



HAL
open science

La questione della 'potentia Dei absoluta' in Alberico Gentili: l'adesione sui generis al luteranesimo in quanto elemento storico-genealogico della riflessione sui concetti del principe e della sovranità

Massimiliano Traversino Di Cristo

► **To cite this version:**

Massimiliano Traversino Di Cristo. La questione della 'potentia Dei absoluta' in Alberico Gentili: l'adesione sui generis al luteranesimo in quanto elemento storico-genealogico della riflessione sui concetti del principe e della sovranità. Alberico Gentili. *Diritto internazionale e Riforma*, pp.113-145, 2018. hal-02877503

HAL Id: hal-02877503

<https://hal.science/hal-02877503>

Submitted on 29 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Massimiliano Traversino Di Cristo*

La questione della ‘*potentia Dei absoluta*’ in Alberico Gentili:
l’adesione ‘*sui generis*’ al luteranesimo in quanto elemento
storico-genealogico della riflessione sui concetti del principe
e della sovranità**

Tra i temi che più hanno segnato la storiografia contemporanea, un ruolo di crescente rilievo è occupato dalla comparazione, per la varietà di profili ulteriori che essa investe – antropologico, giuridico, religioso, storico, etc. – e per la varia articolazione di essi. L’uso di metodi di tipo comparativo in campo storico è anzi tale che non senza difficoltà si sarebbe oggi disposti a rinunciar-

* Le Studium / Marie Skłodowska-Curie Research Fellow presso il Centre d’Études Supérieures de la Renaissance, Université François-Rabelais de Tours.

** Il testo che qui si presenta costituisce la versione preliminare, in traduzione italiana, dell’ultimo capitolo del mio *Against the Backdrop of Sovereignty and Absolutism: The Theology of God’s Power and Its Bearing on the Western Legal Tradition, 1100-1600* (Ph.D. thesis in tripartite cotutelle, Birkbeck College/University of London, University of Geneva, and University of Trento, 2017), e raccoglie parte dei risultati di ricerche svolte a Londra e Oxford, in quest’ultimo caso grazie all’ospitalità del Corpus Christi College, University of Oxford, nella persona del prof. Jas’ Elsner. I contenuti di queste ricerche hanno costituito l’argomento di relazioni da me presentate in diversi convegni, in particolare in questa sessione della XVI Giornata Gentiliana tenutasi nella città natale di Alberico Gentili per le cure del locale Centro Internazionale di Studi Gentiliani in collaborazione con il Centre for Research in Political Theology presso la Birkbeck College School of Law, University of London, e altre istituzioni. Accanto a Jas’ Elsner, desidero qui ringraziare i proff. George Garnett, Jill Kraye, Diego Quaglioni, Anton Schütz e Boudewijn Sirks, con i quali ho avuto occasione di discutere diversi punti qui esaminati. Una particolare gratitudine esprimo alla dott.ssa Pepe Ragoni e al prof. Diego Panizza (†ottobre 2014), già rispettivamente Presidente del Centro Internazionale di Studi Gentiliani e Direttore del suo Comitato Scientifico, per i preziosi suggerimenti e commenti sul tema qui discusso. Salvo diversa segnalazione, le traduzioni offerte alle fonti primarie e alla letteratura secondaria saranno a cura di chi scrive.

vi in virtù di metodi più tradizionali. Vero e proprio concetto “paradigmatico”, la comparazione rappresenta infatti il punto in comune di tutta una schiera di modelli di indagine non altrimenti assimilabili: da modelli storici e para-storici come la genealogia nietzscheana e l’archeologia foucaultiana, ad altri più strettamente connessi con la storia normativa, su tutti quello continuistico di Berman, consistente in una rilettura in senso unitario delle «Grandi Rivoluzioni» avvenute in Occidente a partire dal pontificato di Gregorio VII (1073-1085)¹. Nel primo caso, quello della genealogia e dell’archeologia, è la stessa correlazione con la storia a stabilirne il carattere comparativo: questi due modelli impongono all’interprete di confrontare e «seguire le dislocazioni e gli spostamenti che essi operano nella tradizione delle idee» e rivelano una condizione non di dipendenza, ma di supporto alla conoscenza storica, dando quasi l’impressione che essa non sussisterebbe altrimenti, poiché «la semplice storia dei concetti può, a volte, risultare del tutto insufficiente»². Nel secondo caso, quello della storia normativa, nei due volumi di *Diritto e rivoluzione* Berman ci aiuta a percepire quale sia l’efficacia della comparazione in relazione al diritto e al suo rapporto con l’ambito della storia teologica e religiosa. Più nello specifico, a darci un’idea di come un’indagine di tipo comparativo possa giovare alla storia dei grandi sistemi di diritto è in particolare l’introduzione al secondo volume: lo storico americano

¹ Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1983, e Id., *Law and Revolution, II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2004. Per il riferimento alle «Grandi Rivoluzioni», ho in mente soprattutto l’introduzione di Berman al secondo dei due volumi, per il quale valga l’edizione italiana *Diritto e rivoluzione, II. L’impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, a cura di Diego Quaglioni, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 9-54, in part. p. 14 (e, quasi negli stessi termini, p. 54): «Ciascuna delle Grandi Rivoluzioni trasformò la tradizione giuridica occidentale, ma in fin dei conti restò al suo interno»).

² Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo (Homo sacer II, 2)*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 16. Se sia la genealogia che l’archeologia mirano a ricostruire l’evoluzione di un determinato fenomeno storico o sistema di valori, la differenza tra i due metodi risiede nel fatto che solo l’archeologia possa condurre a rintracciarne l’origine «in un ambito diverso da quello scontato in anticipo (per esempio, non nella scienza politica, ma nella teologia)» (p. 128).

si serve della comparazione per mettere in guardia il lettore dal rischio, a tutt'oggi presente e non certo minore che in passato, di un'eccessiva sopravvalutazione delle differenze tra i sistemi cosiddetti romano-germanici e i sistemi di Common Law. L'accennata rilettura unitaria della tradizione giuridica occidentale si imporrebbe, a detta di Berman, alla luce dei molti elementi in comune apportati dalla Riforma, non senza peraltro mettere in discussione, in virtù della «prospettiva millenaria» che essa assume, la classica periodizzazione storica: «Specialmente nel parlare della tradizione giuridica occidentale, è importante evitare l'anacronistico uso dei termini "Medioevo" e "medievale" per riferirsi al periodo pre-protestante della storia europea»³. Soffermandomi per un attimo sul rilievo della comparazione in relazione alla storia religiosa e sul tema della Riforma, vorrei richiamare un'opinione ottocentesca dello studioso inglese Mark Pattison, ripresa più di recente da Jonathan Z. Smith, la quale riconduce la separazione tra cattolicesimo e culti riformati alla rispettiva prospettiva storica: «la Riforma tedesca, descritta in modo impreciso come un appello alla scrittura contro la tradizione, *fu piuttosto un appello alla storia*»⁴. La posizione di Pattison ha il merito di sottolineare un elemento che ritengo decisivo nella Riforma, consistente nell'aver, già nei decenni immediatamente successivi allo scisma luterano, promosso una ricostruzione genealogica del cristianesimo alternativa a quella tramandata dalla letteratura ecclesiastica ufficiale.

In relazione all'oggetto del presente saggio, la comparazione ci guiderà a rintracciare la presenza della questione della *potentia Dei* nell'opera di Alberico Gentili (†1608), allo scopo di porre in evidenza come, anche alla luce della sua adesione *sui generis* al luteranesimo, essa si caratterizzi, in senso genealogico, rispetto al suo contributo sui temi della giuspubblicistica europea a cavallo tra fine Cinquecento ed inizio Seicento.

³ Traggio le due citazioni da Berman, *Diritto e rivoluzione*, II, cit., rispettivamente pp. 14 e 43.

⁴ Mark Pattison, *Isaac Casaubon, 1559-1614*, 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1892, p. 322 (enfasi mia). Per il riferimento compiuto da Smith, vedi il suo *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, Chicago University Press, 1990, p. 13.

In quest'ottica appare irrinunciabile tenere conto del ruolo che, da un lato, la tradizione culturale del cristianesimo medievale e, dall'altro, l'«appello alla storia» del pensiero riformato attraverso la figura di Lutero (†1546) giocano nella formazione del concetto gentiliano di sovranità.

1. *L'adesione 'sui generis' al luteranesimo da parte di Gentili*

Possibili interpretazioni del «Silete theologi in munere alieno»

Dell'appartenenza di Gentili al luteranesimo si è scritto denotando il carattere «fortemente personale, umanistico e razionale»⁵ della sua adesione, ma la questione non è stata ad oggi trattata in maniera sistematica. Verosimilmente, una lettura in senso troppo dichiaratamente confessionale contrasterebbe con l'immagine del Gentili teorizzatore della laicità del diritto restituitaci dal famoso monito «Silete theologi in munere alieno», la formula più fortunata del pensiero gentiliano⁶. Certo, come ha opportunamente affermato Diego Panizza, un tale enunciato fu da un punto di vista testuale l'espressione di un vero e proprio «cambio di paradigma» col quale il suo autore manifestava il proprio dissenso dai teologi salmantini nel merito, in primo luogo, della discussione sulla liceità o meno di promuovere una guerra preventiva contro i Turchi e, in secondo luogo, dell'opportunità di estendere il campo d'azione teologico oltre quello strettamente disciplinare⁷. Ma in essa può ravvisarsi il

⁵ Filippo Mignini, *Alberico Gentili e Giordano Bruno*, in *Alberico Gentili nel quarto centenario del 'De iure belli'*. Atti del Convegno dell'Ottava Giornata gentiliana, Milano, Giuffrè, 2000, pp. 301-344, p. 318.

⁶ Albericus Gentili, *De iure belli libri III*, Hanoviae, apud Haeredes Guilielmi Antonii, 1612 (rist. dell'editio princeps del 1598), lib. I, cap. 12 (*Utrum sint caussae naturales belli faciendi*), p. 92.

⁷ Con «cambio di paradigma», ho in mente soprattutto, per titolo e contenuti, Diego Panizza, *Gentili and the Theological Tradition of War: The Critical Points of a Change of Paradigm*, in *Alberico Gentili. La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale. Atti del Convegno della Dodicesima Giornata gentiliana*, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 145-173. Per il riferimento testuale operato da Panizza, vedi il suo *Alberico Gentili e la scuola di Salamanca. Un contrasto di paradigma*, in Marta Ferronato, Lucia Bianchin (a cura di), «Silete theologi in munere alieno». *Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*, Padova, Cedam, 2011, pp. 163-184, p. 166;

medesimo spirito che anima la critica di Gentili al puritanesimo anglosassone, che lo aveva duramente attaccato e tuttora lo attaccava nel suo insegnamento ad Oxford o, in via più generale, la sua presa di distanze dall'intero *corpus* – sacerdotale, canonistico, teologico – sul quale si era retto il vecchio edificio della *respublica christiana* rappresentato dalla Chiesa romana. È poi, quella qui espressa da Gentili, in fondo una sensibilità tipica della giurispubblicistica europea più illuminata del suo tempo, figlia del Machiavelli, parente stretta insomma di quella ragion di stato che plasma di sé più di una generazione di pensatori, accumulati dalla volontà di fondare un'azione di governo libera e indipendente, non più in posizione ancillare alla religione.

Della fortunata affermazione gentiliana vorrei qui indicare due possibili interpretazioni. La prima si sofferma in particolare sul carattere laico dell'enunciato, massima icastica della modernità, che ricorda, nei toni assai decisi e nei contenuti un'altra felice formulazione gentiliana a tema religioso: «Coniugium quoddam Dei et hominis est religio», ovvero la definizione da parte di Gentili che la religione vada intesa come matrimonio che lega l'uomo a Dio⁸. In conformità ad essa, il valore di un tale legame si esplica e ha rilievo nella sola coscienza dell'individuo e non è destinato a riportare conseguenze nella sfera pubblica. Principio di chiarissima importanza nella successiva storia laica d'Europa, esso vale ad escludere ad un tempo che la religione possa essere motivo di compressione o lesione della sfera dei diritti dei singoli e al contempo a proteggere da ogni ingerenza ulteriore della religione lo spazio di quello che è, al tempo di Gentili, il nascente diritto pubblico europeo e internazionale.

sull'interpretazione più ampia che ancora Panizza propone dell'affermazione «Silete theologi in munere alieno», vedi Id., *Political Theory and Jurisprudence in Gentili's 'De iure belli'. The Great Debate between 'Theological' and 'Humanist' Perspectives from Vitoria to Grotius*, «International Law and Justice Working Papers», 15, 5, 2005, pp. 1-55, p. 12. Alla nota 8 Panizza confronta la presa di posizione gentiliana sul ruolo della teologia con quella assunta da Francisco de Vitoria nel prologo del suo *Über die staatliche Gewalt/De potestate civili*, hrsg. von Robert Schnepf, Berlin, Akademie Verlag, 1992, p. 32: «Officium ac munus theologi tam late patet ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto. [...] Est sane theologia omnium studiorum disciplinarumque orbis prima, quam graeci θεολογίαν vocant».

⁸ Gentili, *De iure belli*, cit., lib. I, cap. 9 (*An bellum iustum sit pro religione*), p. 61.

Entrambe le posizioni sono in fondo espressione di un medesimo principio e rivestono importanza notevolissima ai fini del processo di emancipazione della cultura occidentale dal pensiero religioso medievale.

La seconda interpretazione che vorrei suggerire si propone di segnalare come, alla base del distacco dai teologi così fortemente espresso da Gentili, vi sia spazio per una fonte ulteriore, consistente nell'adesione alla Riforma da parte dell'autore. Sarei tentato di definire tale fonte nei termini di un vero e proprio "paradigma luterano", fondato sulla convinzione che la degenerazione dell'originario spirito cristiano investa l'intero *corpus* ecclesiastico già richiamato. Dopo tutto, Gentili eredita molto della polemica anti-papale dei decenni a lui precedenti, in particolare della dodicesima delle *Centurie di Magdeburgo*, che era interamente dedicata a tale argomento e giungeva infine ad identificare il papa con l'Anticristo, sulla base di una similitudine databile quantomeno all'XI secolo: «Secondo questa prospettiva protestante, la Chiesa nasce in età apostolica in perfetta purezza ed è in seguito corrotta da un processo di lento incancrenimento, alla fine del quale è ormai divenuta l'esatto opposto, non più la Chiesa di Cristo, ma dell'Anticristo, strumento per l'uomo non di salvezza, bensì di perdizione»⁹. A ben guardare, simili argomentazioni sono in realtà riscontrabili sia prima che dopo lo scisma luterano, come, ad esempio, nei polemisti trecenteschi durante la «cattività babilonese» della Chiesa avignonese, dei quali Gentili stesso è lontano erede¹⁰. Il drammatico confronto sulla povertà evangelica, tanto al tempo di Pietro di Giovanni Olivi (†1298) quanto durante il pontificato di Giovanni XXII (1316-1334), e le molte accuse rivolte a quest'ultimo di essere uno "pseudo-papa" e un "eretico", danno una chiara idea della somiglianza che intercorre tra la polemica trecentesca e quella

⁹ Pattison, *Isaac Casaubon*, cit., p. 322.

¹⁰ Sulla diffusione del tema dell'Anticristo nel Cinquecento, vedi in part. Antonio Rotondò, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in Id. (a cura di), *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1991, pp. 19-164, e Roberto Rusconi, *Antichrist and Antichrists*, in Bernard McGinn (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, vol. 2, Apocalypticism in Western History and Culture*, New York, Continuum, 1998, pp. 287-325.

cinquecentesca dei riformatori e, nel nostro caso, di Gentili. Per quest'ultimo in particolare, una siffatta polemica assume la sua forma forse più esplicita nella prima metà degli anni Ottanta del Cinquecento, con la violenta invettiva che egli dirige contro il papato nel *De papatu Romano Antichristo*¹¹. Gentili scrive questo trattato teologico «sotto la forte spinta emotiva» dei suoi primi anni di esilio in Inghilterra, corredandolo di abbondanti riferimenti a diverse figure autorevoli del pensiero riformato, come in particolare Mattia Flacio Illirico (†1575) o, tra gli altri, i connazionali Bernardino Tommasini, detto l'Ochino (†1564), e Jacopo Aconcio (†c. 1575)¹². L'elemento che più caratterizza il *De papatu Romano Antichristo* è la sintesi che esso offre delle idee luterane di Gentili e della sua immagine di Lutero. La rilevanza di quest'ultima nell'economia della critica gentiliana non solo del papato, ma anche dell'intero *corpus* ecclesiastico in generale, è testimoniata dalla sua ricorrenza in un altro scritto assai più tardo di Gentili, i *Disputationum de nuptiis libri VII* del 1601. L'oggetto specifico di critica è qui costituito dai canonisti:

¹¹ Per il manoscritto del *De papatu Romano Antichristo assertiones ex verbo Dei et SS. Patribus* Alberico Gentili *Italo auctore*, vedi Oxford, Bodleian Library, Ms. D'Orville 607, ff. 1r-95v. La prima edizione critica dell'opera, mai pubblicata in vita da Gentili e tuttora inedita, è attualmente in corso di lavorazione per le cure di Giovanni Minnucci e Diego Quaglioni. Se ne veda la presentazione in Id., *Per l'edizione critica del 'De papatu Romano Antichristo' di Alberico Gentili (1580/1585-1591)*, in *Alberico Gentili. Giustizia, Guerra, Impero. Atti del Convegno della XIV Giornata Gentiliana*, Milano, Giuffrè, 2014, pp. 331-345. Della letteratura secondaria sul *De papatu Romano Antichristo*, vedi in part. Kenneth R. Simmonds, *The Gentili Manuscripts*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung», 76, 1956, pp. 534-552, pp. 536-537; Gesina H.J. van der Molen, *Alberico Gentili and the Development of International Law. His Life, Works and Times*, 2nd rev. ed., Leiden, Sijthoff, 1968, pp. 245-251; Diego Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, Padova, La Garangola, 1981, pp. 19-40; e più di recente Diego Quaglioni, *Il 'De papatu Romano Antichristo' del Gentili*, in Luigi Lacchè (a cura di), *Ius gentium ius communicationis ius belli. Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità. Atti del convegno di Macerata in occasione delle celebrazioni del quarto centenario della morte di Alberico Gentili (1552-1608)*, Milano, Giuffrè, 2009, pp. 197-207 (ripubblicato, rivisto, col titolo di *Alberico Gentili: il papato romano e il 'potere totale'*, in Diego Quaglioni, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 198-210) e, in questo stesso volume, Vincenzo Lavenia, *Alberico Gentili: i processi, le fedi, la guerra*, pp. 165-196, pp. 182-186.

¹² Traggo la citazione da Molen, *Alberico Gentili*, cit., p. 251.

La ragione è regola del processo costitutivo della legge e anima del diritto, e ad essa di conseguenza rivolgiamo la nostra attenzione più che a quanto la legge stessa affermi. Se un ordine di diritto è brutale, ciò significa che il fatto che esso sia un ordine di diritto non lo previene dall'essere brutale. O, se è possibile ravvisarvi un alunché di buono, esso risiede interamente nel diritto civile. Questo è certo. [...] Perfino dotti scrittori dell'antichità menzionano spesso in questi termini la rozzezza dei canonisti, [...] rispetto ai quali piuttosto spererei che, se proprio Dio debba consentire loro di esistere e dare a loro un compito, glielo dia altrove che nel diritto. Avviene invece che questo barbaro ordine di diritto sia tale, e che a causa di esso noi pure abbiamo imparato a parlare barbaramente. Vi è forse qualcuno che ignora queste cose? [...] Fiamme, fiamme alla spazzatura scritta da questi barbari, che sono ben più che dei semplici seguaci miscredenti dell'Anticristo! Alle fiamme, che siano tutti dati alle fiamme, come il grande Lutero ha insegnato a qualsiasi buon uomo di fare dando lui stesso alle fiamme tutti quei libri nella pubblica piazza!¹³

Se nel *De papatu Romano Antichristo* tra le fonti si richiama Flacio Illirico, qui Gentili sta invece rievocando, con toni entusiastici, Lutero e il suo famoso rogo del 10 dicembre 1520. Come risaputo, nella bolla *Exsurge Domine* papa Leone X (†1521) aveva minacciato Lutero di scomunica qualora egli avesse persistito «in suo pravo et damnato proposito» e Lutero aveva in seguito dato alle fiamme una copia della bolla, unitamente a diversi testi di diritto canonico e di teologia, tra cui la *Summa de casibus conscientiae* di Angelo Carletti da Chivasso (†1495), ritenuti simbolo dell'ortodossia cattolica e quindi, nella prospettiva riformata, della decadenza del cristianesimo. L'entusiastico

¹³ Albericus Gentili, *Disputationum de nuptis libri VII*, Hanoviae, apud Guilielmum Antonium, 1601, lib. I, cap. 19 (*Peroratio in ius Canonicum*), pp. 111-112: «Ratio est regula in lege constituenda, & anima legis. ad quam attendimus propterea magis, quam ad legis definitionem. Brutum ius, brutum. Aut si quid est in eo praeclarum, id omne ex iure civili est. Hoc certum. [...] Etiam docti veteres sic saepe simplicitatem Canonistarum nominant [...]. De quibus & mihi dicendum est, si dabit vitam, & opem Deus, in alio opere. Sed & barbarum hoc ius, barbarum: a quo didicimusque loqui barbare. Nam quis illa ignorat? [...] Flammis, flammis libros spurcissimos barbarorum, non solum impiissimos Antichristi. Flammis omnes, flammis: ut Lutherus magnus facere docuit bonos omnes, ipse in medio foro flammis delens eos omnes libros». Sulla relazione tra Gentili e il diritto canonico, vedi Giovanni Minnucci, *Alberico Gentili: un protestante alle prese con il 'Corpus iuris canonici'*, in *Alberico Gentili. La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale. Atti del Convegno della Dodicesima Giornata gentiliana*, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 187-211, con citazione di parte del passo da noi riportato (p. 190).

richiamo gentiliano a Lutero mostra un chiaro debito nei confronti di quanto la retorica protestante aveva fin qui scritto su Lutero. Basti pensare, ad esempio, alla ridescrizione operata da Filippo Melantone (†1560) della storia del cristianesimo secondo un'alternanza di fasi di crisi e benessere (diversamente che in Flacio Illirico, in un simile atteggiamento sembra operare una moderata tendenza verso una forma di compromesso con i cattolici su come la storia cristiana era fin qui stata raccontata) e al ruolo che vi viene assegnato a Lutero. Da un lato, la «barbarie» attribuita da Gentili ai canonisti richiama alla memoria quella attribuita ai teologi da Melantone. Per la sua rappresentazione, Melantone menziona espressamente i nomi di Tommaso d'Aquino (†1274) e Giovanni Duns Scoto (†1308): «seguì la quarta età, quella monacale, in cui a poco a poco crebbero le tenebre. Che cos'è infatti la dottrina di Tommaso e di Scoto, se non una barbarie scaturita dalla confusione di due mali, consistenti in filosofie prive di saggezza eppure straordinariamente ciarliere [...]?»¹⁴. Dall'altro, Gentili e Melantone riconoscono entrambi a Lutero il merito di aver restituito al Vangelo la sua centralità nella religione, facendosi così strumento divino del richiamo della Chiesa alle sue origini: «[...] Dio preservò in altri i semi di una pura dottrina, sebbene sia risaputo che la Chiesa fosse per la maggior parte coperta dalla tenebre. Dio fu mosso a scacciarle dalla sua infinita misericordia, non appena la luce del Vangelo fu ravvivata da Lutero. [...] Questa è la quinta età, in cui Dio richiamò nuovamente la Chiesa alle sue origini»¹⁵.

¹⁴ *De Luthero et aetatibus Ecclesiae* (1548), in Philip Melanchthon, *Opera quae supersunt omnia*, ed. Carolus Gottlieb Bretschneider, vol. 11 (*Declamationes Philippi Melanthonis usque ad an. 1552*), Halis Saxonum, apud C. A. Schwetschke et Filium, 1843, decl. 98, coll. 783-788, 786: «secuta est quarta aetas monachorum, in qua paulatim tenebrae creverunt. Quid est enim doctrina Thomae aut Scoti, nisi barbaries conflata ex confusione duarum malarum rerum, ineruditae et nimis garrulae Philosophiae [...] [?]».

¹⁵ *Ibid.*: «[...] Deus semina purae doctrinae in aliquibus servavit: tamen manifestum est, maiorem partem Ecclesiae tenebris obrutam fuisse. Has depellere cepit Deus immensa misericordia, luce Evangelii per Lutherum rursus accensa. [...] Haec quinta aetas, in qua Deus Ecclesiam iterum ad fontes revocavit».

Le convinzioni luterane di Gentili e la loro rilevanza per la questione della 'potentia Dei': possibile criticità del luteranesimo gentiliano e sua soluzione

Concentrando ora la nostra attenzione sul tema della *potentia Dei*, ci sia concessa una breve premessa. L'ampia letteratura critica che si è fin qui cimentata sulla questione ha chiaramente dimostrato come esso si ponga innanzitutto come un vero e proprio "problema" del pensiero medievale¹⁶. In quanto distinzione teologica tra due forme di espressione del potere creativo divino, *potentia Dei absoluta* e *ordinata*, siffatta questione si era in origine prestata a salvaguardare il concetto di onnipotenza divina da ogni possibile limite logico. Il nucleo essenziale della distinzione consisteva nel porre, accanto al potere «ordinato» espresso da Dio nel creato, un potere «assoluto», in grado di modificare o persino sovvertire il primo. Un lento, ma ininterrotto, processo di elaborazione concettuale aveva in

¹⁶ Per la definizione della questione delle *potentia Dei* nei termini richiamati, vedi in part. Eugenio Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla 'potentia absoluta' fra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1986, p. 123. In merito alla distinzione, vedi i due recenti volumi di Anton Schütz, Massimiliano Traversino (eds./a cura di), *The Theology of 'potentia Dei' and the History of European Normativity European Normativity/Alle origini dell'idea di normativismo. Il problema della 'potentia Dei' tra teologia e diritto pubblico europeo*, «Divus Thomas», 115, 2, 2012; 116, 3, 2013; un terzo volume è attualmente in corso di pubblicazione in Massimiliano Traversino Di Cristo (éd.), *'Sit pro ratione voluntas'. L'âge moderne de la norme et la métaphysique de la volonté*, Paris, Cerf, 2017. All'interno della prolifica letteratura che si è occupata della questione negli ultimi decenni, vedi inoltre Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 124-152; Francis Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, Cornell University Press, 1984; William J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought: Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice*, London, Variorum Reprints, 1984; Id., *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina, 1990; Angela Vattese (a cura di), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e Età moderna*, Bergamo, Lubrina, 1986; Guido Canziani, Miguel Ángel Granada, Yves Charles Zarka (a cura di), *'Potentia Dei'. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000; Massimiliano Traversino, *Diritto e teologia alle soglie dell'età moderna. Il problema della 'potentia Dei absoluta' in Giordano Bruno*, prefazione di Diego Quagliani, Napoli, Editoriale Scientifica, 2015.

seguito comportato l'adozione della distinzione anche nell'ambito del diritto e della riflessione a carattere etico-civile. Fondandosi sulla distinzione teologica, i giuristi di diritto comune ne avevano riadattato la terminologia, derivandone una serie di nuovi concetti in grado di definire l'estensione e i limiti del potere dei papi e delle autorità secolari. È in questa veste che rinveniamo la distinzione ancora operante nel pensiero riformato del Cinquecento non meno che nella contemporanea giuspubblicistica europea: dalla nozione di sovranità a quella del principe, fino alla questione di quale sia la miglior forma di governo di uno stato e della funzione in esso, rispetto al principe, del popolo e dei magistrati. Al pari di molti uomini del suo tempo, Gentili non è immune ad un dibattito tanto risalente quanto attuale¹⁷.

¹⁷ Sull'uso della distinzione in Gentili, vedi in part. Albericus Gentili, *Regales Disputationes tres: Id est, De potestate Regis absoluta. De unione Regnorum Britanniae. De vi civium in Regem semper iniusta. Nunc primum in lucem editae*, Londini, apud Thomam Vautrollerium, 1605. All'interno della letteratura scientifica che ha discusso la presenza del tema in Gentili, spesso ricorrendo al testo delle tre disputazioni testé richiamate, vedi Diego Panizza, *Secolarizzazione e teologia nella giurisprudenza di Alberico Gentili*, in *The Theology of 'Potentia Dei'*, «Divus Thomas», 116, 3, cit., pp. 129-151; Alain Wijffels, *Le disputazioni di Alberico Gentili sul Diritto Pubblico*, in *Alberico Gentili. La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale. Atti del Convegno della Dodicesima Giornata gentiliana*, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 247-261; Benjamin Straumann, *The 'Corpus iuris' as a Source of Law between Sovereigns in Alberico Gentili's Thought*, in Benedict Kingsbury, Benjamin Straumann (eds.), *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010, pp. 101-122. Un importante richiamo all'influenza della questione della *potentia Dei* nel pensiero gentiliano nel quadro della Common Law inglese è inoltre offerta da Francis Oakley, *Jacobean Political Theory: The Absolute and Ordinary Powers of the King*, «Journal of the History of Ideas», 29, 1968, pp. 323-346, p. 325; Id., *The Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and Seventeenth Century: Philosophy, Science, Politics, and Law*, «Journal of the History of Ideas», 59, 4, 1998, pp. 669-690, p. 683. Ho recentemente affrontato io stesso il tema in relazione alla questione coloniale americana del tardo Cinquecento nei miei *Diritto e teologia alle soglie dell'età moderna*, cit., pp. 127-143, e *Sovranità in controluce. Bruno, Gentili e il dibattito cinquecentesco sulla condizione dei nativi americani*, in Massimiliano Traversino (a cura di), *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Napoli, Editrice Domenicana Italiana, 2015, pp. 411-505, nei quali ho riconsiderato, a fronte di ulteriori sviluppi nelle mie ricerche, quanto da me pubblicato in *Bruno e il Nuovo Mondo: la condizione degli indigeni e il 'dibattito' con il Gentili*, «Il Pensiero Politico», 44, 2, 2011, pp. 241-252.

Il peso da esso esercitato nella sua formazione di giurista è tale da manifestarsi, a mio parere, non solo nella ripresa di temi tipici della scolastica o della tradizione civilistica continentale, ma anche nel suo luteranesimo.

In proposito, vorrei richiamare l'attenzione del lettore su un passaggio tratto dalle battute conclusive dell'*assertio decimoquarta* del già citato *De papatu Romano Antichristo*:

crediamo che solo coloro che avranno bene operato andranno in cielo, ma non in virtù delle loro opere. Non è davvero possibile che il fedele non dia frutti nel corso della sua vita: una fede sincera crea qualcosa e non giace inoperosa, ma da ciò non consegue alcunché in termini di giustificazione. La fede senza le opere non giustifica [*ovvero*: «una fede che non sia seguita, o provata, dalle opere», e *in nessun caso*: «la fede non giustifica se considerata da sola e senza le opere»], ma ciò non significa che le opere giochino un ruolo nella giustificazione. Difatti, perfino il sole non riscalda in assenza di luce e tuttavia non è la luce a produrlo, bensì il calore, che, considerato nella sua qualità, è qualcosa di diverso. In misura maggiore ciò è valido in fondo anche per Dio. Chi neghi che Gesù sia l'unico Cristo, il solo Dio e Dominatore, egli è l'Anticristo. Il Papato ritiene che perfino le opere diano la salvezza, come se queste ultime fossero esse stesse delle divinità o, in ogni caso, come se Cristo da solo non regnasse pienamente. Il Papato, per il quale la giustificazione non dipende dalla sola fede e dai meriti di Cristo, è dunque l'Anticristo¹⁸.

Divergo qui dall'interpretazione data da Filippo Mignini alla prima parte del passo. Secondo Mignini, Gentili avrebbe ritenuto che «le opere garantiscono l'autenticità della fede» e che «una fede che non sia accompagnata da opere non è autentica fede e per questo [...] la fede senza le opere non giustifica e i soli

¹⁸ Oxford, Bodleian Library, Ms. *D'Orville* 607, fol. 55r (*assertio decimoquarta*): «solos bonos operarios intraturos Coelum fatemur; sed non propter ulla ipsorum opera: nequit vere fidelis fructus non ferre in tempore suo: viva fides operatur, nec iacet mortua: sed inde nihil ad iustificationem. Fides sine operibus non iustificat: sed ex hoc opera partem non faciunt in iustificatione. nam et sol sine lumine non calfacit, et tamen non calfacit lumen, sed calor, qui alia est in sola qualitas. Domini, assumptum plus est in conclusione. qui Christum negat jesum unicum, dominum et dominatorem solum, is est Antichristus. Papatus servatrices facit etiam operas, ut ipsi sint et istae dominae, aut certe plenum dominium in ipsum non habeat Christus. igitur Papatus est Antichristus, qui sola Fide, solis meritis Christi non iustificatur»; cfr. Mignini, *Alberico Gentili e Giordano Bruno*, cit., p. 321, con citazione di parte del passo da noi riportato.

buoni operai entreranno in cielo»¹⁹. A mio avviso, Mignini è certamente nel giusto quando sottolinea l'importanza da Gentili riposta nelle opere, ma in errore quando indica in queste anziché nella fede l'elemento portante della posizione gentiliana, come se la fede dipendesse in qualche modo dalle opere per la giustificazione dell'uomo. Ancora, sempre a mio avviso, quel che Gentili sta affermando nel passaggio citato è piuttosto, e più semplicemente, che la fede, se sincera, «non giace inoperosa» e dà quindi luogo alle opere. Ma se occorre stabilire, tra fede e opere, a quale tra di esse spetti il ruolo di “garante”, esso andrà attribuito alla prima fintantoché la si intenda quale condizione affinché le opere sussistano. In ogni caso, se l'interpretazione offerta da Mignini fosse corretta, essa diminuirebbe grandemente la rilevanza della dottrina della *sola gratia sola fides* nell'opera gentiliana, lasciandoci l'impressione di trovarci di fronte a qualcosa di ben diverso dal luteranesimo moderato cui abbiamo fin qui fatto allusione a proposito delle convinzioni religiose di Gentili. Su un principio tanto irrinunciabile della Riforma, Gentili si rivelerebbe infatti assai più in linea con il cattolicesimo romano! Ma, ad un attento esame, le affermazioni gentiliane testé riportate concordano perfettamente, ed anzi riflettono, l'etica di Lutero su un punto fondamentale: la conformità delle buone azioni dell'uomo alla volontà di Dio.

Il rapporto che Lutero stabilisce tra volontà di Dio e operato dell'uomo chiaramente presuppone che le opere abbiano ancora un ruolo nel suo programma teologico, benché non concorrano più con la fede ai fini della salvezza. Commentando Gal. 2, 18, Lutero afferma:

[...] noi siamo giustificati esclusivamente dalla fede in Cristo. [...] Tuttavia, quando un uomo è giustificato per fede, [...] egli non resterà certo inoperoso, ma, come un albero rigoglioso, darà buoni frutti. Ciò accade perché il credente è assistito dallo Spirito Santo e, dove esso è presente, non permette che un uomo resti inoperoso, spingendolo piuttosto a tutti gli esercizi di devozione, all'amore di Dio [...] e alla pratica dell'amore verso tutti gli uomini. Pertanto noi pure affermiamo che la fede senza le opere sia inutile e senza significato. I papisti e i fanatici assumono questo come a significare che la fede senza le opere non giustifica, o che se la fede non

¹⁹ Mignini, *Alberico Gentili e Giordano Bruno*, cit., pp. 320-321.

produce opere, non è di alcuna utilità, indipendentemente da quanto essa sia sincera. Ciò è falso. Tuttavia, la fede senza le opere, il che non è altro che una fantasticheria e mera vanità e una speranza del cuore, è una fede inautentica e non giustifica²⁰.

Ciò che è in gioco nel luteranesimo gentiliano apparirà più chiaro laddove si presti attenzione all'uso da parte di Lutero della distinzione *potentia Dei absoluta / ordinata* e, per suo tramite, all'importanza che Lutero ancora riconosceva alle opere nella propria dottrina²¹. In proposito, farò riferimento ad uno studio che Fiorella De Michelis Pintacuda ha dedicato all'argomento, per la ragione che esso mi sembra centrale anche in riferimento all'analisi proposta nel presente saggio relativamente a Gentili e all'emersione nei suoi scritti del credo luterano²².

²⁰ *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius, [1531] 1535*, in Martin Luther, *Werke*, Bd. 40., Weimar, Böhlau, 1911, pp. 265-266 (Gal. 2,18): «[...] Sola fide in Christum nos iustificari sine lege et operibus. Postquam vero homo iustificatus est [...], certe non erit otiosus sed ut bona arbor proferet bonos fructus. Quia credens habet Spiritum sanctum; ubi is est, non sinit hominem esse otiosum, sed impellit eum ad omnia exercitia pietatis, ad dilectionem Dei, [...] ad exhibendam charitatem erga omnes. Quare et nos dicimus fidem sine operibus nihili esse et inanem. Hoc Papistae et phanatici sic intelligunt: Fidem absque operibus non iustificare Vel fidem quantumvis veram, si opera non habeat, nihil valere. Hoc falsum est, Sed fides sine operibus, id est, phanatica cogitatio et mera vanitas et somnium cordis, falsa est et non iustificat». Quel che Lutero sta qui affermando sembra come un'anticipazione della posizione espressa da Gentili nel citato passaggio del *De papatu Romano Antichristo*. Oltre che a Lutero, nelle sue affermazioni Gentili sembra avere in mente un ulteriore commento, questa volta ad opera di Calvino (†1564), sulla *Lettera ai Galati* (nel caso di specie, Gal. 5,6, insieme con Rom. 3,22), come pare evincersi dalla similitudine tra fede e sole; vedi *Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto, 1547*, in Ioannes Calvinus, *Opera quae supersunt omnia*, ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, vol. 7, Brunsvigae, apud C. A. Schwetschke et Filium, 1868, coll. 477-478, col. 477 (*Sexta Sessio; Canonum antidotum. In XI.*): «[...] quoties in hac quaestione nominamus solam fidem, non mortuam a nobis fingi, et quae per caritatem non operatur: sed ipsam statui unicam iustificationis causam. Fides ergo sola est quae iustificet: fides tamen quae iustificat, non est sola. Quemadmodum solis calor solus est qui terram calefaciat: non tamen idem in sole est solus, quia perpetuo coniunctus est cum splendore. Quare totam regenerationis gratiam non separamus a fide: sed vim iustificandi, ac facultatem fidei in solidum, ut necesse est, vindicamus».

²¹ Per una recente discussione del ruolo che le opere, accanto alla fede, ancora giocano in Lutero (elemento che mi sembra costituire il punto di partenza delle posizioni gentiliane sul tema), in controtendenza rispetto all'immagine risalente del Lutero quale fiero e incrollabile avversario delle opere, vedi Sergio Rostagno, *Doctor Martinus. Studi sulla Riforma*, Torino, Claudiana, 2015.

²² Fiorella De Michelis Pintacuda, *Onnipotenza divina e libertà umana in Lutero: la salvezza e l'etica*, in *'Potentia Dei'. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli*

De Michelis Pintacuda ha correttamente denotato come il lessico della distinzione si rivelasse funzionale, da un lato, alla destinazione universitaria del messaggio di Lutero e, dall'altro, agli obiettivi che egli si proponeva negli anni successivi alla separazione definitiva da Roma, «dominati dall'intento di costruire al di fuori delle vecchie obbedienze una nuova regola di vita personale, sociale ed ecclesiastica, per gli uomini che avevano raccolto il suo messaggio»²³. Se la distinzione non operava, secondo De Michelis Pintacuda, laddove fosse in gioco l'onnipotenza del Dio creatore nei confronti della natura e dell'uomo, tanto da negarsi qualsiasi possibilità che in merito al raggiungimento della salvezza eterna la libertà umana potesse concorrere con la maestà divina, essa operava invece laddove ad essere in gioco fosse la dimensione etica cui l'uomo doveva improntare la sua azione affinché essa rispecchiasse la volontà divina. Se da un lato «la *potentia absoluta* [di Dio] decide della nostra salvezza e al [suo] cospetto [...] l'uomo si trova totalmente inerme»²⁴, dall'altro, *de potentia ordinata Dei* – ovvero nell'ordine del creato “scolasticamente” inteso e che altrove Lutero non esitava a identificare con la figura del Cristo²⁵ – residuava invece per l'uomo uno spazio di manovra. Ciò è peraltro sottolineato, come nota ancora De Michelis Pintacuda, dalla ricorrenza, nei medesimi passaggi in cui si discuteva la *potentia ordinata*, del termine «vocatio», corrispondente al tedesco «Beruf»²⁶. Il punto assume una valenza strumentale alla polemica intrapresa da Lutero con

XVI e XVII, cit., pp. 45-62, ripubblicato come capitolo 4 (*Lutero: la libertà umana di fronte all'onnipotenza divina*) in Ead., *Tra Erasmo e Lutero*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 93-113. D'ora in avanti farò riferimento a questa seconda versione del saggio. Sul ruolo della distinzione *potentia Dei absoluta / ordinata* in Lutero, vedi anche Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, pp. 53-63; Philippe Büttgen, *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, Paris, Vrin/Ehess, 2011, pp. 116-117, pp. 215 ss.

²³ De Michelis Pintacuda, *Tra Erasmo e Lutero*, cit., p. 108.

²⁴ Ivi, p. 109.

²⁵ *Genesisvorlesung, 1538-42*, in Martin Luther, *Werke*, Bd. 43., Weimar, Böhlau, 1912, p. 73, (Gn 19,14): «Ordinatam potentiam, hoc est, filium incarnatum amplectemur, “in quo reconditi sunt omnes thasauri divinitatis” (Col. 2, 3)»; cfr. De Michelis Pintacuda, *Tra Erasmo e Lutero*, cit., p. 111, and Büttgen, *Luther et la philosophie*, cit., p. 116 e nota 3.

²⁶ *Ibid.*

fronde radicali della Riforma come, nelle parole dello stesso Lutero, gli «antinomi» e i «sacramentari». Le due fazioni rifiutavano nella maniera più assoluta di tributare ancora un valore rispettivamente all'Antico Testamento così come sancito nella Legge Mosaica – e di conseguenza alla necessità di continuare a reputarlo quale guida morale all'uomo per le buone opere – e ai sacramenti. Proprio a ciò si ricollega la nota distintiva del messaggio di Lutero rispetto a queste fronde estremiste e la sua dimensione etica: Lutero non poteva infatti rinunciare totalmente alle opere e ai sacramenti, nella misura in cui li giudicava dei mezzi esteriori di espressione della volontà di Dio (*res externa*). Con specifico riferimento alle opere, in un passaggio del *Commentario alla Genesi* composto tra 1535 e 1545, Lutero aveva concentrato la propria attenzione sull'aspetto sociale della questione e chiarito il carattere civile ed etico che egli vi attribuiva:

La chiesa è dunque discepolo di Cristo, che siede ai suoi piedi e ascolta il suo Verbo, al fine di imparare a giudicare ogni cosa, come adempiere al proprio lavoro e svolgere incarichi civili, o come ancora mangiare, bere e dormire, in modo tale che non sussiste alcun dubbio su nessun aspetto della vita e che, ovunque avvolti dai raggi della parola, noi possiamo camminare sempre in letizia e nella luce più meravigliosa²⁷.

Altrove nella stessa opera, Lutero si era soffermato sul battesimo (l'unico sacramento da lui riconosciuto, accanto all'eucaristia e alla confessione), in forma di una risposta a Kaspar Schwenckfeld von Ossig (†1561), tra i riformatori suoi rivali insieme con Thomas Müntzer (†1525) e Andreas Rudolph Bodenstein von Karlstadt (†1541):

[...] La conclusione a cui Schwenckfeld perviene nel modo seguente non è universalmente e incondizionatamente vera: niente di esteriore è vantaggioso ai fini della salvezza. Il battesimo, la predicazione del Vangelo e la Cena del Signore sono esteriori; dunque, essi non sono di alcun aiuto ai fini della salvezza. La premessa maggiore è chiaramente falsa, giacché occorre

²⁷ *Genesisvorlesung*, 1535-38, in Martin Luther, Werke, Bd. 42., Weimar, Böhlau, 1912, p. 515 (Gn 13,15): «Est igitur ecclesia discipula Christi, sedens ad pedes eius, et audiens verbum eius, ut sciat iudicare omnis, quomodo serviendum vocationi, quomodo civilia officia obeunda: Imo etiam, quomodo edendum, bibendum, dormiendum sit, ut nulla pars vitae sit in dubio, sed in laetitia et pulcherrimo lumine, undique circumfusi radiis verbi, perpetuo ambulemus».

distinguere tra i segni esteriori della religione. Taluni sono del tutto umani e sono stati stabiliti dagli uomini. Per essi, la premessa maggiore è vera. Ma, con riferimento a quelli che sono stati istituiti e comandati da Dio, la premessa maggiore non è vera, giacché essi sono stati istituiti per la nostra salvezza. [...] Il Verbo che si è rivelato si fa così parola umana, pur se istituita per autorità divina ai fini della salvezza. Dio vuole infatti governare il mondo per mezzo di angeli e uomini, sue creature, come per mezzo di suoi servi²⁸.

Sebbene, parlando in senso «assoluto», non fosse in fondo loro riconosciuto alcun reale contributo ai fini della salvezza, i sacramenti e le opere non potevano essere ignorati su di un livello «ordinario», ovvero quando correttamente assunti in quanto segni esteriori dell'imperscrutabile volontà divina relativamente alle azioni umane:

[...] Dio non desidera oltre agire secondo il suo *potere straordinario* o, per dirla con gli scolastici, *assoluto*, ma desidera agire attraverso le sue creature, che egli non desidera siano oziose. Egli dà pertanto cibo [...] in cambio della fatica, quando noi svolgiamo con diligenza il lavoro assegnatoci. [...] Ciò corrisponde a quanto ancora gli scolastici chiamano *potere ordinato* di Dio, ovvero quel potere che egli esercita per opera degli angeli e degli uomini. [...] Ma, se talvolta qualcosa accade senza l'intervento degli angeli o degli uomini, saresti nel giusto affermando: «Ciò che è oltre noi, non ci riguarda». Dobbiamo tenere a mente il *potere ordinato* e riflettere sulla base di esso. Dio è in grado di salvare senza ricorrere al battesimo, esattamente allo stesso modo in cui giudichiamo per quei bambini che, come talvolta avviene per negligenza dei loro genitori o a causa di qualche altro impedimento, non ricevono il battesimo, ma non sono per questo dannati. Tuttavia, in chiesa dobbiamo ritenere e insegnare, secondo il *potere ordinato di Dio*, che nessuno sia salvo in assenza di un battesimo esteriore. Perciò è in virtù del *potere ordinato di Dio* che l'acqua bagna, che il fuoco brucia, etc. Purtuttavia, i compagni di Daniele sopravvissero incolumi in mezzo al fuoco. Ciò avvenne in virtù del *potere assoluto di*

²⁸ Ivi, pp. 70-71 (Gn 19,14): «[...] Suenckfeldius sic argumentatur: nullum externum prodest ad salutem, Baptismus, Praedication Euangelii, Coena Domini sunt externa. Ergo nihil ad salutem prosunt. Maior manifeste falsa est. Distinguendae enim res externae sunt. Aliae enim sunt merae humanae, et ab hominibus confictae, de his maior vera est. De iis autem, quae divinitus instituta et iussa sunt. Maior non est vera: nam nobis ad salutem instituta sunt. [...] Sic verbum vocale est quidem vox hominis, sed autoritate divina instituta ad salutem. Vult enim Deus gubernare mundum per Angelos et homines, creaturas suas, tanquam per sua ministeria»; cfr. De Michelis Pintacuda, *Tra Erasmo e Lutero*, cit., p. 107, e Büttgen, *Luther et la philosophie*, cit., p. 116 e nota 3, anche per il passo successivo.

Dio, secondo il quale egli operò in quell'occasione. Ma egli non ci comanda di agire secondo quest'ultimo, desiderando piuttosto che agiamo secondo quello *ordinato*²⁹.

Simili affermazioni sembrano dimostrare piena sintonia rispetto al credo luterano espresso nel citato passo del *De papatu Romano Antichristo* gentiliano. Inutili nei confronti di Dio e degli altri uomini quando si ragiona in termini di salvezza, le opere rispecchierebbero la volontà di Dio e diverrebbero perciò indispensabili, per Gentili come per Lutero, quando ad essere in questione siano i rapporti umani. È altrove, sul piano delle conseguenze in chiave temporale, che l'inserimento del pensiero gentiliano nel solco delle riflessioni di Lutero sembra invece meritare un approfondimento, a maggior ragione quando lo si cali nel contesto inglese in cui gran parte dell'opera gentiliana vede la luce. Parallelamente all'esperienza francese, anche l'Inghilterra degli anni a cavallo tra XVI e XVII secolo è ormai incamminata sulla strada di un potere monarchico fortemente centralizzato e ciò dà luogo ad un intenso dibattito su quali ne siano i limiti e se sia lecito, per ragioni di fede, disattendere ad un ordine regio. Su un simile problema Gentili afferma chiaramente l'impossibilità per il popolo di disobbedire al proprio sovrano, un obbligo imposto in via generale anche al magistrato, salvo prevedere un'importante eccezione nel caso in cui quest'ultimo

²⁹ Ivi, p. 71: «[...] Deus non amplius vult agere secundum *extraordinariam*, seu, ut Sophistae loquuntur, *absolutam potestatem* [sic]: sed per creaturas suas, quas non vult esse otiosas. Sic dat victum [...] per laborem, cum diligenter facimus opus vocationis nostrae. [...] Hanc vocant *Dei ordinatam potestatem*, cum scilicet utitur ministerio vel Angelorum vel hominum. [...] Si qua autem nonnunquam fiunt extra ministerium vel Angelorum, vel hominum: Ibi recte dixeris: Quae supra nos: nihil ad nos. Nobis enim ad *ordinatam potestatem* respiciendum, et ex ea iudicium sumendum est. Potest Deus salvare sine Baptismo, sicut credimus infantes, qui nonnunquam parentum negligentia, aut alio casu Baptismum non consequuntur, non ideo damnari, sed nobis in Ecclesia secundum *ordinatam Dei potestatem* iudicandum et docendum est, quod sine Baptismo illo externo nemo salvetur. Sic *ordinata potentia Dei* [sic] est, quod aqua humectat, ignis urit etc. Sed in Babylone in medio igni Danielis socii incolumes vivebant. Haec fuit *potentia Dei absoluta*, secundum quam tum agebat, sed secundum hanc nihil nos iubet. Vult enim nos facere secundum *ordinatam potentiam*» (enfasi mia).

ritenga la legge del sovrano contraria ai principi di fede. Le intenzioni di Gentili propendono inequivocabilmente a favore del rafforzamento del potere monarchico.

Ora, proprio il Lutero *prima facie*, quello dei primi anni della separazione da Roma, sulla scorta del principio *sola gratia sola fides*, sembra a prima vista costituire un valido appiglio per porre in dubbio la validità di un siffatto principio monarchico: nella misura in cui fede e grazia costituivano giustificazione sufficiente per il cristiano, era anche da escludersi la necessità di una mediazione sacerdotale nel rapporto tra Dio e uomo, ovvero ciascun uomo diveniva come sacerdote di se medesimo. Ciò era espresso in termini assai chiari in un luogo centrale de *La libertà del cristiano*: «Come ora Cristo ha la primogenitura con la sua gloria e dignità, egli ne rende partecipi tutti i suoi cristiani, cosicché anch'essi per mezzo della fede devono essere tutti re e sacerdoti con Cristo»³⁰. Simili affermazioni dovevano essere apparse immediatamente assai pericolose se già nel 1521, negli stessi anni di Lutero e in un momento precedente allo scisma anglicano, Enrico VIII (†1547) in persona si era sentito in dovere di prendere una posizione. Nella sua *Assertio Septem Sacramentorum*, ispiratagli da Tommaso Moro (†1535) e che gli sarebbe valsa l'appellativo di *Defensor fidei*, egli aveva rifiutato la dottrina di Lutero per il rischio che «in una parola, tutti i cristiani sono re al modo in cui sono tutti preti, poiché non è solo detto: *voi detenete un sacerdozio regale*, ma anche: *un regno sacerdotale*»³¹. Enrico aveva aggiunto inoltre: «Se l'ordine sacerdotale è quindi nullo, perché ciascun cristiano è un prete [...] seguirà che Dio non abbia nulla in più di coloro dei quali

³⁰ Martin Lutero, *La libertà del cristiano (1520); Lettera a Leone X, con in appendice la Bolla 'Exsurge Domine'*, introduzione, versione dal latino e note a cura di Paolo Ricca, versione dal tedesco di Giovanni Miegge, Torino, Claudiana, 2005, p. 131 (il passo riportato è citato dalla traduzione dal tedesco); cfr. De Michelis Pintacuda, *Tra Erasmo e Lutero*, cit., p. 105.

³¹ Henry VIII, *Assertio septem sacramentorum, or, on Defence of the Seven Sacraments, with an introduction, by Louis O'Donovan, preceded by a preface by James Gibbons*, New York, Benziger Brothers, 1908, p. 422: «in a Word, all Christians are Kings in the same Manner that they are Priests: For it is not only said, *Ye are a royal Priesthood*, but also, *a priestly Kingdom*».

disse per mezzo del profeta: *Io ho detto che voi siete Dèi e che siete tutti figli dell'Altissimo*»³².

Prima di procedere oltre con l'analisi, sembra necessario spendere qualche considerazione ulteriore sulla portata delle affermazioni che la *Libertà del cristiano* svolge circa l'eliminazione della mediazione sacerdotale nel rapporto dell'uomo con Dio ovvero, in altri termini, sul sacerdozio universale. Giova ricordare che l'opera fu composta dal Lutero nell'ottobre del 1520, in risposta alla minaccia di scomunica contenuta nell'*Exurge Domine* del giugno di quello stesso anno, condanna poi effettivamente comminatagli con la *Decet Romanum Pontificem* nei primissimi giorni dell'anno successivo. La libertà del fedele dall'istituzione ecclesiastica e dalle opere e il riconoscimento del sacerdozio universale sono, nell'economia del messaggio luterano, conseguenze inevitabili dell'assoggettamento dell'uomo all'arbitrio esclusivo di Dio:

[...] ogni cristiano, per mezzo della fede, è innalzato così in alto sopra tutte le cose, che diviene spiritualmente signore di tutte, poiché nessuna cosa può nuocere alla sua beatitudine. [...] Questa è davvero un'alta, nobile dignità e una vera onnipotente signoria, un regno spirituale, nel quale ogni cosa buona o cattiva deve servirmi per il mio bene, se credo, eppure non ne ho bisogno, ma mi basta la mia fede. Guarda quanto è preziosa questa libertà e potenza dei cristiani! [...] Chi può ora immaginare la dignità e l'altezza di un uomo cristiano? Per la sua regalità egli è padrone di ogni cosa; per il suo sacerdozio egli ha potere sopra Dio. Poiché Dio fa ciò che egli domanda e vuole. [...] Alla quale dignità egli viene soltanto per mezzo della fede senza alcuna opera³³.

Nell'elaborazione di un simile concetto di dignità umana, Lutero sembra peraltro fondarsi su elementi a lui tanto cari quanto quelli della metafisica ad un tempo eckhartiana e cusaniana. Non aveva il Cusano stesso affermato che Cristo, l'uomo perfetto che è in sé «massimo assoluto e contratto» ovvero il termine di

³² *Ibid.*: «For, if the Order of Priesthood is therefore Nothing, because every Christian is a Priest; by the same Reason it will follow, that [...] God had Nothing above all those of whom he said by the Prophet, *I have said ye are Gods, and are all the Sons of the most High*».

³³ Lutero, *La libertà del cristiano*, cit., pp. 133-139 (anche in questo caso, il passo riportato è citato dalla traduzione dal tedesco); cfr. De Michelis Pintacuda, *Tra Erasmo e Lutero*, cit., p. 105.

mediazione tra i due estremi della creazione, «si comunicasse» nell'intera comunità di fedeli? E non aveva, ancora il Cusano, secondo una metafisica che potremmo definire – con un termine di derivazione eckhartiana – «dell'abbraccio», sostenuto che l'uomo destinato alla vita eterna dovesse «necessariamente» rinascere in Dio, e Dio necessariamente in lui? La dignità della condizione umana affermata in Cusano ed Eckhart, sia che si consideri il concetto della «duplice rinascita» di uomo e Dio, sia che si consideri l'immanenza di Cristo nell'intero *corpus* dei fedeli, gioca un ruolo determinante nell'affermazione del sacerdozio universale compiuta da Lutero. Rispetto ad una condizione tanto privilegiata dell'uomo, ogni ulteriore mediazione nel suo rapporto con Dio, che pure veniva ammessa in Cusano, appare a Lutero superflua³⁴.

Ritornando ora alla possibile criticità del luteranesimo gentiliano, un passaggio del *De iure belli*, dedicato al *Constitutum Constantini*, ci lascia, di primo acchito, l'impressione di trovarci di fronte al medesimo sentimento che aveva caratterizzato la critica enriciana a Lutero. Pur riconoscendo di addentrarsi in un problema sul quale la competenza non spetta ai giureconsulti, Gentili afferma di voler «ricordare che “i signori delle nazioni sono i re” e, come dice Baldo, “l'uomo non congiunga ciò che Dio ha separato: il sacerdozio e l'impero”»³⁵. Ora, come

³⁴ Per il richiamo, non letterale, a Cusano, ho in mente in part. il *De docta ignorantia*, lib. III, capp. 2 e 4; per l'ed. it., vedi Nicola Cusano, *La docta ignorantia*, a cura di Gabriella Federici Vescovini, Roma, Città Nuova, 1991, pp. 163-165 (cap. 2) e 169-171 (cap. 4). Tra i molteplici riferimenti per il richiamo, anch'esso non letterale, a Eckhart, ho in mente in part. il *Sermo* 10; per l'ed. it., vedi Meister Eckhart, *I sermoni*, a cura di Marco Vannini, Milano, Paoline, 2002, pp. 154-161. Per la mia definizione della predicazione eckhartiana nei termini di «metafisica dell'abbraccio», desidero esprimere personale debito di gratitudine e stima al Prof. Jean-François Malherbe (†dicembre 2015), con il quale ho più volte avuto occasione di discutere del ruolo di Eckhart nella storia delle idee medievali e moderne, in part. nel corso del lavoro per il suo *'Soffrire Dio'. La predicazione tedesca di Maestro Eckhart*, trad. e presentazione a cura di Massimiliano Traversino, Napoli, Editrice Domenicana Italiana, 2013 (ed. or. *'Souffrir Dieu'. La prédication de Maître Eckhart*, 2^{ème} éd., Paris, Cerf, 2010); per affinità alla definizione da me proposta, cfr. *ivi*, capp. 6 (*Il bacio della Deità*) e 7 (*L'affrancamento*), pp. 95-106 e 107-118. Sul rapporto tra Eckhart e Cusano, riletti secondo una prospettiva pre-reformata, sto attualmente lavorando per un mio saggio dal titolo *Eckhart et Ockham. La question de la 'potentia Dei absoluta' en tant que problème normatif à la lumière de l'œuvre de deux maîtres en théologie de la fin du Moyen Âge*, di prossima pubblicazione.

³⁵ Alberico Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, introduzione

l' *Assertio Septem Sacramentorum* ha mostrato, quando fu pubblicata, *La libertà del cristiano* poté dare l'impressione di non limitarsi al solo ambito della religione. La possibile criticità con le posizioni gentiliane è tuttavia più apparente che reale. Infatti, proprio la ferma opposizione di Lutero alla rivolta dei cavalieri del 1522-1523 e alla guerra dei contadini del 1524-1526 elimina ogni problema sul punto, caratterizzando in senso tutt'altro che egualitario le dottrine luterane. Ciò apparirà di particolare evidenza laddove si consideri la difesa offerta alla nuova religione da parte dei principi tedeschi e l'appoggio in cambio riconosciuto da Lutero alle azioni da loro messe in atto per soffocare i moti di ribellione nati dalle attese create intorno al primo luteranesimo. Nel libello *Contro le empie e scellerate bande dei contadini*, Lutero, a riprova del distacco consumatosi nella sua dottrina tra sfera spirituale e temporale, ammonendo i principi a combattere i ribelli come se si fosse trattato del diavolo in persona, aveva affermato: «ferisca, scanni, strangoli chi lo può; e se ciò facendo troverà la morte, ne sia felice, morte più beata giammai potrebbe incontrare, perché muore in obbedienza alla parola e al volere di Dio»³⁶. Siffatta posizione non nascondeva una mossa opportunistica con la quale il riformatore mirasse a garantirsi una maggiore protezione da parte dei principi tedeschi, ma corrispondeva piuttosto ad un incrollabile convinzione da parte di Lutero: che ogni ribellione contro il potere monarchico e la sottomissione gerarchica del popolo costituisse una sfida «intollerabile» all'ordine divino, da considerarsi semplicemente immutabile. In questo modo, l'eguaglianza tra gli uomini sancita ne *La libertà del cristiano* rivelava di essere limitata alla sfera spirituale, senza comportare alcuna conseguenza in quella temporale e senza minare in alcun modo il riconoscimento di una piena autorità divina al potere esercitato dai principi sul popolo come pure sulla nascente chiesa luterana.

di Diego Quaglioni, trad. di Pietro Nencini e apparato critico di Christian Zendri e Giuliano Marchetto, Milano, Giuffrè, 2008, lib. III, cap. 15 (*Del contenuto dei trattati e del duello*), p. 542.

³⁶ Martin Lutero, *Contro le empie e scellerate bande dei contadini*, in Id., *Scritti politici*, a cura di Luigi Firpo, Torino, Utet, 1959, pp. 484-490, p. 490 (con mie modifiche).

2. Il contributo gentiliano all'uso giuridico della questione della 'potentia Dei'

L'uso giuridico della questione della *potentia Dei* è in realtà attestato già a partire dal XIII secolo, secondo un indirizzo teorico inaugurato da Enrico da Susa, detto l'Ostiense (†1271)³⁷. A siffatto indirizzo avevano contribuito in seguito gli stessi teologi della tarda scolastica, come prova soprattutto la centralità della nozione scotiana di «agente libero», che veicolò la successiva estensione della distinzione *potentia Dei absoluta / ordinata* ai regimi secolari e la rilettura volontaristica operata dai giuristi medievali, sintetizzabile nelle parole di un brocardo di uso assai

³⁷ Sull'uso giuridico della questione nella giuspubblicistica del tardo Medioevo e sul ruolo dell'Ostiense, vedi Kenneth Pennington, *Law, Legislative Authority, and Theories of Government, 1150-1300*, in James H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350-c.1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 424-453, e Id., *The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1993, in part. pp. 38-75. Per un approfondimento del ruolo dell'Ostiense nel quadro più generale delle teorie giuridiche tardo-medievali, vedi ancora di Pennington, *Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984, pp. 63-74, e *Enrico da Susa, detto l'Ostiense (Hostiensis, Henricus de Segusio o Segusia)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 42, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993, pp. 758-763, con la corrispondente edizione inglese *Henricus de Segusio (Hostiensis)*, in Kenneth Pennington, *Popes, Canonists, and Texts, 1150-1550*, Aldershot, Variorum, 1993, art. 16, pp. 1-12. In proposito, vedi inoltre John A. Watt, *The Use of the Term 'plenitudo potestatis' by Hostiensis*, in Stephan Kuttner, J. Joseph Ryan (eds.), *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, Vatican City, S. Congregatio de seminariis et studiorum universitatibus, 1965, pp. 161-187; John A. Watt, *Hostiensis on 'Per venerabilem': The Role of the College of Cardinals*, in Brian Tierney, Peter Linehan (eds.), *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann on His Seventieth Birthday*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 99-113; Pio Fedele, *Primato Pontificio ed episcopato con particolare riferimento alla dottrina dell'Ostiense*, «Studia Gratiana», 14, 1967, pp. 349-367; Clarence Gallagher, *Canon Law and the Community: The Role of Law in the Church according to the 'Summa aurea' of Cardinal Hostiensis*, Roma, Università Gregoriana, 1978; *Il Cardinale Ostiense: Atti del convegno internazionale di studi su Enrico da Susa detto il Cardinale Ostiense*, «Segusium», 16, 1980; Uta-Renate Blumenthal, *'Liber Extra 5.6.17 (Ad Liberandam)': A Surprising Commentary by Hostiensis*, in Paola Maffei, Gian Maria Varanini (a cura di), *'Honos alit artes': Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. 1, La formazione del diritto comune: giuristi e diritti in Europa (secoli XII-XVIII)*, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp. 309-318.

comune in età medievale: «in principe pro ratione voluntas»³⁸. «[...] Il potere supremo e assoluto del principe», nelle parole di Baldo (†1400), «non è sottomesso al diritto. Da ciò consegue che la legge stessa si riferisca al potere ordinario [del principe], non a quello assoluto»³⁹.

Di come poi una simile tendenza operi ben oltre la stagione di diritto comune è prova un'importante definizione del potere regio fornita proprio dal Gentili. Quando, nel discutere dell'assolutezza del potere detenuto dal principe nella sua qualità di rappresentante di Dio *in temporalibus*, Gentili stesso ricorre al brocardo testé menzionato, egli afferma:

È in mano al principe che riveniamo il potere assoluto. [...] È nel principe che la libertà risiede. È della [sua] pienezza di potere che nessuno può disputare. È in relazione alla sua pienezza di potere che nessuno chiedergli: *perché agisci in questo modo?* Alla [sua] volontà spetti allora il posto della ragione. [...] Il principe è Dio in terra⁴⁰.

³⁸ Centrale rispetto alla nozione di «agente libero» qui richiamata è soprattutto il testo di *Ordinatio* I, dist. 44, q. un., in Ioannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, vol. 6 (*Ordinatio* I, dists 26-48), iussu et auctoritate P. Pacifici, M. Perantoni, studio et cura Commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balić, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963, pp. 363 ss. Su questa distinzione, vedi Olivier Boulnois (éd.), *La puissance et son ombre: de Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994, pp. 261-285; Id., *From Divine Omnipotence to Operative Power*, in *The Theology of 'potentia Dei'*, «Divus Thomas», 115, 2, 2012, cit., pp. 83-97; in questo stesso volume, Anton Schütz, *Legal Modernity and Medieval Theology: The Case of Duns Scotus, 'Ordinatio' I, D. 44*, pp. 418-452; Orlando Todisco, *L'onnipotenza divina in G. Duns Scoto e in G. d'Occam*, «Miscellanea Francescana», 89, 1989, pp. 393-459. Per una discussione più generale delle idee scotiane in prospettiva normativa, vedi Luca Parisoli, *La philosophie normative de Jean Duns Scot*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2001, in part. pp. 24-68, 91-144, 193-215.

³⁹ Baldus de Ubaldis, *Ad l. digna vox, C. de legibus et constitutionibus principum* (C. 1, 14, 4), in Id., *In primum, secundum, et tertium Codicis librum commentaria*, f. 64v., citato in Diego Quaglioni, *Dal costituzionalismo medievale al costituzionalismo moderno*, «Annali del seminario giuridico della Università di Palermo», 52, 2007/2008, pp. 53-67, p. 62 e nota 22: «[...] suprema et absoluta potestas Principis non est sub lege: unde lex ista habet respectum ad potestatem ordinariam, non ad potestatem absolutam».

⁴⁰ Gentili, *De potestate Regis absoluta*, cit., p. 11: «Quod absoluta potestas est in principe [...] quod in principe est sedes libertatis. quod de plenitudine potestatis non licet disputare. quod de plenitudine potestatis facienti nemo dicit, *Cur ita facis?* scilicet sit tum voluntas pro ratione [...] Princeps est Deus in terris». In merito all'ultimo Gentili e sulla sua «svolta tacitista e assolutistica» nei primi anni del regno di Giacomo I, vedi Diego Panizza, *Il pensiero politico di Alberico Gentili. Religione, virtù e*

Non è difficile riconoscere come un peso non indifferente sulla posizione qui espressa da Gentili, inequivocabilmente a favore di un'interpretazione fortemente volontaristica del potere monarchico, giochi la sua personale esperienza della politica inglese di fine Cinquecento. Non si sarebbe espresso in maniera assai simile lo stesso Giacomo I (†1625), cui Gentili dedica le *Disputationes regales tres*, seppur volutamente esagerando il paragone tra i piani normativi umano e divino? «La monarchia», avrebbe affermato il sovrano, «è la cosa suprema sulla terra: poiché i re sono non solo luogotenenti di Dio in terra, e siedono sul trono di Dio, ma anche da Dio stesso essi sono chiamati dèi»⁴¹. E, prima ancora di Giacomo, non era forse un simile richiamo alla divinità dei sovrani inglesi implicito nel corso politico inaugurato dal già citato Enrico VIII? Eppure, più avanti nel discorso riportato, Giacomo stesso avrebbe rassicurato sull'uso che avrebbe fatto di tali prerogative, asserendo di voler governare in adesione alle leggi che egli stesso aveva disposto: «Ma re giusti saranno sempre desiderosi di dichiarare cosa essi faranno [...] sarò sempre desideroso che emerga la ragione di ogni mio atto, e di conformare le mie azioni alle mie leggi»⁴². Alla luce della tra-

ragion di stato, in Id. (a cura di), *Alberico Gentili. Politica e religione nell'età delle guerre di religione. Atti del Convegno della Seconda Giornata gentiliana*, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 57-213, pp. 173-207. Ancora Panizza intende le tarde vedute assolutistiche di Gentili quale riflesso del suo personale «pessimismo antropologico» e «scetticismo storico-politico» dovuto alla polemica con il puritanesimo anglosassone: vedi Id., *Alberico Gentili: vicenda umana e intellettuale di un giurista italiano nell'Inghilterra elisabettiana*, in *Alberico Gentili. Giurista e intellettuale globale. Atti del Convegno della Prima Giornata gentiliana*, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 29-58, p. 57.

⁴¹ *A Speech to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall, On Wednesday the XXI. Of March. Anno 1609 [1610]*, in James I, *The Political Works*, reprinted from the edition of 1616, with an introduction by Charles Howard McIlwain, Cambridge Mass., Oxford University Press, 1918, pp. 306-325, p. 307: «The State of MONARCHIE is the supremest thing vpon earth: For Kings are not onely GODS Lieutenants vpon earth, and sit vpon GODS throne, but euen by GOD himselfe they are called Gods» (sono qui riprodotte le forme grafiche originali); cfr. Francis Oakley, *La puissance absolue et ordonnée de Dieu et du roi aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles*, in *'Potentia Dei'. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, cit., pp. 667-679, pp. 677-679.

⁴² James I, *A Speech*, cit., p. 310: «But iust Kings will euer be willing to declare what they will do. [...] I will not be content that my power be disputed vpon: but I shall euer be willing to make the reason appeare of all my doings, and rule my actions according to my Lawes» (sono qui riprodotte le forme grafiche originali).

dizione di diritto comune, e in particolare alla letteratura commentariale sulla *l. digna vox* testé richiamata con Baldo, non è difficile ritenere che agli occhi di Giacomo un'auto-limitazione o auto-sottomissione volontaria al diritto come quella qui affermata rappresenterà non una restrizione d'autorità, bensì – nello spirito di un Cino da Pistoia (†1336 o 1337) – un complemento d'onore aggiuntivo del sovrano⁴³. Ricorrendo alla letteratura in questione, Giacomo avrebbe quindi tentato non solo di rassicurare il parlamento sul modo in cui avrebbe governato, ma anche di ammonire che, al pari di Dio, egli avrebbe potuto, volendo, agire altrimenti. A maggiore sottolineatura della natura divina del suo ufficio, Giacomo avrebbe parificato a una «bestemmia» qualsiasi tentativo di porre in discussione il suo operato.

Accade altrove, nel *De potestate regis absoluta*, che il Gentili polemizzi con le posizioni di Baldo per una limitazione del concetto di *plenitudo potestatis* al solo pontefice: «Trovo che Baldo sia qui ridicolo, e altri ridicoli altrove, perché tramanda che solo due poteri sono comunemente detti essere supremi, il papa e l'imperatore, e per di più che la pienezza del potere risiede dolo nel papa, restando piena per metà in altri»⁴⁴. Il punto è di tale im-

⁴³ In proposito, valga il confronto con Cynus Pistoriensis, *Ad l. digna vox*, C. de legibus et constitutionibus principum, n. 3, in Id., *In Codicem, et aliquot titulos primi Pandectorum tomi, id est, Digesti veteris, doctissima Commentaria*, 1578 (rist. Torino, Bottega d'Erasmus, 1964), f. 26r, citato in Quaglioni, *Dal costituzionalismo medievale al costituzionalismo moderno*, cit., p. 61: «Dico ergo, quod Imperator est solutus legibus de necessitate: tamen de honestate ipse vult ligari legibus, quia honor reputatur vinculum sacri iuris». Per un'analisi efficace del contributo ciniano al pensiero giuridico tardo-medievale, basata sull'allora recente riscoperta della *lectura* ciniana offerta al *Digestum Vetus*, vedi Domenico Maffei, *La 'Lectura super Digesto Veteri' di Cino da Pistoia. Studio sui MSS Savigny 22 e Urb. Lat. 172*, Milano, Giuffrè, 1963, in part. pp. 48-56 con riferimento alle idee politiche di Cino sulla relazione tra papato e impero.

⁴⁴ Gentili, *De potestate Regis absoluta*, cit., p. 7: «ridiculus mihi Baldus hic est, et alii alibi ridiculi, tradendo communiter duos tantum esse supremos, papam, et imperatorem. imo plenitudinem potestatis esse in solo papa, semiplenam in aliis». Per l'uso risalente della limitazione operata da Baldo, cfr. a titolo esemplificativo il *Dictatus papae* di Gregorio VII del 1075: «quod solus romanus pontifex iure dicatur universalis» (assioma II). Di fatto, come Francesco Calasso ha brillantemente argomentato nel suo *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune*, 3^a ed., Milano, Giuffrè, 1957, pp. 41-42, nella loro definizione della sovranità territoriale (*rex superiorem non recognoscens in regno suo est imperator*), i civilisti medievali italiani non avevano inteso estendere ai sovrani territoriali la pienezza

portanza per Gentili da non lasciare spazio ad alcun mutamento di opinione nel tempo, se si considera, anche solo da un punto di vista terminologico, come il problema ripeta nei contenuti, a distanza di circa un ventennio, l'importante *assertio secunda* del *De papatu Romano Antichristo*. Anche in quella sede, infatti, erano apparse «ridicole» quelle opinioni, nella fattispecie non solo del trecentesco Baldo degli Ubaldi, ma anche del cinquecentesco Andrea Alciato (†1550), volte a privilegiare la posizione del papa rispetto a quella dei legislatori secolari⁴⁵. Erano, quelle avversate dal Gentili, opinioni assai frequenti nella canonistica medievale e in particolare nel XIV secolo, un'epoca in cui la dimensione del problema del potere pontificio si era rivelata tutt'altro che puramente teorica, legata com'era al rapporto con

assoluta di potere riferita al papa e all'imperatore e avevano ritenuto che questi ultimi disponessero di una simile, ma – a giudizio di Calasso, ma non secondo un'opinione critica unanime (vedi la presentazione di Calasso, pp. VII-XIX) – solo *de facto*, pienezza di potere all'interno dei limiti della loro giurisdizione. Accanto alle posizioni di Baldo considerate in questo capitolo in relazione al *De papatu Romano Antichristo* e al *De potestate regis absoluta*, è possibile menzionare molti altri esempi del medesimo indirizzo interpretativo: una glossa di Accursio a D. 4, 6, 25 (*tantum Roma* [ovvero l'impero universale] *dicitur respublica: aliae vero civitates loco privatorum sunt* [ovvero in opposizione agli interessi privati dei singoli *regna*]); un'opinione del giurista trecentesco Luca da Penne (†c. 1390), grandemente stimato da Friedrich Carl von Savigny (†1861) e tra i maggiori giuristi del suo secolo dopo Bartolo da Sassoferrato (†c. 1357) (*caeterarum vero civitatum abusive dicuntur respublicae, et loco privatorum habentur*); etc. Tali definizioni sottolineavano l'idea di universalismo della tradizione giuridica romanistica e riconoscevano pertanto una minore pienezza di potere ai principi territoriali. Benché, come molti altri suoi contemporanei, Gentili non accettasse la limitazione posta da questi giuristi, ne assimilò tuttavia il concetto di *solutio a legibus*, ponendolo alla base del nuovo «paradigma» della sovranità inaugurato dalla definizione di Jean Bodin contenuta in *Les Six Livres de la Republique. A Monseigneur Du Favr Seigneur de Pibrac, Conseiller du Roy en son Conseil privé*, Paris, chez Jacques du Puys, Libraire Iuré, à la Samaritaine, Avec privilege du Roy, 1576, lib. I, cap. 9, p. 125: «La souveraineté est la puissance absolue et perpetuelle d'une Republique».

⁴⁵ Oxford, Bodleian Library, Ms. D'Orville 607, ff. 6v-7r (*assertio secunda*): «Ridiculum est affirmare Pontificibus absolutam [absolutam] in subditos potestate competere quae nec ipsi imperatori in Italos competit unde illi causam habent, allucinantibus theologis, adulantibus iurisconsultis dicentibus omnia Principibus licere summamque eorum et liberam esse potestatem [...] Papa in omnibus et pro omnia potest dicere et facere quicquid sibi placet, etiam auferendo ius suum cui uelit: quia nemo est qui ei dicat, Cur ita facis? [...] Papa est supra ius, prius, et extra ius; omnia potest [...] et deponit imperatores quando vult». Il passo è stato segnalato per primo da Quaglioni, *Il 'De papatu Romano Antichristo' del Gentili*, p. 203, il quale spiega inoltre che la citazione costituisce una *additio* in seguito soppressa da Gentili.

gli ordini religiosi e allo scontro politico con l'impero. Proprio su questo punto le «ridicole» opinioni rigettate da Gentili erano inizialmente emerse: «il papa può, in base al suo potere assoluto, privare i principi del loro diritto di elezione [dell'imperatore] e», nelle parole di Corrado di Megenberg (†1374), «assumere egli stesso il ruolo di elettore, qualora l'ufficio imperiale divenga vacante»⁴⁶. Su tali questioni, Gentili rifiuta nella maniera più decisa qualsiasi compromesso con quanti, teologi o giuristi, riconoscano al pontefice una *potestas in temporalibus*, fosse essa *directa* o *indirecta*. Ciò per motivi insieme politici, religiosi e biografici. Un esempio chiarirà la questione. In quegli stessi anni, il gesuita Francisco Suárez (†1617), pur non riconoscendone la *potestas directa*, afferma che il papa, in virtù di un potere non solo di monito ma di correzione, possa cassare leggi emanate da autorità secolari quando queste si dimostrino in contrasto con i buoni costumi o tocchino una materia coperta dal diritto canonico⁴⁷. In simili casi, secondo Suárez, il papa è legittimato ad intervenire, abrogando l'atto ritenuto ingiusto e punendo o destituendo quei principi che si siano macchiati di una condotta iniqua o abbiano mantenuto una posizione scismatica o eretica. Simili assunti si pongono in netto contrasto con le posizioni di

⁴⁶ Conradus de Montepuellarum, *Yconomica*, lib. II, cap. 7 (*Quod papa eligit imperatorem, si electores fuerint negligentes*), in *Monumenta Germaniae Historica, 500-1500: Staatsschriften des späteren Mittelalters*, Bd. 3. (*Die Werke des Konrad von Megenberg*), T. 5, hrsg. von Sabine Krüger, Stuttgart, Hiersemann, 1977, pp. 54-55, citato in Eugenio Randi, *La vergine e il papa. 'Potentia Dei absoluta' e 'plenitudo potestatis' papale nel XIV secolo*, «History of Political Thought», 5, 1984, pp. 425-445, pp. 436-437: «Michi autem videtur alcius dicendum, videlicet quod papa ex potestate absoluta posset principes electione privare et ipse eligere sede vacante imperio, posito eciam quod principes eligere velint et possint canonice concordare. [...] Ista enim potestate papa super positiva et humana. [...] potestate ordinaria et communicata papa non potest eligere imperatorem imperio vacante, posito quod principes eligere velint et possint». Su tali affermazioni di principio sto attualmente lavorando per un mio studio in relazione all'Occamismo. Sul punto, vedi in part. William J. Courtenay, *The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris*, in Zénon Kaluza, Paul Vignaux (éds.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris: logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1984, pp. 43-64.

⁴⁷ Per le considerazioni qui espresse sulla questione della *potentia Dei* in relazione a Suárez, vedi Javier Peña, *Souveraineté de Dieu et pouvoir du prince chez Suárez*, in *'Potentia Dei'. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, cit., pp. 195-213.

Gentili: fautore di un potere sovrano indifferente alla religione dei sudditi e convinto riformato, egli non può certo passare in secondo piano tristi vicende personali e familiari.

Eppure, sebbene per molti versi siano “ideologicamente” contrapposti, Gentili e Suárez condividono diversi punti di analisi: l'uno, Gentili, a favore di un potere sovrano indipendente e indifferente in punto di religione, molto vicino peraltro alla linea teorica rivendicata da Giacomo I Stuart; l'altro, Suárez, per il mantenimento, da un lato, delle prerogative pontificie rispetto alle autorità secolari e, dall'altro, animato dal proposito di combinare «le esigenze contrarie di una sovranità assoluta del popolo e di una sovranità assoluta di un principe che non rivendica come Giacomo I l'origine divina del suo diritto»⁴⁸. D'altra parte, la difesa delle posizioni pontificie intrapresa da Suárez sembra non andare oltre le dichiarazioni di principio, in assenza di un braccio secolare che ne dia attuazione.

Entrambi eredi della tradizione di pensiero inaugurata dalla scotiana *Ordinatio* I, d. 44, q. un., Suárez, al pari di Gentili, si esprime in realtà a favore di un potere politico centralizzato ed indipendente, qualificato quale fonte esclusiva del diritto dello stato⁴⁹. Entrambi sono ben consapevoli, sulla scorta della migliore trattatistica medievale, di come già il diritto giustiniano avesse indagato l'origine del potere del principe riconducendola ad un atto di disposizione con cui «il popolo aveva conferito a lui e *in* lui ogni suo potere e autorità»⁵⁰. Suárez, dal canto suo, non tralascia di aggiungere come una tale situazione, una volta che il popolo abbia trasferito al principe il proprio potere, divenga perpetua e irreversibile e come il principe divenga in questo modo quasi un «ministro di Dio», con limiti di carattere morale, di cui tuttavia risponde solo davanti alla sua coscienza e a Dio.

⁴⁸ André de Muralt, *L'unité de la philosophie politique: de Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris, Vrin, 2002, p. 115.

⁴⁹ Con riferimento a Suárez, vedi anche Peña, *Souveraineté de Dieu*, cit., p. 198.

⁵⁰ La citazione è tratta dalla seconda parte del passo di Ulpiano riportato in D. 1, 4, 1, pr.: «Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat». Significativamente, Gentili apre con questo passo il suo *De potestate Regis absoluta*, cit., p. 5.

I punti di scissione tra Gentili e Suárez sono piuttosto costituiti dalla legittimità o meno del diritto di resistenza e della destituzione del principe. Innanzitutto, Suárez considera ammissibile quest'ultima eventualità nel caso che il principe sia eretico, ad eccezione del papa in virtù della pienezza di poteri più assoluta a lui attribuita. In secondo luogo, seppure appaia falso affermare che al popolo residui una «riserva di sovranità» (come detto, l'atto di trasferimento è perpetuo), in via eccezionale e come *ultima ratio* sarà tuttavia ipotizzabile il diritto di resistenza, fino al limite estremo costituito dal tirannicidio quando non sia possibile preservare la sopravvivenza della collettività in altra maniera. Per quanto riguarda infine il solo tirannicidio, ad ulteriore verifica su un atto comunque avvertito come estremo, Suárez suggerisce di chiedere consiglio al papa. Un tale intervento andrà in ogni caso considerato al di fuori del diritto positivo, giustificato com'è, in base al diritto naturale, dalla difesa della *res publica*.

Diversamente che in Suárez, in Gentili non basta invece che sia in gioco un problema di fede: rifiutata al popolo, la disobbedienza all'ordine del sovrano, nel caso di un dubbio di coscienza, è ammessa solo per il magistrato, né l'azione di quest'ultimo potrà in ogni caso condurre alla rimozione o all'uccisione del sovrano.

Conclusioni: Gentili e la secolarizzazione della questione della 'potentia Dei'

L'emergere del problema della *potentia Dei* in Gentili, quanto abbiamo visto relativamente al suo moderato luteranesimo e il confronto con Suárez sembrano fare un po' di chiarezza circa l'uso giuridico-politico o «operazionalizzato» della questione nei dibattiti tardo-cinquecenteschi sul potere⁵¹. Ad un primo livello, un tale uso al tempo di Gentili è possibile per la familiarità di questi dibattiti con l'indagine che era stata svolta, in un vero e proprio «laboratorio sapienziale», dai dottori di diritto

⁵¹ Traggo l'espressione «uso operazionalizzato» da Oakley, *La puissance absolue et ordonnée*, p. 673, con riferimento all'analisi di Eugenio Randi sulla questione della *potentia Dei*.

comune sulla base dei testi autoritativi di Giustiniano⁵². Ragion per cui il problema del potere di Dio, una volta «*de-teologizzato*», si sarebbe spesso rinvenuto nella letteratura giuridica e normativa non solo in epoca tardo-medievale, ma anche nella prima età moderna, in ispecie quando ad essere in gioco fosse il problema dei limiti del potere. Al di là di questo elemento comune, l'uso della questione mostra un sensibile mutamento al passaggio tra le due epoche. Nella presa di distanze che Gentili compie rispetto a Baldo, nei citati passaggi sul potere assoluto del papa, vi è tutta la consapevolezza dell'uomo del tardo Cinquecento relativamente ai cambiamenti politici allora in corso, che confluiranno nello stato assolutistico moderno. Il frantumarsi dell'ideale universalistico medievale rappresentato dai poteri pontificio ed imperiale è un dato ormai irrinunciabile, conseguenza insieme della divisione religiosa e del progressivo rafforzamento delle monarchie nazionali, il cui peso sulla scena politica è ormai tutt'altro dalla «*plenitudo potestatis semiple-na*» che Baldo aveva riferito ai poteri secolari. I fatti stessi sembrano confermare, agli occhi del Gentili, le pretese assolutistiche dei regnanti inglesi, dettate dalla loro presunzione, fin dai primi anni dello scisma enriciano, di essere gli unici difensori della verità rivelata e di detenere un potere monarchico d'origine divina. Di qui l'avocazione da parte della corona inglese di prerogative regie sempre più estese, tali da rendere, con Giacomo I, difficile alle altre autorità del regno, quale atto di lealtà alla Common Law, disattendere un ordine regio. Per dare un'idea dell'entità del problema, basti pensare al caso esemplare delle commende regie (ovvero il potere del sovrano di affidare a qualcuno un ufficio ecclesiastico in godimento temporaneo) che il 6 giugno 1616 avrebbe contrapposto Giacomo ai dodici giudici del suo Privy Council e, tra di essi, in particolare al Lord Chief Justice del King's Bench, Sir Edward Coke (†1634). La documentazione

⁵² Traggo l'espressione «laboratorio sapienziale» da Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, 3ª ed., Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 28, ove è riferita al tardo Medioevo in opposizione all'alto Medioevo, visto come un'«officina della prassi», pp. 144 ss., Grossi esamina più attentamente il ruolo giocato dalla cultura scientifica in età tardo-medievale e si concentra su quello che egli definisce la loro «dimensione sapienziale».

del caso richiama direttamente, proprio attraverso la distinzione tra *potentia absoluta e ordinata*, la rivendicazione da parte di Giacomo di possedere una sovranità «suprema ed imperiale»:

[...] Sua Maestà osservò che fin dalla sua salita al trono i giudici popolari erano stati coloro, in tutto il parlamento, che più sfacciatamente avevano disputato sulle sue prerogative, il che è quanto di più contrario esista alla vocazione di ogni uomo, dal momento che né la legge né i giuristi potranno mai essere rispettati laddove il re non sia riverito; spettava pertanto ai giudici su tutti controllare e imbrigliare questi impudenti giuristi e biasimarli, nelle loro molte corti, di portare così poco rispetto all'autorità e alle prerogative del re. Affermava poi Sua Maestà di disporre di una doppia prerogativa: l'una ordinaria e relativa al suo interesse privato, di cui era lecito disputare, come avveniva quotidianamente a Westminster Hall; l'altra invece di natura più elevata, rapportata al suo potere e sovranità supremi ed imperiali, e di essi non si conveniva disputare in discorsi volgari⁵³.

Quando il re avrebbe finalmente chiesto ai giudici di attendere per il futuro che egli avesse partecipato alle loro discussioni prima di prendere decisioni su casi che lo riguardassero, tutti i giudici, con la sola eccezione di Coke, avrebbero acconsentito. Si racconta che Coke, alquanto eloquentemente, avrebbe risposto al sovrano «che quando un simile caso si fosse verificato, egli avrebbe fatto quello che era opportuno che un giudice facesse»⁵⁴. Se fosse vissuto tanto a lungo da assistere al confronto tra le due posizioni assolutistica e legalistica rappresentate ri-

⁵³ Ernest G. Atkinson (ed.), *Acts of the Privy Council of England*, vol. 34, 1615-1616, London, His Majesty's Stationery Office, 1925, p. 602: «[...] his Majestie had observed, that ever since his comeinge to this Crowne the popular sorte of lawyers have ben the men that most affrontedly in all Parlements have troden upon his prerogative; which beinge most contrary to their vocation of anie men, since the lawe, nor lawyers, can never bee respected if the Kinge bee not revered, it therefore best became the Judges of anie to cheque and brydle such impudent lawyers, and in their severall Benches to disgrace them that beare soe litle respect to the King's authoritie and prerogative. That his Majestie had a doble prerogative, whereof the one was ordinary, and had relacion to his private interest, which mought bee, and was, every day disputed in Westminster Hall. The other was of a hiegher nature, referringe to his supream and imperiall power and soveragnitie, which ought not to bee disputed or handled in vulgar argument»; cfr. Oakley, *La puissance absolue et ordonnée*, cit., p. 677, e Id., *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*, Leiden, Brill, 1999, p. 325.

⁵⁴ *Acts of the Privy Council*, p. 607: «that when that case should bee, hee would doe that should bee fitt for a Judge to do».

spettivamente da Giacomo e da Coke, Gentili avrebbe difeso la prima. La svolta assolutistica impressa da Giacomo già durante i suoi primi anni di regno ha infatti peso decisivo in Gentili, come provato dalla sua riformulazione in chiave temporale della distinzione *potentia Dei absoluta / ordinata*, che di fatto anticipa quella di Giacomo ed evolve infine in una piena versione secolarizzata di tale dibattito, cui lascio il compito di chiudere il presente lavoro: «il *potere assoluto* è la *pienezza di potere*; [...] è un *potere straordinario e libero*; è quello che noi in Inghilterra intendiamo (e che io stesso intendo) per prerogative regie. E, come i giuristi comunemente scrivono, nel principe risiede un *duplice potere*: uno *ordinato*, che è limitato dalla leggi, e un altro *straordinario*, che è *sciolto* da esse»⁵⁵.

⁵⁵ Gentili, *De potestate Regis absoluta*, cit., p. 10: «[...] absoluta potestas est plenitudo potestatis. [...] est potestas extraordinaria, et libera. est illa, quam in Anglia significamus nomine (ut ego quidem existimo) regiae praerogativae. Atque sic interpretes iuris communiter scribunt, esse in principe potestatem duplicem, ordinariam adstrictam legibus, et alteram extraordinariam, legibus absolutam» (enfasi mia).