186. *Atqui ut in primis potentiam imiteris, accingere, pater sancte gladio tuo, tuo inquam accingere, binos enim habes, unum tibi reliquisque huius mundi principibus communem, alterum tibi proprium, atque ita tuum, ut illum alius nemo nisi a te habere possit. Hoc itaque gladio tuo, qui ecclesiastice potestatis est, accingere potentissime, et accingere super femur tuum, id est super universas humani generis potestates. Cumque accintus fueris, tum*

intende contra errores, contra hereses, contra dissensiones, denique contra inferni portas, errorum heresum, et dissensionum autores. Ibid., p. 634-635.

187. *Castra enim, Civitates, Regna, et Imperia, quae Sanctae olim Ecclesiae donata, nunc patrimonium ejus vocari consuevit, tueri, aut ex Tyrannorum eripere potestate, nemo est qui damnare audeat. Libellus, AC, col. 656.*

188. *Hoc tamen uno negotio ita Summi Pontificis mentem occupari, ut pretiosorem in conspectu Domini tantorum Christianorum populorum salutem aut negligat penitus, aut immortalibus animis lucranda minorem, quam terrenis acquirendis divitiis sollicitudinem impendat, damnabile. Qui non existimant illi, quale proprium praecipuumque sit Pastoralis Dignitatis officium, ignorare videntur. Ibid.*

189. *Tanto enim curae, sollicitudinique Pastoris immortalium animarum salus magis, quam terrenarum Civitatum, aut Regnorum vindicta commissa est, ut pro unius etiam solius animae salute, omnes Ecclesiae thesauri, omnia Regna et Imperia exponenda sint. Si enim boni Pastoris munus esse non ignoramus, pro ovibus suis animam suam ponere, pro anima autem commutationem nullam dari posse non ambigimus... Ibid.*

...c'est non seulement le salut de toutes les créatures prises ensemble, mais aussi le salut de chaque âme prise séparément qui est plus précieux, aux yeux de Notre Seigneur Jésus Christ, que tous les royaumes et les empires eux-mêmes de toute la surface de cette terre¹⁹⁰.

La logique étroite des empires temporels ne pouvait prévaloir chez celui qui avait la charge des âmes du monde entier¹⁹¹. Comment dès lors ne pas préférer les conquêtes spirituelles aux conquêtes temporelles¹⁹²?

Cette conception d'un pouvoir qui ne trouvait pas son modèle dans les souverainetés terrestres était liée chez Giustiniani et Quirini à une ecclésiologie. L'Église confiée au pape n'était pas une cité de pierres, mais une cité vivante :

il ne doit pas être inconnu de toi que la véritable Église de Dieu n'est ni la cité faite de demeures terrestres ni l'édifice fait de main d'homme, mais l'assemblée des hommes¹⁹³.

L'Église était selon eux une réalité spirituelle. Elle était l'union mystérieuse des hommes dans le Corps Mystique du Christ. C'était à ce Temple Saint que le pape devait tous ses soins :

Toi, grand prêtre de ce Temple vivant, toi établi par l'élévation de ta Dignité et de ton autorité, tu dois pour cela, avec grand soin, grand zèle et grande diligence, corriger toutes les choses qui sont en lui honteuses ou indignes, et ajouter tous les ornements véritables et dignes de Dieu qui lui manquent; car aux yeux du Christ Seigneur, que, lui seul, tu dois mettre tout ton soin à servir, cet unique Temple

construit à partir de pierres vivantes [I *Pierre* 2, 5] est plus précieux et plus cher que tous les temples faits de main d'homme avec les murs les plus magnifiques, avec des toits sublimes, et les ornements les plus précieux¹⁹⁴...

Le pouvoir conféré par la charge pontificale était donc essentiellement spirituel. Giustiniani et Quirini rappelaient ce qui différenciait le pouvoir pontifical de tous les pouvoirs terrestres : les tâches qui étaient premières pour ceux-ci n'étaient que secondaires pour celui-là. À dessein, ils prenaient comme exemples les conquêtes territoriales et l'édification de monuments : c'était précisément sur ces points que la papauté guerrière et bâtisseuse de la Renaissance tendait à se confondre avec les souverainetés temporelles. Le pontife devait au contraire, selon eux, se concentrer sur ce qui constituait le cœur de sa mission, qui était donné par les paroles mêmes du Christ :

... tu veilleras ainsi à ce que les sollicitudes de tes soins soient imparties à des choses qui les méritent, de telle sorte que tu sembles te souvenir, que ce n'est pas seulement à Pierre, mais en Pierre à Toi aussi, qui tiens sa place maintenant, que le Seigneur a dit : non pas sauvegarde les droits ecclésiastiques, non pas revendique les cités, non pas accumule les richesses, mais pais les brebis, pais mes agneaux [Jn 21, 15-17]; d'ailleurs sauvegarder les droits de la véritable Église, c'est veiller au salut des âmes par tous les moyens. En effet, qu'est-ce que l'Église si ce n'est l'assemblée des âmes? Quels sont les droits et les biens de cette Église, si ce n'est une Foi droite, de bonnes mœurs et le salut éternel lui-même promis à tous¹⁹⁵?

190. ... non universalium modo Creaturarum, sed unius cujuscumque Animæ salus pretiosior sit in conspectu Domini Nostri Jesu Christi, quam omnia [col. 619] universi orbis hujus Regna ipsa, et Imperia. Ibid., col. 618-619.

191. Voir aussi : Cum itaque Summi Pontificis cura, minima quidem circa Terreni Imperii dilatationem, maxima vero circa humanarum omnium Creaturarum salutem versanda sit : jam alta sublimis mentis tuæ consideratione Te prospexisse credimus, Universam hanc omnium in Terris degentium multitudinem, cui Tu et præesse, et non minus prodesse debes, ex diversa, multiplicique hominum varietate constare. Ibid., col. 619.

192. ... has septem nationes Domino lucrifacere, Ecclesiaeque Romanae conjungere, Te magis optare, quam septem qualescumque sint, Civitates, septemve terrena imperia Beatorum Apostolorum Patri- monio addere certissimi sumus. Ibid., col. 663.

193. ... Veram autem Ecclesiam Dei, non terrenæ habitationis civitates, aut manufacta ædificia, sed hominum Congregationem esse te latere

non debet. Ibid., col. 618.

194. Tu vero Templi vivi istius antistes, tu sublimitate Dignitatis, auctoritatisque constitutus, ideo omni majori cura, studio ac diligentia, quæcumque in eo turpia, aut indecora sunt, emendare, et quæcumque illi desunt, vera, Deoque digna ornamenta adjicere debes; Quoniam Christo Domino, cui soli inservire Tibi cura omnis esse debet, pretiosius, cariusque est, unum hoc vivis ex lapidibus constructum Templum, quam quæcumque magnificentissimis ex parietibus, sublimibusque tectis, pretiosissimisque ornamentis manufacta templa... Ibid.

195. ... ita curarum tuarum sollicitudines rebus pro meritis impertiri curabis, ut memor esse videaris, quod non Petro solum, sed in Petro Tibi etiam, qui nunc ejus locum tenes, a Domino dictum sit : non jura Ecclesiastica tuere, non vindicare civitates, non divitias cumula, sed pasce oves, pasce agnos meos [Jn 21, 15-17], quamquam verae Ecclesiae jura tuere, est animarum salutem omnibus modis curare. Quæ enim Ecclesia est, nisi animarum congregatio? Quæ autem

Le pouvoir pontifical était ainsi débarrassé de toutes les scories qui en obscurcissaient, pour les deux ermites, la véritable nature. Ce n'était que dans son caractère fondamentalement pastoral que cet office trouvait son sens. Le pape devait renoncer aux prétentions qui étaient le propre des princes temporels; son pouvoir était d'un autre ordre : il correspondait au caractère spirituel et mystique de l'Église.

La charge pastorale confiée au pape concernait les réalités qui ne passaient pas et non les réalités éphémères de la terre. Il importait donc qu'il se déprît des illusions que comportait le pouvoir terrestre et qu'il envisageât sa mission d'une manière plus conforme au mystère du salut et de l'Église :

Le salut des âmes est en effet éternel et n'est pas étranger à la participation à la Divinité; mais toutes ces cités qui auront été, et aussi ces empires terrestres, si on les rapporte à l'éternité, en moins d'un instant ils s'écrouleront et ils périssent, et ils ne semblent pas avoir de fondements plus stables que ces tentes des bergers, qui, comme elles sont dressées par la main humaine, sont détruites le soir. Comme en effet elle passe plus vite que le vent la figure de ce monde [I Cor. 7, 31], qu'est-ce qui en elle peut être stable et n'être pas éphémère? Mais ces mêmes royaumes et ces empires, même s'ils demeuraient très longtemps, est-ce qu'ils ne doivent pas être jugés comme de moindre valeur que toute la poussière, si on commence à les comparer avec la dignité de l'âme humaine, avec cette Divinité dont elle est capable? En vérité, Père Très Bienheureux, de cette supputation découle ce point essentiel : si tu veux suivre les traces du Christ et rester attaché à ses volontés dans l'exercice de ce pouvoir qui t'a été

jura, aut bona Ecclesiae hujus sunt, nisi recta Fides, boni mores, salusque ipsa omnibus promissa sempiterna? Ibid., col. 657.

196. *Illam enim & sempiterna est, & a Divinitatis participatione non aliena; hæc autem, quæcumque fuerint Civitates, atque etiam terrena Imperia, si ad æternitatem conferas, momento citius dilabuntur & pereunt, nec stabiliora videntur habere fundamenta, quam ea tabernacula Pastorum, quæ mane posita cum sint, vespere destruuntur. Transeunte enim, veuto [sic] citius, Mundi hujus figura [I Cor. 7, 31], quid in eo stabile, aut non momentaneum esse potest? Hæc autem eadem Regna ipsa, & Imperia, etiamsi diutius permanerent, nonne si cum humani animi dignitate, cum ea, cujus est capax, Divinitate conferre incipias, omni pulvere viliora sunt existimanda? Ex hac vero, Beatissime Pater, supputatione ea exoritur summa, tuæ scilicet amplitudinis munus esse, si Christi vestigia imitari, ejusque beneplacitis in hac ab eo Tibi tradita potestate inhærerere volueris, non Civitates, & Castra Terrenæ*

transmis par lui, la charge de ta Grandeur n'est pas de soumettre au pouvoir de l'Église les cités et les places fortes de cette terre; mais elle est plutôt d'offrir de tes mains au Christ Seigneur les âmes pures des brebis confiées à tes soins, de telle sorte que cette Église soit achevée plus vite, elle qui est construite dans les cieux à partir de pierres vivantes et éternelles [I Pierre 2, 5]¹⁹⁶.

Le pouvoir pastoral était donc destiné à édifier l'Église sainte et à accomplir ainsi l'œuvre du salut¹⁹⁷. Giustiniani et Quirini étaient particulièrement sévères avec ceux qui poussaient les papes à agir en princes séculiers :

Mais ceux qui pensent que défendre ou augmenter la domination terrestre de l'Église et consacrer tous ses soins et toutes ses sollicitudes à cela seul, alors que le soin des âmes très précieuses aux yeux du Seigneur est négligé, soient le propre d'un pontife magnanime, ceux-là ne considèrent certainement pas la nature des choses, ni ne jugent selon la droite raison, mais aveuglés par une coutume perverse et vaincus par un amour excessif des choses visibles et présentes, ils se trompent d'autant plus; tant qu'ils ne sont pas capables de préférer aux biens caducs et vains les biens éternels et véritables, tant qu'ils pensent l'Église sainte de Dieu, non comme l'assemblée des fidèles, mais comme quelque domination terrestre, tant qu'ils estiment que ce n'est pas le salut des âmes, mais l'administration des choses terrestres qui a été confiée au soin et à la protection du pontife, ils font de celui-ci, qui est sur la terre le très digne vicaire de Dieu et qui devrait veiller seulement sur les choses divines et éternelles, un très vulgaire trafiquant de richesses terrestres¹⁹⁸.

hujus Ecclesie potestati subdicere; sed tuis manibus Christo Domino puros commissarum tibi ovium animos offerre, ut illa citius perficiatur Ecclesia, quæ in Cælis vivis, æternisque construitur ex lapidibus. Ibid., col. 619.

197. *Ecclesiam enim regere nihil aliud est, quam humanarum creaturarum omnium gubernationem recipere; hoc est beati Petri domum, quam destructam, desolatamque, ac totam pene solo miserabiliter aequatam accepisti, reparare & erigere, ut in sanctum vivis ex lapidibus aedificium ad coelum usque consurgat. Ibid., col. 714.*

198. *Qui autem putant, quod pretiosarum in conspectu Domini animarum cura neglecta, terrenum Ecclesie imperium aut tueri aut augere, atque in hoc uno omnes curas & sollicitudines ponere, magnanimi pontificis sit; illi certe non rerum naturas considerant, non recta judicant ratione, sed perversa quadam consuetudine obcaecati, rerumque visibilibus ac praesentibus nimio amore devicti falluntur quammaxime, dum caducis & vanis bonis perpetua ac*

Le pontife avait une mission différente de celle des empereurs et des rois. Toute la rhétorique des deux camaldules était destinée à abaisser le prestige des souverainetés temporelles pour mieux faire ressortir l'éminente singularité de l'office pontifical. Le *Libellus* se moque ainsi de ceux qui ne voient pas

comme il est indécent et indigne d'un très grand pontife, et de ce pontife qui veut être considéré comme magnanime, de chercher plus attentivement, alors que l'ensemble de la surface de la terre est placé sous le pouvoir du pape, certaines portions minuscules et exiguës de cet ensemble même qui lui est confié¹⁹⁹.

En affirmant à la fois la *plenitudo potestatis* du pontife et la différence radicale entre l'*imperium* terrestre et le pouvoir pastoral, Giustiniani et Quirini rompaient avec le discours des canonistes sur le *dominus mundi*. Ils n'hésitaient pas à développer une critique virulente de la politique suivie par certains papes de la Renaissance. Ils rejoignaient les premiers théoriciens du pouvoir indirect dans leur souci d'assurer le primat de la fonction spirituelle du vicaire du Christ²⁰⁰. Le pouvoir pontifical n'avait de sens pour eux que dans la perspective du royaume des cieux.

Les clefs du royaume

La mission du pape était de conduire l'humanité au salut. La raison d'être de son immense pouvoir était d'assurer le passage des hommes de la terre au ciel :

[le Christ] a voulu qu'ils soient soumis à ton pouvoir et confiés à ta protection et à ta diligence, lui qui

vera bona praeponere nequeunt, dum Ecclesiam sanctam Dei, non Fidelium congregationem, sed terrenum aliquod imperium putant, dum Pontificis curae et fidei, non animarum salutem, sed terrenarum rerum administrationum [sic] commissam existimant, et illum, qui in terris est dignissimus Dei vicarius, et divinis solum atque aeternis rebus intentus esse deberet, vilissimum terrenarum [col. 715] divitiarum negotiatorem faciunt. Ibid., col. 714-715.

199. ... *quomodo pontifici maximo, et ei pontifici, qui pro magnanimo velit haberi, indecens atque indignum sit, cum universus orbis terrarum sub pontificis positus sit potestate, minutias quasdam atque exiguas portiones ipsius creditae sibi universitatis diligentius quaerere? Ibid., col. 715.*

200. E. Massa a montré que les idées du *Libellus* se distinguaient nettement des thèses hiéocratiques telles qu'elles étaient exprimées par les canonistes. Il a noté très justement : « Se il Torquemada e il De Vio per primi ridussero il *De Romano ponti-*

comme il est le Seigneur de tous, veut que tous les hommes soient sauvés, pour que tu aies à cœur, toi qui tiens sa place sur la terre, le salut d'absolument toutes les créatures humaines, pour que, par ce pouvoir suprême entre tous, et par cette très grande Sagesse de ton esprit, tu régisses ainsi le genre humain qui t'est confié, et tu conduises tous les hommes ensemble à travers une paix très tranquille sur la terre jusqu'à la félicité de la Béatitude éternelle. Nous croyons, Père Très Bienheureux, que ta Béatitude ne doute pas que c'est la charge propre et essentielle du Pontife²⁰¹.

Giustiniani et Quirini s'attachaient à dessiner la figure d'un pouvoir bienfaisant : en instaurant la paix sur la terre, il assurait la béatitude éternelle des âmes. Le pape était celui qui guidait les hommes sur le chemin du salut. L'office pastoral du pape était indissociable du pouvoir des clefs.

S'il est rarement mentionné de façon explicite dans le *Libellus* (la référence directe aux clefs sert uniquement à rappeler le fondement scripturaire du pouvoir pontifical), c'est bien de lui que découle ce qui semble être pour les deux ermites le principal bienfait dispensé par le vicaire du Christ : ouvrir l'accès au royaume des cieux.

Cette prérogative du pape devait remédier à tout ce qui faisait obstacle au salut. Giustiniani et Quirini distinguaient deux types de maux qui perturbaient respectivement la vie des hommes et leur rédemption :

Les uns sont les graves infirmités de tout le peuple chrétien, par lesquelles il est empêché de mener plus calmement et plus tranquillement cet état de la vie présente; mais les autres sont beaucoup plus graves que ceux-là, parce que, par ceux-ci, nous est fermée

fice a una disciplina teologica, strappandone i problemi dalle mani dei canonisti, il Giustiniani sviluppò, forse, per primo un opuscolo ascetico e pastorale sul medesimo tema, nell'alba della Riforma». E. Massa, Una nuova cristianità... cit., p. 414. Pour une mise au point synthétique et claire sur les notions de pouvoir direct et de pouvoir indirect, voir Y. Congar, *Église et État*, dans Id., *Sainte Église...* cit., p. 393-410.

201. ... *tuæ subiectos potestati, tuæ commissos fidei, et diligentia, ille esse voluit, qui cum omnium Dominus sit, omnes vult homines salvos fieri, ut Tibi ejus in Terris vices gerenti, humanarum omnium penitus creaturarum salus sit cordi, ut commissum Tibi hominum genus suprema hac omnium potestate, maximaque illa animi tui Sapientia ita regeres, et per tranquillissimam in Terris pacem ad aeternæ Beatitudinis felicitatem, omnes pariter homines perduceres. Hoc, Beatissime Pater, proprium, præcipuumque Pontificis munus esse, tuam non ambigere Beatitudinem credimus. Ibid., col. 618.*

la voie qui conduit à la félicité de la vie éternelle, et nous en est refusé l'accès²⁰²...

L'origine de chacun de ces deux types de maux était précisée :

Tu te rends compte en effet, Père Très Bienheureux, que l'on trouve que tous ces maux qui empêchent le peuple chrétien de mener cette vie de pérégrination humaine plus calmement et plus tranquillement, se déversent chez tous les chrétiens à cause du désir de régner, de l'ambition de dominer, de l'avarice et des autres vices de ce type d'un petit nombre de rois, de princes et de gens particulièrement puissants; mais ces autres maux qui ferment la voie qui permet de parvenir à la vraie tranquillité de la patrie heureuse, et qui en barrent l'accès, se répandent dans tout le peuple chrétien en ayant comme source et origine l'ignorance des clercs, la superstition et ces autres maux du même ordre²⁰³.

Le pape devait agir sur le plan naturel de l'ici-bas comme sur le plan surnaturel de l'au-delà. Il devait faire régner la paix sur terre pour que la vie des fidèles pût être un temps de pérégrination vers le ciel; il devait de plus ouvrir aux fidèles les portes de la vie éternelle :

C'est pourquoi si ta Sagesse et ta Piété s'appliquent à contenir le désir de régner et de voler injustement d'un petit nombre de puissants et à corriger fortement les vices des clercs, tu rendras facilement et certainement dans cette vie à tout le peuple chrétien la paix, la tranquillité et la charité qui résulte de la concorde, et tu ouvriras l'accès au fruit de la tran-

quillité éternelle et de la paix dans cette heureuse patrie des cieux, et tu rendras à la pleine santé tout ce corps de la République chrétienne, que le Seigneur t'a confié languissant, infirme et proche de la mort, comme à un Médecin très expérimenté, et tu le montreras orné de sa robe d'antique gloire et beauté²⁰⁴.

Si les deux camaldules distinguaient bien la vie terrestre et la vie éternelle, ils ne les séparaient pas, mais soulignaient au contraire la continuité qui devait exister entre elles. Le rôle du pape était justement d'assurer celle-ci.

Pour montrer que le rétablissement de la paix entre les hommes faisait pleinement partie de l'office pontifical et engageait le pouvoir qui avait été donné par le Christ à Pierre et ses successeurs dans l'économie de la Rédemption, Giustiniani et Quirini précisaient d'abord que le pape, en œuvrant pour la paix, assurait le salut des puissants :

... pendant que tu entreprends de donner par ces procédés aux pauvres et aux peuples chrétiens la tranquillité de la paix, l'équité de la justice et les commodités de cette vie, tu constates que tu n'ouvres ainsi pas moins la voie de l'éternelle félicité aux plus puissants et aux riches. Aussi longtemps que tu t'appliques à détourner des injustices et des rapines tous les gens particulièrement puissants, tu veilles à la fois à la tranquillité et au bien-être des sujets, et – nous en sommes sûrs – au salut éternel des plus puissants; car tant que ces derniers enlèvent aux peuples la tranquillité et la commodité de la vie, ils s'enlèvent d'abord à eux-mêmes la félicité du salut éternel²⁰⁵.

202. ... *alias graves esse totius Christiani populi infirmitates, quibus praesentis vitae statum minus quiete, minusque placide agere permittitur; alias vero his multo graviores, quibus ad aeternae vitae felicitatem via nobis praeccluditur, aditusque denegatur...* *Ibid.*, col. 670.

203. *Sentis enim, Beatissime Pater, illa omnia, quae Christianum populum minus quiete, minusque tranquille, hanc peregrinationis humanae vitam ducere permittunt, in omnibus Christianis hominibus ex paucorum Regum, Principum, Potentiorumque regnandi libidine, dominandi ambitione, avaritiaque, et aliis hujusmodi vitiis derivantia reperiri; illa vero, quae perveniendi ad Beatae Patriae veram tranquillitatem, viam, aditumque [sic] praeccludunt, ex Religiosorum hominum ignorantia, superstitione, aliisque his non dissimilibus malis in omne Christianum vulgus, [col. 671] quasi ex fonte diffundi, aut ex radice ortum suum habere. Ibid.*, col. 670-671.

204. *Quare si Sapientia, Pietasque Tua paucorum Potentiorum regnandi, injusteque rapiendi libidinem coercere, et male Religio-*

sorum hominum vitia emendare studuerit, facillime certe toti populo Christiano pacem, tranquillitatem, et unanimitatis Charitatem in hac vita reddes, et ad aeternae tranquillitatis, et pacis fruitionem in Beata illa Caelorum Patria aditum reserabis, et totum hoc Christianae Reipublicae corpus, quod languidum, infirmumque, et morti vicinum, Tibi, tanquam peritissimo Medico, a Domino commissum est, sanitati, salutisque restitues, et antiqui decoris, et pulchritudinis ejus stola ornatum ostendes... *Ibid.*, col. 671.

205. ... *dum [col. 674] his artibus pacis tranquillitatem, justitiaeque [sic] aequitatem et hujus vitae commoda pauperibus, et populis Christianis dare conaris, Potentioribus non minus, ac divitibus viam aeternae felicitatis Te aperire cognoscis. Dum enim Potentiores quosque ab injustitiis, et rapinis compescere studes, una et subditorum tranquillitati, et commodo consulis, et aeternae Potentiorum saluti Te consulere certum est; qui dum tranquillitatem, et vitae commodum populis auferunt, ipsi sibi ante omnes aeternae salutis felicitatem adimunt...* *Ibid.*, col. 673-674.

En rendant la tranquillité de cette vie aux peuples, le pape ouvrait le Royaume aux princes qu'il avait détournés du péché. À l'image du bon pasteur, il se souciait des brebis perdues. Il protégeait également ainsi le reste du troupeau. Comme le Christ l'avait fait pour les Apôtres sur le lac de Tibériade [Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25], il calmait la tempête et assurait à chacun une vie paisible²⁰⁶. Il y avait là un préalable à l'instauration d'une piété chrétienne parfaite :

... mais si ces choses sont présentes, elles comblent de tranquillité et de joie tout le cours de la vie humaine, et cisèlent cette vie d'exil qui est la nôtre sur terre à l'image de cette vie céleste très heureuse, si bien que, si tu rends aux Chrétiens ces deux choses, à savoir la paix et la justice, tu sembleras avoir certainement tout rendu en rendant ces choses qui concernent cette vie, et il ne te restera rien à faire, à moins que tu ne te donnes du mal pour instituer, ou plutôt pour réparer, et pour instaurer la parfaite observance de la religion chrétienne, par laquelle nous pouvons acquérir la vie future, à moins que, après avoir chassé l'ignorance des clercs, la superstition, l'avarice et les autres vices de ce genre contraires à la religion, qui ferment la voie et l'accès de la Béatitude éternelle à ces clercs eux-mêmes et à absolument tout le peuple chrétien, après avoir instauré la parfaite observance de la religion et chassé toutes les erreurs, tu ne montres la voie qui conduit à la félicité de l'éternelle Béatitude, et tu n'ouvres l'accès de l'heureuse et céleste vie à tous les Chrétiens à la fois²⁰⁷.

En œuvrant pour la paix et la justice, le pape modelait la vie terrestre sur la vie éternelle. Le passage de l'une à l'autre semblait se faire alors facilement. Le pape n'avait plus qu'à donner aux fidèles de bons pasteurs pour les conduire au royaume des cieux. Il était celui qui facilitait le cheminement des

fidèles vers le paradis en retirant tous les obstacles qui entravaient leur marche et celui qui dispensait à tous les bienfaits de la grâce divine.

Le pouvoir des clefs qu'exaltaient les deux camaldules était donc le pouvoir d'ouvrir le Royaume aux hommes. Il n'était pas défini par des actes précis – la remise des péchés, l'octroi d'indulgences – : il s'agissait plutôt de l'ensemble du gouvernement pastoral des âmes, sans que celui-ci pût être réduit à des prérogatives limitées. Le souverain pontife devait empêcher que les autres pouvoirs n'interdisent l'accès à la patrie céleste; il devait paître le troupeau pour le conduire à celle-ci. En régnant, le pape pouvait donc distribuer à tous les biens surnaturels et transfigurer ainsi la vie terrestre.

L'importance du pouvoir des clefs dans l'accomplissement de l'œuvre divine de rédemption de l'humanité était également soulignée dans les *Sententiae ad mentem Platonis* de Gilles de Viterbe, qui reprenait directement la distinction théologique traditionnelle entre la clef de la science et la clef du pouvoir :

Mais l'épouse [l'Église] a les clefs géminées, l'une de la doctrine et de la science, pour prescrire et instruire, l'autre de la faculté et du pouvoir, pour à la fois purifier et réintégrer ceux qui ont été purifiés par Dieu²⁰⁸.

Les clefs impliquaient une autorité qui jouait un rôle d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Cela n'était compréhensible qu'à travers le mystère de l'Église. John W. O'Malley a particulièrement bien résumé la pensée de Gilles de Viterbe à ce sujet :

D'une manière très succincte, Gilles expliquait pourquoi l'Église est dotée de fonctions transcendantes et de pouvoirs qui en font une sorte d'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Bien que Dieu pût sauver les

206. *Ibid.*, col. 674.

207. ... si vero adsint, omnem humanae vitae cursum, tranquillitatis, jucunditatisque plenissimum reddunt, et ad instar coelestis illius felicissimae vitae hanc terreni incolatus nostri vitam effingunt, ita ut, si haec duo, pacem scilicet, et justitiam Christianis hominibus reddideris, in his, quae ad hanc vitam pertinent, omnia certe reddidisse videberis, nihilque Tibi reliquum futurum est, nisi ut perfectam Religionis Christianae observantiam, per quam futuram vitam acquirere possumus, instituere, immo reparare, atque instaurare satagas, ut scilicet Religiosorum hominum ignorantia, superstitione, avaritia, aliisque hujusmodi Religioni contrariis vitiis depulsis, quae et illis ipsis Religiosis hominibus, et prorsus omni

populo Christiano viam aditumque aeternae Beatitudinis praecludunt; Tu Religionis perfecta observantia instaurata, erroribusque omnibus expulsis, viam ad aeternae Beatitudinis felicitatem ostendas, et aditum beatae, caelestisque vitae omnibus pariter Christianis aperias... *Ibid.*

208. Habet autem sponsa claves geminas, alteram doctrinae et sapientiae, ut indicet et erudiat, alteram facultatis ac potestatis, ut et purget et Deo purgatos adjungat... Cod. Vat. Lat. 6325, fol. 197r, cité par J. W. O'Malley S.J., *Giles of Viterbo on Church and Reform...* cit., p. 120. Ce texte date probablement du début des années 1510.

hommes sans avoir recours aux ministères de l'Église, il ne procédait pas ainsi d'ordinaire parce qu'il voulait que l'homme fût sauvé par l'aide de son semblable. Dieu donnait donc à l'Église le contrôle sur certaines réalités spirituelles qui lui permettrait de remplir cette mission de sanctification²⁰⁹.

Le pouvoir des clefs ne posait pas seulement le problème de la répartition des pouvoirs dans l'Église. Il engageait la fonction même de celle-ci dans l'ordre voulu par Dieu. Dans son discours au concile de Latran V, Cajetan a souligné ce point en posant dans toute son ampleur la question de la nature de l'Église. Le pouvoir des clefs y était rangé au nombre des dons divins par lesquels Dieu voulait que sa grâce fût dispensée :

Cette Cité a en outre en grande abondance des dons divins et très illustres. Elle a en effet les Apôtres, elle a les évangélistes, elle a les prophètes, elle a les pasteurs, les docteurs, les martyrs, les discours de la science, les discours de la sagesse, les genres des langues, les interprétations des discours, le discernement des esprits, la grâce des guérisons, la foi, les prédictions, les miracles, et ce pouvoir de fermer et de rouvrir les cieux, de telle sorte que tout ce qu'elle aura lié ou délié soit de suite délié ou lié au ciel²¹⁰.

Tout le discours de Cajetan était un commentaire d'un verset de l'*Apocalypse* : « J'ai vu la cité sainte, la Jérusalem nouvelle descendant du ciel » [21, 2]²¹¹. L'Église participait à la sainteté divine et elle était en cela supérieure à toutes les autres cités²¹². Fondamentalement, l'Église était

constituée par l'alliance de Dieu et de l'humanité; elle n'était pas seulement une institution humaine; elle procédait des réalités d'en haut :

Mais il n'aurait pas pu se faire que cette excellente nouvelle communauté entre le divin et l'humain naquît de la terre et des choses terrestres. En effet, ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit [Jn 3, 6]. Il était donc certainement aussi convenable à la raison que cette cité sainte, la nouvelle Jérusalem, descendît du Ciel²¹³.

L'office pontifical venait aussi d'en haut : « cette cité divine [...] qui est descendue du Ciel avec l'unique suprême gouvernement de l'unique vicaire du Christ »²¹⁴. Le pape revêtait donc un pouvoir d'essence divine. Les clefs provenaient aussi du ciel : en reliant étroitement la vie terrestre et la vie céleste, elles nouaient l'alliance entre Dieu et les hommes dans la Cité sainte.

Si le pouvoir des clefs était présenté comme un pouvoir essentiellement bienfaisant, s'il contribuait à réaliser le plan divin de salut de l'humanité, Giustiniani et Quirini n'oubliaient pas qu'il impliquait aussi le pouvoir de fermer l'accès au royaume des cieux. Le *Libellus* ne traitait pas directement des sanctions spirituelles que pouvait prononcer le pape et des cas dans lesquels il fallait maintenir leurs péchés aux fidèles. Mais il examinait le droit positif de l'Église et les conséquences qu'il pouvait avoir sur le salut des chrétiens. En posant des obligations, il liait ces derniers jusque dans l'au-delà. Comme pasteur suprême de l'Église, le pape devait veiller à ce que ces prescrip-

209. « Giles expressed in a very succinct manner why the Church was endowed with transcendent functions and powers, becoming a sort of intermediary between God and man. Although God could save men without using the ministrations of the Church, He did not ordinarily do so because He wanted man to be saved through the help of his fellow man. God therefore delivered to the Church control over certain spiritual realities which would enable it to carry out this sanctifying mission ». *Ibid.*, p. 118-119. Il cite à ce sujet le *De Historia Viginti Saeculorum* : *Non quia solus servare Deus non possit homines, sed voluit ut auxilio esset homo homini*. Ang. Lat. 502, fol. 85v, cité par J. O'Malley, *Ibid.*, note 1, p. 119.

210. *Praeter haec autem diuina et praeclara munera multa habet alia haec ciuitas cumulatissime, habet namque apostolos, habet euangelistas, habet prophetas, habet pastores, doctores, martyres, habet sermones scientiae, sermones sapientiae, genera linguarum, interpretationes sermonum, discretionem spirituum, gratiam sanitatum,*

fidem, uaticinia, miracula, et eam coelum claudendi, rursumque aperiendi potestatem, ut quicquid in terris ligauerit, quicquid soluerit, denique id continuo in celo dissolutum uel ligatum sit. C. Morerod, (éd. et trad.), *Le discours de Cajetan...* cit., p. 606.

211. *Vidi ciuitatem sanctam Ierusalem nouam descendentem de caelo...* *Ibid.*, p. 603.

212. *Recte igitur ciuitas haec nostra quandoquidem omnium caelestium uirtutum praecipua a deo pollet sanctitate, omnibus ea caeteris mundi dignitatibus, potestatibus, imperiis antecellit*. *Ibid.*, p. 613.

213. *Verum eum hoc fieri nequiuert, ut excellens haec diuini humanique consortii nouitas ex terra terrenisque rebus oriretur, quod enim natum est ex carne caro est, et quod natum est ex spiritu [p. 620] spiritus est, par certe et consentaneum rationi fuit, ut de caelo ciuitas haec sancta et noua Ierusalem descenderet*. *Ibid.*, p. 619-620.

214. *... diuinam illam [...] ciuitatem [...] quaeque cum uno summo unius Christi uicarii principatu de caelo descendit*. *Ibid.*, p. 628.

tions favorisassent le salut des hommes et non leur perte. Ces remarques étaient situées dans un passage consacré aux mesures à prendre pour retirer au peuple chrétien des occasions de pécher²¹⁵. Celles-ci ne se trouvaient bien évidemment pas dans les préceptes divins, qu'il n'appartenait pas à l'homme de changer, mais dans les préceptes de l'Église : le pape était invité à statuer qu'ils n'obligeraient pas *ad culpam* – ce qui revenait à dire que la désobéissance n'entacherait pas l'âme d'une faute qui pourrait la priver du salut – mais seulement *ad poenam* – comme tout système juridique, celui de l'Église devait se borner à sanctionner l'infraction par une peine²¹⁶. Le raisonnement reposait sur des distinctions théologiques classiques entre lois divines et commandements de l'Église, entre culpabilité et peine. Les deux camaldules, dont le souci était principalement pastoral, ne s'engageaient pas plus avant dans la spéculation théologique et canonique sur ces matières – ils ne mentionnaient pas ainsi la distinction classique entre le for interne et le for externe qui recoupait pourtant au moins en partie leur problème. Mais ils développaient ensuite leur raisonnement en l'illustrant par l'exemple du jeûne et de l'abstinence en Carême. Giustiniani et Quirini suggéraient au pape de cesser d'en imposer aux fidèles l'obligation sous peine de péché mortel, et donc – si le pécheur mourait sans s'en être repenti – sous peine de damnation. En vertu du pouvoir des clefs, ce que le droit positif de l'Église liait sur la terre liait les hommes dans l'éternité. Il convenait donc de ne pas établir de prescriptions trop rigoureuses, qui, au lieu d'aider les âmes dans la recherche du salut, risquaient d'être des occasions de chute. Le pape devait

plutôt, selon les deux ermites, user différemment du pouvoir des clefs afin qu'il servît à la Rédemption. Ils proposaient donc que des indulgences vinssent récompenser ceux qui observaient le jeûne ou l'abstinence, afin de leur remettre totalement ou partiellement la peine due pour leurs péchés²¹⁷. En puisant dans le trésor des mérites du Christ et des saints, le pape agissait en vrai pasteur soucieux du salut du troupeau. Le *Libellus* visait aussi la pratique de l'excommunication pour dette. Le pape devait intervenir contre celle-ci puisqu'à cause d'elle des hommes « perd[ai]ent le salut éternel pour des affaires temporelles »²¹⁸. De même, la pratique du serment devait être soigneusement encadrée²¹⁹.

Le pontife devait ainsi exercer au mieux le pouvoir qui lui avait été conféré. Suprême régulateur des relations entre l'ici-bas et l'au-delà, il devait agir en bon pasteur soucieux du bien de ses brebis. Un équilibre devait être trouvé entre le laxisme et le rigorisme. Ces deux excès pouvaient l'un et l'autre conduire des âmes à leur perte :

Nous estimons que c'est l'affaire de ta seule sagesse de déterminer de quelle manière ces préceptes et les autres du même genre doivent être réglés pour que, d'une part, une excessive indulgence ne semble pas fournir la liberté de pécher, et pour que, d'autre part, tant que ces préceptes, qui sont institués en vue du salut, obligent sous peine de péché mortel, ils ne semblent pas être ordonnés à la damnation²²⁰.

L'insistance de Giustiniani et de Quirini sur le pouvoir pontifical s'explique par l'importance qu'ils donnaient au gouvernement pastoral des âmes. À l'office du pape était attaché le seul

215. Voir *Libellus*, AC, col. 704 et sq.

216. ... *quae [plurimorum peccatorum occasiones] quidem cum Divina praecepta non sint, quae immutari ab hominibus non possunt (jus enim Divinum ex hominum iudicio [sic] non pendet) sed de positivo jure censet ecclesia, scilicet potius quam immediata Dei praecepta, & proinde immutari propter populorum salutem non dedecet, propterea sicut multae religiosorum institutiones habent, ut nullam obligent ad culpam, sed solum ad poenam, ita si in ecclesiis, vel omnibus vel quibusdam praeceptis intelligendum statueris, multa certe a populorum multitudine peccata resecabis...* Ibid., col. 705.

217. ... *dum enim abstinencia a carnibus, ac jejunare sub mortalis peccati poena praecipitur, multi autem sint, qui a carnibus non se abinent, plures, qui non jejunant, omnis fere Christianus populus hoc peccatorum laqueo irretitur. Unde quidam sic illud de jejunio praeceptum moderandum censent; quadragesimale & vigiliarum*

indicare jejunium volunt; non autem sub mortalis peccati poena, sed ut libenter observetur, jejunantibus plena peccatorum remissio offeratur; sine jejunio autem ab esu carnium se abstineantibus [sic], dimidia peccatorum suorum partis indulgentia concedatur. Ibid.

218. ... *pro temporalibus negotiis aeternam salutem amittunt.* Ibid., col. 705.

219. Ibid., col. 704. Sur l'histoire du serment en Occident, voir P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, 1992.

220. *Quomodo autem sint haec moderanda & alia hujusmodi praecepta, ut neque nimia indulgentia peccandi libertatem praebere videatur, neque dum ad mortale peccatum obligant, quae ad salutem instituta sunt, ad damnationem esse videantur, Tuae solius sapientiae munus esse censemus.* *Libellus*, AC, col. 705.

pouvoir qui fût pleinement accordé à la fin surnaturelle des hommes.

Un pouvoir ministériel

Puisqu'il était d'essence divine, le pouvoir du pape ne lui appartenait pas en propre : c'était un pouvoir ministériel. La fin du *Libellus* était consacrée à rappeler à Léon X qu'il ne devait pas s'enorgueillir de sa charge :

Mais cela est ainsi, pour que, après avoir accompli toutes ces choses en vivant droitement et en enseignant à tous les autres à vivre droitement, tu te considères toi-même, afin que la grandeur de la vertu ne te fournisse pas une occasion de perdition; et toi qui auras vaincu le monde entier, que tu t'efforces de te vaincre toi-même par une vraie humilité, qui est une victoire plus parfaite et une espèce de triomphe plus magnifique; que tu redoutes de rendre raison non pas de ces choses que tu auras faites, cherchant la gloire, mais de celles que tu auras omises; et encore, que tu apprennes à te connaître, dans celles que tu auras faites, non comme l'auteur mais comme le ministre et l'instrument de ce Seigneur qui a coutume, en vertu de l'immensité de sa sagesse et de sa puissance, de faire des merveilles avec souvent des instruments de peu de valeur et guère appréciés²²¹.

Les deux camaldules distinguaient ainsi soigneusement l'exaltation de l'office et celle de son détenteur. Le pontife devait se rappeler qu'il n'était qu'un instrument; sa charge était d'abord une réalité divine qui le transcendait. Il devait, selon l'exemple de saint Paul [I Cor. 9, 16] et le précepte donné par le Christ [Lc 17, 10], rapporter

le bien qu'il pouvait faire à la grâce divine et reconnaître qu'il n'était qu'un serviteur inutile²²².

Agostino Paravicini Bagliani a bien montré comment, dans les rites de la papauté du Moyen Âge, l'abaissement de la personne du pape faisait « contrepoids » à l'exaltation de son pouvoir²²³. En n'occultant pas l'écart subsistant entre le ministère divin et son titulaire humain, les deux camaldules reprenaient ce thème classique pour mieux mettre en lumière ce qui était attendu de Léon X. Magnifier l'office pontifical revenait à rappeler qu'il imposait des devoirs à la mesure de son insigne dignité.

LES DEVOIRS D'UNE CHARGE

L'idéal romain de réforme mettait l'accent, selon John O'Malley, sur l'accomplissement par chacun des devoirs de son office²²⁴. La régénération de l'Église passait par une plus grande conformité de ses membres à son caractère saint. Si Giustiniani et Quirini magnifiaient l'office pontifical, ce n'était pas par servilité, mais pour mieux faire ressortir les obligations qu'il imposait à son détenteur : Léon X devait être le bon pasteur. Face à un pouvoir dont on admettait qu'il n'avait pas de supérieur sur la terre, il n'était d'autre recours que le rappel du jugement de Dieu à venir.

Moins étudié que l'idéal du bon évêque, celui du bon pape n'en a pas moins eu un écho considérable. Ces idéaux puisaient aux mêmes sources et manifestaient des préoccupations semblables. Papes et évêques étaient appelés à se comporter en pasteurs et en guides spirituels du troupeau qui leur était confié. De ce point de vue, le cas du *De officio viri boni ac probi episcopi*²²⁵ écrit en 1517 par Contarini est particulièrement significatif. Un

221. *Hoc autem est, ut postquam et recte vivens, et alios omnes recte vivere docens, haec omnia confeceris, Tu temetipsum consideres, ne magnitudo virtutis occasionem perditionis praebeat; et qui universum orbem deviceris, Temetipsum per veram humilitatem, quae perfectior est victoria, et triumphus species magnificentior, vincere satagas, non de [col. 718] iis, quae feceris, gloriam quaerens, sed de iis, quae omiseris, rationem reddere pertimescas; immo et in iis, quae feceris, non Te auctorem, sed ministrum, ac Domini illius instrumentum cognoscas, qui pro sapientiae potentiaeque suae immensitate et viliioribus saepe et minus idoneis instrumentis mirabilia solet operari. Ibid., col. 717-718.*

222. *Ibid.*, col. 718-719.

223. A. Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, Paris, 1997 (édition originale italienne de 1994), p. 71-72.

224. «In summary, the reform of the head so that it would be an example and spur to virtue for the rest of the Church follows

the general pattern for the ideal of the Christian life which the preachers proposed. Each person, including the pope, should perform the duties of his office, and those duties are often indicated by law and by the title of the office». J. O'Malley, *Praise and blame...* cit., p. 225.

225. Sur ce texte, voir G. Fragnito, *Cultura umanistica e riforma religiosa...* cit., p. 75-189. Cet ouvrage a été imprimé de manière posthume dans l'édition parisienne des œuvres de Gasparo Contarini, publiée par son neveu Louis Contarini, alors ambassadeur de Venise auprès de Charles IX : *Gasparis Contareni cardinalis opera*, Paris, apud Sebastianum Nivellum, 1571, p. 399-431. Louis Contarini a procédé à de multiples corrections sur l'œuvre de son oncle, afin, notamment, de la mettre en conformité avec les canons tridentins. Plusieurs copies manuscrites du texte existent. Gigliola Fragnito utilise, afin de restituer les morceaux manquants ou les

certain nombre de passages font écho aux idées développées dans le *Libellus*, sans que l'on puisse établir avec certitude si c'est là le fruit d'une lecture directe du texte de Giustiniani et de Quirini par Contarini, ou le simple résultat des conversations et des échanges épistolaires que celui-ci eut avec ses deux amis²²⁶. Il se pourrait que la haute idée que les deux camaldules se faisaient de l'office pontifical ait influencé Contarini dans son approche de l'office épiscopal, même si celle-ci était surtout tributaire de l'exemple donné par l'évêque de Padoue Pietro Barozzi (1441-1507)²²⁷. Les deux textes partagent, en tout état de cause, une même conception des devoirs spirituels imposés par l'office pastoral. Pour Contarini, l'évêque doit atteindre une perfection plus grande que celle qui est requise pour le prince temporel : occupant une position médiane entre le ciel et la terre, il doit, dans une certaine mesure, participer à la fois de la nature humaine et de la nature angélique²²⁸. Le luxe et la pompe qui conviennent à un prince ne devraient pas être de mise pour un pasteur d'âmes, qui devrait plutôt s'illustrer dans le secours apporté aux nécessiteux²²⁹. «L'importance que revêt pour Contarini la charge d'âmes se manifeste, écrit Gigliola Fragnito, par l'ampleur que prend l'exposé des devoirs de l'évêque dans le gouvernement du troupeau. Il occupe, en effet, quasiment la moitié du second livre et s'articule en trois parties : les devoirs de l'évêque envers les ecclésiastiques (séculiers et réguliers), ceux qu'il a envers les laïcs, et enfin ceux qu'il a à l'égard des religieuses»²³⁰.

Le *Libellus* exhortait Léon X à correspondre à un

idéal du bon pape qui était celui de la Renaissance romaine. John M. McManamon a bien montré la teneur de celui-ci à partir des éloges funèbres des papes et des *orationes de eligendo Pontifice*²³¹. Le pape devait être vertueux et savant. Chef sans rival d'une Église conçue comme un corps, il était la source ultime du bien et du mal qui s'y produisaient. Il devait conduire le troupeau tout autant par son exemple que par son autorité. De plus, la nécessité absolue d'une réforme de l'Église donnait au pape de grands devoirs. Il devait se concentrer sur le bien de l'Église et ne pas penser à ses intérêts propres. Il devait commencer la réforme par lui-même. Il devait donner la paix à son troupeau et combattre ceux qui menaçaient ce dernier.

Mais, pour les deux camaldules, il ne s'agissait pas de dresser, à l'usage du conclave, le portrait du candidat idéal – ce qui aurait conduit inévitablement à mettre l'accent sur les responsabilités des cardinaux électeurs eux-mêmes²³² –, mais de mettre le pape régnant face aux devoirs de sa charge. Dans cette perspective, Giustiniani et Quirini invitaient Léon X à se défier des flatteurs, ce qui était aussi une façon de lever – ou de tenter de lever – une équivoque qui pouvait peser sur leur propre travail, tant celui-ci magnifiait l'office du pape.

Exaltation du pouvoir et flatterie

Le soupçon de flatterie pèse inévitablement sur ceux qui exaltent le pouvoir. Les opposants à l'absolutisme pontifical ne cessèrent de jeter le discrédit sur leurs adversaires en incriminant leur adulation intéressée du souverain pontife²³³. De

variantes les plus significatives, le manuscrit de la Bibliothèque Apostolique Vaticane (Cod. Vat. Lat. 11526) : parce qu'il est ancien (il est antérieur à 1525), parce qu'il appartenait à Jean-Pierre Carafa, et parce qu'il conserve le texte le plus correct, il peut être considéré, selon Gigliola Fragnito, comme le témoignage le plus autorisé sur l'état d'origine du texte. Le problème de l'édition parisienne des œuvres de Contarini a été étudié en détail dans un autre article par G. Fragnito : *Aspetti della censura ecclesiastica nell'Europa della Controriforma : l'edizione parigina delle opere di Gasparo Contarini*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XXI, 1985, p. 3-48, repris dans Ead., *Gasparo Contarini... cit.*, p. 307-368, sous le titre : *L'edizione parigina delle opere : una impresa al servizio della Controriforma*.

226. G. Fragnito, *Cultura umanistica e riforma religiosa... cit.*, p. 128-132.

227. Sa vie et son œuvre pastorale furent exemplaires et en firent une figure d'évêque idéal. Sur Pietro Barozzi, voir la notice de F. Gaeta dans le *Dizionario biografico degli Italiani*, 6, p. 510-512, et Pierantonio Gios, *L'attività pastorale del vescovo*

Pietro Barozzi a Padova (1487-1507), Padoue, 1977.

228. G. Fragnito, *Cultura umanistica e riforma religiosa... cit.*, p. 143.

229. *Ibid.*, p. 146-147.

230. «Quale importanza rivesta per Contarini la cura d'anime è dato di rilevare dall'ampiezza che assume la trattazione dei doveri del vescovo nel governo del gregge. Essa occupa, infatti, quasi la metà di questo secondo libro e si articola in tre parti : doveri del vescovo verso gli ecclesiastici (secolari e regolari), verso i laici, ed infine verso le monache». *Ibid.*, p. 161. Sur l'idéal pastoral exprimé par Contarini et les limites de son traité, voir *Ibid.*, p. 177-184.

231. J. M. McManamon, *The ideal Renaissance Pope... cit.*, p. 9-70, et plus particulièrement p. 33-61.

232. Voir *Ibid.*, p. 53-54.

233. C'était, par exemple, le reproche que Jacques Almain adressait à Cajetan dans le préambule de son traité sur l'autorité de l'Église. Voir Iacobus Almain, *Tractatus de auctoritate Ecclesiae seu sacrorum Conciliorum eam repraesentantium, contra Thomam de Vio, Dominicanum*, dans J. Gerson, *Opera omnia*,

nombreux auteurs recherchaient la protection du pape en échange des louanges qu'ils lui décernaient. Ceux qui devaient célébrer les puissants dans leurs discours ou leurs écrits avaient bien conscience des reproches qu'ils encourageaient²³⁴. Si la cour ne posait guère de limites à l'*adulatio*, des règles existaient cependant pour les cérémonies liturgiques. Il était ainsi considéré comme inconvenant de faire de l'éloge du pape le sujet des sermons *coram papa inter missarum solemniam*. Léon X alla même jusqu'à interdire, dans son règlement de 1514, qu'une partie du sermon fût consacrée à la louange du pape²³⁵.

Les deux camaldules se montrèrent particulièrement conscients du problème : la servilité entourant le pouvoir pouvait lui faire perdre de vue la vérité. Le pape devait en tenir compte en réunissant à nouveau le concile de Latran V, qui donnerait de meilleurs fruits

si étaient convoqués au Concile plutôt ceux qui, à cause du zèle de la foi, n'osent rien préférer à la vérité, que ceux qui ont l'habitude de flatter et d'aduler les hommes plus élevés qu'eux; si une pleine et entière liberté de parole était donnée à ceux qui auront pris place dans cette assemblée, et qu'ainsi la vérité était admirée, de telle sorte qu'il ne semble y avoir nulle place au Concile pour les tromperies et les basses flatteries; si n'étaient pas engendrées la haine par la vérité et l'amitié par l'adulation – comme le dit un vieux proverbe –, mais plutôt l'indignation par l'adulation et la faveur par la vérité²³⁶.

Il devait faire en sorte que la vérité pût être dite parce qu'elle était la condition même de la réforme de l'Église. Giustiniani et Quirini dressaient un portrait sévère des flatteurs intéressés dont le pape devait se défier : ils sacrifiaient la vérité à leurs propres désirs²³⁷. Léon X devait se tourner plutôt vers ceux qui feraient primer le bien commun sur leurs intérêts personnels, vers

ceux qui lui diraient la vérité et ne corrompraient pas son âme par la flatterie²³⁸. Le pontife avait donc le devoir de bien choisir ses conseillers. Ceux-ci ne devaient pas oublier la finalité spirituelle de l'office pontifical et ne devaient avoir en vue que le bien de l'Église. Cette opposition très classique des bons et des mauvais conseillers faisait aussi fonction de plaidoyer *pro domo* : c'était une façon pour les deux ermites de presser Léon X de suivre leur projet de réforme en mettant en avant leur désintéressement. Giustiniani et Quirini mettaient ainsi en scène le *Libellus* comme un texte où la vérité était enfin présentée au pape.

Y avait-il chez eux une forme de duplicité? Leur description de l'office pontifical était-elle une forme d'adulation? Il est évident que Giustiniani et Quirini cherchaient à plaire à Léon X et se conformaient aux usages du temps quant à la façon de s'adresser aux puissants. Leur mise au point sur le problème des conseillers était une manière d'exorciser le spectre de la flatterie et de manifester leur bonne foi. Mais les deux ermites n'avaient pas d'intérêts directs à ménager dans le jeu curial. Surtout, l'exaltation du pouvoir allait toujours de pair chez eux avec le rappel des devoirs qu'il donnait. L'éloge personnel devenait même dans ce cadre un moyen de souligner la nécessaire vertu du détenteur du pouvoir :

Cet Excellent Administrateur de toutes les choses humaines ne t'a pas élevé à cette Dignité Suprême de la Grandeur, et au plus grand des pouvoirs qui sont sous le Ciel, pour que, satisfait du vain nom de Pontife, et de la vanité de la gloire mondaine, tu menasses ta vie terrestre dans le luxe, l'oisiveté et la paresse, choses qui te furent toujours étrangères; mais il a soumis toute la surface de la terre à ton gouvernement et à ton commandement plutôt pour que, par ton activité, ta sollicitude et ta sagesse, fût établie sur Terre, à l'instar du Royaume des Cieux, une seule République de toutes les Créatures humaines dévouées au Christ Seigneur²³⁹.

opera et studio M. Lud. Ellies du Pin, t. II, Anvers, 1706, col. 976-977.

234. «... the defensiveness of the preachers on the whole question of "flattery" demonstrates that they were aware of the pitfalls of insincerity and servility that abounded in the art of praise». J. O'Malley, *Praise and blame...* cit., p. 74-75.

235. *Ibid.*, p. 33.

236. ... *si ad Concilium illi advocentur potius, qui zelo fidei nihil veritatis præponere audent, quam illi, qui sublimioribus blandiri atque*

adulare consueverunt; si iis, qui in eo fuerint, loquendi omnis penitus libertas tradatur, et veritas ita suscipiatur, ut fallacis et adulationibus nullus in eo locus esse videatur; si non veteri illo proverbio: Veritas odium, adulatio amicitiam, sed potius adulatio indignationem, veritas gratiam pariat. Libellus, AC, col. 709.

237. *Ibid.*, col. 712.

238. *Ibid.*, col. 712-713.

239. *Non enim ad hanc Summam Amplitudinis Dignitatem, ac maximam omnium, quæ sub Cælo sunt, potestatem, ideo Te ille*

Le pontife devait écarter les pensées mondaines pour mieux se conformer au plan de Dieu. Le rappel des qualités personnelles du pape – il était sans doute sincère et correspondait finalement assez bien à l'image de Léon X au début de son pontificat – permettait de souligner qu'il ne devait pas se laisser corrompre par le pouvoir, mais devait faire advenir le royaume des cieux en accomplissant la mission qu'il avait reçue de Dieu.

Tout le *Libellus* alternait les éloges et les exhortations : le pape Médicis était réputé avoir toutes les qualités nécessaires à sa fonction, mais les deux camaldules ne cessaient pourtant de lui rappeler ses devoirs, en des termes parfois menaçants. Leurs éloges étaient une façon de l'inciter à être digne de sa charge²⁴⁰.

Pasteur ou mercenaire ?

Le pape devait rendre compte au Christ du troupeau qui lui avait été confié. Son attitude devait être celle du pasteur qui protège ses brebis, et non du mercenaire qui les délaisse en ne considérant que son propre intérêt²⁴¹ :

... il reste certainement que celui qui consacre moins de soins à ses brebis qu'aux richesses terrestres tient la place non du bon pasteur mais plutôt de l'inique mercenaire²⁴²...

Giustiniani et Quirini montraient qu'en ne se conformant pas aux devoirs de sa charge, le pape risquait d'obscurcir le sens de son office. Ils l'invitaient à soutenir les plus rudes combats et à se préoccuper constamment du salut des âmes;

humanarum omnium rerum Dispensator Optimus evexit, ut inani Pontificis nomine, aut mundanæ gloriæ vanitate contentus, luxu, otio, atque ignavia, quæ a Te semper aliena fuere, in Terris vitam duceres; sed ea potius ratione universum Terrarum orbem tuo moderamini, imperioque subjecit, ut per industriam, sollicitudinem, ac sapientiam tuam ad instar Cælestis Regni una humanarum omnium Creaturarum Christo Domino servientium Republica constitueretur in Terra. Ibid., col. 615.

240. John O'Malley note que, pour Raphaël Brandolini, l'éloge non mérité était une façon d'inciter à la vertu. Un éloge de ce type n'était donc pas fatalement une flatterie et pouvait constituer un blâme déguisé : celui qui en était l'objet était amené à considérer ce qui devait être. J. O'Malley, *Praise and Blame*... cit., p. 74.

241. L'opposition du bon pasteur et du mercenaire trouve son origine dans l'Évangile selon saint Jean 10, 1-18.

242. ... *relinquitur certe, ut qui minorem ovibus suis, quam terrenis*

c'était le seul moyen de remplir correctement sa mission et de ne pas la dénaturer :

... tu ne dois pas fuir comme le mercenaire devant ces ennemis de la foi chrétienne – pour ainsi dire, des loups très cruels que l'Adversaire [Satan] a fait entrer dans la bergerie du Seigneur qui t'a été confiée –, mais tu dois les soumettre et les réduire à néant, si tu désires remplir non seulement le nom, mais la charge de vrai et légitime Pasteur dans cette vie de pérégrination, et posséder la récompense dans la patrie éternelle²⁴³.

Si les deux camaldules avaient une pleine confiance dans l'institution, malgré les défaillances des hommes, ils n'en soulignaient pas moins que le souverain pontificat ne pouvait être une réalité seulement nominale. Le pape devait accomplir sa charge de pasteur en la faisant passer – pourrait-on dire en des termes aristotéliens que n'utilisaient pas les deux ermites – de la puissance à l'acte.

Le *Libellus* montrait que le pape devait pour cela prendre le contre-pied de l'attitude des plus récents de ses prédécesseurs : «... ayant abandonné la voie des mauvaises coutumes trop foulée par quelques-uns des Pontifes qui t'ont précédé, tu ramèneras sur le droit chemin le rang de la dignité pontificale»²⁴⁴. Une critique des papes du début du XVI^e siècle perce dans les conseils prodigués à Léon X. Pour Giustiniani et Quirini, le rôle spirituel du pontife avait été beaucoup trop éclipsé par les affaires temporelles de l'État ecclésiastique. Face à ce phénomène – que l'historiographie a défini comme un processus de sécularisation de la papauté –, ils prônaient une restauration de

divitiis curam impendit, non boni [col. 657] Pastoris, sed iniqui potius mercenarii locum teneat... Libellus, AC col. 656-657. Voir aussi : Non enim ullo modo existimamus, Te videre posse tot millia commissarum Tibi ovium a veritatis semita aberrare, atque in adversarii illius Leonis fauces incidere, et magno Pietatis zelo non succendi, alioquin non Pastorem, sed Mercenarium potius Te esse ostenderes. Ibid., col. 632.

243. ... *hos Christianæ fidei hostes, quasi sævissimos intra Dominicum Tibi commissum ovile ab adversario immisos lupos, non sicut mercenarium fugere, sed debellare, et ad nihilum reducere debes, si veri, legitimique Pastoris, non nomen tantum, sed munus in hac peregrinatione implere, et præmium in æterna patria possidere desideras. Ibid., col. 675.*

244. ... *relictaque malarum consuetudinum ab aliquibus præteritis Pontificibus nimium attrita via, ad rectam semitam pontificalis dignitatis ordinem reduces. Ibid., col. 691.*

l'office pastoral du pape. Le pontife ne devait pas modeler son action sur l'exemple donné par ses prédécesseurs, mais retrouver le sens des devoirs de sa charge. Le *Libellus* était présenté explicitement comme un moyen pour y parvenir :

Mais si Jésus Christ approuve – ce que nous ne croyons pas du tout – ces choses que les Pontifes ont pris l'habitude de faire voilà déjà un certain nombre d'années, tu ne trouveras dans ce texte [le *Libellus*], Père Bienheureux, que des vaines divagations, des fables de vieille femme et des cauchemars de malade. Mais si tu veux considérer ces choses que doit faire le Pontife légitime – et nous ne doutons pas que tu en sois un –, plutôt que celles que les autres ont faites, tu y trouveras peut-être beaucoup de choses utiles, et même pour certaines nécessaires, si tu désires remplir la charge qui t'a été confiée par le Seigneur, non seulement par l'excellence du nom et la dignité de la personne, mais aussi par l'accomplissement des œuvres qui y sont attachées²⁴⁵.

Il ne s'agissait pas seulement d'offrir à Léon X une méditation sur le sens de son office, mais de l'aider à se déprendre d'un mode d'exercice du pouvoir qui avait trop assimilé la papauté à une principauté temporelle. Les deux camaldules n'hésitaient pas à critiquer durement la politique qui avait été suivie jusque-là, tout en prenant soin de réaffirmer leur fidélité à Léon X : leurs reproches ne débouchaient pas sur une mise en cause de l'institution, mais sur une exhortation du pontife régnant. Le pape devait avoir autant d'énergie que certains de ses prédécesseurs – ils pensaient ici bien évidemment à Jules II –, mais il devait l'employer comme un pasteur d'âmes et non comme un souverain terrestre :

À dire vrai, tu estimerais que cela serait pour toi une cause de honte et de déshonneur, si l'on trouvait quelqu'un parmi ceux qui ont occupé avant toi ce Siège du Bienheureux Pierre qui, pour libérer les cités terrestres de la domination des tyrans, ait supporté plus de labeurs et exposé davantage de trésors de l'Église que tu ne serais prêt à offrir pour libérer tant de peuples et tant de nations, c'est-à-dire un si grand nombre d'âmes, de leur condition d'esclaves du diable, et pour les mener à l'unité de l'Église et par conséquent à la joie infinie du salut éternel²⁴⁶.

Le souverain pontife ne devait pas se laisser absorber par les conflits temporels quand sa mission était de livrer bataille contre le diable auquel il devait arracher les âmes. Contrairement aux papes qui avaient fait un mauvais usage de leurs prérogatives, Léon X, dans la mesure où il était résolu à s'en servir pour le bien des âmes, ne devait pas ignorer la grandeur de son pouvoir :

Tu ne peux pas ignorer quelles sont les forces du pontife et quelles sont celles de tous les princes chrétiens que tu surpasse par la puissance. Car quoique, par une juste disposition du Seigneur, il se soit trouvé que beaucoup de pontifes avant toi n'ont pas connu la réalité de leur pouvoir, afin qu'ils n'attaquassent pas plus cruellement, comme des bêtes féroces, leurs propres troupeaux – ce qui aurait été le cas s'ils avaient eu connaissance de leurs plus grandes forces –, nous croyons pourtant qu'en aucune façon tu n'ignores la vertu des chrétiens, l'autorité et le pouvoir de ton Siège, toi qui, déjà tourné vers les œuvres de la piété, es prêt, à l'imitation du Christ Jésus, à livrer ta vie pour tes brebis [Jn 10, 11], toi qui, entré par la porte comme le vrai Pasteur [Jn 10, 1-2], es venu paître le troupeau du Seigneur et nullement le mettre à mort²⁴⁷.

245. *In eo autem, Pater Beatissime, si quæ facere jam aliquot annos Pontifices consueverunt, a Jesu Christo, quod minime credimus, probabuntur, inania deliramenta, aniles fabulas, ægrotantium somnia reperies. Si vero, quæ legitimum Pontificem, qualem Te esse non ambigimus, facere oporteat potius, quam quod alii fecerint, considerare volueris, multa fortasse utilia, quædam etiam invenies necessaria, si Tibi a Domino demandatum munus, non solum nominis excellentia, et personæ dignitate, sed operis quoque consumatione implere desideras. Ibid., col. 612.*

246. *Vere enim verecundiae, et pudori Tibi futurum existimares, si aliquis eorum, qui hanc ante Te Beati Peeri [Petri] Sedem tenuerunt, plus laboris subiisse, et plures Ecclesie thesauros exposuisse pro terrenis Civitatibus a Tyrannorum Dominatione vindicandis inveniatur, cum Tu pro tot populis, nationibusque, tot scilicet mille*

millibus animabus a Diaboli servitute liberandis, et ad Ecclesie unitatem, ac proinde ad aeternae salutis infinitam jucunditatem perducendis, facere paratus sis. Ibid., col. 657.

247. *Quae enim sint Pontificis vires; quae Christianorum Principum omnium, quibus potentia praeis, Te latere non potest. Nam quamvis pia Domini dispensatione factum [col. 635] sit, ut multi ante Te Pontifices propriam non cognoverint potestatem, ne quasi saeviores belluae in proprios greges grassarentur immanius, si suarum majorum virium cognitores fuissent : Tibi tamen ad pietatis opera jam converso, Tibi, inquam, qui ad Christi Jesu imitationem animam tuam pro ovibus tuis tradere paratus es, qui per ostium ingressus, tanquam verus Pastor, pascere Dominum gregem, nequaquam autem mactare venisti, incognitam esse Christianorum virtutem, tuaeque Sedis auctoritatem, ac potestatem ullo modo credimus. Ibid., col. 634-635.*

La *plenitudo potestatis* était donnée au pape pour exercer sa mission de pasteur et non pour se conduire en prédateur. Giustiniani et Quirini dénonçaient ainsi le comportement des pontifes du début du XVI^e siècle. Loin de s'en tenir à des lieux communs sur les devoirs du pape, ils indiquaient à Léon X les comportements concrets avec lesquels il devait rompre. Dans cette optique, il ne suffisait pas de stigmatiser les attitudes mercenaires; il fallait aussi donner un modèle à imiter.

L'imitation de la miséricorde divine

Pour les deux camaldules, l'Église militante devait imiter l'Église triomphante et s'en rapprocher ainsi de plus en plus :

Si enfin tu prends soin que soient observées ces choses que les saints Pères [du Concile] ont décrétées ou qu'ensuite tu décideras, tu donneras à la perfection une telle fermeté que nulle puissance perverse n'aura la force de troubler davantage la sainte Église, mais grâce à l'intercession de Pierre et Paul, qui ont toujours eu un très grand soin de l'Église romaine, Dieu lui-même et le Seigneur Jésus-Christ prêteront assistance à tes vœux, ou mieux aux vœux de tous les gens de bien, de façon tellement bienveillante que, comme aux cieux il y a une seule Église des Bienheureux sous le règne du Christ lui-même, de même aussi sur terre nous contemplerons avec admiration une seule Église de toutes les créatures humaines dévouées à Jésus-Christ sous ton autorité, une Église pleine de justice et de paix, à l'instar de cette céleste Jérusalem, une Église dans laquelle ne résidera nul vice, mais la plénitude de toutes les perfections et de toutes les vertus; c'est près d'une telle Église que tu te tiendras, Père Très Bienheureux, comme guide, chef, pasteur, gardien, et unique modérateur, toi qui tiens la place du Christ sur terre²⁴⁸.

248. *Si postremo, quæ a sanctis Patribus decreta jam sunt, aut deinceps a Te statuentur, observari curabis, perfectioni firmitatem tantam adjicies, ut nulla perversitatis vis sanctam valeat amplius Ecclesiam conturbare, sed Petro et Paulo, qui Ecclesiæ Romanæ maximam semper curam habuerunt, intercedentibus, votis Tuis, immo bonorum omnium, Deus ipse et Dominus Jesus Christus ita propitius aderit, ut sicut in Cælis ipso regente una est Beatorum omnium Ecclesia, sic etiam in terris unam sub Te humanarum creaturarum omnium Jesu-christo [sic] servientium Ecclesiam intuebimur, ad instar illius cælestis Hierusalem, pacis ac justitiæ plenam, in qua nullum vitium, sed perfectarum omnium virtutum plenitudo inhabitabit, cui Tu, Beatissime Pontifex, qui Christi vices geris in terris,*

En régissant l'humanité, le pontife devait établir la justice et la paix afin qu'advînt le royaume de Dieu. Le pape se tenait à la lisière de la Jérusalem céleste, d'où il gardait le troupeau. C'était donc sur les réalités d'en haut que le vicaire du Christ devait avoir les yeux fixés. Il ne devait pas exercer son pouvoir avec des pensées mondaines, mais devait s'efforcer de modeler son gouvernement des âmes sur l'archétype divin :

... il faut en effet (croyons-nous) que le souverain pontife imite Dieu Très Bon et Très Grand, qui veille tellement aux intérêts de l'humanité prise dans son ensemble et soutient tellement chaque homme pris individuellement, qu'il est connu comme le Père très bon de tous et le Père très affectueux de chacun²⁴⁹.

La charge dont il était investi imposait donc au pape, plus qu'à tout autre chrétien, d'imiter les perfections divines.

Parmi celles-ci, la miséricorde était particulièrement nécessaire à celui qui devait exercer un pouvoir spirituel. Giustiniani et Quirini pensaient que le pape devait pardonner à ceux qui se repentaient de s'être écartés de l'Église :

... à cause de cela nous croyons que ta Sagesse prendra avant tout soin, à l'imitation du Seigneur, qui appelle à lui avec bienveillance tous ceux qui s'éloignent de lui et qui accueille avec joie tous ceux qui reviennent à lui, de ne pas cesser d'appeler à toi, avec cette bienveillance dans laquelle tu excelles au plus haut point, ceux qui se sont éloignés pour une raison quelconque de l'Église, de ne pas traiter ceux qui sont revenus autrement que comme des fils et d'accueillir avec un esprit joyeux et un air serein ceux qui, désormais, auront voulu revenir, en ne considérant pas combien ils se sont trompés, mais combien tu dois prendre soin de leur salut et de celui de l'Église²⁵⁰.

dux, princeps et pastor, custos, solusque moderator assistes. Ibid., col. 714.

249. *... oportet enim (credimus) Pontificem Summum, Deum Optimum Maximum imitari, qui sic et universis hominibus providet, et singulis studet, ut omnium optimus, et singulorum pientissimus Pater esse cognoscatur. Ibid., col. 693.*

250. *... propterea sapientiam Tuam ante omnia curaturam credimus, ut ad imitationem illius Domini, qui omnes a se recedentes benigne advocat, revertentes læte suscipit, eos, qui quavis ratione ab ecclesia recesserunt, illa, qua maxime præstas, benignitate advocare non cesses, reversos autem non secus ac filios tractes, et eos, qui posthac reverti voluerint, læto animo ac serena fronte suscipias, non*

Le pontife devait agir comme le Christ. Les deux camaldules rappelaient à Léon X la parabole de l'enfant prodigue [Lc 15, 13-32] : il devait imiter la miséricorde du Père²⁵¹. Le pape ne devait pas chercher à prendre une revanche, mais devait œuvrer pour le salut de tous, y compris celui de ses anciens ennemis. Seules la bienveillance et la miséricorde pouvaient venir à bout du schisme provoqué par le concile de Pise, en faisant apparaître le pape comme le vrai vicaire du Christ.

C'était sur cette même miséricorde qu'avait insisté un an plus tôt Cajetan à la fin de son discours au concile de Latran V. À ses yeux, le pape ne pouvait user de son pouvoir divin sans imiter l'amour de Dieu pour les hommes. Le devoir de celui qui était investi d'un office si élevé et qui représentait le Christ sur terre était d'imiter la perfection de Dieu. Le sermon sur la Montagne s'appliquait tout particulièrement à celui qui détenait le pouvoir :

Cette puissance suprême que tu as, qu'une perfection divine l'accompagne. Cette perfection est la miséricorde, par laquelle le Père céleste et parfait fait lever son soleil sur les bons et les mauvais et fait pleuvoir sur les justes et les pécheurs [cf. Mt 5, 45]²⁵².

C'était par la miséricorde que Jules II pouvait espérer mettre fin au schisme et restaurer l'unité de l'Église. Il devait agir envers les rebelles comme Dieu envers les pécheurs :

C'est un fait que si tu te signales partout par une si grande miséricorde, de telle façon que tu forces non seulement tes amis, mais aussi ceux qui ne sont pas tes amis et même tes ennemis, à parvenir au respect de ton nom, à la déférence vis-à-vis du Siège apostolique, à l'unité de l'Église du Christ, à la reconnaissance manifeste de ce concile, alors, saint Père, tu imiteras de la manière juste, de façon humaine, la perfection de Dieu²⁵³.

quantum erraverint, sed quantum Tibi eorum, ecclesiarumque salus curæ esse debeat, respiciens... Ibid., col. 710.

251. *Ibid.*

252. *Hanc autem summam potentiam tuam, diuina perfectio comitetur. Perfectio haec misericordia est, qua pater ille caelestis et perfectus, solem suum oriri facit super bonos et malos, pluitque super iustos ac peccatores.* C. Morerod, (éd. et trad.), *Le discours de Cajetan...* cit., p. 635.

253. *Nam si tanta ubique misericordia praestabis, ut non modo amicos,*

Parce qu'elle était la vertu propre de ceux qui détenaient l'autorité, la miséricorde était source de nombreux bienfaits pour celui qui l'exerçait :

Elle te rendra le plus excellent des princes de la terre, elle te rendra digne d'être salué par tous les peuples et surtout elle te rendra agréable à Dieu, ami de Dieu et très semblable à lui²⁵⁴.

Si Cajetan savait jouer sur la soif de gloire de Jules II, il n'en développait pas moins une spiritualité élevée de l'exercice du pouvoir pontifical. Le pape ne devait pas user de la puissance divine sans en adopter en même temps la perfection.

Comme le maître général des Dominicains, Giustiniani et Quirini considéraient que le souverain pontife devait imiter le Christ en toute chose. À son exemple, le pape devait se préoccuper d'abord du salut des âmes, qui passait par le dépouillement de la Croix et non par la vaine gloire de la souveraineté terrestre :

Puisque tu sais que lui-même a voulu subir sur la Croix la plus cruelle des morts pour le salut des hommes, et que son amour et sa charité à l'égard des Créatures du genre humain sont tels qu'il n'est personne dans l'univers qui soit si petit et si vil que, pour son salut, le Christ ne se livrerait pas très volontiers à nouveau à la Croix et à la mort, si c'était nécessaire; mais il ne supporta pas d'écouter les conseils de celui qui lui montrait tous les Royaumes du Monde et qui lui en proposait la domination, mais l'apostrophant durement il lui ordonna de s'écarter de lui et le chassa tout à fait [Mt 4, 8-11; Lc 4, 5-8]. Or, ces choses ont été écrites sous la dictée du Saint Esprit, pour que, interprétant chacune de ces choses conformément à notre doctrine, nous puissions facilement comprendre que ceux qui s'efforcent de plaire au Christ et attendent de lui les dons de la récompense éternelle doivent davantage prendre soin du salut de chaque âme que de la domination de beaucoup de cités²⁵⁵.

sed inimicos etiam ac hostes ad tui nominis reuerentiam, ad apostolice sedis cultum, ad Christi ecclesie unitatem, ad huius Concilii manifestam professionem uenire compellas, recte pater sancte, dei perfectionem imitaberis humano more. Ibid.

254. *Haec te prae regibus terre excellentissimum, haec te uniuersis populis adorandum, deoque insuper te et gratum et amicum et simillimum reddet. Ibid., p. 636.*

255. *Quippe cum Te non lateat ipsum pro hominum salute acerbissimam Crucis mortem subire uoluisse, tantamque erga humani*

Le pape devait lui aussi repousser les tentations de Satan pour accomplir la mission spirituelle dont il avait été chargé. L'exhortation passait ici par une allusion au salut du pontife lui-même : il ne pouvait espérer la récompense de la Béatitude éternelle s'il n'agissait pas comme le Christ.

Le pape face à son salut

Si le pape n'avait pas de supérieur sur la terre, il restait en effet soumis au jugement de Dieu. Si élevée que fût sa charge, le vicaire du Christ devait penser à son propre salut. Pour les tenants de l'absolutisme pontifical, le pouvoir du pape n'était tempéré que par la reddition de comptes à laquelle il devrait se plier à sa mort. Le salut – ou la damnation – du pontife ne dépendait pas seulement de la sainteté de sa vie personnelle; il tenait aussi à la manière dont il s'acquittait de l'office qui lui avait été confié. Son sort était par conséquent lié à celui du troupeau dont il était le pasteur :

C'est pourquoi, si tu as l'intention de veiller à ton salut, tu ne pourras nullement négliger le salut de ces peuples. Et de fait, en raison de ton office pastoral, tu ne pourrais chercher ton salut, en ayant négligé le leur, ni négliger le leur, si ce n'est en négligeant ton propre salut²⁵⁶.

La mise en garde était particulièrement frappante en ce qu'elle venait de deux hommes qui avaient fait le choix de la solitude pour se rapprocher de Dieu. Cette voie-là n'était pas ouverte à qui détenait l'autorité suprême : il ne pouvait espérer son salut s'il négligeait sa tâche de pasteur des âmes. Les deux camaldules, profitant sans

doute des liens qui les unissaient au pape Médicis et de l'indépendance que pouvait leur donner leur retrait du monde, manifestaient une véritable sollicitude pastorale pour la personne du pape. Loin d'être seulement un rapport sur les réformes à entreprendre et sur la façon d'exercer le pouvoir, le *Libellus* est une exhortation spirituelle adressée à une âme qui pouvait se perdre ou se sauver. Giustiniani et Quirini prenaient soin de rassurer le pape en lui montrant que si sa charge était lourde, elle devait concourir, dans le dessein de Dieu, à sa félicité et non à sa perte²⁵⁷. L'accent était mis sur la récompense éternelle que pouvait espérer le pape s'il se conduisait en véritable pasteur et ne s'éparagnait aucune peine pour le bien de ses brebis²⁵⁸.

Les deux ermites ne se départaient que rarement de ce ton rassurant. Il leur arrivait néanmoins de faire au pape des reproches et de le menacer. L'état de la ville de Rome suscitait tout particulièrement leur courroux. Leur indignation provenait de ce que cette cité sainte était devenue la sentine de tous les vices²⁵⁹. La prostitution s'était développée impunément. Les mœurs des clercs étaient corrompues : beaucoup d'entre eux vivaient avec des concubines. Il n'était pas étonnant, dans ces conditions, que les nations chrétiennes ne respectassent pas comme elles le devaient la curie romaine²⁶⁰. Léon X ne pouvait laisser faire cela sans manquer aux devoirs de sa charge et sans encourir le châtiement du prêtre Héli [I *Samuel*, 2, 3 et 4]²⁶¹. Cette référence était peu flatteuse et inquiétante pour le pape. Le grand prêtre Héli s'était abstenu de réprimer les agissements de ses fils qui se comportaient comme des mercenaires dans leurs fonctions sacerdotales. Pour le punir, Dieu le fit prévenir par un prophète qu'il ferait périr ses deux fils le même jour et que sa maison ne compterait à l'avenir plus de vieillard. Lors d'une bataille contre les Philistins,

generis Creaturas ejus dilectionem, charitatemque esse, ut nullus adeo in universo humilis, abjectusque sit, pro cujus solius salute, si opus esset, non se iterum libentissime Cruci, mortique traderet; Mundi autem Regna omnia ostendentem, imperiaque pollicentem neque audire sustinuit, sed et graviter increpans, eum a se discedere jussit, penitusque abjecit [Mt 4, 8-11; Lc 4, 5-8]. Quæ quidem Spiritu-Sancto dictante scripta sunt, ut ad nostram Doctrinam singula quæque trahentes, facile intelligere possimus, illis, qui Christo placere student, æternæque ab eo retributionis munera expectant, uniuscujusque animæ salutem, magis quam multarum Civitatum Imperia curæ esse debere. Libellus, AC, col. 619.

256. *Quare, si salutis tuæ consulere in animo est, illarum gentium salutem nullo modo negligere poteris. Jam enim pastoralis Officii*

ratione tuam nequaquam quærare valeas, illorum neglecta salute, neque eorum salutem negligere, nisi et propriam negligas. Ibid., col. 627. La même idée était exprimée à propos des soins que le pape devait aux sept nations chrétiennes séparées de Rome. Voir *Ibid.*, col. 661-662.

257. *Ibid.*, col. 627 et col. 657.

258. *Ibid.*, col. 691.

259. *Ibid.*, col. 706-707.

260. *Dum enim hæc permittuntur, mirum non est, si apud Christianas nationes Romana Curia non ea, quæ decet, venerationem habeat. Quis enim has turpitudines audiens potest eos, qui hæc faciunt, aut fieri permittunt, ullo modo venerari? Ibid., col. 707.*

261. *Ibid.*

les deux fils furent tués et le grand prêtre Héli mourut en apprenant la nouvelle. Même s'il faut faire la part de l'amplification rhétorique et si Léon X n'était sans doute pas prêt à croire qu'une malédiction pouvait être jetée sur la maison Médicis, ce passage montre bien avec quelle vigueur les deux camaldules exhortaient le pontife à être un bon pasteur. Le pape ne devait pas laisser le mal impuni dans la capitale de la chrétienté. Il devait agir en faveur de la réforme afin de faire cesser les occasions de scandale.

L'exaltation de l'office pontifical était donc indissociable d'une réflexion sur les devoirs qui y étaient attachés. Le pape ne devait pas se comporter comme un prince temporel, mais devait imiter le Christ. Il devait se faire ainsi le serviteur du troupeau qui lui avait été confié pour qu'il le conduisît au salut. Le *Libellus* offre à l'historien un témoignage intéressant de la façon dont les attentes qui se concentraient sur le Siège de Pierre au début des années 1510 pouvaient se traduire par un appel au pontife placé face à ses devoirs. Le *Libellus* a le mérite d'exprimer avec une rare vigueur des conceptions et des conseils que l'on retrouve dans beaucoup d'autres textes. Il en va par exemple ainsi du *Dialogus Leo nuncupatus* écrit par Raphaël Lippo Brandolini²⁶² au début du pontificat de Léon X. L'auteur évoquait à travers ce dialogue des thèmes proches de ceux du *Libellus* (la paix, la croisade contre les Turcs²⁶³), il soulignait les vertus de Léon X²⁶⁴ et insistait sur le rôle que devait jouer le vicaire du Christ dans la conduite du troupeau²⁶⁵. S'il n'a pas à mon sens la portée du *Libellus*, le *Dialogus Leo nuncupatus* confirme, comme beaucoup d'autres textes que j'ai cités, l'existence, dans les années 1510, d'une très haute vision spirituelle de l'office pontifical.

Dans les projets de réforme issus des milieux

proches de la curie romaine, la suprématie du pape, l'étendue de ses pouvoirs, son rôle d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, loin d'être contestés, étaient exaltés dans le cadre d'une ecclésiologie qui liait très étroitement l'Église militante et l'Église triomphante. Rappelant au pape la nature spirituelle de sa mission et sa responsabilité dans la réforme de l'Église, ces textes exprimaient des attentes de rénovation religieuse qui atteignirent leur plus haute intensité sous le pontificat de Léon X. Même si ce dernier ne déçut pas tous les espoirs placés en lui, il n'en reste pas moins que la papauté n'est pas devenue – ou redevenue – sous son règne cet office purement spirituel dont les réformateurs, et tout particulièrement Giustiniani et Quirini, s'étaient attachés à dessiner la figure idéale. Léon X ne se concentra pas uniquement sur les affaires religieuses. Dans une lettre adressée au Conseil des Dix de la République de Venise le 15 avril 1514, Quirini, qui conseillait à ce moment-là le pape, et Bembo (1470-1547)²⁶⁶, secrétaire de Léon X, rapportaient les propos que celui-ci leur avait tenus : il s'inquiétait de ce que l'Espagne, la France et l'empereur voulaient limiter son autorité et celle de ses successeurs à la sphère spirituelle, en raison des peurs suscitées par les récentes entreprises temporelles de la papauté²⁶⁷. Celle-ci demeura bien le *Janus bifrons* qu'a décrit Paolo Prodi²⁶⁸. Elle ne reprit guère à son compte les projets de réforme échafaudés dans les années 1510. L'espoir d'une grande rénovation de l'Église qui se manifesta au moment du concile de Latran V fut déçu et cette déception fut rendue plus cruelle encore avec la consommation de la rupture entre Luther et Rome²⁶⁹. À la fin de sa vie, en 1528, Giustiniani reconnut les désillusions qu'il avait pu éprouver depuis la rédaction de son *Libellus*. À ses yeux, celui-ci devait être revu et corrigé. Sans renier les désirs qu'il avait exprimés dans ce texte, il prenait

262. Raphaël Brandolini, *Dialogus Leo nuncupatus*, éd. F. Fogliuzzi, Venise, S. Occhi, 1753, 144 p. Le texte du dialogue est p. 72 à 139. Sur Raphaël Lippo Brandolini (vers 1465-1517(?)), voir la notice de G. Ballistreri, in *Dizionario biografico degli italiani*, 14, p. 40 à 42.

263. Raphaël Brandolini, *Dialogus...* cit., p. 96-100.

264. *Ibid.*, p. 122.

265. Sur le pape comme vicaire du Christ, voir *Ibid.*, p. 114-115; sur son rôle de pasteur, voir p. 129.

266. Sur Pietro Bembo, voir la notice de C. Dionisotti dans le *Dizionario biografico degli Italiani*, 8, p. 133-151.

267. Cette lettre, conservée à l'Archivio di Stato de Venise, est résumée par S. D. Bowd, in *Reform before the Reformation...* cit., p. 7.

268. P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime : la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologne, 1982; Id., *Le souverain pontife* (1^{re} éd. ital., 1986), dans Id., *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, Paris, 2006, p. 195-216.

269. Pour un bilan nuancé de l'œuvre du concile de Latran V en matière de réforme de l'Église, voir l'article de N. H. Minnich, *Incipiat iudicium...* cit., p. 127-142.

une certaine distance avec son enthousiasme passé : «Au début du pontificat de Léon X, j'ai attendu la réforme du monde, avec beaucoup d'autres, lesquels se sont trompés comme moi»²⁷⁰. Peut-être l'expérience avait-elle rendu le camaldule sceptique quant à la possibilité d'une réforme de l'Église par la tête; il est certain qu'il avait de son côté privilégié depuis 1513 la réforme personnelle des chrétiens par le moyen de l'érémisme.

Cet apparent échec ne doit pas faire oublier que les projets de réforme des années 1510 manifestaient la vigueur d'une conception du pouvoir qui opposait à l'*imperium* terrestre le pouvoir bienfaisant chargé de conduire les hommes au royaume des cieux. Si l'on admet, avec Paolo Prodi, que la papauté fut l'une des matrices de l'État moderne, on peut penser que les réformateurs du début du XVI^e siècle avaient en définitive une conscience assez claire des enjeux lorsqu'ils exhortaient les papes à privilégier leur office pastoral. À l'échelle du siècle, leurs appels à une papauté plus spirituelle ne restèrent pas sans effets : les prémices du déclin politique de l'État pontifical et la contestation par la Réforme protestante de la fonction médiatrice de l'Église conduisirent les souverains pontifes à réaffirmer la nature fondamentalement religieuse de leur pouvoir²⁷¹. Mais cette inflexion spirituelle n'eut pas pour corollaire un renoncement à la dimension temporelle de celui-ci. La papauté s'efforça de concilier les exigences de sa double identité²⁷². Ce compromis réaliste différait profondément des attentes réformatrices, qui se situaient, quant à elles, dans la perspective d'un avènement eschatologique – pour reprendre une expression

d'Alphonse Dupront. Elles s'enracinaient dans une vision du monde qui liait étroitement l'ici-bas et l'au-delà.

Dans une critique du concile de Pise, Cajetan a parfaitement exprimé le double mouvement descendant et ascendant par lequel se nouait, pour cette conception du cosmos, l'union de la terre et du ciel :

C'est bien ainsi qu'il en est, Pères : de nos jours, l'Église de leurs pères à Pise n'est pas descendue du Ciel, cette funeste et odieuse assemblée, elle n'est pas une grande action venue du ciel, elle n'en est pas descendue, dis-je, mais elle en est tombée. Pourquoi? Parce qu'elle n'observe pas les règles du Ciel. Elle n'imité pas ce qui nous a été transmis comme caractéristique du Royaume de Dieu²⁷³.

La grâce divine qui descend du ciel appelle l'imitation par les hommes des réalités célestes. Elle ne s'impose pas aux hommes, mais sollicite leur liberté. Dans ces conditions, le pape ne peut se contenter d'incarner hiératiquement l'ordre divin, il doit agir pour le salut des âmes :

Cela sera obtenu si tu le veux et le commandes, Père saint, si toi-même tu imites la puissance, la perfection et la sagesse de Dieu lui-même, de ce Dieu tout-puissant que tu représentes sur terre, ce que tu ne dois pas manifester seulement par l'honneur de la dignité, mais aussi par l'empressement de ta volonté²⁷⁴.

Et n'en aie pas seulement l'intention, mais agis, et règne [*Ps* 44, 5]. Agis d'abord, et agis avec bonheur,

270. Ces considérations proviennent d'une lettre inachevée de Giustiniani datée de 1528 et adressée à Galeazzo Gabrielli, qui lui avait demandé le *Libellus*. Cette lettre est résumée et citée par Dom J. Leclercq, dans *Un humaniste ermite...* cit., p. 129-130.

271. Voir notamment : W. Reinhard, *Papauté, confessions, modernité*, édité par R. Descimon, Paris, 1998, p. 114; A. Dupront, *De l'Église aux temps modernes* (1971), dans Id., *Genèses des temps modernes. Rome, les réformes et le nouveau monde*, Paris, 2001, p. 302-305.

272. Alain Tallon l'a montré pour les missions de paix de la papauté au XVI^e siècle : «... le principal apport de cette orientation pacificatrice de la diplomatie pontificale est sans doute interne. Les papes y retrouvent un prestige perdu dans les aventures militaires du temps de la Renaissance. Certes, il est exagéré de parler de "spiritualisation" de la puissance pontificale. Les missions de paix sont au contraire un moyen pour la papauté de trouver une place dans la politique européenne. Le Saint-Siège n'est pas, ou n'est plus depuis longtemps, une instance supra-étatique qui aurait fait

régner une loi internationale, mais c'était un État parmi d'autres, ayant juste cette singularité d'une double identité, spirituelle et temporelle. La vocation pacificatrice de la diplomatie pontificale permettait de répondre aux exigences de l'une et l'autre de ces identités». A. Tallon, *Les missions de paix de la papauté au XVI^e siècle*, dans D. Tollet (dir.), *Guerres et paix en Europe centrale aux époques moderne et contemporaine. Mélanges d'histoire des relations internationales offerts à Jean Bérenger*, Paris, 2003, p. 180.

273. *Hoc quando ita se habet non descendit de caelo, patres, Pisana nuper patrum illorum ecclesia, non descendit de caelo infaustus ubique et invisus caetus, non tantum e caelo facinus, non descendit, inquam, sed ruit. Quamobrem? quia non observat ea quae caeli sunt. Non imitator quae caelorum regni esse traduntur.* C. Morerod (éd. et trad.), *Le discours de Cajetan...* cit., p. 623.

274. *Assequetur autem hoc te uolente teque imperante, si tu ipse, pater sancte, omnipotentis dei, cuius uices in terris non solum honore dignitatis, sed etiam studio uoluntatis gerere debes, si ipsius dei potentiam, perfectionem, sapientiamque imitaberis.* *Ibid.*, p. 634.

en dispersant les nations qui veulent la guerre [Ps 67, 31], puis, règne, comme prêtre et comme roi, en pensant, en recherchant, en poursuivant la paix [cf. Rm 14, 19]²⁷⁵.

Il existait donc une mystique du pape comme il existait une mystique de Rome. Le pontife était crédité d'un rôle immense dans l'économie du salut. Il devait faire advenir sur terre le royaume de Dieu. Le pouvoir des clefs faisait du vicaire du Christ le principal médiateur de la Nouvelle Alliance. Par son entremise, la grâce pouvait être dispensée aux hommes. Son pouvoir était voulu par Dieu pour contribuer à l'accomplissement de la Rédemption. Dans les milieux proches de Rome, l'office pontifical avait ainsi à la veille de la Réforme une dimension cosmique, parfois un peu sous-estimée en raison de l'intensité des querelles canoniques sur l'étendue précise de ses pouvoirs. Si les projets de réforme des années 1510 ne cherchaient pas à remettre en cause le pouvoir pontifical, ce n'était donc pas seulement parce que leurs auteurs appartenaient au système curial ou parce qu'ils adhéraient à l'argumentation juridique qui opposait au conciliarisme l'institution divine de la papauté; s'ils peignaient un pape désireux de réforme, ce n'était pas simplement par servilité ou par fuite du réel²⁷⁶. Ils étaient convaincus que l'union du monde terrestre et du monde céleste dépendait du souverain pontife; ses défaillances personnelles ne conduisaient pas ces auteurs à remettre en cause la nature divine de son office, mais plutôt à en dessiner le modèle idéal, afin que le pape, rappelé à ses devoirs, pût s'y conformer²⁷⁷.

Ils appelaient ainsi de leurs vœux un pape qui serait véritablement le *Deus in terra* qui ferait coïncider l'Église militante et l'Église triomphante. De leur point de vue, le pontife romain était supposé

retrouver sa puissance et sa majesté – manifestation de l'ordre voulu par Dieu – en se comportant comme le bon pasteur. C'était sans doute là que l'idéal qu'ils promouvaient pouvait être durement mis à l'épreuve par la réalité politique du temps. Il était en effet paradoxal d'espérer le triomphe terrestre de la papauté tout en l'exhortant à ne pas agir comme les États séculiers. L'imaginaire qui se développa autour du thème de la soumission complète de tous les princes à un pouvoir pontifical purement spirituel et dont le frontispice du *De veri pastoris munere liber* est une bonne illustration était en grande partie chimérique. Que les armes le cédassent à la tiare, cela ne pouvait être tenu pour acquis, et les pontifes du début du XVI^e siècle ne le savaient que trop. Au regard des nécessités politiques dont ceux-ci devaient bien tenir compte, les projets de réforme devaient sembler bien irréalistes. Les entreprises temporelles de la papauté, qui avaient tant scandalisé au moment des guerres d'Italie, avaient pu d'ailleurs être justifiées comme nécessaires à la sauvegarde de l'office spirituel du pape.

Le pouvoir des clefs ne s'exerçait pas en vue d'un au-delà lointain; s'il ouvrait la vie des hommes sur l'éternité, il devait aussi faire advenir sur la terre le royaume de Dieu. La théocratie qu'espéraient certains réformateurs romains devait être une étape capitale de la mise en ordre du monde terrestre sur le modèle du monde céleste, par laquelle serait hâté le retour glorieux du Christ. Mais la visibilité promise par ces auteurs à ce royaume spirituel impliquait que la papauté tînt son rang parmi les États temporels et, par voie de conséquence, ne renonçât pas à être aussi des leurs. Ce projet théocratique était donc frappé d'une contradiction, ou d'une ambiguïté, qui était au fond celle de la monarchie pontificale.

Benoît SCHMITZ

275. *Nec intende solum, sed etiam procede, et regna. Procedere in primis, et prospere procedere, gentes quae bella uolunt dissipando, tum regna sacerdos et rex, quae pacis sunt cogitando, inquirendo, perseguendo. Ibid.*, p. 635.

276. Ces thèses, qui me semblent réductrices, sont formulées notamment par J. F. D'Amico dans son *Renaissance huma-*

nism in papal Rome : humanists and churchmen on the eve of the Reformation, Baltimore-Londres, 1983, p. 213-214.

277. L'art de la louange et du blâme a justement pour fonction de faire aimer l'ordre divin afin d'inciter les fidèles à imiter les réalités d'en haut. Voir J. O'Malley, *Praise and blame...* cit., notamment p. 70-71 et p. 75-76.

La capitale e le *élites* urbane nel regno di Napoli tra XVI e XVIII secolo

Piero VENTURA

PREMESSA

Da un ventennio a questa parte, la storiografia sul regno di Napoli è stata arricchita da alcuni pregevoli studi sulle *élites* sociali ed economiche nella prima età moderna. Di queste ultime è stato intrapreso un approfondito e talora suggestivo lavoro di identificazione e contestualizzazione, specialmente per quelle aristocratiche, dal quale è possibile trarre spunti per ulteriori ricerche. Il mio intento non è quello di ripercorrere sistematicamente i momenti salienti di tale evoluzione storiografica. In questa sede vorrei soltanto proporre alcune note di lettura in merito; coniugando l'approccio problematico e uno sguardo ai percorsi di ricerca, compiuti o potenziali. Il mio discorso sugli scenari urbani del regno di Napoli e sulle loro *élites* di governo, con particolare attenzione alle pratiche e ai linguaggi politici, tuttavia, è incentrato soprattutto sulla capitale.

I contributi più rilevanti hanno consentito la

ricostruzione di molteplici profili delle *élites* aristocratiche. Maria Antonietta Visceglia ha studiato le casate protagoniste del possesso feudale, con particolare riguardo alle province di Terra d'Otranto e di Terra di Bari¹. Attraverso i suoi lavori è emerso il peso della nobiltà titolata all'interno della nobiltà ascritta ai Seggi di Napoli². Ella ha precisato le caratteristiche di quella composizione sociale, in virtù della quale Rosario Villari aveva definito Napoli una «capitale feudale», in riferimento alla recrudescenza, culminata negli anni quaranta del XVII secolo, dell'egemonia politica acquisitivi dal baronaggio³. I patrimoni feudali più consistenti appartenevano ad alcune delle famiglie più in vista nei seggi napoletani. L'elemento urbano e quello feudale si fondevano in queste istituzioni municipali che designavano le figure preposte al governo della città, ovvero gli Eletti⁴. La studiosa ha fornito, altresì, importanti ricostruzioni dei sistemi di trasmissione dei patrimoni aristocratici e degli stili di preservazione della

1. M. A. Visceglia, *Territorio, feudo e potere locale. Terra d'Otranto tra Medioevo ed età moderna*, Napoli, 1988; Ead., *Dislocazione territoriale e dimensione del possesso feudale nel Regno di Napoli a metà Cinquecento*, in M. A. Visceglia (a cura di), *Signori, patrizi e cavalieri in Italia centro-meridionale nell'età moderna*, Roma-Bari, 1992, p. 31-75.
2. I seggi di Napoli, oppure piazze o sedili, costituivano il sistema di rappresentanza della nobiltà e del popolo. Essi erano sei: cinque nobili (Nido, Capuana, Porto, Montagna e Portanova) e uno popolare. Gli eletti da essi espressi, che formavano il Tribunale di San Lorenzo, svolgevano le mansioni del governo urbano. Ciascuno dei seggi nobili era rappresentato e governato da sei dei cavalieri che ne facevano parte (cinque per quello di Nido). La denominazione di tali deputati divenne quella dei *Cinque e Sei*. Il seggio popolare era governato dal proprio eletto, coadiuvato da dieci consultori. Si vedano in merito B. Capasso, *Catalogo ragionato dei libri registri e scritture esistenti nella sezione antica o prima*

- serie dell'Archivio Municipale di Napoli (1387-1806). Parte prima*, Napoli, 1876, p. 1-8; G. Muto, *Interessi attuali e rappresentanza politica: i «seggi» e il patriziato napoletano nella prima metà del Cinquecento*, in F. Cantù e M. A. Visceglia (a cura di), *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, Roma, 2003, p. 615-637.
3. R. Villari, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini 1585-1647*, Roma-Bari, 1994 (5 ediz.), p. 241.
4. F. Campenni, *La patria e il sangue. Città, patriziati e potere nella Calabria moderna*, Manduria-Bari-Roma, 2004, p. 80, mostra che anche a Cosenza, l'elemento feudale connota fortemente il profilo urbano del patriziato: cinque delle famiglie che ne fanno parte, i Telesio, i Sambiasi, i Sersale, i Cavalcanti e i Firrao, possiedono il patrimonio feudale più ingente. Sul caso calabrese nel suo complesso, oltre che per la feudalità, resta fondamentale G. Galasso, *Economia e società nella Calabria del Cinquecento*, Napoli, 1992 (3 ediz.).

memoria dei lignaggi, attraverso la scelta della sepoltura⁵.

Nei suoi studi, Giovanni Muto ha precisato caratteri, fasi e problemi della stratificazione nobiliare nel regno di Napoli, in un'ottica comparativa rispetto all'Italia spagnola e più in generale ai patriziati urbani centro-settentrionali⁶. Egli ha analizzato le dinamiche politiche del rapporto tra élites aristocratiche napoletane e governo spagnolo, specialmente nel mantenimento dei delicati equilibri nella composizione dei seggi della capitale e nell'attento controllo dei nuovi accessi, nella seconda metà del XVI secolo⁷. Le sue ricerche hanno offerto, inoltre, un'affascinante prospettiva sulla sociabilità culturale e sui profili dell'identità della nobiltà di seggio; tra l'altro, attraverso accurate analisi della trattatistica del Cinque e del Seicento⁸. Ne sono emerse vere e proprie corti aristocratiche, che animavano la vita culturale napoletana, scandendo i tempi e le pratiche dell'identità di ceto. In una prospettiva attenta al confronto con la storiografia sui contesti urbani dell'Italia centro-settentrionale si era mosso Angelantonio Spagnoletti, adottando e rileggendo la categoria di patriziato per lo studio delle élites di Terra di Bari⁹. I suoi interessanti studi hanno ricostruito le dinamiche politiche e istituzionali che portarono nella seconda metà del XVI secolo alla chiusura oligarchica delle nobiltà cittadine in quella provincia del regno di Napoli.

Carlos José Hernando Sánchez ha studiato invece il ruolo svolto a Napoli dalle élites aristocratiche spagnole impegnate nei mandati del governo vicereale, nella prima metà del XVI

secolo, in modo specifico per la casata dei Toledo¹⁰. Egli ne ha ricostruito i legami e le alleanze con altre grandi casate italiane, nell'ambito dell'egemonia spagnola in Italia in via di consolidamento; delineando uno scenario più vasto e complesso, che conferiva alle élites osservate ulteriori connotati di rilevanza politica e identità culturale.

Dagli studi a cui si è fatto riferimento finora, ma in misura diversa anche da altri, si desume come il particolare statuto di città capitale di Napoli abbia esercitato alcuni significativi condizionamenti sulle sue élites¹¹. Si tratta di un fattore che ha reso più intenso e continuativo il rapporto tra i vertici della società cittadina e la dimensione statale. L'esempio più classico è il ruolo svolto dai seggi napoletani nei parlamenti generali del regno che, a causa della mancata convocazione delle assemblee parlamentari dopo il 1642, assunsero un ruolo esclusivo e politicamente ancora più marcato nella rappresentanza degli interessi e delle esigenze del regno rispetto al governo spagnolo, specialmente nella mediazione dei donativi alla corona¹².

Ulteriori contributi offerti da una consolidata tradizione storiografica nonché da più recenti e innovative ricerche hanno illustrato l'effetto della capitale sulle élites. A Napoli si svolsero infatti due grandi stagioni di disciplinamento dell'aristocrazia del regno. La prima, ad opera del viceré don Pedro de Toledo, consumatasi con l'attrazione abilmente esercitata nei confronti del baronaggio verso la corte vicereale, indotto a trasferirsi a Napoli¹³. La seconda, compiutasi in epoca borbonica, con la

5. M. A. Visceglia, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli, 1988.

6. G. Muto, *Problemi di stratificazione nobiliare nell'Italia spagnola, in Dimenticare Croce? Studi e orientamenti di storia del Mezzogiorno*, Napoli, 1991, p. 73-112; Id., *Noble presence and stratification in the territories of Spanish Italy*, in T. J. Dandeleit and J. Marino (a cura di), *Spain in Italy. Politics, society, and religion 1500-1700*, Leida-Boston, 2007, p. 251-297; Id., *La nobleza napolitana en el contexto de la Monarquía Hispánica: Algunos planteamientos*, in B. Yun Casalilla (a cura di), *Las redes del imperio. Élités sociales en la articulación de la Monarquía Hispánica, 1492-1714*, Madrid, 2009, p. 135-171.

7. Id., *Gestione politica e controllo sociale nella Napoli spagnola*, in *Le città capitali*, a cura di C. De Seta, Roma-Bari, 1985, p. 67-94.

8. G. Muto, «I segni d'onore». *Rappresentazioni delle dinamiche nobiliari a Napoli in età moderna*, in *Signori, Patrizi, Cavalieri...* cit., p. 171-192; Id., *I trattati napoletani cinquecenteschi in tema di nobiltà*, in *Sapere e/è potere. Discipline, dispute e professioni nell'università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto*,

vol. III, Bologna, 1991, p. 321-343.

9. A. Spagnoletti, *L'«incostanza delle cose umane». Il patriziato di Terra di Bari tra egemonia e crisi (XVI-XVIII secolo)*, Bari, 1981; Id., *L'egemonia nobiliare sulle università*, in *Le comunità negli stati italiani di antico regime*, Bologna, 1989, p. 233-244.

10. C. J. Hernando Sánchez, *Castilla y Nápoles en el siglo XVI. El virrey Pedro de Toledo. Linaje, estrado y cultura (1532-1553)*, Salamanca, 1994; Id., *El Reino de Nápoles en el imperio de Carlos V. La consolidación de la conquista*, Madrid, 2001.

11. Elementi significativi in tal senso si trovano, ad esempio, in G. Galasso, *Napoli capitale. Identità politica e identità cittadina. Studi e ricerche 1266-1860*, Napoli, 1998, in particolare p. 61-164.

12. Si veda in proposito G. D'Agostino, *Parlamento e società nel regno di Napoli. Secoli XV-XVII*, Napoli, 1979, p. 131, 141. Il raggiungimento del consenso sui donativi era il prodotto di un'impegnativa e delicata opera politica; che sfociava anche nella formulazione della richiesta di grazie, da parte della capitale e del regno, da presentare al sovrano.

13. Sulle basi e sugli indirizzi del lungo e fondamentale mandato

progressiva affermazione della preponderanza del sovrano sul profilo politico della nobiltà di seggio, nelle vicende del governo della capitale, durante il regno di Ferdinando IV; specialmente dagli anni settanta del XVIII secolo¹⁴.

In entrambi i casi è in gioco il ruolo della capitale, come scenario in cui si svolgono i processi politici, ma anche come strumento di condizionamento di tali processi. Nel rapporto tra capitale e stato si inseriscono o sono inquadrati le *élites*, non solo quelle aristocratiche. Questo intreccio costituisce un terreno ancora in parte da sondare, per comprendere meglio funzioni politiche e profili sociali soprattutto delle *élites* urbane, sul lungo periodo. Due esempi in tal senso sono forniti

del Toledo, si veda l'importante volume C. J. Hernando Sánchez, *Castilla y Nápoles...* cit., soprattutto p. 177-339. Sui risvolti in termini urbanistici e soprattutto di sviluppo del sistema delle residenze aristocratiche di tale politica sono incentrati G. Labrot, *Baroni in città. Residenze e comportamenti dell'aristocrazia napoletana, 1530-1734*, Napoli, 1979; Id., *Palazzi napoletani: storie di nobili e cortigiani 1520-1750*, Napoli, 1993.

14. In proposito si possono consultare le analisi di B. Marin in Ead., G. Muto e P. Ventura, *Infrastructures et services de la Naples moderne*, in C. Nicolet, R. Ilbert e J. Ch. Depaule (a cura di), *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, Parigi-Roma, 2000, p. 829-854, in modo particolare alle p. 843 sgg.
15. A. M. Rao, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Napoli, 1983, p. 28, segnala «una notevole capacità di resistenza sul piano economico e sociale» della nobiltà meridionale alla fine del XVII secolo. La studiosa sostiene che nonostante un processo di «imborghesimento» dei fondamenti economici della sua posizione, la stabilità della situazione patrimoniale, politica, sociale della nobiltà napoletana alla fine del XVII secolo trovava espressione anche nella continuità fisica delle maggiori famiglie della nobiltà tradizionale, sia cittadina che feudale». E conclude: «La permanente potenza della nobiltà non la spingeva più, tuttavia, a contrastare l'autorità dello Stato e della corona, divenuti puntello indispensabile della sua posizione, ma a salvaguardare ed ampliare i propri privilegi all'interno del quadro politico esistente». La Rao cita poi una *Memoria* di Alessandro Riccardi che, all'inizio del vicereame austriaco chiedeva tra l'altro il rafforzamento della struttura privilegiata del governo della capitale, attraverso l'aumento delle aggregazioni ai seggi nobiliari. L'identificazione con lo statuto privilegiato della capitale, quale elemento distintivo e nevralgico delle sue *élites* nobili e popolari, emerge ancora palesemente alla fine del XVIII secolo in due circostanze riportate dalla Rao. In primo luogo le resistenze opposte alle misure fiscali decise nel 1796, che prevedevano anche l'imposizione della decima sui terreni dei cittadini napoletani, tradizionalmente immuni dai gravami catastali (*ibid.*, p. 130). Dopo la fuga della famiglia reale, nel dicembre del 1798, gli Eletti napoletani «videro nel vuoto di potere così determinatosi un'ultima occasione di affermazione del proprio potere oligarchico: tentativo quanto mai anacronistico ma significativo della

dall'identificazione politica da parte dei seggi napoletani con i privilegi della città, nel rapporto con il governo vicereale e con il sovrano, in epoca spagnola, ma anche durante il vicereame austriaco e il regno borbonico, richiamato ad esempio da Anna Maria Rao¹⁵; quindi dagli incarichi politici e amministrativi, ad alto livello, che la nobiltà continuò a ricevere, tra XVI e XVIII secolo¹⁶. Con i nuovi accessi ai seggi, accordati nel corso del XVIII secolo, si pone il problema del cambiamento parziale delle caratteristiche sociali e delle attitudini politiche dei loro esponenti; comunque dei meccanismi di cooptazione o di amalgama nella vita dei seggi¹⁷. Bisognerebbe compiere ulteriori verifiche e approfondimenti in tal senso, sul lungo

lunga persistenza di una mentalità ancorata ad antichi privilegi e tradizioni. La nomina del vicario Pignatelli venne infatti considerata abusiva dalla Città, che rivendicava il tradizionale diritto, inserito fra i propri privilegi, di assumere il governo in caso di assenza del sovrano» (*ibid.*, p. 132). Il conflitto fu risolto dall'accordo tra il generale Championnet e lo stesso vicario Pignatelli.

16. Tra i vari esempi, per il XVIII secolo, se ne possono citare due certamente significativi. Il primo è l'incarico affidato a Giovanni Carafa, duca di Noja, della realizzazione dell'imponente mappa topografica della capitale, pubblicata nel 1775, su cui si vedano B. Marin, *La mappa topografica della città di Napoli e de' suoi Contorni (1775) de Giovanni Carafa, duc de Noja: les ambiguïtés politiques d'une entreprise cartographique moderne*, in E. Iachello e B. Salvemini (a cura di), *Per un atlante storico del Mezzogiorno e della Sicilia in Età moderna. Omaggio a Bernard Lepetit*, Napoli, 1998, p. 187-199; G. Labrot, *Démésure-Fiction-Intégration. L'aristocratie dans les plans de Naples 1625-1775*, in *Mégapoles méditerranéennes...* cit., p. 938-955. Il secondo esempio consiste nella nomina di Domenico Di Gennaro, duca di Cantalupo, a Intendente degli Allodiali nel marzo del 1791. A. M. Rao, *Nel Settecento napoletano: la questione feudale*, in R. Pasta (a cura di), *Cultura, intellettuali e circolazione delle idee nel '700*, Milano, 1990, p. 104-105 afferma che tale designazione fu «salutata come degno e benefico ricorso alla nobiltà di seggio al posto dei togati». La studiosa ricorda che Di Gennaro era stato nel 1764 «tra i firmatari delle fiere rivendicazioni di un ruolo di "potenze intermedie" per i baroni e del monopolio annuario dei Seggi napoletani, e più tardi convinto assertore e promotore di una politica di liberalizzazione annonaria e di trasformazione in libera proprietà privata delle terre feudali». La rivincita della nobiltà di seggio si profila dunque informata a una nuova impostazione politica e culturale.
17. Sugli accessi ai seggi napoletani nel XVIII secolo si veda I. Del Bagno, *Governo borbonico e reintegrazione nei seggi napoletani intorno alla metà del Settecento*, in *Archivio storico per le province napoletane*, CIII, 1985, p. 355-375. M. Schipa, *Il Regno di Napoli al tempo di Carlo Borbone*, in *Archivio storico per le province napoletane*, 1902, p. 472-473, fornisce il dato di un significativo aumento delle aggregazioni ai seggi di Napoli, nel corso del XVIII secolo: ne furono concesse 250. Egli fa notare che ogni cedola di aggregazione fruttava allo stato 2000 ducati.

periodo, sia sui contenuti dell'azione politica delle élites sia sul loro modo di interpretare e sostenere il ruolo di Napoli capitale.

Al riguardo restano attuali altri quesiti, da riprendere. Si può articolare e approfondire la ricostruzione di un percorso, sulla lunga durata, dal quale si evincano i caratteri di governo delle élites, specie nella capitale, secondo una tendenza all'affermazione, almeno parziale, di una nobiltà di servizio¹⁸? Si può parlare, inoltre, di una sorta di lunga durata del paradigma della nobilitazione, per le élites del regno di Napoli? Rispetto alle stesse élites cittadine non nobiliari, il suddetto paradigma può contenere un valore di inquadramento, come dimostrano gli eletti del Popolo, per i quali nella prima metà del XVIII secolo si aprì la prospettiva della nobilitazione¹⁹. Analoghi percorsi di nobilitazione si schiusero tra l'altro per alcuni esponenti del ceto togato, nel XVII secolo²⁰. Quella del ministero togato è una vicenda la cui affermazione a Napoli, tra XVI e XVIII secolo, è stata ricostruita da numerosi e notevoli studi²¹. È bene considerare, comunque, gli esponenti delle professioni legali nel più generale contesto dell'universo sociale non

nobiliare. L'appartenenza e l'identità professionale di membri delle magistrature centrali o di avvocati ci porta a cogliere solo una componente, seppure di rilevante peso sociale, delle élites presenti a Napoli in ambito popolare.

Un interessante e proficuo contributo in tal senso è stato recentemente fornito da Saverio Di Franco, che ha ricostruito la biografia di Giovanni Antonio Summonte, il noto autore dell'*Historia della Città e regno di Napoli* (1601-1602)²². Egli ne ha evidenziato caratteristiche e soprattutto capacità che ne fanno un esponente esemplare degli ambienti popolari più dinamici della capitale, nella seconda metà del XVI secolo, in grado di gestire interessi commerciali e di cogliere a pieno le occasioni di rappresentanza politica all'interno delle confraternite laicali. Summonte si muoveva abilmente nelle attività mercantili dell'arte della seta, la corporazione più importante della città. Lo storico raggiunse una posizione centrale nella compagnia dei Bianchi dello Spirito Santo e, successivamente, completò il suo *cursus honorum* divenendo uno dei tesoreri del seggio del Popolo²³. Il protagonismo di Summonte risulta

18. Secondo A. M. Rao, *Nel Settecento napoletano...* cit., p. 83, il progetto di ripresa nobiliare, che prese corpo con l'avvento della dinastia borbonica, «non era espressione di una pura e semplice reazione retrograda, resa possibile e quasi inevitabile della perdita dei legami con un forte potere esterno, ma di un processo di rinnovamento interno alla nobiltà, analogo a quello che investiva altri stati italiani ed europei, che vedeva gradualmente aprirsi settori più o meno ampi della nobiltà stessa ad esigenze di cambiamento culturale e di servizio dello Stato».

19. Alcune considerazioni in proposito in B. Marin e P. Ventura, *Les offices «populaires» du gouvernement municipal de Naples à l'époque moderne. Premières réflexions*, in B. Pellistrandi (a cura di), *Couronne espagnole et magistratures citadines à l'époque moderne*, dossier des *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 34, 2, 2004, p. 125.

20. V. I. Comparato, *Uffici e società a Napoli (1600-1647). Aspetti dell'ideologia del magistrato nell'età moderna*, Firenze, 1974, p. 99 fa notare, ad esempio, che 15 dei consiglieri napoletani del Sacro Regio Consiglio, la più alta corte di giustizia del regno, «in servizio nella prima metà del secolo erano nobili di seggio o lo erano diventati... nel corso della carriera». L'autore precisa inoltre che la maggior parte dei consiglieri di origine provinciale è costituita da patrizi di altre città del regno e molti napoletani non di seggio, tra essi, sono aggregati alle nobiltà cittadine delle province. Sul piano dell'analisi prosopografica, infine, egli spiega che «non è possibile accertare il momento a cui risale la nobiltà di ciascuno, salvo a ricostruirne singolarmente la genealogia, poiché i consiglieri del Sacro Regio Consiglio sono colti appunto nella delicata fase della promozione sociale : a parte i nobili di seggio

ed i togati di seconda generazione, gli altri finivano per investire capitali nell'acquisto di feudi e di titoli nobiliari per sé o per i propri figli».

21. Il riferimento va agli studi di Raffaele Ajello e dei suoi allievi. Per limitarsi a qualche titolo rappresentativi, si vedano R. Ajello, *Il problema della riforma giudiziaria e legislativa nel Regno di Napoli durante la prima metà del secolo XVIII*, Napoli, 1961; P. L. Rovito, *Repubblica dei togati. Giuristi e società nella Napoli del Seicento. I. Le garanzie giuridiche*, Napoli, 1981; I. Del Bagno, *Legum doctores. La formazione del ceto giuridico a Napoli tra Cinque e Seicento*, Napoli, 1993; R. Pilati, *Officia principis. Politica e amministrazione a Napoli nel Cinquecento*, Napoli, 1994; N. A. Miletti, *Tra equità e dottrina. Il Sacro Regio Consiglio e le «Decisiones» di V. De Franchis*, Napoli, 1995.

22. S. Di Franco, *Giovanni Antonio Summonte. Linee per una biografia*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, CXXII, 2004, p. 67-165.

23. *Ibid.*, p. 159. L'autore dimostra attraverso una polizza del Banco dello Spirito Santo del 1602, che Summonte ricopriva la prestigiosa carica nel 1597. «Il percorso intrapreso da Summonte per inserirsi nell'amministrazione della cosa pubblica ed assurgere ad importanti cariche politiche partì proprio dalla partecipazione alle confraternite della capitale, dalle più piccole o rionali, quelle di S. Pietro Martire, passando per il conservatorio dell'arte della seta, fino alla compagnia dello Spirito Santo, di cui sarà governatore e maestro economo assieme ad altri esponenti dei ceti rappresentativi della città, nobili-dottori-mercanti-artigiani, che daranno vita al banco omonimo nel 1591» (*ibid.*, p. 124-125).

ancora più interessante, considerando che si esprime in scenari quali quello delle confraternite, rilevanti centri di risorse materiali, spirituali e politiche per la città, che in alcuni casi sfociarono nella fondazione di banchi pubblici²⁴. I risultati delle ricerche di Di Franco dimostrano che andrebbero estese le indagini per individuare altri profili tipici di esponenti significativi delle *élites*, al centro della scena politica e sociale popolare.

Nel XVI secolo, in una notevole opera assistenziale come gli Incurabili, la principale della città insieme all'Annunziata, inoltre, è chiaramente formalizzato nella sua gestione anche il ruolo delle *élites* forestiere, che ne avevano finanziato la stessa

fondazione²⁵. Il loro peso economico e finanziario, a Napoli e nel regno, era preponderante ed è stato ampiamente studiato sia per l'epoca aragonese che per quella spagnola. Il riferimento corre soprattutto al ruolo dei genovesi, tra XVI e XVII secolo, su cui disponiamo di una vasta e pregevole letteratura²⁶, e prima di loro a quello dei fiorentini²⁷, ultimamente oggetto di nuovi studi²⁸. Resta comunque da sondare ulteriormente la presenza e l'operato delle *élites* forestiere negli spazi politici, sociali e istituzionali della Napoli moderna. I risvolti di tale presenza, anche a livello politico, si possono cogliere negli ambienti cittadini più importanti, a dimostrazione dell'apertura del

24. G. Muto, *Forme e contenuti economici dell'assistenza nel Mezzogiorno moderno: il caso di Napoli*, in G. Politi, M. Rosa e F. Della Peruta (a cura di), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona, 1982, p. 249, sottolinea come le congregazioni furono «almeno all'origine, il corpo vivo da cui i banchi poterono trarre la loro affermazione». Nel saggio si citano quelli derivati dalle compagnie già operanti negli ospedali come gli Incurabili, S. Giacomo e Vittoria, S. Eligio; dai conservatori come l'Annunziata e lo stesso Spirito Santo e dal Monte dei Poveri. Muto richiama l'importanza del contesto economico in cui si inseriva la vicenda di questi banchi, ovvero l'inserimento del regno di Napoli in un più ampio e trainante circuito finanziario e commerciale, animato a livello europeo dagli *hombres de negocios*. Si veda al riguardo anche Id., *Tra «hombres de negocios» e banchi pubblici: progetti di autonomia finanziaria nello stato napoletano (secoli XVI-XVII)*, in Id., *Saggi sul governo dell'economia nel Mezzogiorno spagnolo*, Napoli, 1992, p. 81-101. Che le confraternite costituissero un terreno nevralgico per la dialettica sociale e politica napoletana, nella seconda metà del XVI secolo, è confermato da una annotazione presente in una scrittura di governo, frutto di una rielaborazione compiuta tra il 1602 e il 1603 della relazione del viceré don Enrique de Guzmán, conte di Olivares, redatta tra il 1601 e il 1602: «A Napoli si sono introdotte molte confraternite, e Congregazioni che, per la ragion di Stato, sogliono essere sospette per i monopoli che vi si fanno. A quelle delle Arti meccaniche si attribuisce la carestia di tante cose, e, per provvedere ad esse, gli ufficiali vengono meno con le loro elemosine a quelle dell'Annunziata e degli Incurabili, e di altre di tanta Carità. Sua Maestà ha ordinato che si proibisca la (Congregazione) della Casa Professa del Gesù, dove si riunisce tanta gente importante, e so che in qualche Parlamento Generale lo hanno chiesto a Sua Maestà», in *Una relazione vicereale sul governo del regno di Napoli agli inizi del '600*, a cura di B. J. García García, Napoli, 1993, p. 85.
25. Sul ruolo dei genovesi nelle vicende e nell'attività degli Incurabili, dei De Mari in particolare, si sofferma ultimamente A. Ceccarelli, *Notai, togati e nobili di provincia. I percorsi sociali, economici e politici di una famiglia genovese nel regno di Napoli (sec. XV-XVII)*, Manduria-Roma, 2007, p. 34 sgg. All'inizio del XVII secolo, i maestri della Casa degli Incurabili, sulla cui elezione aveva molta voce in capitolo il viceré, dovevano ancora essere «uno del Collaterale, un Titolato, un Cavaliere di Seggio, uno Spagnolo che suole essere Consigliere o Presidente, due del Popolo e qualcuno dei fore-

- stieri», in *Una relazione vicereale...* cit., p. 80. Il Consiglio Collaterale rappresentava l'organo di governo del regno istituito nel 1507 da Ferdinando il Cattolico. Esso era presieduto dal viceré, affiancato da consiglieri, tra i quali spiccava il ruolo dei reggenti di cancelleria, G. Muto, *Il regno di Napoli sotto la dominazione spagnola*, in *Storia della società italiana. Parte quarta*, vol. XI, Milano, 1989, p. 269-270. In un manoscritto redatto nella seconda metà del XVII secolo, che elenca e illustra i luoghi sacri e le opere pie di Napoli, si trova una precisazione a proposito dei maestri forestieri degli Incurabili. «Hora questa santa casa vien' governata da sette governatori, cioè: un regente di cancelleria, uno titolato, un' nobile di piazza mutando ogni anno piazza, un presidente della regia camera, due cittadini, et un mercante forestiero mutando ogni anno natione», *Catalogo di tutti gli edifizii sacri della città di Napoli e suoi sobborghi. Tratto da un Ms. autografo della chiesa di S. Giorgio ad forum*, a cura di S. d'Aloe, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, VIII, 3, 1883, p. 536. La rotazione annuale, sia per i nobili di seggio sia per i mercanti forestieri, dimostra quanto fossero importanti la carica e la garanzia degli equilibri tra le varie *élites* rappresentate nel governo degli Incurabili. Sugli ospedali di Napoli nella prima età moderna si può consultare G. Boccadamo, *L'ospedalizzazione a Napoli in età moderna. Il San Giacomo, gli Incurabili e l'Annunziata al tempo di Camillo de Lellis*, in *San Camillo de Lellis e il suo tempo*, Roma, 2000, p. 69-119.
26. Tra i vari studi si vedano in particolare R. Colapietra, *I Genovesi a Napoli nel primo Cinquecento*, in *Storia e Politica*, VII, 3, 1968; A. Calabria, *Finanzieri genovesi nel Regno di Napoli nel Cinquecento*, in *Rivista Storica Italiana*, CI, 3, 1989, p. 578-613; A. Musi, *Mercanti genovesi nel Regno di Napoli*, Napoli, 1996; G. Muto, *Cittadini e 'forestieri' nel regno di Napoli: note sulla presenza genovese nella capitale tra Cinque e Seicento*, in M. Del Treppo (a cura di), *Sistema di rapporti ed élites economiche in Europa (secoli XII-XVII)*, Napoli, 1994, p. 163-178; G. Brancaccio, «Nazionale genovese». *Consoli e colonia nella Napoli moderna*, Napoli, 2001; A. Ceccarelli, *Notai, togati e nobili...* cit.
27. A. Leone, *Il Giornale del Banco Strozzi di Napoli (1473)*, Napoli, 1981; M. Del Treppo, *Stranieri nel Regno di Napoli. Le élites finanziarie e la strutturazione dello spazio economico e politico*, in G. Rossetti (a cura di), *Dentro la città. Stranieri e realtà urbane nell'Europa dei secoli XII-XVI*, Napoli, 1999, p. 179-233.
28. B. Figliuolo, *L'organigramma della nazione fiorentina a Napoli dagli statuti del 1430*, in G. Petti Balbi (a cura di), *Comunità forestiere e «nationes» nell'Europa dei secoli XIII-XVI*, Napoli, 2001.

modello di città capitale che caratterizzava la Napoli spagnola, in modo particolare. Un interessante contributo in tale direzione è stato recentemente offerto da Alessia Ceccarelli, che ha illustrato l'efficace radicamento delle élites mercantili e finanziarie genovesi, in un percorso che approdò negli anni sessanta del XVI secolo a proficue alleanze con la nobiltà napoletana di seggio²⁹.

NAPOLI CAPITALE : SCENARIO E MODELLO PER LE ÉLITES URBANE

Nella città capitale, aragonese, spagnola e borbonica, convergevano élites sia forestiere sia regnicole³⁰. Ciò è evidenziato, per le famiglie popolari che vi raggiunsero apprezzabili successi, anche in alcune cronache secentesche³¹. La stessa prolungata residenza a Napoli di vescovi, che non presenziavano le sedi assegnate, già interpretata come emblema del loro assenteismo, si può in parte assimilare alla confluenza nella capitale di un tipo peculiare di élite, accanto alle altre precedentemente citate, intenta a curare interessi politici, sociali o familiari³². Al riguardo bisogna considerare anche il percorso inverso, dalla capitale al regno, ossia l'assegnazione di importanti diocesi a vescovi provenienti dalle famiglie dei seggi di Napoli³³.

Si può ritenere Napoli, dunque, un ampio e attraente scenario per le élites aristocratiche, popolari, forestiere o trasferitesi dalle province del regno. Se ne deve considerare tuttavia, nel contempo, anche il carattere di modello istituzio-

nale per le élites delle altre città del regno; quindi di strumento politico e normativo utilizzato dalla monarchia aragonese prima e dal governo spagnolo poi. Giulio Rezasco, per spiegare le accezioni del lemma «seggio», nella sua nota opera che all'indomani dell'Unità raccoglieva il linguaggio istituzionale e amministrativo degli antichi stati italiani, offre la seguente definizione :

In Napoli, ed al suo esempio nelle altre città principali napoletane, significò eziandio l'Aggregamento di più famiglie nobili in un corpo, avendo ciascuna di queste congregazioni per privilegio una loggia, ove i suoi si riducevano a conversare privatamente e trattare delle cose pubbliche; in Napoli detta ancora Sedile, Piazza, Teatro nel 1549, e più anticamente Tocco, nome che restò in Sicilia; altrove Loggia, Portico³⁴.

In primo luogo, se ne deduce che il seggio, in quanto unione in un corpo distinto di famiglie e lignaggi, secondo le modalità tipiche con cui si strutturavano le società cittadine di antico regime, costituiva la vera e più qualificante sanzione delle élites urbane. Soprattutto questa appartenenza, basata sulla separazione di ceto, conferiva alle élites il carattere di soggetti politici e istituzionali, riconoscendo loro implicitamente uno statuto gerarchicamente superiore ad altre élites, escluse da tale appartenenza. Ciò valeva tanto più in antico regime, quando il suggello della preminenza degli strati sociali superiori non era ancora prevalentemente incentrato sui livelli di ricchezza. A Napoli,

29. A. Ceccarelli, *Notai, togati e nobili...* cit., p. 116-117.

30. Si vedano, ad esempio, L. Borean e I. Cecchini, *Microstorie d'affari e di quadri. I Lumaga tra Venezia e Napoli*, in L. Borean e S. Mason (a cura di), *Figure di collezionisti a Venezia tra Cinque e Seicento*, Udine, 2002, p. 159-231; A. Ciuffreda, «... a tre giorni di cammino da Napoli». *L'ascesa di una famiglia patrizia di Capitanata: i Tontoli di Manfredonia tra XVI e XVIII secolo*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, CIII, 1, 1991, p. 165-216.

31. Biblioteca Nazionale di Napoli (d'ora in poi BNN), Ms. 1 D 5, *Notizie d'alcune famiglie popolari della città e Regno di Napoli divenute ragguardevoli per cause di ricchezze e dignitari. Opera del fu Domenico Conforto con le note marginali del Dottor Domenico Bertelli. L'autore scrive circa il 1693 e poco appresso e le note son fatte dal 1706 in avanti*.

32. E. Papa, *L'obbligo della residenza nell'episcopato napoletano del secolo XVIII*, in *Gregorianum*, XLII (1961), p. 737-748. Un indizio al riguardo si può cogliere in *Catalogo di tutti gli edifici sacri...* cit., p. 538: «Santa Maria di mezzo Agosto alias del'Assunta è una picciola cappella beneficiale sita nel mezzo

del' vico de Scassa cocchi sopra il campanile di Santa Maria a Piazza a man' dritta sotto un certo supportino fondato l'anno 1539 da Nicolò Piscicello arcivescovo della città di Salerno quale possedeva il palazzo sopra detta cappella, fu poi dotata da Paola Spina moglie d'Alfonso Pescicello, al presente è iuspatronato della detta famiglia come per in strumento rogato da notare Luiggi Calaprico di Napoli a' 29 di novembre 1539».

33. F. Campennì, *La patria e il sangue...* cit., p. 309, afferma che a Tropea «la nobiltà di seggio controllava non di meno i vertici della Curia vescovile», ma i «vescovi tropeani provengono spesso, nel periodo viceregnale, da famiglie dell'aristocrazia spagnola e della grande nobiltà napoletana e regnicola, quasi sempre toccano al patriziato cittadino le cariche di vicario generale e di vicario capitolare *sede vacante*». I criteri osservati denotano peraltro l'influenza delle gerarchie tra le élites del regno, protrattasi a lungo nella prima età moderna.

34. G. Rezasco, *Dizionario del linguaggio italiano storico ed amministrativo*, Firenze, 1881, p. 1044.

la nobiltà «fuori piazza», nonostante il prestigio, la rilevanza e l'antichità dei suoi lignaggi, non essendo investita delle responsabilità del governo urbano, scontava un minore riconoscimento sociale e politico³⁵.

Rezasco evidenzia l'importanza del corpo, dell'appartenenza, e del seggio, il luogo canonico dove si riunivano le famiglie ad esso ascritte. La sua precisazione dell'attività a cui si dedicavano queste ultime, ovvero il «conversare privatamente e trattare cose pubbliche», coglie un'altra connotazione fondamentale: le questioni del governo della città, cui attendevano i membri dei seggi, ossia l'incombenza più qualificante per i vertici sociali delle comunità cittadine, venivano affrontate separatamente nell'ambito delle appartenenze a ciascuno dei seggi. Il discorso sembra riprendere quanto era stato specificato in merito da Bartolommeo Capasso, pochi anni prima: le «piazze non si riunivano mai in una generale assemblea, ma ciascuna deliberava separatamente, e la conformità delle deliberazioni di quattro piazze costituiva la maggioranza, il che dicevasi formar città»³⁶.

Rezasco non cita i popolari, ma le stesse modalità di autogoverno e di gestione delle materie del governo urbano valevano per il seggio del Popolo e non solo a Napoli. Il discorso riguarda anche altri seggi popolari delle città del regno, ove vigeva la separazione dei ceti, come nel caso di Trani³⁷. Il seggio popolare, nella capitale e nelle altre comunità, si può definire come l'organizzazione istituzionale che dava rappresentanza alle sfere sociali

non aristocratiche. A Napoli esso si suddivideva nelle 29 circoscrizioni chiamate ottine, governate ciascuna da un capitano, coadiuvato dal «capodieci» e dai «complateari», che in sostanza si possono assimilare agli esponenti più attivi e apprezzati delle élites popolari³⁸.

La rilevanza dell'appartenenza alle élites e del loro riconoscimento si evince anche dal fatto che essere aggregati al seggio consentiva l'attribuzione della condizione di cittadino. Ciò vale per i cittadini napoletani dell'aristocrazia di seggio, ma anche per quelli aggregati alla comunità urbana dal seggio popolare³⁹. In questo caso l'accostamento può riguardare ancora il caso di Trani⁴⁰. Oltre all'aggregazione al seggio, anche il titolo feudale consentiva l'accesso alla cittadinanza⁴¹.

La citata definizione di seggio, proposta da Rezasco, indica inoltre come i seggi di altre comunità del regno si fossero modellati su quelli di Napoli. Tra le fonti a cui egli ha fatto riferimento c'è il Codice Aragonese; in particolare la prammatica del 1491, che stabiliva norme in materia di governo delle comunità, dalla quale emerge il ruolo centrale dei seggi napoletani in proposito⁴². In una descrizione secentesca del regno, la suddivisione in ceti e in seggi di altri importanti centri è presentata costantemente in rapporto a quella di Napoli. Sorrento è una città «che è Regia, ha le sue nobiltà distinte in due Seggi al modo di Napoli»⁴³. Salerno «ch'anco è Metropolitana, ha tre Seggi a modo di Napoli»⁴⁴. Trani «che è Regia, ha quattro Seggi, ne' quali, come si costuma nella

35. M. A. Visceglia, *Un groupe social ambigu. Organisation, stratégies et représentations de la noblesse napolitaine XVI^e-XVIII^e siècles*, in *Annales ESC*, 4, 1993, p. 829; G. Muto, *Gestione politica... cit.*, p. 73-79.

36. B. Capasso, *Catalogo ragionato... cit.*, *Parte prima*, p. 5. Sull'opera di questo importante studioso si può consultare *Bartolommeo Capasso: storia, filologia, erudizione nella Napoli dell'Ottocento*, a cura di G. Vitolo, Napoli, 2005.

37. Preziose a tale scopo sono le trascrizioni contenute in G. Beltrani e F. Sarlo, *Documenti relativi agli antichi seggi de' nobili della città di Trani*, in particolare p. 7-47, Bologna, Forni, (rist. anast. dell'edizione Trani 1883).

38. Le ottine rappresentavano le circoscrizioni amministrative in cui era suddiviso l'intero territorio della capitale, sulle quali esercitava giurisdizione l'Eletto del Popolo. Nel 1535, esse furono portate da 27 a 29, in coincidenza con il piano urbanistico del viceré don Pedro de Toledo, che fra l'altro ampliò la cinta muraria, G. Muto, *Il regno di Napoli sotto la dominazione spagnola*, in *Storia della società italiana*. Parte quarta. Vol. XI, Milano, 1989 p. 297-298.

39. Sulle modalità di acquisizione e sui caratteri della cittadinanza napoletana, mi sia consentito di rimandare a

P. Ventura, *Le ambiguità di un privilegio: la cittadinanza napoletana tra Cinque e Seicento*, in *Quaderni storici*, 89, 1995, p. 385-416.

40. G. Beltrani e F. Sarlo, *Documenti relativi... cit.*

41. P. Ventura, *Il linguaggio della cittadinanza a Napoli tra ritualità civica, amministrazione e pratica politica (secoli XV-XVII)*, in G. Petti Balbi e G. Vitolo (a cura di), *Linguaggi e pratiche del potere. Genova e il Regno di Napoli tra Medioevo ed Età moderna*, Salerno, 2007, p. 354.

42. F. Trinchera, *Codice aragonese*, vol. III, Napoli, 1874. La prammatica del 1491 e altri atti della politica aragonese riguardo all'amministrazione delle comunità sono analizzati da N. F. Faraglia, *Il Comune nell'Italia meridionale (1100-1806)*, Napoli, 1883, p. 96 sgg.

43. E. Bacco, *Nuova descrizione del Regno di Napoli diviso in dodici provincie*, Bologna, 1977 (ristampa anast. dell'edizione Napoli, 1629), p. 168. I seggi erano quelli di Porta e Domini nova.

44. *Ibid.*, p. 202. I seggi erano Portanova, Portaretosa e del Campo. Su Salerno si veda A. Musi, *Il patriziato a Salerno in età moderna*, in *Signori, Patrizi, Cavalieri... cit.*, p. 122-145; Id., *Salerno moderna*, Cava de' Tirreni, 1999.

città di Napoli, sono distinte le ... famiglie nobili»⁴⁵. È interessante però cogliere anche la modalità speculare nel forte e pregnante rapporto con la capitale da parte di altre città: Salerno, Amalfi o Scala si ponevano come matrici dei seggi di Napoli, per il contributo fornito a questi ultimi dalle loro famiglie⁴⁶.

Napoli resta il luogo di approdo e valorizzazione per le élites delle province, esercitando così nella stretta reciprocità con il regno una delle sue funzioni di capitale. Gli intrecci tra seggi nobili della capitale e quelli delle altre città del regno costituiscono uno degli elementi qualificanti di tale reciprocità. Ciò si coglie, ad esempio, in un interessante documento rinvenuto da Gérard Delille, una lettera al nunzio pontificio del 1746, al quale i nobili di Bari affidavano le loro proteste per i tentativi in atto di forzare la chiusura del loro seggio, attraverso nuove aggregazioni ritenute non all'altezza della qualità e del prestigio delle famiglie in esso presenti⁴⁷. Al governo e agli onori di Bari figuravano, tra le altre, alcune delle famiglie appartenenti ai seggi più prestigiosi di Napoli: i Pignatelli, i Caracciolo, i Carafa, gli Arcamone e i Boccapanola⁴⁸.

La separazione in ceto sancisce nel modo più efficace, sulla scala dell'intero regno, l'importanza della nobiltà nei governi delle città e costituisce uno dei tratti salienti delle gerarchie urbane. Il riconoscimento della distinzione cetuale conferisce maggiore prestigio e potere di attrazione alle nobiltà cittadine. Tali gerarchie rappresentavano

un sistema che le élites del regno potevano tentare di percorrere per completare o rafforzare le loro strategie ascensionali. Il suo punto focale resta naturalmente la capitale, come evidenzia il caso delle nobiltà cittadine calabresi.

La precedenza generalmente data allo status patrizio dai nobili di seggio calabresi (pur se titolari di feudi) si spiega anche alla luce della forza attrattiva esercitata su di essi dal modello nobiliare napoletano. L'esperienza di potere vissuta nei centri provinciali è percepita come una ripetizione o una derivazione, in scala ridotta, del sistema di governo e di privilegio gestito dai Seggi nobili di Napoli. Ciò è chiaramente leggibile nell'importanza – ribadita a ogni occasione – che le nobiltà civiche calabresi attribuiscono all'origine napoletana di alcune, o di molte, delle famiglie sedenti nei propri ranghi. Alcuni lignaggi ascritti al patriziato cosentino, oriundi napoletani, ottengono nel corso del Seicento la reintegra a uno dei Seggi della Capitale, dove qualche loro antenato aveva goduto privilegi e onori... Analoghi tentativi, non sempre coronati da successo, perseguono tra XVII e XVIII secolo qualche famiglia del patriziato di Tropea⁴⁹.

Un altro interessante esempio di reciprocità tra capitale e regno è dato dal completamento del proprio *cursus honorum*, presso i seggi delle altre città, da parte di esponenti di ceti sociali che avevano costruito i propri successi a Napoli. È il

45. E. Bacco, *Nuova descrizione...* cit., p. 288. I nobili erano riuniti nei seggi di Portanova, dell'Arcivescovado e del Campo.

46. M. A. Visceglia, *Un groupe social ambigu...* cit., p. 829-830. G. Delille, *Le maire et le prieur. Pouvoir central et pouvoir local en Méditerranée occidentale (XV^e-XVIII^e siècle)*, Roma-Parigi, 2003, p. 37, richiama inoltre l'attenzione sulle soluzioni adottate dalla politica aragonese per le distinzioni cetuali nelle comunità calabresi, specialmente a Catanzaro e Cosenza; segnalando anche per esse l'effetto di modello per altre comunità del regno.

47. G. Delille, *Le maire et le prieur...* cit., p. 117-118.

48. *Ibid.* Delille precisa che le rimostranze espresse dai nobili baresi e affidate a Saverio Effrem, esponente di una delle più importanti famiglie dell'aristocrazia cittadina, rispetto alle nuove aggregazioni decise dalla Camera di Santa Chiara, erano dovute al decremento demografico del ceto nobile. È interessante notare che tra le richieste del ceto nobile ci fosse anche quella di stabilire che le nuove aggregazioni al seggio dovessero riguardare solo casate fregiate del titolo baronale o titolari di feudi, anche se non cittadine. La richiesta solo limitatamente accettata evidenzia come l'élite di Bari cercasse ancora l'apporto di altre élites cittadine, di pari qualità

sociale, piuttosto che sanzionare l'apporto di ceti emergenti della stessa città. La Camera di Santa Chiara era l'organismo di governo del regno, istituito all'indomani dell'avvento di Carlo di Borbone, composto in modo particolare dal Presidente e dai quattro caporuota del Sacro Regio Consiglio, che assorbì le competenze del Consiglio Collaterale, abolito il 7 giugno 1735, A. M. Rao, *Il Regno di Napoli...* cit., p. 60.

49. F. Campenni, *La patria e il sangue...* cit., p. 108-109. Tra i membri del patriziato cosentino, Francesco Sersale venne reintegrato nel seggio di Nido, nel 1621; la famiglia Gaeta, negli stessi anni, in quello di Porto. Fra i casati ascritti al Seggio dei Nobili di Tropea all'inizio del Cinquecento, l'autore ne segnala alcuni che discendevano da lignaggi del Seggio di Nido: Vulcano, Frezza, Caracciolo, Tomacelli, Pignatelli, Toraldo, Orsini. I Vulcano ottennero la reintegrazione nel seggio di Nido, rispettivamente nel 1706 e nel 1797. Il percorso compiuto dai Frezza fu inverso; dopo un periodo trascorso a Napoli essi si fecero reintegrare nel seggio nobile di Tropea, nel 1699 (*ibid.*, p. 109-110). Sulle dinamiche conflittuali tra ceti e sui percorsi di chiusura oligarchica nei comuni calabresi si veda G. Galasso, *Economia e società...* cit., p. 305-333.

caso del cosentino Gaetano Argento, prestigioso membro del ceto togato, divenuto presidente del Sacro Regio Consiglio. Il seggio nobile di Cosenza lo accolse unanimemente nel 1718⁵⁰. Un'implicita conferma che il sistema delle gerarchie urbane del regno e delle corrispondenti gerarchie tra le *élites* fosse percorso anche in senso inverso, cioè dalla capitale al regno, sin dal XVI secolo, giunge però anche dai tentativi compiuti dalla nobiltà fuori piazza napoletana di farsi aggregare ai seggi nobili di centri minori⁵¹.

Il sistema dei seggi nel regno, attraverso le sue connessioni, era dunque necessario per completare il *cursum honorum* di queste *élites*, non comprese nei seggi della capitale; per le quali era necessario ripartire dalle città provinciali. Tale sistema però costituì, ben prima dell'età spagnola e borbonica, un utile sbocco compensatore per gli stessi rami cadetti di famiglie dei seggi nobili napoletani. Se ne deduce, con più evidenza, che la gerarchia dei luoghi, nell'ambito della rete di relazioni tra capitale e province, si intrecciava con la gerarchia tra le *élites*.

L'expulsion des lignées cadettes vers des villes de province et dans des noblesses de niveau inférieur, sui vie de leur éventuel retour en cas d'extinction de la branche aînée n'a, aux XV^e et XVI^e siècles, rien d'exceptionnel : l'histoire des grandes familles napolitaines est pleine d'exemples de tels déclassements vers les *Seggi* «nobles» de province. Ainsi, Tarente qui avait accueilli vers 1310 une branche des Ayello de Salerne-Naples et, vers 1400, une lignée secondaire des d'Alagno d'Amalfi-Naples, admet au début du XVI^e siècle, dans les rangs de sa noblesse, une branche des d'Aquino de Bénévent-Naples, puis au début du XVI^e siècle, un Capece de Naples et encore, au début du XVII^e siècle, un d'Afflitto d'Amalfi-Naples⁵²

50. *Ibid.*, p. 464.

51. *Ibid.*, p. 109. È il caso della famiglia Medici, presente tra i fuochi numerati a Tropea nella prima metà del Cinquecento.

52. G. Delille, *Le maire et le prieur...* cit., p. 179.

53. S. Mazzella, *Descrizione del Regno di Napoli*, Napoli, 1586, p. 74. Sulla proiezione delle *élites* napoletane, in particolare di quelle aristocratiche, G. Muto, *La noblezza napoletana...* cit. Marta Petrusiewicz, nell'introduzione a F. Campenni, *La patria e il sangue...* cit., p. 14, parla di sviluppi storiografici recenti in virtù dei quali i ceti dirigenti urbani sono più adeguatamente colti nel loro esercizio di governo, l'elemento che li qualifica di più, attraverso la contestualizzazione spaziale. Ella precisa tuttavia che l'«esercizio di

Il percorso tra città diverse induce anche a sfumare, se non proprio a rimettere in discussione la definizione di *élites* locali. Le *élites* spesso sono tali, specialmente quelle aristocratiche, solo se misurate sulla scala dell'intero regno e oltre lo stesso regno. Lo si evince, ad esempio, da un caso esemplare come quello della famiglia Del Pezzo di Salerno, segnalato da Scipione Mazzella negli anni ottanta del XVI secolo :

Gode altresì detta famiglia in molt'altri Collegi de' nobili in diversi luoghi; e questo perché Pino del Pezzo discendente da Giovanni essendo andato in Amalfi al governo di quel stato, fu ascritto tra nobili di quella città, e Luca suo fratello militando col' Duca d'Amalfi, Marchese del Guasto, nelle guerre di Lombardia, essendo egli capitano di molto grido, nel ritorno suo passando per Roma fu per decreto del Senato fatto con i suoi discendenti Patrizio Romano, la cui linea si vede hoggi, che nel Seggio de nobili del Campo di Salerno gode. E Francesco del Pezzo figlio di Pirro, essendo dalla Maestà del Re Filippo creato Auditore di quelle provintie fu medesimamente tra li nobili del Seggio di Portaretese ricevuto⁵³.

I risultati ottenuti dalle famiglie delle *élites* urbane, attraverso le loro strategie di incremento del proprio capitale sociale, spinte oltre la dimensione locale, specialmente verso Napoli, potevano essere anche piuttosto diversi. E in tale direzione sarebbe interessante orientare ulteriori ricerche sui percorsi di singole famiglie. La stessa tendenza si può cogliere anche nel XVIII secolo, come evidenzia l'esempio del patriziato salernitano.

Alla fine del secolo XVII la ristrettezza dell'oligarchia patrizia a Salerno, nonostante le «nuove» aggrega-

governo è in sé un processo – composto di coesioni mutevoli, negoziati, strategie, relazioni, collaborazioni e contestazioni – durante il quale si foggia un'identità di ceto e di luogo, cosmopolita e locale nello stesso tempo». Un proficuo contributo metodologico, in tema di *élites* locali, è stato fornito in tal senso da un'indagine di vasto respiro compiuta da G. Delille, *Le maire et le prieur...* cit. L'autore sottolinea che se «le pouvoir local a ses propres règles d'organisation, il ne peut être compris en dehors de ses rapports constants avec le ou les pouvoirs centraux et en dehors de la place qui lui est assignée – ou qu'il se conquiert – sur un échiquier de rapports plus vastes et plus globaux» (*ibid.*, p. 8).

zioni e «reintegre», è un dato ulteriormente accentuato. Molte famiglie «storiche» sono estinte: Aversano, Ajello, Villano, Scatterico, Serluco, Coppola, Guarna, Pagliata, Rascica, Castellomata, ecc. Altre si sono trasferite a Napoli: negli anni Trenta del Settecento risulteranno ascritte ai Seggi della capitale le famiglie Giudice (Nido da Portaretese), Guindazzo, Morra (Capuana da Portanova), Leonessa e Gesualdo (Capuana e Nido da Campo), Saraceno (Nido da Portanova), Russo (Montagna da Campo), Dentice (Nido da Portaretese), Filangieri (Nido da Campo). Il quadro fondamentalmente stabile e statico del potere locale non è sconvolto anche perché alcuni nuclei familiari sono stati aggregati per pochissimi anni, quindi si sono trasferiti altrove⁵⁴.

Per alcune famiglie ha prevalso il radicamento, con esiti egemonici, nell'ambito del patriziato locale. Per altre, la presenza più limitata nel tempo e la proiezione in scenari diversi nel regno possono essere state anche delle necessità oltre che un'opportunità.

La capitale, indubbiamente, restava la dimensione nevralgica per le strategie di affermazione delle élites nobili e popolari, napoletane o regnicole. Gérard Delille precisa che sul piano locale «se mettent ainsi en place de véritables "réseaux" géographiques de mobilité des élites, sanctionnés par l'existence, de fait ou de droit, de privilèges différents suivant les communautés»⁵⁵. Egli cita significative strategie familiari, delle quali analizza anche le modalità in cui si articolava il rapporto tra rami principali e rami cadetti. I Palumbo iniziarono la loro ascesa da Senise, in Basilicata, negli anni trenta del XVI secolo con Giovanni, dottore in legge, che grazie al matrimonio con una donna della casata dei Fanelli venne integrato nella nobiltà di Bari. In seguito alcuni esponenti dei due rami della famiglia ricoprirono più volte l'incarico di sindaco dei nobili. Orazio, membro del secondo ramo dei Palumbo, dopo l'acquisto dell'ufficio di guardiano della Marina di Taranto, in virtù di un altro proficuo matrimonio con una donna della casata dei Conti Sangiorgio, all'inizio del XVII secolo, consentì ai suoi discendenti l'iscrizione alla nobiltà di Lecce nella prima metà del XVIII. Nel

1792, il primogenito Giovan Domenico trasferì la sua residenza a Napoli, consentendo alle generazioni successive di acquisirne la cittadinanza⁵⁶. Altro caso emblematico della capacità di coniugare mobilità geografica e mobilità sociale, in vista della definitiva sanzione del proprio successo nella capitale, è quello degli Stella. Si tratta di una casata della piccola nobiltà, ascritta dopo lo spostamento in varie città alla nobiltà di Modugno. Rocco divenne all'inizio del XVIII secolo ministro e consigliere dell'imperatore Carlo VI e tale salto di qualità rappresentò un punto di svolta per le strategie familiari: Nicola Francesco, il padre, fu aggregato nel 1710 alla nobiltà di Bari; il nipote acquisì il titolo di marchese di Torre Ruggiero e fu aggregato a Napoli al seggio di Montagna⁵⁷.

Delille sottolinea che l'accesso ai seggi nobili della capitale, tra XVII e XVIII secolo, premiava raramente le strategie di affermazione di lignaggi in ascesa nelle altre comunità del regno. Restava tuttavia la possibilità di entrare a far parte della nobiltà fuori seggio della capitale. Ciò divenne l'approdo premiante per i rami principali di alcune dinamiche famiglie come i Mazzachera all'inizio del XVIII secolo e gli Zeuli nel 1772⁵⁸.

Una vicenda non meno significativa è quella dei Tontoli di Manfredonia che evidenzia la capacità dei due rami di controllare in quella comunità la carica di sindaco, tra XVI e XVII secolo, e di esprimere tre vescovi. Il coronamento del percorso ascendente della casata coincise con le carriere nelle magistrature nel XVIII secolo, che sancirono il definitivo premiante approdo e il radicamento dei Tontoli a Napoli. Il figlio del barone Oronzo Tontoli, Francesco, diventò governatore di Otranto nel 1744; ma nel 1750 egli si stabilì definitivamente a Napoli, con il fratello Andrea. Quest'ultimo, avvocato e destinatario dell'eredità della famiglia, divenne quindi consigliere del Sacro Regio Consiglio e ottenne il titolo di marchese⁵⁹.

Gli studi richiamati consentono di comprendere a fondo come le élites del regno, specie quelle più intraprendenti, riuscissero a coniugare le capacità di collegamento con altre élites, magari di più elevato profilo sociale e in contesti urbani più

54. A. Musi, *Il patriziato a Salerno...* cit., p. 135.

55. G. Delille, *Le maire et le prieur...* cit., p. 183.

56. *Ibid.*, p. 180.

57. *Ibid.*, p. 184.

58. *Ibid.*, p. 180.

59. A. Ciuffreda, «...a tre giorni di cammino da Napoli...» cit.

importanti, attraverso le alleanze matrimoniali⁶⁰. Esse sapevano cogliere le possibilità offerte dalla mobilità, attraverso il percorso delle generazioni e talvolta grazie all'azione combinata delle parentele, che portava dalla dimensione locale a quella dell'intero regno, con il suggello rappresentato dall'affermazione nella capitale. Tale mobilità passava attraverso tappe graduali nell'ambito delle gerarchie urbane del regno, alle quali corrispondeva un'articolata gerarchia di privilegi e di prestigio. Da questi studi emerge inoltre che nella prima età moderna, e pienamente nel corso del XVIII secolo, le *élites* del regno sapevano utilizzare la dimensione urbana, come risorsa materiale e simbolica, abbinandola alla capacità di coniugare nobilitazione e carriere nelle magistrature. Tali percorsi risultavano vincenti e trovavano nella capitale il fattore più proficuo per completare un successo che era insieme sociale e politico. Ne deriva anche la necessità di proseguire e approfondire le ricerche sulle *élites* urbane del regno napoletano, superando le letture della stratificazione sociale determinate da forti e talvolta rigide categorie identitarie, come quella di ceto togato. La stessa categoria di patriziato, nella sua accezione di *status* che sancisce una definitiva affermazione sociale si potrebbe intendere forse in modo ancora più deciso come il frutto di strategie – dovute beninteso non solo a capacità ma anche a circostanze a volte più fortunate – di costruzione dei legami sociali e politici, attraverso i territori e le generazioni.

Per quanto concerne il ruolo della capitale come modello, oltre che come scenario dell'affermazione sociale e politica, per le *élites* urbane del regno, emergono con nettezza elementi di carattere amministrativo nella prima metà del XVIII secolo, alla base del consolidamento delle oligarchie patrizie locali. È significativo che ancora nei primi anni del Settecento si ripropongano in Calabria soluzioni al problema della rappresentanza politica attraverso meccanismi di chiusura di

ceto. Nel parlamento generale del giugno 1702, i patrizi di Tropea proposero la costruzione di un nuovo seggio, con la denominazione di Portercole, da collocare nella pubblica piazza.

La nuova fondazione doveva rispecchiare gli usi delle altre città del Regno dove «la Nobiltà è serrata e separata dal popolo», ed essere «specialmente, conforme li capitoli, condizioni, e prerogative dei Seggi della fedelissima Città di Napoli»... La successiva capitolazione, approvata l'8 marzo 1704, uniformava sempre più il rinnovato Seggio di Portercole alle caratteristiche dei Seggi napoletani. La direzione delle attività del Seggio era affidata a cinque deputati, i cosiddetti *Signori Cinque*, imitazione dei Cinque del Seggio di Nido, fra i quali la preminenza spettava al Sindaco dei nobili⁶¹.

A Cosenza con i capitoli del 13 luglio 1734 fu attuata una riforma amministrativa di analogo contenuto.

Secondo un processo in atto in altri contesti urbani della Calabria, le istituzioni e le cariche popolari venivano svuotate di ogni concreto potere decisionale in seno all'Università. Il nuovo corso politico si attuava, inoltre, all'insegna di una progressiva immedesimazione nel modello nobiliare-amministrativo della capitale del Regno. Il capitolato cosentino del 1734 lasciava inalterato il Reggimento dei Nobili, rispettando il «modo solito e consueto» nella nomina del Sindaco, del Mastrogiurato e dei sei Eletti patrizi e attribuendo al solo Sindaco la deputazione dell'annona, «come si pratica nella Città di Napoli». La novità di rilievo era l'abolizione del Sindacato e degli Eletti degli Onorati Cittadini: d'ora in poi tutto il popolo, nelle sue varie componenti di plebe urbana, maestranze e onorati, era chiamato a esprimere, sull'esempio napoletano, un unico Eletto del Popolo (cui era affidata l'amministrazione dell'annona) e sei Deputati⁶².

60. G. Delille, *Le maire et le prieur...* cit., p. 123-124, in virtù di una verifica sui registri parrocchiali di Altamura, dal 1630 al 1665, ricostruisce gli esiti delle strategie matrimoniali. Emergono matrimoni contratti con esponenti di famiglie popolari, da parte di famiglie nobili di più antica origine, per contrastare le difficoltà economiche. Delille cita però anche «la montée en puissance des autres lignées restées relativement dans l'ombre dans la seconde moitié du XVI^e siècle-début du XVII^e, en particulier celle de Massentio Pietro Aurelio,

premier comte de La Torre Santa Susanna qui ne déroge jamais aux alliances avec les autres familles nobles locales (de Angelis, Castelli, Rossi) avant de passer avec Bisantio, deuxième comte de La Torre et époux de Giulia d'Aquino des ducs de Casarano et son fils Massentio époux d'Irene Capece, à des alliances avec la grande noblesse napolitaine».

61. F. Campenni, *La patria e il sangue...* cit., p. 476-477.

62. *Ibid.*, p. 465-466.

La logica della capitale aveva assunto ormai un valore paradigmatico per le *élites* urbane dell'intero regno. Nelle riforme citate si possono leggere le pressioni di queste ultime e, nel contempo, l'orientamento persistente, da parte delle magistrature centrali di governo, a curare con particolare attenzione gli equilibri politici locali. Le *élites* locali rappresentarono sul lungo periodo uno strumento di governo prezioso e in tal senso giovarono i processi che portarono a una definitiva affermazione dell'aristocratizzazione nei governi locali. Possiamo tuttavia attribuire la dovuta importanza al gioco di mediazioni tra interessi locali e prospettiva del governo centrale e alle alleanze politiche costruite presso la capitale; senza indulgere a una visione restrittiva che consenta di cogliere nella gestione politica e amministrativa delle istituzioni centrali soprattutto delle operazioni calate dall'alto in contesti locali. Anche da spunti di questo tipo si può ricavare nuova linfa per approfondire la storia politica delle *élites* urbane del regno di Napoli.

IL SOVRANO, LE MAGISTRATURE CENTRALI E LE ÉLITES URBANE

La prammatica del 1491 citata da Rezasco è un documento che attesta la forte attenzione prestata già dalla monarchia aragonese alle questioni dei governi locali⁶³. Tale cura proseguì in età spagnola, specialmente nel mantenere gli equilibri nei seggi di Napoli, evitando di forzarne la serrata delle aggregazioni, consumatasi intorno alla metà del XVI secolo⁶⁴. Sono però molteplici e interessanti le linee di intervento o di vigilanza a vari livelli che si possono ricavare, per il regno di Napoli della prima età moderna, dalla documentazione delle magistrature centrali di governo.

Intanto è opportuno considerare come gli apparati burocratici si estendano sul territorio, lo strutturino, creando nuovi centri di decisione, in grado tra l'altro di produrre o favorire la formazione o il consolidamento di *élites* locali. Il riferimento va ad esempio alle Udienze provinciali⁶⁵. Nella documentazione del Collaterale, il massimo organo di governo del regno in epoca spagnola, presieduto dal viceré, è presente per il 1584 un riferimento che sottolinea l'importanza dell'istituzione di «doi altri regii tribunali de regie audientie a l'ono nela provintia di Calabria ultra et l'altro nella provintia de terra de Bari per maggior comodità delli negocianti», che grazie alla «vicinanza de detti tribunali possono con maggior loro comodità accedere alla giustizia⁶⁶.

Alcuni risvolti in termini di gestione politica o di mediazione degli interessi propri delle *élites* urbane del regno si possono scorgere proprio nel ruolo di istituzioni che estendevano il controllo delle magistrature centrali sul territorio, come le Udienze. Il 20 agosto 1560, il Collaterale incaricò l'Udienza di Basilicata di raccogliere informazioni su un memoriale ricevuto dai ventiquattro membri del governo urbano di Salerno, che chiedevano la salvaguardia della loro potestà effettiva. Erano sorte «confusioni» con il clero, circa la contribuzione attraverso le gabelle, «per la redemptione de debiti de dicta cita»⁶⁷. L'attivazione del circuito giurisdizionale territoriale consentiva dunque al Collaterale di dispiegare uno strumento più adeguato per sorvegliare, e possibilmente orientare, le più equilibrate decisioni in merito, inducendo gli attori istituzionali coinvolti a comportamenti improntati alla necessaria prudenza politica.

Bisogna altresì ponderare lo spessore istituzionale e politico della sorveglianza sugli equilibri locali operata dalle magistrature centrali, di cui era

63. N. F. Faraglia, *Il Comune...* cit., p. 96.

64. G. Muto, *Gestione politica...* cit.

65. G. Muto, *Il regno di Napoli...* cit., p. 273-274, precisa funzioni e periodizzazione dell'istituzione delle Udienze provinciali. Si tratta di tribunali competenti in prima istanza «per tutta la materia sottoposta alla giurisdizione regia» e con potere di appello «per le sentenze emanate dalle corti inferiori». Le Udienze dovevano concorrere all'identificazione di «un corretto circuito amministrativo e giurisdizionale che potesse tradurre operativamente con efficienza e rapidità in periferia la volontà del potere centrale». La loro articolazione sul territorio del regno era differenziata. «Napoli e la sua provincia, Terra di Lavoro, erano sotto la diretta giurisdizione degli organi centrali», mentre «più di

una provincia era compresa in un'unica Udienza; all'origine, infatti, le udienze non dovevano essere più di sei: Abruzzi, Capitanata e Contado di Molise, Principato Ultra, Terra di Bari e Terra d'Otranto, Principato Citra e Basilicata, Calabrie. Una prima riorganizzazione si ebbe tra il 1583 e il 1586 quando furono create due distinte sedi a Trani e a Lecce e la medesima divisione seguì per le due Calabrie; una seconda e più vasta riforma fu operata tra il 1643 e il 1645; quando furono separate le Udienze del Principato Citra e di Basilicata e quelle dei due Abruzzi».

66. Archivio di Stato di Napoli (d'ora in avanti ASN), *Collaterale Negotiorum Camere*, 6, 17 luglio 1584, f. 159.

67. ASN, *Collaterale Comune*, 21.

espressione anche la cautela nel non deprimere il ruolo, il peso e la composizione delle *élites* urbane. In proposito si possono reperire non pochi esempi. Nel novembre del 1552, il Collaterale si occupò della delicata questione della sostituzione dei consiglieri del reggimento di Gaeta; in particolare, nel dicembre dello stesso anno, della nomina di Laurencio Bocchino, esponente del popolo⁶⁸. Alla fine di marzo del 1558, il Collaterale intervenne anche sulle parti politiche impegnate nel governo di Teramo e rivolse agli esponenti del reggimento di Capua la perentoria richiesta di prestare «la debita obedientia al magnifico et circumspetto reggente Villano»⁶⁹.

È sicuramente da approfondire anche il coinvolgimento di altre magistrature centrali nella gestione politica delle questioni relative ai governi delle città del regno. Il 9 settembre 1574, ad esempio, il Collaterale si rivolse al presidente della Regia Camera della Sommara Annibale Moles, per il controllo dell'elezione dei componenti del reggimento di Sorrento⁷⁰. Il nodo da sciogliere erano le «differentie» insorte sulla modalità per designare i Sindaci di Sorrento. In merito alla loro elezione il Collaterale dispose: «si facciano con quiete et come conviene essendo la detta città vicino a questa di Napole». La magistratura esigeva inoltre che i Sindaci «siano persunemente Dio, amatori del servizio de Sua Maestà et del beneficio pubblico della città et che non siano interessati et che concorrano in loro tutte le bone qualità contente in le regie prammatiche»⁷¹. Molta attenzione era dunque riservata alla qualità delle *élites* urbane investite delle incombenze del governo delle loro comunità. È peraltro emblematico il riferimento alla vicinanza di Sorrento a Napoli, che dimostra quanto si considerassero nevralgici, negli ambienti del governo centrale, i potenziali risvolti politici del confronto o del collegamento tra le *élites* delle principali città del regno. Si temevano evidentemente ripercussioni di quei contrasti anche sulla situazione della capitale.

Per lo stesso periodo si può citare un altro

intervento del Collaterale, all'insegna della vigilanza sulla composizione e la qualità dei reggimenti urbani. Si tratta di un ordine del 13 settembre 1574, diretto al capitano di Monopoli: «ve debbiare informare che tutti quelli che sono in detto governo si sono debitori o in alcun modo interessati con detta università et se li osta la regia pragmatica et trovando altro che sia stato eletto contra la pragmatica predetta et che li osta gravemente, che sia amosso, dal governo predetto et sia Eletto altro in suo loco che concorra in esso tutte le bone qualità contente in detta pragmatica et di come l'haverrate essequito ci tenerrete avisati»⁷². La preoccupazione che emerge è certamente quella di verificare l'osservanza delle prammatiche vicereali in materia di governo delle università, ma anche di mantenere un costante effetto di pressione politico-istituzionale sulle *élites* urbane che ne erano investite.

Dobbiamo comunque interrogarci sulla periodizzazione degli interventi delle magistrature centrali, cercando di individuarne le specifiche congiunture. Il 1574 sembra sia stato un anno significativo in tal senso. Delille spiega, infatti, che a

Molfetta comme à Brindisi et dans beaucoup d'autres communautés du Royaume de Naples, l'équilibre entre les deux *ceti* n'est trouvé et imposé par le pouvoir central qu'après une longue période de troubles. En 1574, une nouvelle réforme propose, comme nous l'avons déjà indiqué, la parité entre les deux *ceti*. Elle ordonne que les familles du patriciat et du peuple qui ont le droit de participer aux honneurs et aux dignités soient inscrites dans un livre, sans qu'aucune autre puisse jamais venir s'y ajouter. Les familles inscrites sur les listes sont, en fait, de véritables lignages: on a 36 *casate* nobles divisées en 53 familles et 78 *casate* de populaires divisées en 82 familles. Certains noms – les Caccavo, Tattolo, Michielli, Nesta –, apparaissent aussi bien parmi les nobles que parmi les populaires, ce qui témoigne de phénomènes de segmentation interne⁷³.

68. ASN, *Collaterale Curiae*, 14, ff. 265-265t, 289.

69. ASN, *Collaterale Curiae*, 16, f. 241v, f. 247.

70. ASN, *Collaterale Curiae*, 27, f. 173v. Nella seduta della Sommara del 10 settembre 1574 il presidente Moles avvisava che «dimane andarrà in Surrento perché Sua Signoria Illustrissima l'ha comandato con una lettera che vada lla per la electione delli homini del reggimento di quella città e che c'andarrà fatta ch'haverrà sua hora», ASN, *Sommara Nota-*

mentorium, 45, f. 890.

71. ASN, *Collaterale Curiae*, 27, 7 gennaio 1575, f. 243v. L'intervento sul reggimento di Sorrento era rivolto tra l'altro a sedare il conflitto tra le casate Aimone e Anfora, contrapposte da «inimicitia capitale»; disponendo che Francesco Aymone restasse in carcere qualora non si fosse pacificato.

72. ASN, *Collaterale Curiae*, 27.

73. G. Delille, *Le maire et le prieur...* cit., p. 135.

Il potere centrale si trova a intervenire per favorire o imporre convenienti equilibri nei reggimenti urbani; a garantire la separazione di ceti; ad affrontare la spinosa questione della divisione tra nobili e popolari e delle richieste di parità dei loro voti. Tale separazione diveniva un problema politico ancora più complesso quando la distinzione cetuale, come dimostrano i casi citati da Delille, passava anche attraverso gli stessi lignaggi.

Circa le diverse stagioni degli interventi centrali sulle materie del governo delle comunità locali e sui meccanismi di definizione delle loro *élites* dirigenti, dalla monarchia aragonese a quella borbonica, esiste una cospicua letteratura. Un punto di partenza proficuo e ricco di documentazione resta il classico studio sulle comunità meridionali di Nunzio Federico Faraglia, pubblicato negli anni ottanta del XIX secolo⁷⁴. In virtù di una ripresa di interesse e di un rinnovamento storiografico, dagli anni ottanta del XX secolo è stato scritto molto al riguardo, specialmente da Angelantonio Spagnoletti⁷⁵ e Giovanni Muto⁷⁶. Sul caso calabrese sono state recentemente offerte indicazioni relative a significativi momenti di dialettica tra poteri centrali e poteri locali. Ad esempio, la grazia del sedile chiuso, concessa da Carlo II nel 1680 a Cosenza, che ristabiliva il criterio della maggioranza dei due terzi dei consensi per le aggregazioni. L'appello al sovrano da parte del patriziato cosentino era stato accolto quale segno del rafforzamento dello «scambio fedeltà/grazia sulla base del comune interesse delle parti al mantenimento dell'ordine sociale e politico»⁷⁷. La conflittualità sulle aggregazioni o sulle reintegrazioni nei principali seggi patrizi calabresi fu elevata tra XVII e XVIII secolo. Catanzaro, in particolare, si rivolse direttamente a Filippo IV, che nel giugno del 1635 concesse che le cause fossero vagliate

dalla Giunta di cinque giudici e un fiscale che aveva competenza sulle cause dei seggi di Napoli, estendendo un provvedimento già adottato per Salerno, Capua e Sorrento. Tale soluzione suscitò tuttavia il malcontento dei capi delle fazioni patrizie, che si assicuravano di solito l'appoggio dei popolari nelle elezioni dei Sindaci. L'intervento centrale, dai risvolti omologanti poteva dunque creare ulteriori tensioni nelle *élites* urbane⁷⁸.

Per ricavare ulteriori e proficui spunti metodologici sul rapporto tra istituzioni centrali ed *élites* locali, è possibile tuttavia sviluppare le ricerche sul tema dei privilegi. I principali centri del regno erano dotati di una serie di privilegi, giurisdizionali e fiscali, che ne attestavano il rilievo politico e simbolico nell'ambito della gerarchia urbana. Molti di questi privilegi furono concessi dai sovrani aragonesi. Bisogna compiere ulteriori sforzi per individuare la composizione delle *élites* locali dietro questo capitale politico, così importante per le comunità urbane, e il loro ruolo nella relazione con i poteri centrali. In tale direzione offrono feconde indicazioni, per l'età aragonese, studi recenti di Francesco Senatore e Anna Airò condotti con raffinati approcci testuali alla documentazione prodotta dalle comunità nel loro rapporto con la corona.

L'analisi della documentazione di Capua in tema di privilegi, tra il XV secolo e l'inizio del XVI, induce, il Senatore a parlare di una normazione partecipata, frutto del concorso tra due parti: «da un lato la comunità con i suoi rappresentanti, più o meno vicini all'*entourage* del sovrano, dall'altro lato il sovrano stesso, con i consiglieri e gli uditori che trattavano sui singoli capitoli»⁷⁹. Lo studioso precisa come la materia dei privilegi di un'università fosse soggetta a conflitti molto frequenti, dovuti a contestazioni che potevano giungere «da

74. N. F. Faraglia, *Il Comune...* cit.

75. A. Spagnoletti, *Le istituzioni statali e il potere locale nel regno di Napoli (1730-1780)*, in *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, I-II, 1988, p. 7-28; Id., *Ufficiali, feudatari e notabili. Le forme dell'azione politica nelle università meridionali*, in *Quaderni storici*, 27, 1992, p. 231-261; Id., *Ceti dirigenti cittadini e costruzione dell'identità urbana nelle città pugliesi tra XVI e XVII secolo*, in A. Musi (a cura di), *Le città del Mezzogiorno nell'età moderna*, Napoli, 2000, p. 25-40.

76. G. Muto, *Istituzioni dell'Universitas e ceti dirigenti locali*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. IX, *Aspetti e problemi del Medioevo e dell'età moderna*, t. 2, a cura di G. Galasso, Napoli, 1991, soprattutto p. 34-58; Id., *Comunità territoriali e forme del*

controllo amministrativo nel Mezzogiorno spagnolo, in *Comunità e poteri centrali negli antichi stati italiani*, Napoli, 1997; Id., *Comunità, governo e poteri locali nel Regno di Napoli in età moderna*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 116, 2, 2004, p. 507-526.

77. F. Campenni, *La patria e il sangue...* cit., p. 463.

78. *Ibid.*, p. 483.

79. F. Senatore, *Le scritture delle universitates meridionali. Produzione e conservazione*, in *Reti Medievali Rivista*, IX, 2008, www.retimedievali.it numero monografico su *Scritture e potere. Pratiche documentarie e forme di governo nell'Italia tardo-medievale (XIV-XV secolo)*, a cura di I. Lazzarini.

un ufficiale regio, centrale o periferico, e da qualsiasi altro soggetto giuridico, anch'esso dotato di un proprio complesso di privilegi, come un singolo barone, un ente ecclesiastico o monastico, un'altra università, un privato che, ad esempio, rifiutava l'appartenenza all'università per accedere a un regime giudiziario più favorevole». Illustrandone la natura e i contenuti, lo studioso dimostra come i privilegi costituiscono il cuore politico della comunità.

L'eterogeneità formale, contenutistica, genetica della categoria dei *privilegi* – un termine di per sé ambiguo perché si riferisce sia al contenuto che al contenente –, è espressa dal succedersi di differenti definizioni nei titoli delle raccolte normative universali (non solo meridionali), manoscritte o a stampa: *Consuetudines, statuta, ordinationes et privilegia; Capitoli et privilegii; Privilegi, capitoli, lettere e gratie*. Tale varietà di definizioni, che lascia irrisolta, per quanto ci riguarda, la questione di una più rigorosa identificazione diplomatica, non pregiudicava affatto la percezione globale del *corpus* giuridico dell'università, impegnata a difenderlo e rinnovarlo in ogni occasione e contro ogni indebita *innovazione* (è ben noto quanto, nell'antico regime, la *novità* sia sempre considerata uno scandalo nella difesa comunitaria dei propri diritti⁸⁰).

Per le comunità assume dunque molta importanza la conservazione dei privilegi, come evidenziano l'abbondanza e la cura delle scritture di carattere normativo, amministrativo o archivistico⁸¹. L'autore fa riferimento alla pubblicazione tra XVI e XVII secolo di raccolte e repertori di privilegi, ovvero degli elementi tra i più significativi delle identità politiche urbane nel regno di Napoli⁸². I privilegi attestano anche la celebrazione o la rivendicazione, da parte delle comunità, del

peso politico, della «propria relazione privilegiata con il vertice dello stato, con nostalgia per le straordinarie prospettive consentite dal rapporto diretto con il sovrano fino all'epoca aragonese»⁸³. Il ruolo dei privilegi nell'identità e nel profilo politico delle varie città del regno di Napoli, specie le principali, resta fino al XVIII secolo un argomento da sviluppare. Manca, ad esempio, uno studio comparativo dei sistemi di privilegio delle comunità urbane del regno, da abbinare a una ricostruzione dell'operato in merito delle *élites* urbane interessate. Per il periodo spagnolo, ad esempio, il gioco delle mediazioni sui privilegi delle comunità si fa più articolato e complesso, nel rapporto con la corona spagnola e le magistrature centrali. Si potrebbe inoltre cercare di studiare più a fondo il ruolo svolto dalle *élites* nella competizione volta ad affermare, consolidare o rafforzare lo statuto delle rispettive comunità.

A tale scopo, l'identificazione dei membri di queste *élites* si può estendere a partire dalle stesse scritture sopra citate. Quanto sia importante l'approccio alla lingua dei privilegi viene evidenziato dagli studi della Airò che considera la «tessitura linguistica e pragmatica della lingua dei privilegi»⁸⁴, assumendo la prospettiva dei suoi utenti. Nei privilegi, oltre ai meccanismi di funzionamento istituzionale, è presente una realtà comunicativa. La studiosa si è concentrata, per la Taranto aragonese in particolare, sul formulario dei privilegi, in special modo circa la sovranità, nonché sulla valenza comunicativa delle formule e sui loro destinatari. Ciò si iscrive in un obiettivo storiografico dichiarato, tuttora attuale, ovvero «mostrare l'inconsistenza, e provare a demolire l'immagine di un'inimicizia costituzionale, ed originaria, tra monarchia e comunità suddite»⁸⁵. Una visione più orientata a leggere la relazione dinamica, comunicativa e contrattuale, tra poteri

80. *Ibid.*, p. 6.

81. G. A. Manna, *Prima parte della cancelleria de tutti Privilegii, Capitoli, Lettere Regie, Decreti, Conclusioni del Consiglio et altre scritture della fedelissima Città di Capua dall'anno 1109 infino all'anno 1570 ridotte per ordine d'alfabeto*, Napoli, 1588. Senatore ne segnala anche le integrazioni fino al 1595, contenute nel Ms della Biblioteca del Museo Campano di Capua, Top. Sp. 16 P, Rep. Capua Pl. 2 n. 186.

82. I riferimenti in proposito sarebbero veramente numerosi, considerando soprattutto le raccolte nei *Libri rossi* delle comunità pugliesi. Solo per considerare uno dei casi più

significativi di privilegi riuniti in volumi, fondamentali per l'identità e la salvaguardia degli interessi cittadini, si veda *Privilegi et capitoli della città de Cosenza et soi casali*, Napoli 1557 (ristampa anast., Bologna, 1982).

83. F. Senatore, *Le scritture delle universitates...* cit., p. 14.

84. A. Airò, *L'architettura istituzionale e territoriale del Regno di Napoli nello specchio degli atti linguistici di un privilegio sovrano (XV secolo)*, in *Linguaggi politici nell'Italia del Rinascimento*, a cura di A. Gamberini e G. Petralia, Roma, 2007, p. 141-142

85. *Ibid.*, p. 142.

centrali e poteri locali, ripartendo dalla materia dei privilegi di cui erano dotate le città, potrebbe consentire di leggere più adeguatamente la storia politica delle élites urbane anche per una periodizzazione posteriore a quella presa in considerazione dalla Airò. Le potenzialità in tal senso sono dovute all'importanza politica e alla natura dei sistemi di privilegio.

Il privilegio esprime qualcosa di più ampio, esprime il progetto di un ordine politico complessivo, in cui a ciascun magistrato, ad ogni livello della gerarchia e d'ogni ordinamento d'appartenenza, spetta un proprio ruolo nel corretto funzionamento delle istituzioni dello stato; in questa prospettiva interessare dei diritti di comunità lontane le massime cariche dell'amministrazione centrale, proprio in quanto organi direttivi e di controllo dell'attività degli uffici periferici, significava aggiornare la costituzione materiale del Regno per tutelare l'intero processo istituzionale territoriale: col privilegio non si individuavano semplicemente delle competenze, in sostanza se ne creavano delle nuove⁸⁶.

In questa ottica si può intensificare la ricerca sulle élites urbane del regno. Si potrebbero investire energie, ad esempio, nei fondi della Sommaria o del Collaterale per il vicereame spagnolo, non solo per seguire l'azione di governo calata o perseguita nelle province, ma per riprendere in una più penetrante considerazione dei rapporti centro-periferia, un lavoro che possa in futuro approdare a uno studio comparativo delle *performances* politiche di tali élites in materia di privilegi.

LINGUAGGI DELLA PREMINENZA SOCIALE, PERFORMANCES POLITICHE, EGEMONIE

È importante chiarire quanto i reggimenti urbani fossero basati sul sedile chiuso o sul sedile

aperto. I seggi aristocratici chiusi concedevano nuove ascrizioni solo in virtù dell'accordo dei nobili già ascritti. Per le stesse élites popolari, è discriminante sapere se si svolgesse la partecipazione separata al governo della città, raccogliendo i voti del popolo in un libro a parte. Bisogna comprendere inoltre se si può parlare di vere élites, contraddistinte possibilmente da un ruolo egemonico anche al di là della loro funzione istituzionale, o piuttosto di un ceto dirigente oppure di gruppi emergenti, con caratteri distintivi, da intendersi come notabilato locale. Per le città infeudate possiamo ritenere gli ufficiali del feudatario membri di élites o solo piuttosto esponenti di un'amministrazione? Questo, ad esempio, è un quesito che fa capire, meglio di altri, quanto il rango e lo statuto delle città contribuiscano a determinare anche quello delle sue élites. Su tali questioni e su altri nodi della dimensione urbana gli studi sul regno di Napoli si sono soffermati adeguatamente, fornendo risposte e stimoli per ulteriori lavori⁸⁷.

C'erano però importanti città in cui non vigeva la separazione e la chiusura di seggio, nella seconda metà del XVI secolo; non per questo meno rilevanti nelle gerarchie urbane del regno. Capua, ad esempio, era caratterizzata dalla presenza di nobiltà riunita in un seggio aperto. Il suo profilo tuttavia restava di grande prestigio, come dimostra il suo ruolo – nella fattispecie delle sue élites – nei parlamenti generali del regno, espresso tra l'altro nella competizione con quello svolto da Salerno, città con separazione di ceto. Lo si evince del resto anche dall'importante descrizione del regno di Napoli pubblicata da Scipione Mazzella, negli anni ottanta del XVI secolo, quando vi si specifica che Salerno «contende con Capoa della precedenza e nelle diete, o vogliam dire pubblici parlamenti di Napoli». Capua viene celebrata anche per i suoi privilegi e per il numero consistente di famiglie nobili, che contribuiva ad innalzarne il rango⁸⁸. La separazione di ceto, assi-

86. A. Airò, *L'architettura istituzionale...* cit., p. 152.

87. Sui reggimenti e sulle pratiche politiche nelle comunità cittadine del regno di Napoli della prima età moderna il panorama degli studi ha raggiunto ormai una certa densità. Tra i contributi più significativi, oltre a quelli citati finora, si possono consultare G. Sabatini, *Proprietà e proprietari a L'Aquila e nel contado. Le rilevazioni catastali in età spagnola*, Napoli, 1995; ancora sul caso aquilano S. Mantini, *L'Aquila spagnola. Percorsi di identità, conflitti, convivenze (secc. XVI-*

XVII), Roma, 2008; F. Gaudio, *Leccese in età moderna. Società, amministrazione e potere locale*, Galatina, 1996; A. Musi (a cura di), *Le città del Mezzogiorno nell'età moderna*, Napoli, 2000; A. Carrino, *La città aristocratica. Linguaggi e pratiche della politica a Monopoli fra Cinque e Seicento*, Bari, 2000.

88. S. Mazzella, *Descrizione del Regno di Napoli*, Napoli, 1601 (ristampa anast., Bologna, 1981) p. 75. L'importanza di Capua era dovuta anche alla sua soglia demografica. Per il

milata ai titoli o ai feudi, resta un criterio importante per una ricognizione delle *élites*. Bisogna tuttavia considerare il peso di varie altre sanzioni della distinzione, tipiche dell'*ancien régime*, come il senso di appartenenza e lo spirito di corpo, la rivendicazione e la celebrazione dell'antichità e del prestigio stratificato in una storia plurisecolare, la quantità e i contenuti dei privilegi della comunità di cui le *élites* si sentivano guida. Il fatto che la separazione riguardi poche città, inoltre, le rende il vertice di una rete urbana. Sebbene, inizialmente, tra XV e XVI secolo, nella storiografia si diceva che varie città non avevano avuto la preoccupazione di realizzare la separazione di ceti, così come era accaduto peraltro alla nobiltà fuori piazza della capitale. La forte coscienza della distinzione tra nobiltà e popolo, sul piano civico e del governo delle comunità, resta un dato dirimente anche in mancanza di separazione di ceti⁸⁹. Per questo motivo è necessario andare anche oltre la separazione cetuale, per individuare più efficacemente le *élites* urbane del regno di Napoli nella prima età moderna e coglierne altri aspetti. In assenza di segni però si pone in misura maggiore il problema di ricostruire più ampiamente i linguaggi della distinzione nei vertici sociali delle città. Più in generale sembra opportuno sviluppare percorsi di indagine che ricostruiscano le *performances* politiche di questi gruppi e le loro capacità di conseguire posizioni egemoniche.

A tale scopo, ad esempio, si può approfondire l'analisi dei territori, focalizzando l'attenzione sulle reti urbane e riprendendo gli sviluppi storiografici più recenti e suggestivi. Giovanni Muto ha studiato i processi di urbanizzazione nel regno di Napoli, classificandoli in tre distinti circuiti: le grandi, le medie e le piccole città⁹⁰. Egli ha evidenziato come la popolazione urbana di tali circuiti sia in linea con gli standard europei, «anche se esprime valori minori di quella media italiana»⁹¹. Con particolare riferimento all'area campana, egli ha fornito una lettura dell'urbanizzazione sulla base di una

nutrita serie di indicatori, utili per individuare con più precisione le gerarchie urbane e comprendere di conseguenza il livello di importanza delle loro *élites* sulla scala dell'intero regno. Oltre al rango di Aversa, Capua e Gaeta, mantenuto in termini demografici anche tra XVII e XVIII secolo, viene evidenziato un nucleo di città composto da Sessa, Caserta, Salerno, Sorrento e Nola, prossime a quelle più grandi sopra citate, che «pur avendo ciascuna di esse una parte variabile di popolazione sparsa nei casali, hanno comunque una spiccata identità storica che consente di qualificarle come città medie»⁹². Lo studioso sostiene inoltre che nel caso campano si può ampliare la categoria delle città medie ad altri centri soltanto di poco al di sotto della soglia dei 5.000 abitanti, quali Pozzuoli, Piedimonte d'Alife, Teano, nonché Cerreto, Venafrò e Sant'Agata dei Goti, sebbene di minore peso demografico.

Tutte queste città, infatti, soddisfano per un verso tutte le altre condizioni dell'identità urbana (densità, larga prevalenza di popolazione non agricola, articolata composizione socio-professionale), ma presentano per un altro verso elementi che sono propri delle dinamiche urbane: presenza di gruppi sociali privilegiati, una articolata rete di parrocchie, un seminario vescovile, strutture educative gestite da religiosi o da laici, numerosi luoghi di culto (chiese non parrocchiali, cappelle private, altari), monasteri (in particolare quelli femminili dove possono essere accolte le figlie dei gentiluomini locali), monti di pietà e monti di "maritaggio", attività delle confraternite, strutture assistenziali e ospedaliere. Certo, a questi si potrebbero aggiungere altri indicatori che per più versi rafforzano l'identità cittadina, indipendentemente dalla taglia demografica: la presenza di una corte signorile che, sia pure su scala ridotta, riproduca ed imiti le pratiche della sociabilità aristocratica, il ruolo delle accademie, la presenza di stamperie, l'attività amministrativa o giurisdizionale di strutture decen-

1595 essa risulta superare i 30.000 abitanti, K. J. Beloch, *Bevölkerungsgeschichte Italiens*, Berlino-Lipsia 1937-1961 (trad. it., Firenze, 1994), p. 176-181.

89. G. Muto, *Immagine e identità dei patriziati cittadini del Mezzogiorno nella prima età moderna*, in G. Galasso e C. Hernando Sánchez (a cura di), *El reino de Nápoles y la monarquía de España. Entre agregación y conquista (1485-1535)*, Madrid, 2004, p. 373.

90. G. Muto, *Processi di urbanizzazione nell'antico regime napoletano: le città medie della Campania nella prima età moderna*, in C. De Seta e A. Buccaro (a cura di), *Iconografia delle città in Campania. Le province di Avellino, Benevento, Caserta, Salerno*, Napoli, 2008, p. 26.

91. *Ibid.*, p. 30.

92. G. Muto, *Processi di urbanizzazione...* cit., p. 32.

trate del governo (dogane, fondaci, portolanie, secrezie, presidi militari)⁹³.

Questi indici restano ovviamente discriminanti per individuare le vere élites urbane del regno. Essi danno anche la misura della complessa e articolata concentrazione di risorse materiali e simboliche che quelle élites dovevano cercare di controllare, per affermare la loro egemonia. Continuare a lavorare in questa direzione consente di ampliare la ricerca di elementi per leggere le gerarchie urbane e comprendere meglio come queste variano nel lungo periodo.

A tale scopo giova anche l'analisi dedicata da Luigi Piccioni al *Dizionario geografico* realizzato da Lorenzo Giustiniani sul regno di Napoli, tra la fine del XVIII secolo e i primi anni del XIX⁹⁴. Egli si sofferma sulle tipologie insediative, scomponendo le gerarchie urbane ed evidenziando gli esiti dei percorsi di urbanizzazione del regno. Sulle 1970 università considerate nell'opera di Giustiniani, 226 sono contraddistinte da dignità urbana. Risulta completata la rete delle capitali di provincia, ovvero le sedi delle Udienze. Salerno, Lucera, Lecce, Aquila, Chieti e Cosenza che ospitano anche gli uffici fiscali, cioè i Percettori⁹⁵. Piccioni sottolinea come l'area campana, composta dagli insediamenti di Terra di Lavoro e di Principato Citra, sia caratterizzata dalla più elevata presenza di casali e villaggi. Il dato viene interpretato evidenziando che «si tratta delle aree che fanno da retroterra alla capitale e vivono in buona parte nel suo gigantesco e influente cono d'ombra, economico e politico»⁹⁶.

Ai caratteri e alla tipologia dei casali, ovvero degli insediamenti circostanti le città e ad esse funzionali, Muto ha dedicato articolate analisi⁹⁷. Egli precisa che il rapporto tra città dominante e territorio gravitante attorno ad essa si è svolto nel

regno di Napoli in termini politici, amministrativi ed economici diversi, rispetto all'Italia centro-settentrionale. Ciò nonostante le maggiori città del Mezzogiorno hanno cercato «di funzionalizzare alle loro esigenze il territorio dei casali, comunità e villaggi», estendendo su aree piuttosto ampie la «giurisdizione amministrativa e lo sfruttamento economico delle élites cittadine»⁹⁸. In tal senso è importante riprendere l'analisi delle dinamiche territoriali, per cogliere l'operato politico delle élites urbane nella difesa dei loro interessi.

Nell'ambito di territori dai diversi gradi di omogeneità e legati da rapporti di forza in alcuni casi oggetto di contestazioni, si possono individuare *performances* politiche di ceti sociali emergenti, probabilmente assimilabili ad aspiranti nuove élites. Uno spunto significativo al riguardo è contenuto in un documento relativo a un'istanza formulata nell'ottobre del 1728 dai cittadini dei casali di Salerno, per alcune «differenze» sorte con gli amministratori della città. Essi chiedono il patrocinio di Sebastiano Chiarizia, «della Regia Audienza Provinciale», poiché «non è stato possibile finora ritrovar nella Città di Salerno Avvocato che si fosse compiaciuto in essa Città appresso l'Audienza Provinciale ed altri Tribunali della medesima provvedere il di loro Patrocinio, è ciò per la prepotenza dell'Amministratori Nobili di detta Città»⁹⁹. Si intuisce il conflitto politico animato da un gruppo di cittadini dei casali, nel quale possiamo ravvisare i caratteri di un soggetto politico che interpreta le esigenze di un territorio investito probabilmente da una maggiore vitalità, contrapposta negli interessi alla città dominante. Questo è solo un esempio, ma nei fondi documentari delle magistrature centrali, del periodo spagnolo, di quello del vicereame austriaco e di quello borbonico, si possono cercare altri interessanti casi analoghi, in grado di restituirci elementi

93. *Ibid.*

94. L. Piccioni, *Insedimenti e status urbano nel Dizionario geografico ragionato del Regno di Napoli di Lorenzo Giustiniani (1797-1816)*, in *Società e Storia*, 99, 2003, p. 45-58.

95. Sulla rete dei Percettori, uno per provincia, con la funzione dell'amministrazione fiscale periferica, a cominciare dal prelievo ordinario e straordinario dalle università, si veda G. Muto, *Una struttura periferica del governo dell'economia nel Mezzogiorno spagnolo: i Percettori Provinciali*, in *Società e Storia*, 19, 1983, p. 1-36.

96. L. Piccioni, *Insedimenti e status urbano...* cit., p. 52n.

97. G. Muto, *Pouvoirs et territoires dans l'Italie espagnole*, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 45, 1998, specie p. 49-51; Id., *Città e contado nell'esperienza del Mezzogiorno moderno*, in *Città e contado nel Mezzogiorno tra Medioevo ed Età moderna*, Salerno, 2005, p. 289-301.

98. Id., *Capitale e province*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, CXIX, 2001, p. 416

99. ASN, *Carte diverse. Viceré*, 1824. Il documento reca la firma di Saverio Spaziani, procuratore «delli casali di Capriglia, Caporchia e Pellezzano».

utili per identificare gruppi emergenti, più o meno ristretti, e la loro capacità di proiettare sui territori i loro interessi, nel difenderli o nell'affermarne di nuovi¹⁰⁰.

Per proseguire e approfondire le ricerche volte all'individuazione delle *élites* urbane del regno di Napoli è ancora necessario tornare sul linguaggio della stratificazione sociale. Si può ripartire, ad esempio, dai livelli di ricchezza. Vittor Ivo Comparato, nella sua ricostruzione dell'ideologia dei magistrati a Napoli nella prima metà del XVII secolo, ha considerato fra l'altro le strategie popolari per affermare, attraverso la trattativa, «la definitiva accettazione della condizione borghese come condizione di per sé nobile»¹⁰¹. Egli ha altresì segnalato le proposte di politica economica e sociale formulate nel 1630 da Vittorio Lunetti, mercante fiorentino attivo nel regno, volte alla promozione e al riconoscimento di nuove *élites* del denaro, attive nelle varie comunità urbane. Per risolvere i problemi finanziari del regno, egli proponeva la costituzione in ogni città di un nuovo seggio nobiliare che accogliesse i possessori di patrimoni superiori a 20.000 ducati, «dietro pagamento di un'imposta patrimoniale del 10, del 25 e fino al 33%, a seconda della loro attività»¹⁰². Comparato osserva che Lunetti riserva la condizione dei 20.000 ducati e della tassa del 10% ai soli cittadini-mercanti. Coloro che non volessero intraprendere attività mercantili avrebbero dovuto disporre di un patrimonio di almeno 25.000 ducati, se nati in città, e di almeno 50.000, se forestieri. Egli reputa certamente poco realistica la proposta di Lunetti, ma ne evidenzia la motivazione principale: «Questa nova Nobiltà causerà ne Regni di Sua Maestà grandezza, e ricchezza de

suoi Vassalli, perché ogni persona che haverà questa fine d'essere nobile procurerà di far la facoltà per poter arrivare a tal suo desiderio di nobiltà, et di così nelle Città di Sua Maestà non si haverà più bisogno de Mercanti Forestieri, perché li Patrioti staranno impiegati nella professione mercantile»¹⁰³. Il proposito di Lunetti rappresenta soprattutto il riflesso di un perdurante difetto, nell'attività economica e finanziaria, da parte delle *élites* locali del regno; era necessario stimolare l'intraprendenza di nuove *élites* urbane. Esso evidenzia, tuttavia, come nel linguaggio della cittadinanza si possano trovare elementi utili all'individuazione di gruppi emergenti nella sfera sociale non aristocratica¹⁰⁴.

A partire dalla ricchezza e dai vari termini della stratificazione sociale nonché della autorappresentazione di ceti non aristocratici, si possono riproporre percorsi di ricerca che portino alla più ampia ricostruzione delle affermazioni dei membri delle *élites* cittadine nel regno di Napoli della prima età moderna. Spunti suggestivi e congeniali, non solo in tal senso, sono ad esempio contenuti nel pregevole volume di Annastella Carrino su Monopoli, tra XVI e XVII secolo. Spingendo lo sguardo al XVIII secolo si potrà tornare inoltre sui cosiddetti «nobili viventi», emergenti dai catasti, che si affermano quindi per i livelli di ricchezza raggiunti e per il fatto di non esercitare arti meccaniche. Sebbene la definizione ne sancisca una qualche distinzione, essi premono spesso nel regno per entrare in un seggio o per costituire seggi; dunque, per ottenere la sanzione istituzionale della loro distinzione sociale, ritenuta più efficace. Esistono tuttavia ipotesi di ricerca da sondare anche al di là della formalizzazione della distinzione cetuale in

100. A tale scopo sarebbe indubbiamente proficuo un lavoro sistematico sulle scritture concernenti i conflitti tra comunità, sorti su interessi territoriali e fiscali e sulla rivendicazione o la contestazione dei loro statuti privilegiati, pubblicate con una certa frequenza nel corso del XVIII secolo. Ne costituisce un esempio calzante C. Franchi, *Dissertazione su l'origine, sito, e territorio di Napoli in occasione della controversia promossa ultimamente dalla città di Aversa di obbligare i Napoletani al peso della buonatendenza per li beni, che posseggono nel tenimento Aversano, e di sciogliere la promiscuità, di cui hanno sempremai colà goduto i Napoletani medesimi*, Napoli, 1754 Napoli Aversa; da cui si evince l'opposizione alla vasta proiezione sui territori circostanti degli interessi della capitale.

101. V. I. Comparato, *Uffici e società...* cit., p. 316-323. Il riferi-

mento va in particolare all'opera di Ferrante Imperato, *Discorsi intorno all'origine, reggimento e stato della gran Casa della Santissima Annuntziata di Napoli*, Napoli, 1629, secondo Comparato espressione della posizione che mirava «a sostituire l'élite borghese a quella nobiliare come classe di governo», frutto anche di «una sociologia del popolo cittadino, diviso in masse e nucleo dirigente».

102. V. Lunetti, *Politica mercantile*, Napoli, 1630, p. 22-27, citato in V. I. Comparato, *Uffici e società...* cit., p. 319-320.

103. *Ibid.*

104. Ho svolto un primo tentativo di ricostruire il profilo politico delle *élites* popolari di Napoli, durante la rivolta antispagnola del 1647-48, a partire dal linguaggio della cittadinanza in P. Ventura, *Il linguaggio della cittadinanza a Napoli...* cit., in particolare p. 360-371.

uso durante l'epoca spagnola, specialmente nel sistema dei seggi cittadini.

È importante in tal senso il contributo recentemente fornito da Alessandra Bulgarelli Lukacs, soprattutto per i primi decenni del XVIII secolo¹⁰⁵. A partire dai catasti, ella ha lavorato sui percorsi di ascesa dei benestanti nel regno. Per la stessa capitale, inoltre, la studiosa ha offerto proficui spunti di ricerca per una più ampia ricostruzione delle sue élites non aristocratiche; resa certamente più ardua per l'esenzione dalla catastazione di cui essa beneficiava sin dall'inizio del regno aragonese¹⁰⁶. Ella ha reperito, ad esempio, una lista dei benestanti delle ventinove ottine di Napoli stilata dalla Deputazione del Donativo, incominciata nel 1708¹⁰⁷. Si doveva stabilire la ripartizione delle quote del donativo, votato nel 1707, di cui fare omaggio all'imperatore Carlo VI. L'iniziativa istituzionale rientra in un mutato segno della politica fiscale, proprio del viceregno austriaco, ma tentato parzialmente già verso la fine del viceregno spagnolo. Con i donativi del primo Settecento si cercò di reperire risorse finanziarie attraverso una più equa ripartizione del carico fiscale. Non furono ottenuti risultati apprezzabili, ma per la Bulgarelli Lukacs resta il carattere innovativo dell'impostazione volta a perfezionare la pratica tributaria, nella fase di preludio alla riforma catastale di Carlo di Borbone. Per l'indagine del 1708 si registrò pure la forte tendenza ad eludere la denuncia personale dei beni. Bisogna peraltro considerare come tali procedure entras-

sero in contrasto con i privilegi della capitale, che rappresentavano un connotato fortemente sedimentato nell'identità dei suoi cittadini, sebbene già in precedenza messi in discussione in più occasioni, tra prima e seconda metà del XVII secolo¹⁰⁸. Il tentativo, per Napoli, era basato su una suddivisione della popolazione cittadina non più scandita «secondo lo schema classico di feudalità, ceto civile e popolo, bensì per "ceti", nella cui minuta articolazione si tenta di dispiegare una migliore distribuzione dell'onere ed una più capillare riscossione attribuendo un diverso peso contributivo ad ogni gruppo»¹⁰⁹. Le tassonomie per suddividere la popolazione napoletana da tassare, al di là degli esiti negativi dell'operazione, esprimono i gruppi in cui si possono riconoscere, con più ampiezza, i tratti delle élites presenti nella capitale del regno.

Ad una prima suddivisione in 25 categorie – tra le quali rientravano: i baroni, i cavalieri di piazza, distinti da quelli di fuori piazza, le «persone che vivono delle loro rendite», i ministri, i rappresentanti delle diverse arti liberali (avvocati e procuratori; medici, fisici e chirurghi; notari), gli «ufficiali» di arredamenti, luoghi pii e dogane, i negozianti pubblici di ragione, distinti dai semplici negozianti, i mercanti dell'arte della seta e quelli della lana e i rappresentanti delle diverse arti cittadine – segue una più succinta articolazione in soli 5 ceti: i baroni; i benestanti, identificati in «todos de todos los demas cetos» che non siano baroni (ovvero i cavalieri di

105. A. Bulgarelli Lukacs, *Alla ricerca del contribuente. Fisco, catasto, gruppi di potere, ceti emergenti nel Regno di Napoli del XVIII secolo*, Napoli, 2004.

106. B. Capasso, *Sulla circoscrizione civile ed ecclesiastica e sulla popolazione di Napoli dalla fine del secolo XIII fino al 1809*, Napoli, 1883, p. 99.

107. BNN, Ms XI D 2, *Libro della Deputazione del Donativo dei ducati 350 mila fatto alla Maestà del Re Carlo III, contenente l'annotazione di tutti li benestanti delle 29 ottine di questa fedelissima Città e borghi, principiato l'anno 1708*. La Deputazione del donativo «avea per oggetto il trovare e stabilire gli espedienti necessari, onde ricavarli le somme offerte periodicamente alla Corona. Componeasi per l'ordinario da tre deputati per ciascuna piazza nobile e da altri tre Deputati con l'Eletto per quella del popolo. Dapprima riguardava soltanto la città, poichè gli espedienti pei donativi comuni a tutto il regno si deliberavano negli stessi parlamenti generali; ma dopo il 1642, dimessi questi e data facoltà alle piazze di votare donativi pel resto del regno, essa ebbe ad un tale scopo relazione ed autorità anche nelle provincie», B. Capasso, *Catalogo ragionato...* cit., p. 33. La Deputazione che si occupò del donativo del 1707 presentava la stessa composizione, ad

eccezione dei rappresentanti del seggio del Popolo, che erano saliti a sei: Luca Puoto, Alberico Giordano, Giovanni Antonio Celeste, Aniello Mascolo, Antonio Carola, Lorenzo Fabbricatore e Silvestro Ferraro. Essa era inoltre presieduta dal Luogotenente della Regia Camera della Sommaria, la massima magistratura fiscale del regno, A. Bulgarelli Lukacs, *Alla ricerca del contribuente...* cit., p. 100.

108. Una conferma sembra provenire dal bilancio dell'opera di ripartizione e riscossione, effettuata anche dopo il 1708, compiuto nel febbraio del 1716: per quanto concerne la capitale, erano stati ottenuti solo 15.000 ducati dai benestanti dei casali di Napoli. Il resto del prelievo era composto da «100.000 ducati dalle comunità in ragione dei fuochi; il 2% su arredamenti, fiscali, adobe e rendite feudali, ripetuto per tre volte; il 4% dai titolari degli uffici, in quanto benestanti; il 5% dalle rendite di due annate e mezzo dei forestieri e dei regnicoli assenti da tre anni per i beni che possiedono nel regno; il 6% «degli effetti dei contumaci» per i beni sia feudali che burgensatici», A. Bulgarelli Lukacs, *Alla ricerca del contribuente...* cit., p. 102.

109. *Ibid.*, p. 101.

piazza e fuori piazza, le persone che vivono delle loro rendite, gli esercenti le libere professioni); i negozianti di cambio «ed altre mercantie»; i mercanti delle varie arti; gli «officiali» di banchi, arredamenti ed altro e notai¹¹⁰.

Il linguaggio della classificazione sociale, all'inizio del Settecento, anche per rappresentare le *élites* dell'universo popolare della capitale, sembra dunque coniugare l'accento posto sui livelli di ricchezza con una più ampia articolazione socio-professionale.

Per rendere più efficace la ricerca, bisogna tuttavia ripartire anche dai linguaggi della pratica politica, cercandone gli intrecci con il linguaggio della classificazione sociale basato sugli indicatori della consistenza patrimoniale e dell'esercizio delle professioni. Nel corso del XVIII secolo, il linguaggio della cittadinanza sembra divenire decisivo, nell'accompagnare le pressioni di gruppi sociali non aristocratici in ascesa per ottenere riconoscimenti; soprattutto per entrare nei reggimenti urbani¹¹¹. Nel 1780, ad esempio, gli esponenti del «Sedile di genere patrizio di Gaeta» erano ancora intenti ad ostacolare l'aggregazione chiesta da sette «onesti cittadini», che sostenevano come l'esercizio privativo di alcuni uffici del reggimento urbano fosse un abuso introdotto dai nobili, «sicché ogni Cittadino fregiato di qualche qualificazione potea pretenderli»¹¹². Nel 1757 la quiete della nobiltà di seggio era stata interrotta, poiché «sul pretesto della mancanza de' Nobili Patrizi fu macchinata la surrogazione de' venti Famiglie per l'esercizio delli pubblici uffizi». Nel 1759 i nobili contestarono che i «surrogati» si erano attribuiti il titolo di «Nobile aggregato o di Patrizio», sostenendo che «la loro Piazza formava un perfetto corpo politico di Nobiltà chiuso», anche sulla base di una Real Carta di Filippo IV, spedita ed eseguita dal Consiglio Collaterale nel 1630.

Sarebbe interessante inoltre chiarire i significati e i profili racchiusi nella categoria dei «citta-

dini zelanti» affermatasi nella denominazione di alcuni ceti cittadini nel XVIII secolo. Se ne potrebbero ricavare vantaggiosi dati per ripercorrere più compiutamente il protagonismo politico delle *élites* popolari in alcune realtà urbane del regno. A Bitonto, ad esempio, a causa dell'estinzione di molte delle famiglie del reggimento cittadino, nel 1741 alcune famiglie di «nobili viventi» chiesero una riforma. Delle 33 famiglie che avevano sempre controllato le cariche cittadine, infatti, ne erano rimaste 11. Nel 1751 la loro mobilitazione fu coronata da successo, per l'aggregazione al governo della città di 23 nuove famiglie¹¹³. Sono indicative le motivazioni addotte dai «nobili viventi», dichiaratisi anche «zelanti cittadini», per ottenere dal sovrano «d'ordinare nuova più numerosa aggregazione di famiglie a proporzione del copioso numero di quegli abitanti»¹¹⁴. Tale cambiamento rappresentava a loro avviso la soluzione auspicabile «affinché regolandosi gli interessi dell'Università da maggior numero di Cittadini, come nelle altre ben regolate Città di questo Regno generalmente si pratica, venir possa in tal guisa abolito un governo, qual ivi sperimentasi veramente tirannico e dispotico; e potessero altresì gli altri Cittadini impiegare egualmente la di lor cura e vigilanza per l'afflitta lor Patria»¹¹⁵.

Nel 1752, da alcuni cittadini di Teano fu formulata una richiesta di aggregazione analoga a quella avanzata a Bitonto. In questo caso l'identificazione politica con la categoria della cittadinanza, da parte degli esponenti in ascesa nella società cittadina, risulta ancora più esplicita ed incisiva. Pur perseguendo l'aggregazione, essi sostenevano infatti che dai «Sedili» il «diritto però della Cittadinanza non si comparte; egli tanto men s'intenderà compartito nella persona di tali aggregati il diritto di poter essere Decurione, o sia elettore, che per necessaria base suppone quello preventivamente di essere Cittadino»¹¹⁶.

110. *Ibid.*

111. Su tali tentativi si vedano N. F. Faraglia, *Il Comune...* cit.; G. Muto, *Istituzioni dell'Universitas...* cit.

112. *Per il Sedile dei Nobili di Genere Patrizio della Città di Gaeta*, s.l., 1780.

113. G. Muto, *Istituzioni dell'Universitas...* cit., p. 57-58. Il gruppo delle famiglie di reggimento a Bitonto era stato definito dalla

serrata oligarchica del 1565 (*ibid.*, p. 50).

114. *Per li Zelanti Cittadini della Città di Bitonto contro de' Nobili del preteso sedile dell'istessa Città*, s.l., 1741, f. 2.

115. *Ibid.*

116. G. Celani, *Per lo ristabilimento del Governo nella Città di Teano da farsi coll'Aggregazione de i Cittadini a que' suoi tre Ceti*, Napoli, 1752, p. 79.

LE ÉLITES NELLA CAPITALE

Il modello patrizio

Tra la fine del XVI e la prima metà del XVII secolo, attraverso alcune descrizioni, si sviluppa una serie di classificazioni della società napoletana che la suddividono in nobiltà, popolo e plebe¹¹⁷. Da tale tripartizione, sostanzialmente tradizionale, derivano altre scomposizioni all'interno di ciascuna delle categorie, che restituiscono termini preziosi per comprendere la natura delle élites. All'interno della nobiltà, emergono i «gentilhomini antichi», già presenti nei seggi, e i baroni¹¹⁸. Nel popolo, Giulio Cesare Capaccio riconosce ai vertici del raggruppamento, i gentil-uomini, in sostanza gli esponenti delle élites popolari, contraddistinti da costanti aspirazioni di nobilitazione¹¹⁹.

Della nobiltà presente nella capitale vengono messi in evidenza, in primo luogo, la concentrazione e il numero. Giovanni Muto ha invitato a non appiattare l'immagine della nobiltà, a Napoli e nel regno, su quella della feudalità, cercandone piuttosto le diverse componenti¹²⁰. Il contributo da lui fornito in tale direzione andrebbe ripreso e sviluppato, applicandolo, oltre a quelle aristocratiche, alle stesse élites popolari, specialmente a quelle delle principali città del regno, che dovrebbero essere più attentamente scomposte e analizzate¹²¹. Ciò è stato in parte fatto, in realtà, talora in modo egregio, specie per le prime e soprattutto per quanto concerne la loro composizione e le pratiche volte alla ricerca e alla conservazione della loro egemonia sociale, oltre che alla stessa sopravvivenza delle famiglie che ne facevano parte¹²². Si dispone dunque di validi esempi.

La precisazione dei profili dei distinti gruppi di vertice, anche nell'ambito della dinamica interna dei ceti, non sempre è stata basata sulla distinzione tra percezione politica o ideologica e realtà sociale. Ciò vale specialmente riguardo al vertice delle élites napoletane, ovvero la nobiltà di seggio. Le ragioni e la durata della sua egemonia sono state talvolta considerate prescindendo da tale distinzione, ad esempio decretandone una precoce marginalizzazione sulla scena politica o istituzionale, quindi sociale, a vantaggio del ceto togato¹²³.

Gli elementi di rischio per i lignaggi appartenenti ai seggi non sono mancati tra XVI e XVIII secolo, a Napoli come nel regno; a cominciare dall'estinzione di molti di essi¹²⁴. Le pur frequenti pressioni degli altri ceti sociali, approdati solo verso la metà del XVIII secolo all'immissione in alcuni dei seggi aristocratici non hanno impedito la tenuta complessiva del sistema.¹²⁵ Per quanto riguarda i seggi della capitale, dobbiamo parlare di una preminenza politica oltre che sociale. Essi, ad esempio, non avevano bisogno dell'autorizzazione politica per riunirsi, sebbene si verificarono tentativi di alcuni viceré spagnoli di bloccare tale autonomia facoltà¹²⁶.

La persistenza dell'egemonia dei seggi di Napoli si evince anche dalle risposte alle difficoltà. Si può citare la resistenza alla commercializzazione del feudo, favorita dalla corona spagnola; in quanto furono ottenuti più gradi per la trasmissione dei feudi¹²⁷. Si deve ricordare il ruolo economico e politico dei seggi nell'annona napoletana, divenuto ingombrante, fino al XVIII secolo¹²⁸. Altro segno importante del protagonismo sociale dell'aristocrazia cittadina si può scorgere nella capacità di occupare ingenti porzioni del suolo urbano, attraverso la realizzazione di molte residenze¹²⁹.

117. Un quadro che ne illustra i passaggi salienti in G. Muto, *Il regno di Napoli...* cit., p. 229-233.

118. Su tali stratificazioni è importante anche il volume G. Vitale, *Élites burocratica e famiglia. Dinamiche nobiliari e processi di costruzione statale nella Napoli angioino-aragonese*, Napoli, 2003.

119. G. Capaccio, *Il Forestiero*, Napoli 1634, p. 783-784.

120. G. Muto, *Il regno di Napoli...* cit. p. 223-234.

121. Tali approfondimenti sono naturalmente da conciliare con la disponibilità di documentazione storica municipale. Possibilità interessanti in tal senso, per l'epoca spagnola, esistono ad esempio per Capua e Gaeta.

122. A. Carrino, *La città aristocratica...* cit.; A. Musi, *Le città del Mezzogiorno...* cit.

123. Questo orientamento interpretativo è presente in R. Ajello, *Una società anomala. Il programma e la sconfitta della nobiltà napoletana in due memoriali cinquecenteschi*, Napoli, 2002.

124. E. Bacco, *Nuova descrizione del regno di Napoli diviso in dodici provincie*, Napoli, 1629, p. 87-90.

125. M. Schipa, *Il Regno di Napoli...* cit., p. 472-473.

126. Capasso, *Catalogo ragionato...* cit., p. 5.

127. G. Delille, *Famiglia e proprietà...* cit.; A. M. Rao, *Nel Settecento napoletano...* cit.

128. P. Macry, *Mercato e società nel Regno di Napoli. Commercio del grano e politica economica nel Settecento*, Napoli, 1974; E. Alifano, *Il grano, il pane e la politica annonaria a Napoli nel Settecento*, Napoli, 1996.

129. G. Labrot, *Baroni in città...* cit.

Un profilo tipico

Possiamo comprendere ancora più da vicino la tenuta sociale dell'egemonia del modello dei seggi, sebbene non priva di momenti di forte affanno, attraverso l'esame di alcune vicende di una singola famiglia di seggio: i Carafa di Roccella, ascritti a Nido¹³⁰, considerando peraltro che sulle strategie e sulle vicende patrimoniali delle grandi famiglie aristocratiche nel regno di Napoli il quadro degli studi è infatti decisamente ricco¹³¹. Per diversi aspetti si tratta di un lignaggio tipico dei seggi. Per quanto concerne i suoi beni a Napoli, si può parlare di una molteplicità dei luoghi della residenza aristocratica, sebbene con centralità insita nell'acquisto del palazzo nel seggio di appartenenza nel 1592¹³². È confermato il profilo nel contempo urbano e feudale della famiglia (acquisti di feudi, burgensatici e allodiali; titoli, dignità, onori, uso del fedecommissato ecc.).

Dalla documentazione emerge altresì il necessario incontro con il ristretto gruppo di operatori finanziari; la posta in gioco era uno dei simboli per eccellenza della preminenza sociale aristocratica: la residenza e la sua trasmissione patrimoniale attraverso le generazioni. Il principe don Fabrizio Carafa, per l'acquisto dal principe di Caserta il palazzo sulla riviera di Posillipo, «non avendo avuto pronto il sudetto danaro quello prese da Paris e fratelli di Doria, e gliene costituì una annualità di docati 840 alla ragione del 8 per cento, tantoché nell'anno poi 1640 furono detti Paris e Fratelli Doria soddisfatti col rilascio di docati 500 dal Monte delle 29 Famiglie di questa città di Napoli in docati 10.000»¹³³. Nel 1690 fu stabilito un fedecommissato sul palazzo da parte del

principe di Roccella e Butera don Carlo Carafa, che ordinò «particolare fidei commissato o sia magistrato su dei beni suoi liberi, Burgensatico di qualunque consistenza ed in qualsiasi parte esistenti, avendo chiamato in detto fidei commissato quelle stesse linee e Fameglia, che chiamate avea nelle precedenti fidei commissate donationi fatte da Don Simone Carafa Arcivescovo di Messina»¹³⁴.

La linea di successione dei Roccella giunse fino al principe don Gennaro Maria, negli anni quaranta del XVIII secolo, allorché si verificò un incendio che distrusse il palazzo di famiglia. Nella perizia redatta il 20 maggio 1742, il regio ingegnere Martino Buonocore stabilì la necessità di 40.000 ducati per il restauro. La spesa fu ritenuta ingente dal principe; inoltre, dato che il «primo costo veniva ad essere fidei commissato», «stimò egli, per cautela di quelle somme che vi si dovevano spendere, ricorrere perciò nella gran Corte della Vicaria, domandò esserli lecito di farsene spedire il preferatur a suo beneficio»¹³⁵. In questa vicenda sembra delinearci una funzione decisiva svolta dalle magistrature centrali a sostegno del modello sociale dell'*élite* aristocratica di Napoli, grazie a un'attenta vigilanza sul fedecommissato. C'era già stato nel XVI secolo l'interessato sostegno a questo stesso modello da parte di altri ceti e delle *élites* del denaro. Non bisogna dunque leggere in termini dicotomici i rapporti tra ceti a Napoli: le *élites* economiche basate su fortune recenti o il ceto togato aspiravano alla nobilitazione. Bisogna considerare inoltre la non trascurabile presenza dell'aristocrazia di seggio nelle magistrature centrali che, fino alla metà del Cinquecento, risulta ancora forte e significativa¹³⁶.

130. Si vedano al riguardo B. Aldimari, *Historia genealogica della famiglia Carafa, divisa in tre libri*, Napoli, 1691; M. Pisani, *I Carafa di Roccella. Storie di principi, cardinali, grandi dimore*, Napoli, 1992.

131. Basti citare M. A. Visceglia, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli, 1988; T. Astarita, *The continuity of feudal power. The Caracciolo di Brienza in Spanish Naples*, Cambridge, 1992; I. Puglia, *I Piccolomini d'Aragona duchi di Amalfi (1461-1610). Storia di un patrimonio*, Napoli, 2005; F. Luise, *I d'Avalos. Una grande famiglia aristocratica napoletana nel Settecento*, Napoli, 2006; G. Muto, *The structure of aristocratic patrimonies in the kingdom of Naples: management strategies and regional economic development, 16th-18th Centuries*, in P. Janssens e B. Yun-Casalilla (a cura di), *European aristocracies and colonial elites. Patrimonial management strategies and economic development, 15th-18th centuries*, Londra, 2007, p. 115-133.

132. ASN, *Storia e Ragione della Casa de' Principi di Roccella e Duchi*

di Bruzzano della Famiglia Carafa della Spina.

133. *Ibid.*, f. 365.

134. *Ibid.* Nel 1694, al Monte delle 29 Famiglie di Napoli fu corrisposta la cifra di 10.000 ducati in virtù della vendita del Feudo di Siderno. Ciò fa pensare a una scelta che precisa il significato e lo scopo del fedecommissato del 1690. Sulle strategie per preservare il patrimonio aristocratico ha scritto belle pagine F. Luise, *I d'Avalos...* cit., p. 39-68. Sul ricorso al fedecommissato, più in generale, si sono soffermati M. Piccioluti, *L'immortalità dei beni. Fedecommissati e primogeniture a Roma nei secoli XVII e XVIII*, Roma, 1999; I. Puglia, *Per la storia dei fedecommissati: il «Palazzo di Siena» dei Piccolomini (1450-1582)*, in *Città e Storia*, 1, 2006, p. 35-52.

135. ASN, *Storia e Ragione*, f. 366.

136. V. I. Comparato, *Uffici e società...* cit., p. 449-450; G. Intorcia, *Magistrature del Regno di Napoli. Analisi prosopografica. Secoli XVI-XVII*, Napoli, 1987.

Le pratiche politiche

Per comprendere più a fondo le élites urbane, in particolare la loro tenuta o la loro egemonia, può essere proficua una più accurata analisi delle loro *performances* politiche. Come si costruisce e si consolida all'interno dei seggi l'egemonia che la nobiltà ad essi ascritta sembra mantenere piuttosto a lungo? Per cercare risposte in tal senso, in modo particolare per l'epoca spagnola, bisogna calarsi all'interno della vita politica e istituzionale dei seggi. Al tempo stesso è necessario considerare le dinamiche, le congiunture e i contenuti dell'attività politica svolta dai seggi, nel rapporto con il governo spagnolo.

È bene non perdere di vista il peso delle difficoltà politiche, la dialettica talvolta serrata tra viceré e governo municipale di Napoli, la peculiare condizione di città capitale di quest'ultima. La componente municipale di Napoli, i seggi e la loro espressione esecutiva, gli eletti, svolgono un ruolo talvolta più compatto e combattivo, talaltra non privo di aspetti contraddittori e di limiti. Nel 1583 si lamenta la preponderanza dell'«uomo regio» nelle decisioni sul governo della città¹³⁷. Il riferimento va al grassiere, ovvero la figura imposta all'amministrazione cittadina da parte spagnola, all'inizio degli anni sessanta¹³⁸. Bisogna però considerare anche gli elementi non conflittuali del rapporto tra governi dei viceré e seggi della capitale. Non mancava l'accortezza politica da parte del governo spagnolo rispetto al patriziato della capitale. Nella lista dei grassieri vediamo infatti presente anche la nobiltà di Napoli¹³⁹. Ciò si può leggere come uno dei punti qualificanti di un'abile operazione, basata sul perseguimento e sul mantenimento di equilibri politici che non pregiudicassero o mettessero realmente in discussione gli interessi della nobiltà di seggio.

Dal 1642, la nobiltà di seggio napoletana si trova a svolgere un ruolo di rilievo, nell'ambito del

regno, raccogliendo la funzione svolta fino ad allora dai parlamenti generali del regno, che non vennero più convocati¹⁴⁰. I seggi votarono la concessione del donativo al sovrano e altri provvedimenti di carattere fiscale. Tale condizione ne accentuò per certi versi il ruolo in termini di soggettività e contrattualità politica nel rapporto con la corona. I seggi napoletani ottennero importanti successi già nel parlamento tenutosi nel settembre del 1642, come la disponibilità del sovrano a consentire la permanenza in demanio di Sorrento, Aversa, Nola, Pozzuoli e Cosenza¹⁴¹. Dal testo delle petizioni formulate a tale scopo si ricavano informazioni interessanti. Per mezzo degli eletti, la «Fedelissima Città di Napoli» aveva presentato «istanza alli Deputati del presente Parlamento, che dovessero supplicare Vostra Maestà a non permettere che detta Città di Sorrento s'espunga venale; atteso nelli Seggi di Capoana e Nido di questa Città, oggi godono gli onori e Nobiltà d'essi sei famiglie surrentine». La stessa richiesta era stata avanzata per Aversa, di cui si sottolineava la costante conservazione in demanio, da parte dei precedenti sovrani. Il vantaggio di non alterarne la condizione avrebbe premiato lo stesso «Real Servizio», in quanto la capitale era interessata alla «manutenzione del Demanio della suddetta Città d'Aversa, così per tenere molte famiglie Nobili Napoletane parentado con quella Nobiltà; come ancora per la promiscuità del territorio, e per somministrarle grano dolce per molta parte dell'anno». Il dominio dei baroni su Aversa avrebbe provocato gravi inconvenienti per Napoli, specialmente in tempi di carestia e «maggiormente essendo in detta Città molti Monasteri di clausura di Monache, nelli quali vi sono la maggior parte Monache nobili di Seggi di questa Città»¹⁴². Per Nola si cita la grande prova di fedeltà offerta nel 1528 contro l'esercito di Lautrec. La permanenza in demanio avrebbe consentito di valorizzare ancora la sua funzione di «Piazza

137. *Privilegi et capitoli con altre gratie concesse alla fedelissima Città di Napoli e Regno*, Venezia, 1588, f. 173.

138. G. Muto, *Gestione politica...* cit., p. 82-84.

139. G. C. Capaccio, *Il Forestiero...* cit., p. 639-640.

140. G. D'Agostino, *Parlamento e società...* cit.; G. Muto, *Interessi attuali e rappresentanza politica...* cit., p. 626.

141. *Privilegi et capitoli con altre gratie concedute alla fedelissima Città e Regno di Napoli*, Milano, 1719, p. 165-166.

142. Sugli interessi e sul peso delle famiglie dell'aristocrazia di

seggio napoletana nei monasteri femminili si veda E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne: un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli 16-17*, Milano, 2001; sul caso di Aversa, in particolare, si è soffermata G. Boccardo, *Élites cittadine e monasteri femminili ad Aversa*, in E. Novi Chavarria (a cura di), *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno*, Napoli, 2005, p. 65-103.

d'armi», «per rendersi più abile al Servizio di Vostra Maestà». Le «famiglie principali» di Napoli avevano anche a Nola «molte famiglie nobili apparentate». La capitale inoltre riceveva da quella città ogni anno «gran quantità di vino». Per Pozzuoli l'eventuale giurisdizione baronale avrebbe arrecato «incomodo e pregiudizio al beneficio pubblico», «tenendovi molte case e palazzi Cavalieri Napoletani». Il demanio era preferibile anche per Cosenza, «Metropoli delle due Provincie di Calabria, ed antico titolo delli Duchi di Calabria Principi Primogeniti de' Serenissimi Rè di questo Regno». Due famiglie consentine inoltre facevano parte dei seggi napoletani di Nido e Porto.

L'intreccio delle parentele tra l'aristocrazia di seggio di Napoli e le altre nobiltà cittadine fa emergere chiaramente il primato della prima e costituisce nel contempo una delle basi per l'egemonia delle seconde. I seggi esprimono e difendono la logica e gli interessi materiali e simbolici della capitale, anche al di fuori del suo territorio¹⁴³: gli approvvigionamenti; proprietà nelle città che rischiavano di essere infeudate, il prestigio insito nella proiezione dei lignaggi di Napoli sulla scala dell'intero regno. Le *élites* urbane di quest'ultimo, dal canto loro, lo sono in definitiva attraverso una convergenza nella stessa logica della capitale, anche grazie alle parentele e alle alleanze con quelle di Napoli. Le *élites* raggiungono un adeguato grado di egemonia solo se intrecciano proficuamente le dimensioni locale ed extralocale. Ciò rappresenta anche una conferma di quanto notato

già da Scipione Mazzella, negli anni ottanta del XVI secolo¹⁴⁴: le *élites* danno lustro alle città, ma anche queste ultime condizionano e determinano la natura delle *élites*; come si evince dallo stesso testo delle grazie richieste sopra citato.

Per cogliere a pieno il profilo delle *élites* aristocratiche della capitale, bisogna cercare di indagare la dinamica interna dei seggi, come spazio nevralgico dell'esercizio della politica. Si deve considerare in primo luogo l'importanza maggiore dei seggi di Nido e Capuana; nonché perseguire una ricostruzione, almeno parziale, di percorsi più specifici e dell'incidenza delle singole famiglie come di singoli esponenti all'interno dei seggi napoletani. In questo senso Muto ha fornito recentemente un interessante contributo. Egli ha elaborato i dati del numero delle famiglie aggregate tra 1569 e 1671¹⁴⁵. Il peso preponderante di Capuana e Nido è dovuto alla maggiore consistenza del numero delle loro famiglie. Nido presenta nell'arco temporale considerato la più elevata stabilità nella composizione. Con Capuana, quest'ultimo rappresenta un baluardo politico nell'ambito della componente municipale della capitale¹⁴⁶. Lo studioso ha evidenziato inoltre come nel seggio di Nido il peso specifico più consistente in termini politici fosse quello dei Brancaccio e dei Carafa. La conferma è data dal prezioso verbale della votazione di alcune ascrizioni, da egli rinvenuto, tenutasi il 14 aprile del 1584. Si tratta delle prestigiose aggregazioni del viceré don Pedro Giron duca di Ossuna e di don Innico Lopez

143. Su questo e su altri temi relativi ai caratteri, agli interessi e ai problemi di Napoli capitale, specialmente durante il suo intenso sviluppo demografico e urbanistico ha proposto dense considerazioni G. Galasso, *Il Regno di Napoli. Il Mezzogiorno spagnolo (1494-1622)*, Torino, 2005, p. 647-677.

144. S. Mazzella, *Descrizione...* cit.

145. G. Muto, *Interessi attuali*, p. 633.

146. *Ibid.*, p. 622. L'autore, citando e rielaborando i dati di un documento citato da G. Galasso, *Ideologia e sociologia del patronato di S. Tommaso d'Aquino su Napoli (1605)*, in G. Galasso e C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, 1982, p. 221-249 (ora anche in *Id., Napoli capitale...* cit., p. 144-164), richiama anche la forte capacità contributiva di Nido e Capuana, in grado di versare 2821 ducati sui 3413 raccolti dai seggi nel loro insieme, in occasione della autotassazione del 1605 per la proclamazione di S. Tommaso d'Aquino come ottavo patrono di Napoli. Muto sottolinea peraltro che delle 60 famiglie ascritte all'epoca a Nido solo 37 sottoscrivono la raccolta dei fondi e delle 35 ascritte a Capuana partecipano ad essa solo 29 (G. Muto, *Interessi attuali...* cit., p. 633-634). Galasso mette in evidenza

che il primato di Nido e Capuana era dovuto alla presenza nei loro ranghi delle «famiglie più ragguardevoli per patrimonio e per prestigio», di cui precisa il peso specifico nella contribuzione del 1605: «Dei 2031 ducati di Nido un quarto (527 ducati) tocca ai vari rami dei Carafa, che anche in questo caso particolare e minore si dimostrano come il più cospicuo dei ceppi nobili napoletani. Solo a grande distanza seguono gli Avalos (175), i Pignatelli (159), i Gesualdo (149), gli Acquaviva (121), i Gonzaga (120: ovviamente, le famiglie extraregnicole contribuiscono solo *pro quota* di quanto posseggono nel Regno), gli Orsini (105), gli Spinelli (88), i di Capua (60): altre otto famiglie che forniscono, a loro volta, la metà all'incirca della contribuzione del Seggio. In Capuana si incontra, bensì, il solo altro raggruppamento familiare confrontabile in qualche modo con quello dei Carafa, e cioè la grande costellazione dei Caracciolo, che contribuiscono alla celebrazione con 331 ducati, divisi fra i loro due rami, degli *Squizzari* (244) e dei *Rossi* (87) e ammontati al 41,9% dell'intera contribuzione del Seggio. La seconda famiglia di Capuana, i Loffredo, arriva appena a 69 ducati», (G. Galasso, *Napoli capitale...* cit., p. 149).

Hernandez de Velasco, Contestabile di Castiglia. Sui 121 cavalieri presenti e votanti, 45 appartengono ai quattro rami dei Brancaccio e ai due dei Carafa¹⁴⁷. La proporzione consente di identificare all'interno di ciascun seggio un numero ristretto di famiglie che determinano e condizionano la vita dei seggi e che di fatto costituiscono il nucleo duro del patriziato napoletano. Ma anche al di là del peso numerico, emerge il nodo del protagonismo politico di alcuni lignaggi all'interno del seggio, oltre ai Brancaccio e ai Carafa. Al riguardo, Muto osserva :

di fatto, il seggio è controllato da queste due famiglie che con la loro forza di trascinarsi e con l'aiuto di pochi altri alleati (i Capace capitalizzano sette cavalieri con voto) possono governare il seggio e disegnarne la strategia politica. Questa situazione si verifica anche negli altri seggi: nel seggio di Capuana i Caracciolo Sguizzari assieme ai Caracciolo Rossi e ai Loffredo raggiungono il 40% dei cavalieri aventi diritto al voto; nel seggio di Montagna le famiglie Sanfelice, Carmignano e Muscettola capitalizzano circa la metà dei votanti proprio come in quello di Porto dove la stessa proporzione è data dai Pappacoda, i De Gennaro e i Macedonio; infine, anche nel seggio più piccolo, quello di Portanova,

due sole famiglie, i Mormile e i de Liguoro, controllano con i loro cavalieri l'intero seggio¹⁴⁸.

Se ne ricavano proficui spunti di riflessione e di ricerca rispetto alla vita politica municipale della Napoli spagnola. Dal *Trattato del Governo della Fedelissima Città di Napoli*, ultimato nel 1671 da Michele Muscettola, uno degli esponenti più in vista del seggio di Montagna, è possibile ricavare dati che confermano quanto osservato da Muto. In particolare vi sono riportati i verbali delle dieci conclusioni raggiunte in virtù delle votazioni svoltesi nel seggio, in occasione di richieste di donativi o di altri sostegni di carattere fiscale alla corona, tra il 1632 e il 1659¹⁴⁹. Si tratta di una fonte molto interessante, specialmente considerando le difficoltà di reperire documentazione relativa alla vita politica dei seggi, date le ingenti distruzioni subite dai fondi antichi dell'Archivio Storico Municipale di Napoli.

I Sanfelice, i Muscettola e i Carmignano si confermano protagonisti dell'attività del seggio di Montagna. Il totale dei loro cavalieri, rispetto agli altri membri del seggio, nelle occasioni citate raggiunge sempre percentuali che oscillano intorno alla metà del numero complessivo dei cavalieri intervenuti; come si evince dalla seguente tabella.

Tabella 1

VOTAZIONI DEL SEGGIO DI MONTAGNA

Famiglie con il maggior numero di cavalieri presenti alle votazioni	Anno 1632	Anno 1634	Anno 1636	Anno 1637	Anno 1638	Anno 1639	Anno 1643	Anno 1645	Anno 1646	Anno 1659
SANFELICE	12	8	8	10	11	5	9	8	7	5
MUSCETTOLA	5	5	4	5	6	5	5	8	6	9
CARMIGNANI	3	8	7	4	4	7	–	4	9	7
Totale cavalieri intervenuti per le tre famiglie	20	21	19	19	21	17	14	20	22	21
Totale cavalieri del seggio intervenuti	38	47	49	48	49	37	37	46	46	34
Percentuali	52,6	44,7	38,7	39,6	42,8	45,9	37,8	43,5	47,8	61,7

147. G. Muto, *Immagine e identità...* cit., p. 371.

148. *Ibid.*

149. Biblioteca Nacional Madrid (da adesso in poi BNM), Ms 6247, f. 40-288. Gli appuntamenti in questione rappresentano occasioni di rilievo della vita politica del seggio di Montagna., specie nel rapporto con il governo vicereale. La costruzione del consenso politico per favorire la concessione

dei donativi e più in generale del sostegno finanziario al sovrano era il frutto di un operato politico impegnativo e delicato. Ciò anche in considerazione della condizione privilegiata che rendeva la capitale esente «dalle contribuzioni in forma di imposte dirette, ordinarie o straordinarie», G. D'Agostino, *Parlamento e società...* cit., p. 124.

Sulla scena cittadina, Nido e Capuana rappresentano i seggi più rilevanti, in termini di consistenza numerica e di prestigio, e più compatti nei confronti del governo dei viceré spagnoli nonché degli altri seggi. Afferma Muto che per

quanto i seggi fossero tutti su un piano di pari dignità, è evidente che il loro peso contrattuale veniva determinato da due variabili: da un lato la composizione quantitativa, ovvero il numero delle famiglie e dei cavalieri che ciascuna famiglia esprimeva; dall'altro la qualità delle medesime famiglie, il loro rango come titolati, la fortuna economica, la capacità delle loro reti parentali e fazionali. Sotto il primo profilo il seggio di Nido si affermò come quello con il maggior numero di famiglie ascritte le quali variarono nel tempo tra le sessanta e le quarantatre; il seggio di Capuana registrò tra le quarantatre e le trentadue famiglie ascritte; quello di Montagna tra le ventidue e le diciotto; Porto tra le venti e le diciassette; Portauova infine tra le sedici e le undici famiglie. Il numero complessivo delle famiglie ascritte ai cinque seggi variò complessivamente nel corso dei secoli XVI e XVII tra 126 e 160. Risulta evidente, inoltre, che i due seggi più consistenti Nido e Capuana, differenziati nel numero delle famiglie ma non in quello dei cavalieri ascritti, avevano la meglio sotto ogni aspetto sugli altri tre seggi e questa loro supremazia fu rimarcata dalla letteratura coeva che cercò in qualche caso di legittimare un maggior gradiente di nobiltà rispetto agli altri tre. Sotto il profilo dello spessore politico le differenze tra i seggi sono evidenti e sono espresse dal rango e dallo spessore delle famiglie ascritte a ciascuno di essi. È del

tutto superfluo sottolineare che le diverse linee familiari dei Caracciolo, degli Acquaviva, dei Carafa, dei Gesualdo, dei Pignatelli, dei Brancaccio, degli Spinelli facevano la fortuna dei singoli seggi in cui esse ascritte, non tanto per i titoli e il possesso di feudi ma soprattutto per la capacità di mobilitare il patrimonio di risorse relazionali dentro e fuori il regno¹⁵⁰.

L'importanza delle famiglie e delle loro capacità politiche sono dunque alla base delle fortune dei seggi. Ciò vale anche per quelle appartenenti ai seggi di minore spessore. In questi casi l'attivismo sul piano politico era anzi ancora più necessario, per cercare di bilanciare l'egemonia dei seggi più importanti e dei loro lignaggi più prestigiosi. In tal senso si dovrebbe approfondire il discorso sulle *performances* politiche delle famiglie dei seggi minori e di singoli cavalieri¹⁵¹.

Tutte queste indicazioni evidenziano che il seggio è per eccellenza il luogo della politica, non solo nei casi di Nido e Capuana. Tale importanza, cresciuta dopo la già richiamata svolta del 1642, da quando cioè il parlamento generale del regno di Napoli non fu più convocato, si può misurare anche nel ruolo del seggio di Montagna. Da una nota dell'agente del granduca di Toscana dell'8 settembre del 1643, si apprende delle manovre del viceré per ottenere anche dal seggio di Montagna un voto favorevole al donativo ordinario per la corona¹⁵²; poiché a causa di alcune contrapposizioni all'interno del seggio non era stato possibile giungere alla conclusione. Il voto di Montagna era fondamentale per consentire di raggiungere la

150. G. Muto, *Immagine e identità...* cit., p. 371-372.

151. In tal senso sono preziose le analisi su vicende e contesti politici a Napoli, per la prima metà del XVII secolo, compiute da G. Galasso, *Il Regno di Napoli...* cit., p. 124 sg. Ad esempio, questi sottolinea l'effetto dell'azione congiunta dei seggi di Porto, Montagna e Portanova, in accordo col seggio del Popolo, nel fare blocco con il viceré e consentire la concessione del donativo di 600.000 ducati chiesto nel 1636 (*ibid.*, p. 124). Rispetto a un meccanismo divenuto costante e strutturale, durante il vicereame spagnolo, quale quello dei donativi, non si deve ritenere scontato o meccanico l'accordo politico che ne costituiva di volta in volta il fondamento. Emerge ad esempio lo sforzo degli esponenti del seggio di Montagna perché andasse a buon fine la richiesta del 1636, dovuta alla «necessità, che se dice che tiene Sua Maestà d'esser servita nelli passati bisogni di guerra non solo nella Fiandra, Alemagna, ma sopra tutto nel Stato di Milano», BNM, Ms. 6247, f. 66. Della votazione relativa a questa

richiesta si riporta in appendice la convocazione, la conclusione e l'elenco dei cavalieri di Montagna intervenuti. Viene evidenziato l'impegno del seggio di Montagna, specie di fronte alle pressanti esigenze finanziarie spagnole dovute alle ingenti spese militari durante la guerra dei Trent'anni, per elaborare soluzioni praticabili che rendessero la tassazione finalizzata ai donativi non troppo gravosa. Ad esempio, rispetto ai 600.000 ducati chiesti dalla corona nel 1645, si proponeva di raccoglierne 400.000 attraverso l'imposizione di «carlini quattro per tomolo de farina alli casali» di Napoli. Si chiedeva tuttavia, nel contempo, di evitare che tale tassa straordinaria pregiudicasse, da allora in poi, lo statuto privilegiato di cui gli stessi casali, parte integrante del territorio della capitale godevano (immunità da pesi fiscali sui fuochi, alloggiamenti militari e altre servitù), *ibid.*, f. 99v-103.

152. Citato da G. Muto, *Interessi cetuali...* cit., p. 626.

maggioranza, dal momento che Portanova, Porto e il seggio del Popolo avevano già espresso il proprio accordo. Il momento decisivo per approdare alla decisione politica restava la dialettica all'interno del seggio. In tal senso Muto ha anche precisato che «la funzione di indirizzo politico riservata agli eletti era forse meno ampia di quanto si sia sino ad ora ritenuto, poiché erano le singole piazze a deliberare su tutto ciò che riguardava l'amministrazione cittadina»¹⁵³. È importante perciò cogliere il protagonismo politico all'interno dei seggi.

Nell'ambito del seggio di Montagna fu proprio Michele Muscettola, l'autore del citato trattato sul governo di Napoli, uno dei cavalieri più attivi. La sua stessa opera di ricostruzione storica e di documentazione è espressione di protagonismo politico all'interno del seggio. Egli firma la sua dedica a don Fadrique de Toledo Ossorio, marchese di Villafranca, il 18 febbraio 1671. Pochi giorni prima, il 2 febbraio, don Fadrique, generale della squadra delle galee del regno, si era insediato a Napoli come viceré *ad interim*, in sostituzione di don Pedro de Aragona, inviato a Roma per rendere omaggio in nome del re a papa Clemente XI¹⁵⁴. Nella dedica, Muscettola pone in risalto la figura paterna: Francesco Antonio era diventato reggente di Cancelleria nel 1656¹⁵⁵ ed era stato sindaco nel parlamento generale del regno del 1628¹⁵⁶. Nell'illustrazione dei motivi della dedica egli richiama dunque i meriti istituzionali della sua casata, sottolineando un legame particolare con i Toledo e più in generale con i viceré spagnoli:

Havendo sperimentato fatalità troppo felice la nostra Casa, Eccellentissimo signore, nel sortir due volte l'ufficio di Sindaco di questa Città e Regno, eletto dalla Piazza di Montagna, a servir l'augustissima casa di Toledo, la prima volta il Regente Francesco Antonio mio Padre, con l'occasione del parlamento generale del Regno dell'anno 1628, appresso la persona dell'Eccellentissimo Signor Duca d'Alba all'ora Viceré, et ultimamente io per andarlo

servendo in nome pubblico nel felice ingresso del suo governo di questo Regno, ho havuto stimolo ragionevole di presentar li un breve raguaglio del governo dell'istessa Città, e Regno, con riportarci diverse Conclusioni delle nostre Piazze e lor Deputazioni a tal proposito con l'origine de Tribunali particolari e Gabelle della Città, et l'intiero Parlamento celebrato nel medesimo anno 1628..., tutto negotio concernente al maneggio politico di questo Pubblico¹⁵⁷.

Muscettola motiva retoricamente la propria iniziativa, conferendole quasi il carattere di una missione obbligata o, in altri termini, la legittimazione di un ruolo politico dirigente all'interno del seggio. Certo egli accoglie il viceré *ad interim* in veste ufficiale, in quanto sindaco eletto dal suo seggio; ma lo scopo del suo trattato sembra chiaramente andare oltre. Egli aggiunge infatti:

e ben doveasi da me consagrar a Vostra Eccellenza questo qualsisia picciol fascetto delle pubbliche notizie raccolte fra il breve spatio concessomi dalle continue occupationi del mio officio così per il luogo, che Vostra Eccellenza tiene nelle nostre Piazze, per trovarsi già la sua augustissima Casa annoverata fra le famiglie della Piazza o sia Seggio di Montagna¹⁵⁸.

Il contenuto politico dell'iniziativa di Muscettola si intende meglio considerando in termini più precisi il contesto peculiare e ambiguo del governo vicereale di quel momento. Don Fabrique de Toledo era stato nominato viceré ma non sostituito di don Pedro de Aragona, che al suo ritorno da Roma avrebbe assunto nuovamente la carica vicereale. Ciò produsse un quadro dai risvolti conflittuali. Il Toledo cercò di interpretare il proprio ruolo energicamente, per volgere la situazione a proprio vantaggio e per non subire gli intralci dell'Aragona, che sebbene impegnato a Roma restava una presenza ingombrante, e del suo *entourage*¹⁵⁹. Il viceré Aragona peraltro, insediatosi nell'aprile del 1666, aveva svolto con impegno e talora con

153. *Ibid.*, p. 621.

154. G. Coniglio, *I viceré spagnoli di Napoli*, Napoli 1967, p. 287.

155. All'epoca dell'incarico egli era giudice della Gran Corte della Vicaria. A breve distanza, nel 1631, egli divenne consigliere del Sacro Regio Consiglio, prima di concludere brillantemente la sua carriera come reggente di Cancelleria, G. Intorcchia, *Magistrature del Regno di Napoli...* cit., p. 347.

156. BNM, Ms 6247. Solo i seggi nobili di Napoli avevano il

diritto di nominare a turno «il Sindaco, che rappresentava la città ed il regno intero nei parlamenti generali, ed in tutte quelle pubbliche e solenni funzioni, in cui anche il regno doveva figurare», B. Capasso, *Catalogo ragionato...* cit., *Parte prima*, p. 6.

157. BNM, Ms. 6247.

158. *Ibid.*

159. G. Coniglio, *I viceré spagnoli...* cit., p. 292-293.

efficacia il proprio mandato¹⁶⁰. Tra le prime iniziative del Toledo vi fu il controllo sistematico di memoriali e suppliche presentati in vari uffici, per perseguire ruberie e atti di corruzione¹⁶¹. Sembra perciò che Muscettola abbia colto l'occasione più propizia per rendere la sua fatica un'opera al servizio dell'esponente più prestigioso del suo seggio, nel suo delicato e non facile compito. Con il suo trattato egli offriva le chiavi d'accesso alle istituzioni municipali, giocando abilmente la carta dell'adempimento di un dovere a cui si era sentito chiamato per soddisfare le esigenze di governo del viceré¹⁶².

L'impegno istituzionale di Muscettola si svolge dunque sulla base di una solida consapevolezza politica. Al riguardo si può citare anche il cospicuo bagaglio dovuto alla sua carriera nelle magistrature del regno. Nel 1662 egli è giudice della Gran Corte della Vicaria; nel 1669 è consigliere del Sacro Regio Consiglio e nel 1687 diviene presidente della Regia Camera della Sommaria¹⁶³. Si tratta di un *curriculum* rilevante, certamente una risorsa in più nel profilo di nobile di seggio. Lo spessore e l'importanza del personaggio sono stati richiamati di recente da Francesco Cammisa inscrivendo il suo percorso prevalentemente nell'appartenenza al ceto togato della capitale. È opportuno invece parlare di due dimensioni nell'identità e nell'operato di Muscettola, definito un «protagonista di primo piano della vita politica napoletana»¹⁶⁴. Del Muscettola è stato edito un testo sul governo di Napoli, del 1668¹⁶⁵. Si tratta di uno scritto polemico, costruito su un nutrito apparato erudito, che mira a ridimensionare le prerogative del seggio del popolo nel governo urbano; sostenendo peraltro l'origine decisamente recente del riconoscimento da parte regia dei suoi compiti istituzionali e dei suoi privilegi. Il contesto nel quale si colloca lo scritto è quello successivo alla nomina di Francesco Troise ad eletto del Popolo, figura che si fece

interprete di una politica anche aggressiva rispetto ai seggi nobili, e strettamente legata al viceré d'Aragona¹⁶⁶. In seguito a una serie di contrasti con quest'ultimo, i seggi di Nido, Capuana e Montagna interruppero la loro partecipazione alle riunioni del Tribunale di San Lorenzo. Nel novembre del 1669, però, il viceré giunse a paventare che il grassiero, un eletto nobile e l'eletto del Popolo, potessero «far Città», cioè deliberare in materia di governo urbano senza l'apporto decisivo di alcun seggio¹⁶⁷.

Cammisa riferisce di un altro episodio significativo dell'impegno di Muscettola sulla scena cittadina, verificatosi poco prima della redazione del discorso del 1668, che ne pone in rilievo le doti di pragmatismo e l'abilità nel tessere alleanze utili rispetto alle congiunture politiche. Egli avallò un'operazione di mistificazione che doveva proteggere il viceré d'Aragona dalla censura al suo operato da parte di Madrid. Questi, oltre a quella di Muscettola, aveva ottenuto la complicità del Segretario del Regno, del duca di Isola Giulio Cesare Bonito, delle piazze di Nido, Porto e Montagna e dell'eletto del Popolo, nel sottoscrivere un memoriale preadato, in cui risultasse che la decisione di imporre gabelle sulle sete e sulle carni macellate per consentire la costruzione dell'Ospizio di San Gennaro, destinato ai poveri, fosse stata assunta dalla città e non dal viceré¹⁶⁸. Giuseppe Coniglio evidenzia come questa iniziativa dovesse bilanciare le rimostranze precedentemente affidate dagli altri eletti al Marchese di Grottola, inviato a corte. Dal sovrano tuttavia giunse il richiamo al rispetto dei privilegi cittadini, che non prevedevano forzature in materia fiscale al di là del consenso espresso dai seggi. Il Segretario del Regno divenne il capro espiatorio del viceré, che sostenne di non essere stato messo al corrente della necessità del consenso della città per imporre nuovi tributi¹⁶⁹. Il quadro che ne emerge

160. *Ibid.*, p. 283-292.

161. *Ibid.*

162. Tra i fattori che possono avere incoraggiato Muscettola in tale direzione giova probabilmente richiamare i conflitti verificatisi tra gli eletti napoletani e il viceré Aragona in diverse occasioni, accennati da G. Coniglio, *I viceré spagnoli...* cit., p. 284.

163. G. Intorcchia, *Magistrature nel regno...* cit., p. 348.

164. F. Cammisa, *Dialettica istituzionale e governo della città di Napoli in un inedito del 1668*, in *Frontiera d'Europa*, 1, 2000, p. 9.

165. BNN, Ms. XI C 37, *Discorso per le differenze occorse in quest'anno 1668 tra gli eletti nobili con l'eletto del popolo circa il governo della*

fedelissima città di Napoli, in F. Cammisa, *Dialettica istituzionale...* cit., p. 18-35.

166. Ciò è anche dimostrato dalle pressioni esercitate dal viceré d'Aragona, per ottenere la nomina del Troise a consigliere del Sacro Regio Consiglio; che però non ottennero l'effetto desiderato. Il Troise fu infatti nominato solo razionale di questo tribunale e rifiutò la carica, G. Coniglio, *I viceré spagnoli...* cit., p. 286.

167. F. Cammisa, *Dialettica istituzionale...* cit., p. 11.

168. G. Coniglio, *I viceré spagnoli...* cit., p. 286, sottolinea l'importanza di tale realizzazione.

169. F. Cammisa, *Dialettica istituzionale...* cit., p. 12. Sulla gestione

sembra dunque piuttosto quello di una dialettica politica anche trasversale nell'ambito dei seggi, in cui si aprivano spazi di manovra utili nel conseguire un rapporto più vantaggioso con il viceré. Sono da considerare inoltre le difficoltà per quest'ultimo, rispetto ai delicati equilibri politici del regno, che stavano molto a cuore alla corte¹⁷⁰.

In «questi frangenti Michele Muscettola, per far carriera, si barcamenava: era giudice di Vicaria, ossia teoricamente non perpetuo, ed aspirava a progredire. Il suo coinvolgimento... fu dovuto all'ambizione di «arrivare alla toga perpetua». I suoi sforzi furono premiati; nel maggio 1669, infatti, egli fu nominato Consigliere di Santa Chiara dallo stesso viceré. «E – forse per compensare i nobili del favore ricevuto, certo per mostrare ch'egli era persona di cultura, che solo occasionalmente si era dovuto compromettere – scrisse il *Discorso*»¹⁷¹. Il giudizio mi sembra riduttivo e contraddittorio. Michele Muscettola è stato definito dallo stesso Cammisa un protagonista della vita politica napoletana. Egli non si barcamena, piuttosto partecipa ad alleanze che possono anche cambiare, secondo modalità tipiche di un membro dell'élite politica del suo seggio, in grado di farsi all'occorrenza parte dirigente. Muscettola scrive in polemica con l'eletto del Popolo, sottolineando come le sue prerogative non siano mai state esclusive in materia di annona e circoscrivendone l'ampiezza alle decisioni relative ai vertici delle arti cittadine. Ma egli non fa ciò in veste di esponente del ministero togato che «rifiutava per sé ogni collocazione cetuale e si poneva *super partes*»¹⁷²; quanto piuttosto come uno dei cavalieri politicamente più dinamici del seggio di Montagna. Ciò lo si intende pienamente se si considera un altro suo

scritto inedito, ovvero quel *Trattato del Governo della Fedelissima Città di Napoli*, citato precedentemente. E il richiamo alla prudenza politica di chi governa, con cui egli chiude il *Discorso* del 1668¹⁷³, suona come il punto di vista di chi è impegnato nel governo della città piuttosto che di un testimone affannosamente intento ad accattivarsi il viceré e la nobiltà. Certo bisogna affinare la prospettiva e considerare la peculiarità della sua posizione, ascritto in un seggio con minore potere nell'ambito cittadino quale Montagna, che necessitava di alleanze e abilità politica per potere contare di più.

Calandosi nelle dinamiche politiche della seconda metà del XVII secolo, attraverso la figura di Michele Muscettola e del suo operato, sembra per certi versi ribaltata l'immagine di una certa disaffezione da parte dei cavalieri di seggio rispetto agli impegni della vita politica municipale e di governo della città, sottolineata ad esempio dal viceré Granvelle negli anni settanta del Cinquecento. È lecito leggere tale sottolineatura di una situazione peraltro oggettiva anche come un *topos* volto a giustificare un più energico intervento vicereale nelle delicate questioni del governo della capitale; eventualmente anche a dispetto delle prerogative istituzionali garantite agli eletti. Resta tuttavia il dato di una diseguale partecipazione da parte dei cavalieri di seggio, che pone ulteriormente in risalto i protagonismi di pochi, cioè delle élites tra le élites dei seggi di Napoli. La disaffezione per l'attività politica e istituzionale nell'ambito dei seggi si può evincere, già per la seconda metà del Cinquecento, dall'intimazione formulata agli eletti dal viceré cardinale Granvelle Collaterale, il 20 ottobre 1573: «per non andarno tutte le vostre

finanziaria del viceré Aragona ha espresso un parere favorevole G. Coniglio, *I viceré spagnoli...* cit., p. 286 sgg., che richiama anche il peso delle difficoltà sopraggiunte in seguito alla numerazione dei fuochi del regno, portata a compimento dopo un decennio nel 1669, dalla quale risultò una diminuzione della popolazione di 100.000 fuochi.

170. Dopo il mandato del Troise e le più movimentate manovre politiche in accordo con il viceré, la carica di eletto del Popolo passò al dottor Giuseppe Pandolfi, esponente popolare gradito ai seggi nobili. Secondo G. Coniglio, *I viceré spagnoli...* cit., p. 286, il viceré Aragona «ammaestrato dall'esperienza» cercò con questi ultimi di trovare un'intesa. Del rinnovato e rasserrenato clima politico si può ravvisare un indizio anche nella pubblicazione avvenuta nella capitale, nel 1671, da parte di Pandolfi di un volume in lode dell'Ospizio di San Gennaro realizzato dal viceré, ovvero *La povertà arricchita o vero l'hospitio de poveri mendicanti fondato*

dall'eccellentissimo signor don Pietro Antonio Raymondo Folch de Cardona olim Aragona. Si veda in merito M. Santoro, *Le secentine napoletane della Biblioteca nazionale di Napoli*, Roma, p. 234.

171. F. Cammisa, *Dialettica istituzionale...* cit., p. 12.

172. *Ibid.*, p. 16.

173. È interessante in proposito la metafora, mutuata da Benedetto Di Falco, descrittore della Napoli del XVI secolo, impiegata da Muscettola. Il Popolo è da considerare come un olmo; di per sé «un Albero infruttifero», che non «vale cosa alcuna senza la Nobiltà, ch'è la vite sua moglie». L'autore conclude che l'unione tra nobili e popolari «habbi da essere fraterna, per dar frutto, non dovendosi havere altra mira, che il servitio del Re et del Pubblico, nel quale deve cooperare chi prudentemente governa», in F. Cammisa, *Dialettica istituzionale...* cit., p. 35.

persone ordinariamente in lo luco solito di San Lorenzo si mancano di far molte provvisioni che da di in di convengono farsi per conto della grassa di questa magnifica et fedelissima città di Napoli et da questo ne può nascere alcuno mancamento in disservizio di sua Maestà et del bene pubblico della città»¹⁷⁴. Il viceré ordina di conseguenza che «vi debbiate giuntare tutti in detto luogo de San Lorenzo ogni di de negotii de poi di magnare et in esso assistere tre hore continue»¹⁷⁵. In caso contrario sarebbe stata comminata una pena di mille ducati.

Alcuni meccanismi istituzionali della vita interna dei seggi pongono in luce l'importanza della partecipazione attiva da parte dei cavalieri di seggio. Alcune procedure invece erano basate sull'estrazione a sorte. Ad esempio la scelta dei Cinque e dei Sei, ovvero dei cavalieri deputati al governo dei seggi nobili (cinque per Nido, sei per gli altri), avveniva proprio estraendo a sorte tra i nomi di tutti gli appartenenti al seggio¹⁷⁶. Essi, precisa Bartolommeo Capasso, «avevano la giurisdizione sui nobili della propria piazza nelle questioni, che potevano sorgere tra essi, salvo se vi fusse seguita effusione di sangue, ma nelle deliberazioni non avevano voto alcuno»¹⁷⁷. Quest'ultimo punto conferma peraltro quanto già sottolineato da Muto, ovvero che era il seggio nel suo complesso a restare il centro della vita e della decisione politica, anche rispetto al ruolo dell'eletto, che era la sua espressione esecutiva.

Nelle *piazze* di Montagna, Porto e Portauova i *Sei*

nuovi, in quella di Capuana i *Sei vecchi* nominavano gli Eletti pel *Tribunale di S. Lorenzo*, ed i *cavalieri*, che dovevano comporre talune deputazioni ordinarie o straordinarie della Città. Nella sola *piazza* di Portauova creavano quando toccava, anche il Sindaco. Il loro ufficio era annuo. Ad essi propriamente apparteneva convocare le *piazze*, estraendo a sorte il nome di quella che doveva cominciare il giro, ed essi, quando occorreva, sia a richiesta del Governo o degli Eletti stessi, sia per propria iniziativa si riunivano nel capitolo di S. Lorenzo per deliberare degli affari comuni a tutta la Città¹⁷⁸.

Nei meccanismi di rotazione, frutto dei sorteggi, e dunque nel ruolo dei Cinque e Sei, non si esauriscono certo le funzioni, le incombenze e gli appuntamenti della vita politica e istituzionale dei seggi. Resta l'importanza della competizione politica e degli accordi, delle consorterie, delle alleanze; dunque delle *performances* politiche degli esponenti più abili dell'*élite* politica nell'ambito di ciascun seggio. La effettiva partecipazione alla vita del seggio produceva posizioni di maggiore peso per i lignaggi, che potevano rafforzare quelli più numerosi e potenti o rendere meno deboli quelli di minore peso.

Gérard Delille inoltre ha sottolineato l'importanza della solidarietà di lignaggio e dei criteri distributivi per affidare le cariche nell'ambito del seggio; ha considerato ad esempio i «meccanismi di funzionamento interno dei grandi lignaggi, la loro maniera di raggrupparsi a livello amministrativo e in rapporto al potere centrale»¹⁷⁹. Egli ha

174. ASN, *Collaterale Curiae*, 27, 20 ottobre 1573, f. 30.

175. *Ibid.* Bisogna anzi valutare le difficoltà di far riunire i seggi, insorte già diversi anni prima. Alla fine di giugno del 1559 giunse un richiamo all'obbligatorietà della loro adunanza, ASN, *Collaterale Curiae*, 18, f. 7v. Riguarda il seggio del Popolo un mandato del Collaterale, del 22 giugno 1550, che ne sollecitava l'elezione del nuovo eletto, ASN, *Collaterale Curiae* 12, f. 109. All'eletto ancora in carica e ai suoi consultori il viceré e il Collaterale conferivano «ampia potestà et facultà de possere astringere et fare mandato penale de nostra parte de mille ducati a tutti quelli che per voi saranno chiamati per lo effectuare et concluder de dicta electione accio habbiano da intervenir in quella et assistere con li altri cittadini che seranno venuti per tale effecto». Ciò conferma l'attenzione delle magistrature centrali per le *élites* del regno e tanto più della sua capitale. L'ordine del 1550 formulato dal Toledo e dai suoi consiglieri, infatti, recita ancora: «volemo che li Magnifici Capitanei de le piazze debbiano conferire in lo solito loco del vostro reggimento et portar con

essi quelle persune più vecchie quieti et onorati che li pareanno esser in dicte lloro piazze et con intervento lloro far la electione come è solito del decto novo electo et consultori per lo semestre futuro quale siano persune qualificati et apti al ben governo di questa Magnifica et fedelissima Città per servitio di decta Maestà et Universale beneficio». È palese la cura adoperata nell'assicurare il funzionamento dei meccanismi di selezione e di promozione delle *élites* politiche all'interno della piazza popolare. Si deve peraltro ricondurre l'intervento istituzionale citato alla riforma, disposta nel 1548 dallo stesso Toledo, del sistema di elezione dell'eletto del Popolo. Quest'ultimo sarebbe stato scelto da allora in poi da una lista di sei nomi fornita dal seggio del Popolo, G. Muto, *Il regno di Napoli...* cit., p. 278.

176. B. Capasso, *Catalogo ragionato...* cit., *Parte prima*, p. 26.

177. *Ibid.*

178. *Ibid.*, p. 26-27.

179. G. Delille, *Famiglia e proprietà...* cit., p. 38-39. In tal senso cita la fondazione dei Monti di Famiglia.

richiamato la suddivisione di Capuana in tre raggruppamenti principali di lignaggio : i Caracciolo, i Capace e gli Aienti. Questi si suddividono a loro volta in più rami : Caracciolo Sguizzeri, Caracciolo Rossi; Capace Tomacelli, Capace Minutolo, Capace Latro ecc. Gli Aienti invece costituiscono un insieme di più famiglie (Loffredo, Somma, Barrili, Filomarino, Tocco ecc.). Sui rapporti politici e istituzionali di questi raggruppamenti Delille pone l'accento su quanto illustrato da un attento osservatore cinquecentesco quale Scipione Ammirato :

Gli honori dunque in questo modo si compartiscono; che creandosi per dover fare alcuna cosa sei cavalieri del seggio di Capouana, due sen'hanno da pigliare dal corpo de Caraccioli, due da Capaci, e due da gli Aienti, e così si fa sempre, e i Caraccioli in guisa fra loro convengono che gli Sguizzeri da Rossi, o Rossi da Sguizzeri non debbiano avere vantaggio, creandosi di due eletti l'un de Rossi, e l'altro de gli Sguizzeri¹⁸⁰.

Queste ricostruzioni di Delille rendono ancora più nevralgico il nodo del controllo politico dei seggi. Molti cavalieri potevano non partecipare, esprimendo disaffezione; invece alcuni lignaggi o singoli loro esponenti assumevano ruoli guida all'interno dei seggi. Al di là dei seggi più importanti, tali dinamiche restano una possibilità e al tempo stesso una necessità anche per quelli di minore peso demografico e politico. Anche per Montagna, Porto e Portanova è decisivo cercare di ricostruire e analizzare le *performances* politiche per valutare meglio i diversi profili dei lignaggi.

In tal senso, oltre all'attivismo politico o ad alcune fortune politiche, giova considerare anche casi di dinamismo economico, che caratterizzavano o meno le famiglie di seggio. Elementi in questa direzione si possono ricavare, ad esempio, dalle vicende di due famiglie quali i Moccia, ascritti a Portanova, e i Carmignano, ascritti a Montagna. I Moccia ottennero guadagni dalla

portolania, uno dei proventi giurisdizionali della città. L'ufficio di Regio Portolano era stato addirittura concesso da Alfonso I e tenuto in burgensatico per tutto il XVI secolo e fu appannaggio della famiglia fino al 1617¹⁸¹. La portolania faceva parte del patrimonio della città, che comprendeva gabelle e arrendamenti e diritti di privativa (ad esempio lo *jus panizzandi*)¹⁸². Nel 1636 essa fu acquistata dalla città¹⁸³. La portolania «aveva inoltre gli emolumenti per le concessioni e licenze di spiazzi, posti, cacciate, pennate, ecc. che andavano comprese sotto la denominazione di *jus di Moccia*, e per gli affitti delle piazze o mercati, non che per altre occupazioni temporanee di suolo o di aria, colle corrispondenti multe per le contravvenzioni»¹⁸⁴. Ai Carmignano, ascritti a Montagna, dedica un espressivo medaglione Bartolommeo Capasso.

Nel principio del secolo XVII la città per comodo dell'annona fece costruire tre case di molini ne' fossi contigui alle porte Capuana, Nolana e del Carmine, e le fece animare all'acqua della Preziosa con un canale formato a tal uopo, adoperandovi 30 mole da macinar grano. Ma bentosto l'acqua fu trovata insufficiente allo scopo. Epperò nel 1626 Cesare Carmignano, patrizio napoletano, si offrì a condurre le acque del fiume Faenza da S. Agata de' Goti in Napoli, a sue proprie spese, non solo per gli usi della vita e per l'abbellimento della città, ma anche per arricchire le suddette tre case de' molini della quantità sufficiente alla macina del grano e delle vettovaglie necessarie alla sussistenza della capitale. L'offerta migliorata di alcune altre condizioni chieste dal Comune fu accettata; e nel 22 maggio 1627, fu stipulato analogo istrumento fra esso Carmignano e gli Eletti di quel tempo, coll'intervento del reggente Enriquez. In compenso di tutte le spese, cui il Carmignano obbligavasi, si pattuì che l'utile che sarebbesi ricavato da' molini, dedotte quelle, dovesse dividersi metà a beneficio della Città e l'altra metà a vantaggio di esso Carmignano e di altri che volesse associarsi nell'opera medesima. Fu del pari

180. Citato da G. Delille, *Famiglia e proprietà...* cit., p. 39.

181. B. Capasso, *Catalogo ragionato...* cit., *Parte seconda*, Napoli, 1899, p. 124. «L'ufficio del Regio Portolano, per la morte di Gian Simone Moccia nel 1617 ricaduto al Fisco, fu, come già sopra si è detto, concesso alla Città unitamente a quello del Giustiziero e gabella delle meretrici, nel 1635. La conces-

sione fu fatta con tutti i dritti, giurisdizioni civili, criminali e miste e con tutti i lucri, emolumenti ecc. così nella città come nel distretto e casali di essa» (*ibid.*, p. 125).

182. B. Capasso, *Catalogo ragionato...* cit., *Parte prima*, p. 7.

183. *Ibid.*, p. 50.

184. *Ibid.*, p. 102.

stabilito il prezzo della molitura tanto dei grani della Città che dei panettieri o cittadini, e che l'amministrazione di detti molini spettasse al Carmignano. Nello stesso anno il Carmignano si associò il Ciminello, accordandogli la metà de' lucri a sé spettanti, e costui cedè nello stesso modo un terzo della sua quarta parte ad un tal Francucci; cosicché una quarta parte di tutto il prodotto delle acque rimase in beneficio del Carmignano, e dell'altra quarta parte due terzi erano del Ciminelli, ed un terzo del Francucci. L'acqua arrivò in Napoli sulla fine del maggio del 1629, ed i tre molini cominciarono tosto a funzionare¹⁸⁵.

Il percorso dei Carmignano è efficacemente delineato. Forse questa famiglia meno potente e prestigiosa dei Caracciolo o dei Carafa, oltre a dei guadagni, ottenne in tal modo delle integrazioni, delle compensazioni, anche in termini di capitale sociale, a sostegno del proprio ruolo sulla scena cittadina. Sebbene lo stesso Capasso precisi che i diritti e gli obblighi dei Carmignano, stabiliti dalle convenzioni illustrate, furono causa di molte liti e di conseguenti transazioni, non sempre a vantaggio della città, a partire dagli anni quaranta del XVII secolo, fino ai primi anni del XVIII¹⁸⁶.

Nell'opera di Muscettola sono presenti diversi elementi che evidenziano la complessità e l'articolazione della partecipazione delle *élites* cittadine alle vicende del governo urbano. La stessa vicenda dell'autore ne emerge come quella di un protagonista vero della vita politica del suo seggio e di quella municipale nel suo complesso. Il suo trattato celebra la parte svolta dal seggio di Montagna

nel governo della capitale e del regno. Vi si coglie in modo particolare il suo rapporto diretto con il viceré.

Recenti studi invitano a gettare nuova luce sulle *élites* popolari, tema meno studiato rispetto all'ambito aristocratico, a partire dal loro ruolo nella gestione delle opere assistenziali¹⁸⁷. In virtù di una precoce laicizzazione dei vertici di governo degli ospedali, rispetto all'Italia settentrionale, a Napoli,

i seggi nobili, ma soprattutto le ottine del Popolo procedono alla nomina dei maestri di loro competenza senza alcuna interferenza esterna, neanche da parte dei sovrani. Essi, infatti, se non fanno mancare, come si è visto, la loro protezione e aiuti di ogni genere, non si riservano alcuno spazio significativo di intervento; anzi se lo fanno, è più che altro su sollecitazione del Popolo stesso, interessato a coinvolgere la monarchia nella vita delle sue istituzioni caritative¹⁸⁸.

Se ne ricava in primo luogo l'immagine di un ambito caratterizzato da forte autonomia politica, in cui risalta l'operato e il prestigio sociale delle *élites* cittadine, sia nobili sia popolari, con forte radicamento nel territorio. A tale riguardo, passando rapidamente in rassegna alcune opere assistenziali attive nell'ambito delle ottine, sorte o ancora in funzione nel corso del XVI e del XVII secolo, si nota come il loro governo fosse misto, ovvero assicurato congiuntamente da figure designate sia da parte popolare sia da parte dei seggi nobili¹⁸⁹. Lo studio da cui è tratto il brano appena

185. B. Capasso, *Catalogo ragionato...* cit., *Parte prima*, p. 96-97. Alle vicende urbanistiche dell'acquedotto napoletano è dedicato G. Fiengo, *L'acquedotto di Carmignano e lo sviluppo di Napoli in età barocca*, Firenze, 1990.

186. B. Capasso, *Catalogo ragionato...* cit., *Parte prima*, p. 98.

187. G. Vitolo e R. Di Meglio, *Napoli angioino-aragonese. Confraternite ospedali dinamiche politico-sociali*, Salerno, 2003.

188. G. Vitolo e R. Di Meglio, *Napoli angioino-aragonese...* cit., p. 104.

189. D'Aloe, *Catalogo degli edifi...* cit. Ciò vale per le due istituzioni più importanti, gli ospedali dell'Annunziata e degli Incurabili. Il governo della prima risulta affidato, dal 1433, a un nobile del seggio di Capuana e a quattro cittadini, ovvero esponenti del seggio del Popolo (f.lo III, p. 507); alla guida della seconda, sorta tra 1515 e 1519 (già illustrata alla nota 25), partecipavano anche un membro dei seggi nobili, ogni anno di un seggio diverso, e due cittadini (f.lo III, p. 536). Tra gli 11 governatori dell'ospedale di San Nicola al Molo, fondato nel 1424, otto erano popolari, designati da altrettante ottine, e due erano espressi dal seggio di Porto. Essi

erano affiancati da un ufficiale regio (f.lo IV, p. 702). Su questa opera assistenziale si veda G. Boccadamo, *La malattia della vita: l'antico Ospedale napoletano di San Nicola al Molo per i marinai*, in *Campania sacra*, 19, 1988, p. 309-340. La confraternita di San Biagio all'Olmo, risalente al 1543, risulta governata, secondo un «istrumento pubblico rogato da notare Simone d'Andrea di Napoli a' 21 agosto 1632», da quattro cittadini e da «un nobile di piazza mutando ogni volta di una piazza, et questa prima volta è uscito per sorte uno nobile della piazza di Nido per nome Ascanio di Bologna» (f.lo I, p. 137). Santa Maria della Carità, fondata nel 1546 e dedita ad elargire «molte limosine a' poveri vergognosi con tenere anche un collegio de figliuole vergini», era governata da due nobili e da sette esponenti del seggio del Popolo (f.lo III, p. 516). Santa Maria della Redenzione, fondata nel 1545 per «riscattare li schiavi cristiani dalle mani de Turchi», era guidata, tra gli altri, da un nobile di seggio, «mutando ogn'anno piazza», e da due cittadini (f.lo IV, p. 674); si veda in merito G. Boccadamo, *La redenzione dei cattivi*, Napoli, 1985. La confraternita della

citato sottolinea quanto fossero circoscritti, praticamente eccezionali, dall'epoca tardo angioina fino ai primi decenni del periodo spagnolo, gli interventi dei poteri sovrani o vicereali¹⁹⁰. La gestione delle risorse materiali e simboliche messe in gioco nella sfera assistenziale sono fondamentali per l'egemonia delle élites municipali della capitale. Tra XVI e XVII secolo l'autonomia politica di queste ultime in merito persiste. Per lo stesso periodo, c'è da registrare tuttavia qualche caso di partecipazione diretta di membri delle magistrature centrali, da leggere anche come segno di un maggiore sebbene prudente controllo delle iniziative assistenziali da parte spagnola¹⁹¹. Si può comunque ipotizzare che tale presenza continuasse a rappresentare un elemento proficuo, in termini di potenziali alleanze e di vantaggi politici, specialmente per le élites popolari.

Gli studi sulle élites popolari sono stati recentemente ripresi per quanto concerne Napoli¹⁹², anche al di là delle loro fortune burocratiche. Spunti interessanti si possono ricavare inoltre dai comportamenti e dai consumi culturali, ad esempio il collezionismo di antichità¹⁹³. Resta tuttavia la convinzione che sia necessario e nel contempo attraente ritornare sulla storia politica delle élites popolari, per la capitale e il regno. Al riguardo non resta che proporre solo qualche nota conclusiva. Un elemento di riflessione può scaturire dalla convinzione che per le élites popolari sia ancora più indispensabile costruire reti di alleanze. In tal senso è opportuno rifuggire il rischio, comunque presente anche nel linguaggio delle fonti, di indulgere a una visione condizionata dalla contrapposizione ideologica tra gruppi cetuali. Più che le dicotomie bisogna spendere ulteriori energie per individuare le alleanze, le logiche trasversali, le pratiche politiche ed economiche

volte a costruire reti di relazioni. A tale scopo possono ancora giovare, sul piano euristico, le numerose potenzialità insite nella categoria gramsciana dell'egemonia. Riletture recenti ne hanno evidenziato il contenuto di direzione prima ancora che di dominio; l'equilibrato connubio tra forza e consenso. Il gruppo, il ceto o la persona conseguono l'egemonia anche perché in grado di rappresentare interessi e istanze diversi, distinti dai propri, ma evidentemente conciliabili¹⁹⁴. Tale dinamica si scorge, e si dovrebbe tentare di approfondirla ulteriormente, nelle attività politiche nei seggi nobili e in quello popolare di Napoli.

Si può dunque porre l'accento sull'importanza della costruzione relazionale dell'egemonia. Si potrebbe altresì coniugare proficuamente in modo più organico l'approccio basato sulla visione gramsciana dell'egemonia con i migliori frutti di altri contributi storiografici. Il riferimento va in particolare alla storiografia più attenta alla costruzione del legame sociale attraverso le reti di relazione e le pratiche sociali, che ha reso possibile il superamento di visioni del sociale assimilato a una sorta di livello autonomo della realtà, spesso alla base di categorie come ceti, ordini, classi¹⁹⁵.

Questo tipo di fermenti sono comunque presenti in apprezzabili studi su contesti urbani italiani, anche molto diversi, della prima età moderna, che hanno suggestivamente ricostruito le strategie o le capacità egemoniche. Se ne potrebbero citare diversi; ma è sufficiente fare riferimento, ad esempio, al protagonismo politico delle famiglie aggregate al patriziato di Venezia nel secondo Seicento, illustrate da Dorit Raines¹⁹⁶; oppure, per restare al regno di Napoli, alle capacità relazionali e agli esiti egemonici delle due famiglie preminenti a Monopoli, tra XVI e XVII secolo, i Palmieri e gli Indelli, descritte da Annastella

Concezione a Monte Calvario, fondata nel 1579 «da Don Giovanni d'Avalos et altri signori principali», era governata da «un signore titolato, due nobili e tre cittadini» (f.lo IV, p. 676-677). Il conservatorio fondato nel 1585 da Alessandro Burla, «nobile piacentino delli padri dell'oratorio», per «le povere donzelle che se ritrovano in pericolo di perdere la verginità e s'espongono anco a' maggiori peccati», fu affidato al governo di due nobili e di quattro cittadini (f.lo III, p. 523).

190. G. Vitolo e R. Di Meglio, *Napoli angioino-aragonese...* cit., p. 104.

191. Oltre all'ospedale degli Incurabili, è ad esempio il caso di Santa Maria della Redenzione dei Cattivi (si veda la nota

189), D'Aloe, *Catalogo degli edifici...* cit. p. 536, 674.

192. S. Di Franco, *Giovanni Antonio Summonte...* cit.

193. I. M. Iasiello, *Il collezionismo di antichità nella Napoli dei viceré*, Napoli, 2003.

194. G. Cospito, *Egemonia. Materiali di lavoro per il seminario sul Lessico gramsciano*, 2003, in www.gramscitalia.it/html/egemonia.htm.

195. F. Cosandey (a cura di), *Dire et vivre l'ordre social en France sous l'Ancien Régime*, Paris, 2005; in particolare il capitolo *À propos des catégories sociales de l'Ancien Régime*, p. 9-43

196. D. Raines, *Cooptazione, aggregazione e presenza al Maggior Consiglio: le casate del patriziato veneziano, 1297-1797*, in *Storia di Venezia. Rivista*, I, 2003, p. 1-64.

Carrino¹⁹⁷. In tal senso la studiosa ha ricostruito una vicenda di aristocratizzazione del reggimento urbano, considerando gli ambiti relazionali e trattando con cautela lemmi come *fazione*; preferendo una terminologia «debole ed incerta» per riferirsi ai «nessi fra i protagonisti... ed i loro seguaci (ambiti relazionali, “partiti”, gruppi, ambienti, spazi...)»¹⁹⁸, ma più congeniale per cogliere le concrete dinamiche politiche e sociali nella comunità urbana analizzata. Da entrambi gli studi si riceve un insegnamento e uno stimolo: le *élites* diventano e restano tali perché riescono ad affermare e a rinnovare costantemente la loro egemonia, non per definizione. Per fare tesoro dei risultati e dei proficui spunti offerti da questi, come da altri studi citati, e pensare a futuri approfondimenti dedicati soprattutto alle *élites* napoletane, ritengo congeniale, in conclusione, ripartire da una penetrante affermazione di Giovanni Muto:

Una élite debe construir un sistema de redes relacionales eficaces tanto en su interior como fuera del grupo. Estas redes de alianzas deben, por un lado, reunir grupos nacionales y, por otro, fundarse sobre

relaciones interpersonales desarrolladas constantemente entre familias y facciones, también con las de áreas externas a aquella en la que actúa la élite. Un sistema de élites no implica en absoluto una misma dignidad de los roles y las funciones de sus componentes, es más, se presenta con una estratificación tanto horizontal como vertical que de todos modos asegura promociones sociales y distribuciones de poder entre los miembros del grupo; todo esto, en el fondo, no era de ninguna manera incompatible con los supuestos sobre los cuales estaba organizada una sociedad de rango como la de los países europeos de la primera Edad Moderna¹⁹⁹.

Tale definizione profila uno sviluppo della ricerca nella ricostruzione delle *élites*, specialmente di quelle urbane, sulla base di caratteristiche dinamiche: le capacità di costruire alleanze, di differenziare ruoli, di impostare e attuare strategie politiche. Si tratta di elementi costitutivi delle *élites*, da tenere costantemente presenti anche per evitare, quanto più possibile, il rischio di subire il condizionamento di una lettura più rigida e restrittiva della società per ceti di antico regime.

Piero VENTURA

197. A. Carrino, *La città aristocratica...* cit.

198. *Ibid.*, p. 271.

199. G. Muto, *La nobleza napolitana...* cit., p. 144.

Appendice

Convocazione dei cavalieri del seggio di Montagna ed elenco dei cavalieri intervenuti alla Conclusione del 1636, in merito alla richiesta di un donativo al sovrano di 600.000 ducati presentata ai seggi di Napoli dal viceré Manuel de Zuñiga y Fonseca, conte di Monterey

(fonte : Michele Muscettola, *Trattato del Governo della Fedelissima Città di Napoli*, 1671, Biblioteca Nacional. Madrid, Ms 6247, f. 66-68)

1636. a 8 Marzo

Se chiama l'illustrissima Piazza di Montagna per domani Sabato 8 del corrente mese di Marzo ad hore 17, ad instantia delli Sei di detta Piazza, per proponerli la necessità, che se dice, che tiene Sua Maestà d'esser servita nelli passati bisogni di guerra non solo nella Fiandra, Alemagna, ma sopra tutto nel Stato di Milano, per mantenimento e difesa del presente Regno, acciò quelli intesi detta Piazza possa servir Sua Maestà di quello li parerà conveniente in tal particolare, e arnese per detto effetto Deputati il dì 7 di Marzo 1636 Cesare Coppola Sei, Antonio Sorgente Sei, Paolo Frantone Sei, Don Antonio Carmignano Sei, Cesare Villano Sei.

Chiamata e congregata la detta Illustrissima Piazza a detta hora nel Capitolo di San Lorenzo, more et loco solitis, et inteso la proposta del Signor Cesare Coppola uno de Signori Sei, dal quale si lesse la Piazza di Portauova fatta per la detta causa ch'è del tenor seguente... Et inteso dal Signor Animale Captano Sei la proposta fatta dall'Eccellentissimo Signor Conte di Monterey alli Signori Sei e Cinque dell'illustrissime Piazze, in esecuzione dello che Sua Maestà per sua Real Carta.

La Piazza considerato l'urgente necessità et invasione de nemici della Maestà Sua Cattolica nel Stato di Milano antimurale e chiave d'Italia e di questo Regno, trattandosi della conservatione della Religion Cattolica

della Monarchia di detta Maestà e di questo Regno, dispiacendosi infinitamente non haver forse corrisposto alla volontà tiene di servir Sua Maestà, votato e ballottato more solito, ha concluso si serva Sua Maestà d'un donativo purché non ecceda li ducati sei cento milia pro una vice tantum in così pronta occasion, con la quale se possi accodire alle dette imminenti necessità... essendosi fatti per l'effetto predetto l'infrascritti Signori Deputati, se da tutta la potestà che l'istessa Piazza tiene, li Deputati sono... il Signor Consigliero Giovan Francesco Sanfelice, il Signor Consigliero Francesco Antonio Muscettola, il Signor Donato Coppola; nella suddetta Piazza sono intervenuti l'infrascritti cavalieri

Il Signor Cesare Coppola, il Signor Paolo Frantone, il Signor Don Alexandro Carmignano, il Signor Antonio Sorgente, il Signor Cesare Villano Sei, il Signor Consigliero Muscettola, il Signor Consigliero Sanfelice, il Signor Ignatio de Mayo, il Signor Carlo Rocco, il Signor Cesare Sanfelice, il Signor Don Francesco Muscettola, il Signor Don Giuseppe Sanfelice, il Signor Fabio Rosso, il Signor Giova Francesco Iuniore Sanfelice, il Signor Francesco Rosso, il Signor Duca di Spezzano, il Signor Gennaro Sanfelice, il Signor Camillo Sanfelice, il Signor Donato Coppola, il Signor Carlo Russo, il Signor Don Giovanni Sanges, il Signor Andrea Cicinello, il Signor Fabio Cicinello, il Signor Marchese di Montefalcone, il Signor Marchese d'Oriolo, il Signor Don Gioserio Sanfelice, il Signor Giovan Vincenzo Carmignano, il Signor Don Iacinto Muscettola, il Signor Fabritio Villano, il Signor Don Antonio Sanges, il Signor Mutio di Mago, il Signor Duca di Bagnolo, il Signor Iacinto Rocco, il Signor Giuseppe Sorgente, Signor Animale Rocco, Signor Don Antonio Carmignano, Signor Andrea Carmignano, Signor Don Giovan Maria Carmignano, Signor Don Alessio Pignone, Signor Don Ottavio Pignone, Signor Iacinto Carmignano, Signor Marchese di Grotto, Signor Don Alonzo Sances, Signor Don Gennaro Muscettola, Signor Duca di Rodi, Signor Giovanni Miroballo, Signor Fabio Carmignano, Signor Don Fabio Sanfelice, Signor Mario Rosso.

Résumés des articles

Paolo BROGGIO, Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE et Giovanni PIZZORUSSO, *Le temps des doutes : les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde*, p. 5-22.

Cette introduction au dossier s'attache d'abord à définir ce que sont ces *dubia circa sacramenta* : des hésitations sur les conditions de validité d'un sacrement dont l'efficacité est censée permettre l'obtention de la grâce. La multitude des conditions requises est autant d'occasions de doutes dont les ecclésiastiques font part à leur hiérarchie. À partir du XVI^e siècle, les doutes sur les sacrements se multiplient sous l'effet conjugué de divers facteurs : le rapport de plus en plus individuel au sacrement et au salut, la profonde remise en cause protestante de l'efficacité sacramentelle et le raidissement de la position de l'Église catholique sur cette doctrine, enfin le nouvel élargissement de la chrétienté qui pose la question de l'adaptation de l'administration des sacrements aux nouvelles conditions géographiques et humaines rencontrées par les missionnaires. Après un bref exposé de l'historiographie la plus récente sur l'administration des sacrements dans le contexte plus large des processus d'évangélisation et de « disciplinamento » social et religieux, l'article analyse également le processus juridictionnel à l'origine de ces *dubia circa sacramenta* présents dans les archives du Vatican. Ils sont un témoignage de la primauté spirituelle de la papauté qui cherche à se maintenir tout au long de la période malgré le Patronage ibérique sur les missions. À l'issue du Concile de Trente, le magistère romain a tendance à se renforcer et les Congrégations romaines du Concile et du Saint-Office sont chargées de résoudre les difficultés d'application de la réforme tridentine pour tous les lieux de la chrétienté. La congrégation de *Propaganda Fide*, chargée de l'activité apostolique de la papauté, créée en 1622, devient le destinataire vers lequel affluent les doutes sur les sacrements et les demandes de pouvoir spirituel extraordinaire de la part du clergé missionnaire. La congrégation du Saint-Office maintient néanmoins sa compétence sur la résolution des doutes. L'article vise enfin à souligner les apports principaux des études de cas réunis dans le dossier et notamment la perspective induite par la source elle-même, qui est de penser conjointement les mondes missionnaires et les espaces de la catholicité établie. Ce

type de source apparaît ainsi un instrument essentiel pour penser le processus de mondialisation du catholicisme.

Bernard DOMPNIER, *L'administration des sacrements en terre protestante à la lumière des facultates et des dubia des missionnaires (XVII^e-XVIII^e siècle)*, p. 23-38.

Moins exploitée que celle qui a trait à l'apostolat lointain, la documentation de la congrégation de *Propaganda Fide* relative aux missions en terre protestante ne manque pas d'intérêt. Sur le traitement des *dubia* en matière de sacrements, elle apporte un éclairage original et complémentaire. En Europe, il existe une hiérarchie de *facultates*, qui tiennent compte des divers statuts du catholicisme et de la qualité des bénéficiaires. Mais ce schéma théorique ne résiste que partiellement à l'épreuve des faits. Les missionnaires expriment une forte demande de souplesse, dans une perspective pastorale; les congrégations romaines, tout en rappelant toujours les principes, sont parfois sensibles aux souhaits exprimés. Parmi les thèmes les plus abordés dans ces débats, on retiendra particulièrement la question des degrés prohibés en matière matrimoniale et celle de la réitération du baptême.

Giovanni PIZZORUSSO, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni «ad infideles» : percorsi nelle burocrazie di Curia*, p. 39-61.

Le difficoltà incontrate dai missionari nell'amministrazione dei sacramenti presso popolazioni di recente convertite che hanno radici e livelli culturali diversissimi, dai cinesi agli autoctoni americani o agli africani, provoca a Roma un'intensa attività giurisdizionale che coinvolge il Sant'Uffizio e la Congregazione de *Propaganda Fide* con diverse competenze. Come testimoniano le fonti archivistiche delle due istituzioni, qui sondate a fondo, gli effetti della pratica dei sacramenti sulla mentalità e sulla vita sociale dei territori di missione, suscitano nei missionari (pur dotati di poteri spirituali, le *facultates*) frequentissimi *dubia*, in particolare sul battesimo e il matrimonio, che essi indirizzano a Roma. L'illustrazione di numerosi casi e soprattutto l'analisi delle risposte delle autorità romane (espresse dalle opinioni di teologi e giuristi), mostra come il conflitto tra la norma dottrinale,

con il suo valore giuridico, e la prassi missionaria costituisca per la Chiesa di Roma una finestra sulla realtà delle missioni che consente anche una conoscenza complessa del mondo e uno sforzo di adattamento del cattolicesimo tridentino.

Benedetta ALBANI, *In universo christiano orbe : la Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)*, p. 63-73.

L'articolo si propone di analizzare le competenze e l'intervento della Sacra Congregazione del Concilio in materia di amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo. In primo luogo sono brevemente ricostruite le fasi della fondazione del dicastero, eretto nel 1564 con l'obiettivo di garantire la corretta interpretazione e applicazione dei decreti del Concilio di Trento. In seguito viene affrontata la questione della giurisdizione della Congregazione sui territori delle Indie Occidentali, giurisdizione attestata già nelle prime bolle pontificie dedicate a questa istituzione e confermata dalla presenza negli archivi vaticani di numerosi appelli alla Congregazione provenienti dai territori d'oltreoceano. Infine, l'esame di alcuni casi specifici mostra l'autorevolezza dei pronunciamenti della Congregazione e l'importanza a questi attribuita dai petenti indiani.

Pierroberto SCARAMELLA, *I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XVI-XVIII)*, p. 75-94.

All'inizio del XVII secolo a gestire le questioni matrimoniali miste, e a dirimerne i *dubia* che incessantemente arrivavano da quelle regioni dove, di fatto, convivevano cattolici e protestanti, vennero a trovarsi ben tre Congregazioni, quella del Sant'Ufficio, quella del Concilio e quella *De Propaganda Fide*. Accanto ad esse, la preminenza giurisdizionale veniva arrogata sovente dal potere vescovile.

Scopo del presente lavoro è quello di seguire l'iter degli atti giurisdizionali attraverso i quali, a partire dai presupposti teologici e dalle decisioni che ne scaturivano, si risolvevano i dubbi che provenivano da regioni dalla politica religiosa incerta per la Chiesa, o sostanzialmente ostile. Si tratta di un punto di osservazione ottimale per comprendere le logiche corali del cattolicesimo posttridentino, ma anche le sue incessanti lacerazioni interne, le ricomposizioni, sino all'idea che il giudizio pratico nasca non su presupposti teorici, ma *de agendo*, utilizzando cioè i principi diplomatici dell'utilità pratica.

La storia dei matrimoni misti è ancora un prolungamento della storia della Riforma protestante e dello scontro con le comunità religiose da essa scaturite. È proprio in materia matrimoniale, segnatamente in quelle regioni a confessione religiosa mista, che si riflettono non soltanto le ansie che scaturivano dal contatto con gli «eretici» e con i loro fautori, ma anche la riflessione teologica e politica sulla realtà non soltanto sacramentale, ma anche contrattuale del matrimonio, ed offre tutto il senso delle unioni cristiane tipico dell'epoca pretridentina.

Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Le mariage des infidèles au XVI^e siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale*, p. 95-121.

L'article analyse trois interventions pontificales majeures du XVI^e siècle sur la question du mariage des infidèles. Il tente de comprendre leurs liens et s'attache plus particulièrement à éclairer la dernière bulle de cette série, celle édictée en 1585 à l'attention des esclaves convertis du Brésil en expliquant les enjeux locaux mais aussi, ceux du centre romain qui ont abouti à ce texte. Le mariage des convertis infidèles est une question aussi ancienne que l'Église qui se pose avec une acuité nouvelle à partir de l'expansion missionnaire du XVI^e siècle. L'existence de la polygamie chez la plupart des élites amérindiennes apparut rapidement comme une difficulté. Pour favoriser les conversions, les papes contournent l'obligation faite aux polygames convertis d'épouser leur première épouse (bulles de 1537 et de 1571), suscitant alors la critique de certains théologiens.

Dans le cas du Brésil, la discussion à partir des années 1570 concerne le mariage des esclaves, d'origine amérindienne ou africaine, de plus en plus nombreux dans la société coloniale. Pouvait-on remarier chrétiennement des hommes déportés en servitude qui avait une épouse restée dans leurs terres d'origine? Les jésuites locaux estiment qu'il est nécessaire d'obtenir une nouvelle déclaration pontificale sur le mariage des infidèles convertis. Cette déclaration est une forme de justification indirecte de leur pratique de l'esclavage. Pour le pape Grégoire XIII, l'énonciation d'une nouvelle bulle est l'occasion de recourir à une solution juridique, bien connue des canonistes, le privilège paulin, manière de faire taire les critiques des théologiens sur les décisions pontificales antérieures et de revenir à la tradition de l'Église.

Cet exemple des mariages des infidèles permet de montrer le grand intérêt de la papauté pour les questions missionnaires au XVI^e siècle et la prise en compte

des situations nouvelles nées de l'esclavage atlantique par des solutions juridiques anciennes (le privilège paulin), illustrant ainsi le processus d'adaptation du catholicisme au monde moderne.

Emmanuel BETTA, *Il Sant'Uffizio e il battesimo di necessità (secc. XIX-XX)*, p. 123-137.

La condizione di necessità prevede una deroga specifica rispetto alla norma del rito sacramentale, relativa allo spazio e al ministro, che si palesa come particolarmente delicata nell'amministrazione del battesimo. I timori per la validità del rito così amministrato hanno spesso determinato una tensione tra il piano normativo e disciplinare, precisato dal Concilio di Trento e il livello delle pratiche con il loro portato simbolico informale decisivo per gli equilibri interni alla comunità. Il saggio analizzerà i *dubia de baptismo* relativi al battesimo di necessità giunti alla Congregazione del Sant'Uffizio tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del secolo successivo e mostrerà come in questo frangente, la condizione principale che determina i timori sulla validità del battesimo di necessità nel clero e nella comunità, è quella che coinvolge soggetti e spazi del governo della salute (levatrici, infermiere, medici, ospedali), verso i cui moventi e culture agisce una aprioristica sfiducia che motiva un approccio tuziorista, in contrasto con le prescrizioni normative.

Boris JEANNE, *Diplomatie pontificale et sacrements : la querelle autour des baptêmes de masse au Mexique (1524-1584)*, p. 139-154.

Le Saint-Siège a-t-il cherché à utiliser l'administration des sacrements dans les Églises du Nouveau Monde comme un moyen de pression politique sur la couronne d'Espagne au second XVI^e siècle? L'article cherche à comprendre comment la secrétairerie d'État s'est servi des nouvelles qu'elle avait d'*abusi delle Indie* dans sa négociation pour l'installation d'une nonciature apostolique à Mexico, à partir d'un document de 1584 qui accuse les jésuites de baptiser les Indiens avec trop de facilité. Renvoyant à la querelle des baptêmes de masse des années 1530 que Paul III avait dû arbitrer, cette accusation paraît hors de propos alors que les franciscains eux-mêmes ont cessé cette pratique comme le montre la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés (Pérouse 1579), et que les jésuites se consacrent à une christianisation d'élites : ce «doute sur un sacrement» sert en fait de levier au nonce à Madrid pour faire pression sur Philippe II.

Vincenzo LAVENIA, *Ipse Christus innocentissimus. Inquisitione, eretici condannati e sacramenti*, p. 155-172.

Nel Duecento Alessandro IV emanò una costituzione per rispondere a un dubbio esposto dagli inquisitori di Tolosa : come regolarsi se un condannato per eresia si fosse pentito *dopo* la lettura della sentenza? Occorreva salvargli la vita e condonargli le pene, oppure bisognava mantenere immutato l'esito del processo? E si potevano amministrare i sacramenti del perdono e dell'eucarestia, graziando, in luogo del corpo, l'anima del relapso? La risposta del pontefice (canone *Super eo*) fu incluso nel VI libro delle Decretali, e divenne subito materia di riflessione per i glossatori del Duecento e del Trecento. Ma il suo valore fu posto in dubbio con la nascita delle moderne Inquisizioni centralizzate, specialmente in Spagna, dove fino agli anni di Filippo II non era i sacramenti non furono concessi neppure ai condannati per i reati di natura civile. La stessa cosa avveniva in Francia e nelle terre dell'Impero, contravvenendo a una disposizione della *Constitutio criminalis Carolina*. Il saggio affronta la storia dei rapporti tra giustizia inquisitoriale e riti di conforto alla luce della controversia sull'amministrazione dei sacramenti agli eretici relapsi, comparando la prassi del Sant'Uffizio romano e di quello spagnolo.

Paolo BROGGIO, *Le congregazioni romane e la confessione dei neofiti del Nuovo Mondo tra facultates e dubia : riflessioni e spunti di indagine*, p. 173-197.

Lo studio dell'amministrazione della confessione agli indigeni del Nuovo Mondo ha sempre seguito direttrici ben precise : da una parte le modalità di trasposizione del concetto occidentale di peccato nell'universo mentale di culture altre attraverso l'analisi della letteratura penitenziale rivolta al mondo americano; dall'altra il complesso delle indicazioni che la Chiesa impartiva a confessori cattolici e penitenti indigeni per una corretta esecuzione del sacramento (manuali di confessione a stampa). Mancano però studi che prendano in considerazione la concreta amministrazione della penitenza ai nativi americani, specie dal punto di vista dell'articolazione del sacramento con gli altri strumenti del controllo religioso e sociale, così come è avvenuto nella recente storiografia in relazione a contesti di studio europei.

Constatata negli archivi delle congregazioni romane l'assenza di documenti classificabili come *Dubia circa sacramenta* relativi alla confessione dei neofiti americani, il saggio si ripropone di ricostruire le ragioni di tale fenomeno facendo ricorso soprattutto alla funzione che la penitenza man mano assunse nei territori di missione

del Nuovo Mondo; una funzione anche «ausiliaria» ad un altro sacramento di grande importanza nelle strategie di tridentinizzazione della Chiesa americana: il matrimonio degli indigeni, con le connesse e complicate questioni legate agli impedimenti per consanguineità e affinità e alle *facultates* di dispensa detenute dagli ordini religiosi, la maggior parte delle volte esperibili proprio *in foro conscientiae*.

Antonino COLAJANNI, *L'amministrazione dei sacramenti nella prima evangelizzazione missionaria dell'America indigena: osservazioni e commenti da un punto di vista antropologico*, p. 199-212.

Partendo da alcune considerazioni sui rapporti tra antropologia e ricerche storiche, si evidenziano alcuni caratteri dell'incontro-scontro tra diverse visioni del mondo e culture, che mette alla prova la capacità dei missionari di trasmettere in maniera efficace il messaggio evangelico. E ciò anche per la carenza di norme specifiche provenienti dalla Chiesa romana, nel campo dell'amministrazione di sacramenti come il battesimo, l'eucaristia, la confessione, il matrimonio.

Viene proposta, per illustrare concretamente la difficile opera di gestione degli aspetti rituali quotidiani del messaggio cristiano, una comparazione tra tre fonti diverse, che trattano il tema dei sacramenti nel contesto delle missioni americane nel '500-'600. La prima fonte è il *De procuranda indorum salute* del Gesuita José de Acosta, del 1588; la seconda è il *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe, II*, dello stesso anno 1588, del sacerdote Bartolomé Álvarez. Mentre Acosta critica la mancanza, nei missionari, di impegno e di attitudini aperte nei confronti degli indigeni, nonché la mancanza di conoscenza delle lingue locali, Álvarez si lamenta del mancato appoggio che i preti residenti in zone periferiche ricevono dalla Chiesa ufficiale e dagli organi del Vicereame, e critica piuttosto gli indigeni andini, che a suo vedere sono ancora – dopo decenni dalla Conquista – dei pagani irriducibili. Acosta affronta le questioni a un livello metodologico-teorico e si esprime a favore di una riforma radicale dell'azione missionaria, proprio a partire dall'analisi della difficile gestione dei sacramenti nell'azione quotidiana; in Álvarez invece prevale la testimonianza diretta, e pessimistica, di un protagonista del mondo marginale della Chiesa missionaria, che si muove al di fuori di un ordine religioso e completamente abbandonato a sé stesso dalla inefficienza della chiesa secolare.

Infine viene analizzata l'opera, più tarda, di un giurista come Alonso de la Peña Montenegro, che nel

1668 scrive un ponderoso compendio di norme per l'azione quotidiana dei parroci, nel quale la gestione dei sacramenti appare come tema centrale e peculiare (*Itinerario para párrocos de indios*). Quest'opera conclude un cammino storico accidentato di quasi due secoli sull'azione della chiesa missionaria nel campo dell'amministrazione dei sacramenti.

Miriam TURRINI, *Anime e corpi di peccatori e il sapere della coscienza*, p. 213-217.

A partire dai saggi di Vincenzo Lavenia e Paolo Broglio si individuano nella condizione degli eretici sentenziati e degli indios americani alcuni spunti per un esame del complesso rapporto tra anime e corpi, foro interno e foro esterno, evidenziando l'opportunità di studiare sia la costruzione del soggetto al quale amministrare il sacramento della penitenza sia la teologia morale fruita e costruita nel Nuovo Mondo.

Benoît SCHMITZ, *Le pape et les devoirs de sa charge dans les projets de réforme autour du concile de Latran V*, p. 219-259.

En réexaminant les projets de réforme du début des années 1510, cet article voudrait mettre en lumière le discours sur la papauté comme office spirituel. Moins connue que l'idéal du bon évêque ou que l'idéal impérial, cette conception fait du bon exercice par le pontife de son pouvoir plénier le vecteur de l'avènement sur la terre du royaume de Dieu. L'étude se concentre tout particulièrement sur le cas du *Libellus ad Leonem X* adressé au pape en 1513 par Giustiniani et Quirini. Cet article étudie en premier lieu les attentes qui se portent sur le vicaire du Christ. Il se propose de montrer ensuite que le pouvoir du pontife est défini essentiellement comme un pouvoir pastoral: la *plenitudo potestatis* a pour finalité le salut des âmes. Il explique enfin comment l'insistance mise sur les devoirs du souverain pontife vise à distinguer radicalement son pouvoir de l'*imperium* terrestre des princes séculiers. La conclusion tente de cerner l'influence et les limites de cet idéal d'une papauté spirituelle.

Piero VENTURA, *La capitale e le élites urbane nel regno di Napoli tra XVI e XVIII secolo*, p. 261-296.

Nel saggio si illustrano i risultati di un percorso di ricerca sulle *élites* urbane del regno di Napoli nella prima età moderna. Si approfondisce il ruolo giocato dalla città capitale nei confronti delle *élites* aristocratiche e popolari dei centri urbani del regno, per le quali quelle della capi-

tale rappresentavano un modello sociale e politico. Attraverso fonti prodotte dalle magistrature centrali di governo, si evidenzia inoltre la cura nel preservare gli equilibri politici locali rispetto al sistema dei seggi, che sanciva la separazione di ceti, in alcune delle principali comunità del regno, e conferiva alle famiglie che ne facevano parte le prerogative del governo urbano.

Si illustrano, per alcuni casi, linguaggi e dinamiche politiche di gruppi sociali emergenti, nel corso del XVIII secolo, anche nelle pressioni per accedere ai seggi.

L'analisi si concentra quindi sulle strategie per costruire alleanze e perseguire disegni egemonici, in particolare riguardo ad alcune famiglie dei seggi aristocratici di Napoli. Attraverso le votazioni del seggio di Montagna, dal 1632 al 1659, si è constatato il protagonismo dei Sanfelice, dei Muscettola, dei Carmignano. Il loro attivismo nel condizionare e determinare la vita del seggio era anche più necessario per cercare di bilanciare l'egemonia, espressa a livello cittadino, dei seggi napoletani più potenti e prestigiosi come Nido e Capuana.