

BIBLIOTECA DI *LEX NATURALIS*

9

*SILETE THEOLOGI
IN MUNERE ALIENO*

ALBERICO GENTILI
E LA SECONDA SCOLASTICA

Atti del Convegno Internazionale
Padova, 20-22 novembre 2008

a cura di

MARTA FERRONATO e LUCIA BIANCHIN



CASA EDITRICE DOTT. ANTONIO MILANI
2011

MARIA ROSA DI SIMONE

LA GUERRA DI RELIGIONE
NEL PENSIERO DI ALBERICO GENTILI

1. SVILUPPI TEORICI TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

Nell'ambito della complessa trattazione sui requisiti della guerra giusta, sia nella forma *ad bellum* sia in quella *in bello*, la questione della confessione religiosa delle parti in causa ha rivestito una importanza specifica ed è stata oggetto di attenzione sin dalle origini della cristianità. La storiografia ha evidenziato da tempo che già S. Agostino aveva giustificato gli attacchi armati contro gli eretici e che tra il IX e il X secolo le continue campagne contro popolazioni ancora pagane avevano suscitato l'appoggio degli scrittori cristiani ⁽¹⁾. Gli studiosi hanno poi concordemente individuato una fondamentale svolta nell'opera di Graziano che, nel XII secolo, con la raccolta e sistemazione dei dispersi materiali normativi precedenti, aprì la strada a teologi e giuristi verso una riflessione più organica e complessa sul tema,

⁽¹⁾ Sul tema cfr. É. NYS, *Le droit de guerre et les précurseurs de Grotius*, Bruxelles-Leipzig, 1882, p. 24 ss.; ID., *Les origines du droit international*, Bruxelles-Paris, 1894, p. 44 ss.; A. VANDERPOL, *Le droit de guerre d'après les Théologiens et les Canonistes du moyen-âge*, Paris-Bruxelles, 1911; ID., *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris, 1919, p. 171 ss.; A. MORISI, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Firenze, 1963, p. 97 ss.; G. FASOLI, *Pace e guerra nell'alto medioevo*, in AA.VV., *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo*. Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1967), 2 voll., Spoleto, 1968, vol. I, p. 13 ss.; G. VISMARA, *Problemi storici e istituti giuridici della guerra altomedievale*, ivi, vol. II, p. 1127 ss., in particolare p. 1156 ss.; F. H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975, p. 16 ss.; L. BUSSI, *Echi dello "jus belli" romano nella dottrina canonistica della guerra giusta*, in «Ius Antiquum - Drevnee Pravo», XIII (2004), p. 130 ss.; G. GUYON, *Sur l'éthique chrétienne de la guerre et de la paix dans les trois premiers siècles du Christianisme*, in AA.VV., *El ejército, la paz y la guerra. L'armée, la paix et la guerre*. Journées de la société d'histoire du droit (Valladolid-Segovia 2006), Valladolid, 2009, p. 91 ss.

risvegliando un crescente interesse destinato a svilupparsi progressivamente fino a dare vita ad una vera e propria dottrina durante la Scolastica (2). Nell'ambito di questa vicenda, alcune ricerche hanno sottolineato il rilievo della autorevole posizione di Innocenzo IV, per il quale anche gli infedeli avevano diritto alla proprietà e alla sovranità sui loro regni e non ne potevano essere privati dai cristiani solo in ragione della differenza di fede, tuttavia è stato rilevato che questa opinione non trovò unanime consenso (3). I dottori medievali, pur nella varietà delle loro interpretazioni, si orientarono in linea di massima diversamente, stabilendo una distinzione tra cristiani e non cristiani che tendeva a qualificare i secondi come *hostes iniusti* e quindi a legittimare la lotta difensiva ma anche offensiva nei loro confronti (4). Al riguardo sono stati segnalati come particolarmente significativi (e destinati ad essere a lungo seguiti) i pareri espressi tra il XIII e il XIV secolo dal canonista Enrico da Susa e dal civilista Oldrado da Ponte. Il primo riteneva legittima la guerra condotta dal *populus romanus*, identificato con il *populus christianus*, contro i nemici della fede (5) e il

(2) Cfr. la densa e documentata ricostruzione della formazione della dottrina della guerra giusta nel Medioevo in P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, 1983, p. 11 ss.

(3) Sulla posizione di Innocenzo IV cfr. J. MULDOON, *Popes, Lawers and Infidels*, Liverpool, 1979, p. 29 ss.; ID., *The Americas in the Spanish World Order. The Justification for the Conquest in the Seventeenth Century*, Philadelphia, 1994, p. 15 ss.; ID., *Papal Responsibility for the Infidel. Another Look at Alexander VI's Inter caetera*, in ID., *Canon Law, The Expansion of Europe, and World Order*, Aldershot, 1998, p. 168 ss.; ID., *Extra Ecclesiam non est imperium*, ivi, p. 572 ss.

(4) Cfr. sull'argomento: NYS, *Le droit de guerre*, cit., p. 89 ss.; ID., *Les origines du droit international*, cit., p. 140 ss.; RUSSELL, *The Just War*, cit., p. 40 ss.; V. ILARI, *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Milano, 1981, p. 21 ss.; L. BUSSI, *Il problema della guerra nella prima civilistica*, in AA.VV., *A Ennio Cortese. Scritti promossi da D. Maffei e raccolti a cura di I. Birocchi et alii*, 2 voll., Roma, 2001, vol. I, p. 117 ss.; A. A. CASSI, *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del "bellum iustum"*, in AA.VV., *"Guerra giusta"? Le metamorfosi di un concetto antico*, a cura di A. Calore, Milano, 2003 (Seminari di storia e di diritto, III), p. 103 ss.; D. QUAGLIONI, *Le ragioni della guerra e della pace*, in AA.VV., *Pace e guerra nel basso medioevo*. Atti del XL Convegno storico internazionale (Todi, 12-14 ottobre 2003), Spoleto, 2004, p. 113 ss.

(5) Cfr. H. DE SEGUSIO CARDINALIS HOSTIENSIS, *Summa aurea*, Venetiis, 1574, rist. anast., prefazione di O. Vighetti, Torino, 1963, lib. I, in tit. *De tregua et pace*, 3, col. 359. Sulla figura e l'opera dell'Ostiense cfr. CH. LEFEBVRE, *Hostiensis*, in *Dictionnaire de droit canonique*, V, Paris, 1953, col. 1211 ss.; P. G. CARON, s.v. *Ostiensis (Enrico da Susa)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, XII, Torino, 1965, p. 283 ss.; AA.VV., *Il Cardinale Ostiense*. Atti del Convegno internazionale di studi su Enrico

secondo, sulla sua scia, in un *consilium* sulla liceità della lotta degli Spagnoli contro i Saraceni, affermava che era necessario combattere i musulmani anche se non si mostravano ostili poiché essi erano in ogni caso potenziali nemici: «quod verisimile est, quod quandocumque ipsi opportunitatem habebunt, oppugnabunt et persequentur Christianos et ecclesiam, nam haec videntur eis naturaliter inesse» (6).

Alcuni scritti specificamente dedicati alla guerra e pubblicati nei *Tractatus universi iuris* consentono di individuare le opinioni più diffuse e l'evoluzione del pensiero in questo campo dal Trecento al Cinquecento. Il canonista Giovanni da Legnano, professore universitario a Bologna nel XIV secolo, si poneva la domanda se fosse lecito alla Chiesa dichiarare guerra agli infedeli dato che, secondo alcune importanti autorità, Dio aveva concesso la giurisdizione a tutte le creature razionali e non si doveva costringere le persone con la forza ad abbracciare la vera fede (7). Nella ricerca della risposta, egli si addentrava in una ampia disamina delle prerogative del papa per giungere a sostenere che questi aveva autorità anche sugli infedeli *de iure* anche

da Susa detto il Cardinale Ostiense (Susa 30 settembre-Embrun 1 ottobre 1972), a cura di S. Savi, numero speciale di «Segusium», XVI (1980); P. G. CARON, *Il cardinale Ostiense artefice dell'“utrumque ius” nella prospettiva europea della canonistica medievale*, in AA.VV., *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, a cura di C. Alzati, 2 voll., tomo II, Roma-Freiburg-Wien, 1994, p. 561 ss.; G. BRUGNOTTO, *L'“aequitas canonica”*. *Studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense)*, Roma, 1999.

(6) O. DA PONTE, *Consilia, seu responsa, et quaestiones aureae*, Venetiis, 1570, cons. 72 (*De Iudaeis et Sarracenis*), ff. 27^r-27^v. Il *consilium* è stato ripubblicato in N. ZACOUR, *Jews and saracens in the consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto, 1990, p. 80 ss. (traduzione inglese p. 47 ss.). Su questo giurista e la sua opera cfr. C. VALSECCHI, *Oldrado da Ponte e i suoi Consilia: un'“auctoritas” del primo Trecento*, Milano, 2000.

(7) Cfr. G. DA LEGNANO, *Tractatus de bello*, in AA.VV., *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum cesarei iuris facultate Iuriscultorum*, vol. XVI (*De dignitate et de potestate saeculari*), Venetiis, 1584, cap. XIII, ff. 373^r-373^v. Su questo giurista cfr. G. ERMINI, *I trattati della guerra e della pace di Giovanni da Legnano*, Imola, 1923; ID., *Un ignoto trattato “De Principatu” di Giovanni da Legnano*, in AA.VV., *Studi di storia e diritto in onore di Carlo Calisse*, vol. III, Milano, 1940, p. 421 ss.; ILARI, *L'interpretazione storica del diritto di guerra*, cit., p. 27 ss.; HAGEMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., p. 39 ss.; D. QUAGLIONI, *Giovanni da Legnano (†1383) e il “Somnium viridarum”*. *Il sogno del giurista tra scisma e concilio*, in ID., *“Civilis sapientia”*. *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna*, Rimini, 1989, p. 145 ss.; E. CORTESI, *Il diritto nella storia medievale*, vol. II: *Il basso medioevo*, Roma, 1995, p. 385 ss.; A. BARTOCCI, *Ereditare in povertà. Le successioni a favore dei frati minori e la scienza giuridica nell'età avignonese (1309-1376)*, Napoli, 2009, p. 131 ss.

se non *de facto*. Di conseguenza aveva facoltà di punirli se assumevano comportamenti contro natura come la sodomia e l'idolatria, mentre nei confronti degli ebrei era legittimato ad intervenire se i loro sacerdoti trascuravano di castigarli per le violazioni alla legge. Il papa «tamquam verus princeps» poteva dichiarare guerra agli infedeli e concedere indulgenze per il ricupero della Terra santa, soprattutto per le regioni dove era nato e morto Cristo «ubi non colitur Christus, sed Machometus». Il giurista ricordava inoltre che quei territori erano stati conquistati in una guerra giusta dall'imperatore romano che ne era stato in seguito spogliato illegittimamente dagli infedeli, sicché il pontefice aveva pieno diritto di riprenderli, mentre nelle altre regioni, non sacre né sottoposte alla giurisdizione imperiale, aveva facoltà di ordinare di non molestare i sudditi cristiani.

Analogo dubbio era esposto nell'opera, composta in forma di dialogo tra un maestro e un allievo, di Juan López di Segovia, docente all'università di Salamanca nel XV sec. ⁽⁸⁾. Qui il discepolo notava una contraddizione tra i dottori in quanto secondo alcuni gli infedeli possedevano giustamente «patriam, quam non occuparunt à fidelibus», mentre altri «dicunt nunc indistinte iustum bellum, quod faciunt fideles contra infideles». Il maestro scioglieva il caso sostenendo che la parola *infideles* in realtà includeva gli eretici contro i quali non v'era dubbio che occorresse procedere con azioni repressive anche violente.

Martino Garati da Lodi, professore a Pavia, a Bologna e a Ferrara nel XV sec., nella *quaestio* III del suo trattato affermava che era peccato per un principe cristiano servirsi di truppe infedeli in guerra «nisi quando non potest se tueri», mentre era sempre lecito aiutare eserciti infedeli contro altri infedeli e recepiva del tutto il *consilium* di Oldrado da Ponte ritenendo giusta la guerra contro i Saraceni di Spagna poiché «iurisdiction et dominium non potest esse penes infideles hodie» ⁽⁹⁾. Sulla scia dell'Ostiense, inoltre, nella *quaestio*

⁽⁸⁾ G. LUPI, *Tractatus de bello, et bellatoribus*, in AA.VV., *Tractatus illustrium*, vol. XVI, cit., f. 320^v ss., in particolare f. 321^r, n. 4. Su questo giurista cfr. ILARI, *L'interpretazione storica del diritto di guerra*, cit., p. 29 ss.; V. ALLEGRETTI, *Il diritto di guerra nel "Tractatus de bello et bellatoribus" di Juan López (†1496)*, Roma, 2000.

⁽⁹⁾ M. GARATI, *Tractatus de bello*, in AA.VV., *Tractatus illustrium*, vol. XVI, cit., f. 324^r. Su di lui cfr. I. BAUMGARTNER, *Martinus Garatus Laudensis. Ein italienischer Rechtsgelehrter des 15. Jahrhunderts*, Köln-Wien, 1986.

XXXI che enumerava sette specie di guerra, poneva al primo posto «bellum romanorum iustum contra infideles» (10).

Nel Cinquecento posizioni di questo tipo erano riprese da Marquardo de Susannis per il quale i cristiani in lotta contro i propri correligionari potevano ricorrere all'aiuto militare degli infedeli solo in pochi e determinati casi, mentre era sempre consentito servirsene contro altri infedeli (11). Questo scrittore ribadiva che la guerra ai Turchi era giusta e fonte di indulgenze perché finalizzata alla liberazione dei luoghi santi (12) e affrontava la questione della liceità degli interventi armati spagnoli contro gli indios, che in quegli anni stava attirando crescente interesse (13). Al riguardo de Susannis, dopo avere elencato le ragioni di quanti ritenevano ingiusta l'aggressione spagnola, si schierava dalla parte opposta sostenendo che da un lato i costumi contro natura dei barbari, quali l'idolatria, l'antropofagia e i sacrifici umani, andavano repressi con la forza e dall'altro era necessario superare la resistenza armata opposta dalle popolazioni locali alla diffusione del Vangelo. Egli ricordava che l'impresa bellica era stata in realtà voluta dal papa Alessandro VI per espandere la fede, sicché l'opinione contraria «saperet haeresim» e gli Spagnoli a buon diritto avevano occupato i territori americani. Del resto la guerra non era finalizzata direttamente alla conversione forzata degli indios ma solo a eliminare gli impedimenti e a creare le condizioni favorevoli alla predicazione, in seguito alla quale i popoli avrebbero aderito spontaneamente alla vera religione. Fra gli autori egli rimandava a Francisco de Vitoria «doctissimum theologum Hispanum» riconoscendogli il merito di avere sviscerato con particolare impegno la questione, ma restando lontano dalle sue conclusioni, come emerge anche da un paragrafo in cui si

(10) GARATI, *Tractatus de bello*, cit., f. 324^v.

(11) Cfr. M. DE SUSANNIS, *Tractatus de Judaeis et aliis infidelibus*, in AA.VV., *Tractatus illustrium*, vol. XIV (*De censuris ecclesiasticis*), Venetiis, 1584, f. 27^r ss.; ivi, pars I, cap. 6, ff. 32^r-32^v, nn. 1, 3, 4. Su questo personaggio cfr. C. FORTI, *La disputa sulla "guerra giusta" nella conquista spagnola dell'America*, in «Critica Storica», XXVIII (1991), p. 251 ss., in particolare p. 276 ss.; EAD., *La "guerra giusta" nel Nuovo Mondo: ricezione italiana del dibattito spagnolo*, in AA.VV., *Il nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi e W. Reinhard, Bologna, 1992, p. 257 ss., in particolare p. 263 ss.; A. A. CASSI, *"Ius commune" tra vecchio e nuovo mondo. Mari, terre, oro nel diritto della conquista (1492-1680)*, Milano, 2004, p. 395 ss.

(12) Cfr. DE SUSANNIS, *Tractatus de Judaeis et aliis infidelibus*, cit., pars I, cap. 6, f. 33^v, n. 10.

(13) Cfr. ivi, pars I, cap. 6, ff. 40^r-40^v, n. 14.

poneva il problema della giurisdizione degli infedeli ⁽¹⁴⁾. Qui de Suisannis contrapponeva a Vitoria molti autorevoli pareri tra i quali quello dell'Ostiense e sosteneva di voler seguire l'opinione più diffusa tra i giuristi, secondo la quale i sovrani infedeli non erano titolari di una vera giurisdizione poiché Cristo «universalem commisisse iurisdictiones et dominia, nisi Vicario suo, et genti facienti fructum eius, non autem infidelibus ipsum non cognoscentibus, et nullus eius hostis debet habere ius dominandi, nec rebelles et supremam eius Maiestatem offendentes». È stato notato che nella prima edizione del suo trattato, risalente al 1558, egli appariva meno rigido, ma nella versione pubblicata nei *Tractatus universi iuris*, il suo pensiero sui diritti degli infedeli aveva subito una involuzione tanto da presentare una esplicita contrapposizione alla dottrina del Vitoria per avvicinarsi a quella, più conosciuta e seguita in Italia, di Juan Ginés Sepúlveda, che era deciso sostenitore della inferiorità morale e civile degli indios e della necessità di imporre loro la conversione ⁽¹⁵⁾.

L'esigenza di reprimere gli scismi fu considerata di primaria importanza da Francisco Arias de Valderas che nel suo composito e disorganico lavoro ricordava al riguardo i provvedimenti contro i blasfemi di Nabucodonosor per concludere che perseguire gli eretici non poteva considerarsi colpevole ⁽¹⁶⁾. Più articolata e aperta è la posizione del giurista piemontese Pietrino Belli, il quale negli ultimi anni

⁽¹⁴⁾ Ivi, pars I, cap. 6, f. 48^r, n. 26.

⁽¹⁵⁾ Sul punto vedi FORTI, *La disputa sulla "guerra giusta"*, cit., pp. 277-278; EAD., *La "guerra giusta" nel Nuovo Mondo*, cit., pp. 272-273. Sulla figura di Sepúlveda e gli studi relativi cfr. I. BIROCCHI, *Juan Ginés de Sepúlveda internazionalista moderno? Una discussione sulle origini della scienza moderna del diritto internazionale*, in AA.VV., *A Ennio Cortese*, cit., vol. I, p. 81 ss. Sulle origini e lo sviluppo del dibattito circa la conquista spagnola e i diritti degli indios cfr. MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels*, cit., p. 132 ss.; A. DE LA HERA, *La etica colonial spagnola ante el pensamiento europeo anterior a Francisco de Vitoria*, in AA.VV., *Cristianità ed Europa*, cit., vol. I, p. 683 ss.; MULDOON, *The Americas in the Spanish World Order*, cit.; ID., *Canon Law*, cit.; CASSI, *"Ius commune" tra vecchio e nuovo mondo*, cit.; L. NUZZO, *Il linguaggio giuridico della conquista. Strategie di controllo nelle Indie spagnole*, Napoli, 2004; L. BACCELLI, *Guerra e diritti. Vitoria, Las Casas e la conquista dell'America*, in «Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno», XXXVII (2008), p. 67 ss.; I. SZÁSZDI LÉON-BORJA, *El Requerimiento Indiano, una institución hispano-medieval de guerra en el Nuevo Mundo. Revisando los justos títulos*, in AA.VV., *El ejército, la paz y la guerra*, cit., p. 229 ss.; R. LETINIER DE ARVIZU, *La guerre contre les Indiens de l'Amérique espagnole*, ivi, p. 263 ss.

⁽¹⁶⁾ Cfr. F. ARIAS, *De bello et eius iustitia*, in AA.VV., *Tractatus illustrium*, cit., vol. XVI, f. 325^r ss.

ha suscitato un rinnovato interesse della storiografia, che ne ha valorizzato l'opera sottraendolo ai giudizi poco meditati del passato ⁽¹⁷⁾. Nel suo trattato del 1558, egli dissentiva dall'opinione di Baldo secondo il quale le popolazioni estranee al cristianesimo e all'Impero erano escluse dai diritti di postliminio. Affermava di non vedere alcuna ragione per cui quelle comunità, essendo libere, non potessero godere come le altre dello *ius gentium* «quod est perpetuum et perenne omnium saeculorum», a differenza dei predoni e dei ribelli che non ne potevano usufruire ⁽¹⁸⁾. Tuttavia questa apertura era ridimensionata dalla considerazione per cui, nei conflitti con popoli con i quali «nulla sunt hospitii, neque amicitiae foedera», era lecito rendere schiavi i vinti. Sulla base di questo principio, secondo l'autore gli Spagnoli a buon diritto tenevano in stato di servitù gli abitanti delle Americhe «ab orbe nostros divisos, et Graecis ac Latinis incognitos», che erano stati scoperti solo da poco, grazie ad una ardita e pericolosa navigazione voluta da Ferdinando e Isabella e realizzata dall'audacia di Cristoforo Colombo. A conferma della fondatezza della sua opinione e dell'equità del trattamento delle popolazioni locali, il Belli sottolineava poi che i sovrani spagnoli «christiana pietate quam summe colent» avevano concesso la libertà a quanti si convertivano al cristianesimo ⁽¹⁹⁾. Egli riteneva inoltre, in coerenza con la sua concezione, che i vincitori cristiani non potessero rendere schiavi i prigionieri della loro religione perché erano legati ad essi da vincoli di fratellanza né i principi cristiani erano legittimati a stringere alleanza con gli infedeli se non per combattere altri infedeli ⁽²⁰⁾.

⁽¹⁷⁾ Su di lui cfr. A. PIERANTONI, *Storia degli studi del diritto internazionale in Italia*, Firenze, 1902², p. 137 ss.; L. MARINI-P. CRAVERI, s.v. *Belli, Pierino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. VII, Roma, 1965, p. 673 ss.; ILARI, *L'interpretazione storica del diritto di guerra*, cit., p. 59 ss.; AA.VV., *Un giurista tra principi e sovrani. Pietrino Belli a 500 anni dalla nascita*. Atti del Convegno di studi (Alba, 30 novembre 2002), a cura di R. Comba e G. S. Pene Vidari, Alba, 2000; D. QUAGLIONI, *Guerra e diritto nel Cinquecento: i trattatisti del "ius militare"*, in AA.VV., *Studi di storia del diritto medievale e moderno*, a cura di F. Liotta, vol. II, Bologna, 2007, p. 191 ss.

⁽¹⁸⁾ P. BELLI, *De re militari et de bello in partes undecim tractatus divisus*, in AA.VV., *Tractatus illustrium*, cit., vol. XVI, pars I, tit. 5, f. 336^f, nn. 11, 12, 13.

⁽¹⁹⁾ Ivi, pars II, tit. 12, f. 345^f, n. 5.

⁽²⁰⁾ Cfr. ivi, pars II, tit. 17, ff. 345^v-346^r, e pars IV, tit. 1, ff. 347^v-348^r. La convinzione che bisognasse evitare le alleanze con gli infedeli indusse il Belli a distogliere Emanuele Filiberto dall'accordo con Solimano per conquistare Cipro contro Venezia: cfr. L. MARINI-P. CRAVERI, s.v. *Belli, Pierino*, cit., p. 676.

Un sensibile progresso è rappresentato dal pensiero di Balthazar Ayala, uditore nel tribunale militare creato da Carlo V nel 1553 e autore di un ampio trattato pubblicato nel 1582, che meriterebbe studi più approfonditi degli attuali ⁽²¹⁾. Egli sosteneva con decisione che non era lecito muovere guerra agli infedeli «ex eo solum quod infideles sunt», neppure per ordine dell'imperatore o del papa ⁽²²⁾. A sostegno della sua asserzione il giurista sviluppava alcune argomentazioni, la prima delle quali era basata sull'universalità del diritto naturale. Egli affermava che la condizione di «infidelitas» non privava i soggetti della giurisdizione derivante loro dallo *ius gentium* poiché Dio non aveva dato il dominio solo ai cristiani ma a tutte le creature razionali. Egli era padrone di tutta la terra e dei suoi abitanti e distribuiva il potere secondo il suo disegno, come dimostrava il fatto che aveva conferito «regnum et imperium» all'infedele Nabucodonosor. Ma, a suo avviso, neppure era fondata la «recentissima interpretum sententia» per cui la guerra contro gli infedeli era giustificata dal fatto che essi ricusavano di obbedire all'imperatore, signore di tutto il mondo. Questa *communis opinio* era falsa, come avevano dimostrato scrittori dottissimi quali Diego de Covarruvias e Ferdinando Vásquez ⁽²³⁾. In realtà gli infedeli non erano sudditi dell'imperatore e perciò non potevano essere puniti da lui, ma nemmeno il papa aveva giurisdizione «nec temporalem, nec spiritualem» su di loro, salvo sulle questioni necessarie ad assicurare la tranquillità e l'utilità della *Respublica christiana*. Di conseguenza «ad ecclesiam non pertinet, punire infideles, qui numquam Christi fides susceperunt», mentre pienamente giustificato era l'intervento contro gli eretici che, in quanto cristiani, rientravano nella giurisdizione del pontefice ⁽²⁴⁾. Queste affermazioni erano in parte temperate dall'opinione per cui la guerra contro gli infedeli era giusta se essi impedivano la predicazione del Vangelo con la blasfemia «pravisque persuasionibus», perché i cristiani avevano diritto a diffondere la loro religione su tutta la terra ⁽²⁵⁾.

⁽²¹⁾ Su di lui cfr. J. WESTLAKE, *Introduction*, in B. AYALA, *De jure et officiis bellici et de disciplina militari libri III*, a cura di J. Westlake, 2 voll., Washington (DC), 1912, vol. I, p. I ss.; ILARI, *L'interpretazione storica del diritto di guerra*, cit., p. 54 ss.; HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., p. 298 ss.; QUAGLIONI, *Guerra e diritto nel Cinquecento*, cit., p. 204 ss.

⁽²²⁾ AYALA, *De jure et officiis bellici*, cit., lib. I, cap. II, f. 20^r, n. 28.

⁽²³⁾ Ivi, lib. I, cap. II, f. 20^r, n. 29.

⁽²⁴⁾ Ivi, lib. I, cap. II, ff. 20^r-20^v, n. 29.

⁽²⁵⁾ Cfr. ivi, lib. I, cap. II, f. 21^r, n. 31.

Anche nei confronti del servizio di soldati cristiani sotto comandanti di altra fede, la posizione di Ayala appare più aperta, in quanto egli riteneva che ciò fosse permesso, come dimostravano gli esempi di Giuliano l'Apostata, Marco Aurelio e altri negli eserciti dei quali si trovavano molti cristiani. Severo era invece il giudizio nei riguardi di cristiani che militassero con gli infedeli contro altri cristiani, meritando di essere fatti schiavi una volta catturati ⁽²⁶⁾. Alcune posizioni di Ayala, in particolare il riconoscimento della libertà ed eguaglianza naturale degli esseri umani, appaiono vicine a quelle di Francisco de Vitoria sebbene manchino riferimenti espliciti all'opera del maestro spagnolo. Questi, come è noto, diede un contributo fondamentale alla teoria della guerra giusta, anche se la moderna storiografia tende a ridimensionare il suo mito per ricondurlo alla sua reale portata rilevando che egli espose con grande cautela e problematicità le sue idee e si mantenne spesso aderente alla comune opinione ⁽²⁷⁾. Nonostante la difficoltà di formulare un giudizio univoco sul suo pensiero a causa della complessità e talvolta della ambiguità di esso, alcuni punti sono generalmente indicati dagli studiosi come fondamentali tappe nella dottrina dell'epoca. Così, è stata sottolineata l'importanza della *Relectio de temperantia* del 1537, nella quale Vitoria aveva posto il problema se i costumi dei selvaggi contrari alla legge divina e naturale, come in particolare l'antropofagia e i sacrifici umani, legittimassero i principi cristiani ad intervenire «sua autoritate» o per impulso del papa ⁽²⁸⁾. Egli aveva concluso che la repressione violenta non era con-

⁽²⁶⁾ Cfr. *ivi*, lib. I, cap. V, ff. 41^r-41^v, n. 19.

⁽²⁷⁾ Sulla biografia e l'opera di Vitoria cfr. M. BARBIER, *Introduction*, in F. DE VITORIA, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*. Introduction, traduction et notes par M. Barbier, Genève, 1966, p. VII ss.; ILARI, *L'interpretazione storica del diritto di guerra*, cit., p. 41 ss.; HAGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., ad indicem; A. LAMACCHIA, *Le Relectiones di Francisco de Vitoria e la innovazione filosofico-giuridica nell'Università di Salamanca*, in AA.VV., *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, a cura di A. Lamacchia, Bari, 1995, p. 17 ss.; EAD., *Francisco de Vitoria e l'innovazione moderna del diritto delle genti. Introduzione storico-filosofica*, in F. DE VITORIA, *Relectio de Indis. La questione degli indios*. Testo critico di L. Pereña, ed. it. e trad. di A. Lamacchia, Bari, 1996, p. IX ss.; CASSI, *Dalla santità alla criminalità della guerra*, cit., p. 132 ss.; ID., *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo*, cit., p. 52 ss.; S. LANGELLA, *Teologia e Legge naturale. Studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova, 2007, con ampia e accurata bibliografia a p. 339 ss.

⁽²⁸⁾ F. DE VITORIA, *Relectio de temperantia in secunda secundae S. Thomae*, in ID., *Relectiones theologicae XII in duos tomos divisae*, Lugduni, 1557, t. II, p. 48 ss., in particolare q. 5, p. 71 ss.

sentita «et ratio est quia non possunt convinci manifeste quod male faciant, et per consequens damnari iuridice non possunt: et quia nemo indamnatus potest puniri, ideo non possunt illa causa, aut bello, aut alia persecutione coërceri a talibus peccatis» (29). Sebbene gli storici abbiano da tempo notato che la ricostruzione precisa del pensiero dell'autore su questo punto lascia adito a qualche dubbio a causa delle diverse versioni del testo (30), lo scritto resta una significativa testimonianza della esigenza di affrontare la questione del comportamento dei cristiani di fronte a popoli molto lontani dalla loro religione.

Ma l'opera che più ha attirato l'attenzione degli studiosi è la *Relectio de Indis* del 1539, dove Vitoria si chiedeva in base a quale diritto gli indiani erano passati sotto la dominazione spagnola (31). A tale scopo si preoccupava innanzitutto di stabilire se essi fossero schiavi per natura, come sostenevano molti, oppure «veri domini» prima dell'arrivo dei conquistatori e giungeva, attraverso una elaborata analisi di numerose opinioni di giuristi e teologi, ad affermare che gli infedeli non perdevano la giurisdizione a causa della loro religione o dei peccati, sicché la guerra nei loro confronti era ingiusta: «Barbari nec propter peccata alia mortalia, nec propter peccatum infidelitatis non impediuntur quin sint veri domini tam publice quam privatim nec hoc titulo possunt a Christianis occupari bona et terrae illorum» (32). Ma anche l'idea che fossero da assimilare agli incapaci per vizio di mente era destituita di fondamento «quia secundum rei veritatem non sunt amentes, sed habent pro suo modo usum rationis», come dimostrava la loro organizzazione familiare, sociale ed economica basata sulla esistenza di leggi e sulla presenza di magistrati (33). Era un grave errore perciò, a suo avviso, negare a quelle popolazioni, che non erano ostili ai cristiani, i diritti di giurisdizione che venivano invece riconosciuti a

(29) Ivi, q. 5, p. 86.

(30) Sulla ricostruzione del testo attraverso il ritrovamento di un frammento mancante e i conseguenti problemi di interpretazione cfr. LAMACCHIA, *Le Relectiones de Francisco de Vitoria*, cit., p. 78 ss.; EAD., *Francisco de Vitoria e l'innovazione moderna del diritto delle genti*, cit., p. LI ss.; L. PEREÑA, *Il testo della "Relectio de Indis". Introduzione storico-filologica*, in VITORIA, *Relectio de Indis*, cit., p. XCV ss.; il testo del frammento ritrovato è pubblicato in lingua latina e traduzione italiana ivi, p. 100 ss.

(31) VITORIA, *De Indis insularis relectio prior*, in ID., *Relectiones theologicae XII*, cit., t. I, p. 282 ss.

(32) Ivi, n. 19, pp. 304-305.

(33) Ivi, n. 20 ss., p. 305 ss.

Saraceni ed Ebrei perennemente in lotta contro la Chiesa ⁽³⁴⁾ e Vitoria affrontava a questo punto una impegnativa disamina delle argomentazioni giuridiche sulle quali si basava solitamente la legittimità della conquista spagnola dimostrando la loro infondatezza. Titoli illegittimi erano da lui giudicati il potere universale del papa e dell'imperatore, il diritto della scoperta, il rifiuto della religione cristiana da parte dei nativi, i vizi degli Indiani, la supposizione della libera scelta di sottomettersi, il dono speciale di Dio che aveva affidato i selvaggi agli Spagnoli ⁽³⁵⁾. Potevano invece essere considerati motivi validi di dominazione il diritto naturale di fare commercio, di evangelizzare, di proteggere i convertiti, la designazione di un sovrano cristiano da parte del papa, la protezione dalla tirannide di capi crudeli, la libera decisione degli Indiani, l'assistenza alle tribù alleate, la tutela degli interessi delle popolazioni americane ⁽³⁶⁾. In ogni caso per Vitoria la differenza di religione non autorizzava la guerra, che era lecita, secondo quanto aveva affermato S. Tommaso, solo se rispondeva ai requisiti di essere indetta dalla legittima autorità, con giusta causa e con retta intenzione. Questi principi furono precisati e confermati in una seconda trattazione dove l'autore approfondiva vari aspetti della tematica sulla guerra, ribadendo fra l'altro che la diversità della fede non costituiva titolo per intraprendere azioni armate ⁽³⁷⁾.

Non lontana dalla posizione di Vitoria appare quella espressa dall'autorevole canonista spagnolo Diego de Covarruvias in una dissertazione specificamente dedicata alla questione della guerra agli infedeli ⁽³⁸⁾. Egli si poneva innanzitutto la domanda «Infideles an possint a Christianis bello impeti ex eo quod infideles sint?» e, dopo avere enumerato una lunga serie di pareri favorevoli tra i quali quello particolarmente significativo di S. Tommaso, concludeva in contrasto con essi che non era lecito nemmeno all'imperatore e al papa dichiarare guerra ai popoli solo a causa della diversità di religione poiché questa non li privava del dominio che essi avevano *iure hu-*

⁽³⁴⁾ Cfr. *ivi*, n. 23, p. 309.

⁽³⁵⁾ Cfr. *ivi*, n. 24 ss., p. 310 ss.

⁽³⁶⁾ Cfr. *ivi*, n. 1 ss., p. 352 ss.

⁽³⁷⁾ Cfr. VITORIA, *De Indis, sive de iure belli Hispanorum in barbaros, relectio posterior*, in *ID.*, *Relectiones theologicae XII*, cit., t. I, p. 375 ss., in particolare n. 10, p. 389.

⁽³⁸⁾ Cfr. D. COVARRUVIAS, *Regulae peccatum. De regul. iur. lib. IV. Relectio*, Venetiis, 1568, pars II, § 10, p. 218 ss.

mano nei loro regni prima della legge evangelica ⁽³⁹⁾. Neppure il comportamento peccaminoso e scellerato degli infedeli, qualora fossero esenti dalla giurisdizione dei cristiani, autorizzava interventi repressivi armati o confische di beni allo scopo di vendicare le offese alla morale poiché ciò spettava unicamente a Dio, mentre la Chiesa non poteva punire coloro che erano rimasti estranei alla sua fede ma solo chi, dopo avere aderito ad essa, se ne era allontanato ⁽⁴⁰⁾. Covarruvias ammetteva perciò la guerra contro gli infedeli in pochi e specifici casi, ossia quando essi avevano occupato territori prima appartenenti a cristiani, quando perseguitavano i fedeli o impedivano la predicazione del Vangelo e quando, essendo sudditi di Stati cristiani, rifiutavano l'obbedienza alle leggi e al principe ⁽⁴¹⁾. Nei loro confronti si potevano intraprendere, in determinate circostanze, azioni armate di tipo difensivo e vendicativo, ma non punitivo poiché mancava il presupposto della giurisdizione e ciò impediva di reprimere perfino i delitti contro natura e quelli di idolatria se compiuti in Paesi non sottoposti alla sovranità dei cristiani ⁽⁴²⁾.

2. IL PENSIERO DI ALBERICO GENTILI

Il contributo di Alberico Gentili a questo dibattito, già da tempo avviato e molto vivo nella sua epoca, è stato significativo. Nell'ambito della trattazione sul diritto della guerra egli ha attribuito un notevole rilievo alla questione della religione esaminandone diversi profili per giungere ad una sistemazione complessiva che approfondiva la materia in modo ampio e più organico di molti suoi predecessori ⁽⁴³⁾.

⁽³⁹⁾ Ivi, pars II, § 2, p. 221.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. ivi, pars II, § 2, pp. 222-223.

⁽⁴¹⁾ Cfr. ivi, pars II, § 3, pp. 223-224.

⁽⁴²⁾ Cfr. ivi, pars II, §§ 4, 5, p. 225 ss.

⁽⁴³⁾ Sulla concezione della guerra in Gentili cfr. G. SPERANZA, *Alberico Gentili*, Roma, 1876, p. 157 ss.; PIERANTONI, *Storia degli studi del diritto internazionale*, cit., p. 477 ss.; H. NÉZARD, *Albericus Gentilis*, in AA.VV., *Les fondateurs du droit international. Leurs oeuvres. Leurs doctrines*. Introduzione di A. Pillet, Paris, 1904, p. 37 ss.; C. PHILLIPSON, *Introduction*, in A. GENTILI, *De iure belli libri tres*, 2 voll., Oxford-London, 1933 («Classics of International Law»), Carnegie Endowment for International Peace, 16), vol. II: *Three Books on the Law of War*. The Translation of the Edition of 1612 by J. C. Rolfe. Introduction by C. Phillipson, rist. Buffalo (N.Y.), 1995; ILARI, *L'interpretazione storica del diritto di guerra*, cit., p. 65 ss.; D. PANIZZA, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, Padova, 1981, p. 89 ss.;

L'argomento occupa uno spazio abbastanza esteso dell'opera principale di Gentili *De iure belli*, poiché ad esso sono dedicati quattro capitoli interi (VIII, IX, X, XI) del I libro e uno, l'XI, del III libro, oltre ad alcune osservazioni di diversa lunghezza e consistenza collocate in altri punti del testo. Le fonti citate in queste pagine sono numerose e varie rivelando la vasta cultura dell'autore in differenti campi del sapere. Per costruire e consolidare le sue tesi, Alberico Gentili utilizzava la sua conoscenza approfondita dei testi biblici e delle opere dei padri della Chiesa, ricorreva costantemente ai classici greci e latini, e tra i giuristi prediligeva l'autorità dei dottori del *mos italicus*, soprattutto di Baldo, senza tuttavia trascurare qualche umanista come Andrea Alciato e François Le Douaren. Tra gli scrittori che si erano specificamente occupati del diritto di guerra, mancano richiami a personaggi di rilievo quali Ayala e Belli, ma sono espressamente nominati Vitoria e Covar-

HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, cit., ad indicem; A. M. HONORÉ, *Alberico Gentili e la dottrina della guerra giusta nella prospettiva di oggi. Prolozione*, in AA.VV., *Alberico Gentili e la dottrina della guerra giusta nella prospettiva di oggi*. Atti del Convegno III Giornata Gentiliana (San Ginesio, 17 settembre 1988), Milano, 1991, p. 23 ss.; P. HAGGENMACHER, *Grotius and Gentili: a Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture*, in AA.VV., *Hugo Grotius and International Relations*, a cura di H. Bull et alii, Oxford, 1990, p. 135 ss.; ID., *Il diritto della guerra e della pace di Gentili. Considerazioni sparse di un "Groziano"*, in AA.VV., *Il diritto della guerra e della pace di Alberico Gentili*. Atti del Convegno IV Giornata Gentiliana (San Ginesio, 21 settembre 1991), Milano, 1995, p. 7 ss.; R. TUCK, *The Right of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, 1999, p. 16 ss.; G. BADIALI, *Le guerre di religione nel pensiero di Alberico Gentili*, in AA.VV., *Alberico Gentili. Politica e religione nell'età delle guerre di religione*. Atti del Convegno II Giornata Gentiliana (San Ginesio, 17 maggio 1987), a cura di D. Panizza, Milano, 2002, p. 25 ss.; P. A. PILLITU, *Metodo scientifico e libertà di religione in Alberico Gentili*, ivi, p. 41 ss.; D. PANIZZA, *Il pensiero politico di Alberico Gentili. Religione, virtù e ragion di Stato*, ivi, p. 57 ss.; K. HOEKSTRA, *A Source of War. Gentili, Thucydides, and the Justification of Pre-Emption*, in AA.VV., *Alberico Gentili. La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale*. Atti del Convegno XII Giornata Gentiliana (San Ginesio, 22-23 Settembre 2006), Milano, 2008, p. 113 ss.; D. PANIZZA, *Gentili and the Theological Tradition of War: the Critical Points of a Change of Paradigm*, ivi, p. 145 ss.; D. QUAGLIONI, *Introduzione* in A. GENTILI, *Il diritto della guerra (De iure belli libri III, 1598)*, trad. di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Milano, 2008, p. IX ss.; AA. VV., *"Ius gentium, ius communicationis, ius belli"*. *Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità*. Atti del Convegno di Macerata (6-7 dicembre 2007), a cura di L. Lacché, Milano, 2009; M. R. DI SIMONE, *Guerre et religion dans l'oeuvre de Alberico Gentili*, in AA. VV., *El ejército, la paz y la guerra*, cit., p. 289 ss.

ruvias, la cui influenza appare incisiva, mentre Jean Bodin resta uno dei suoi punti di riferimento fondamentali in tutta la trattazione ⁽⁴⁴⁾.

Senza dubbio le riflessioni dedicate da Gentili al tema della guerra di religione rispecchiano la sua esperienza esistenziale e rivelano le drammatiche condizioni di vita dell'Europa dell'epoca, dilaniata dai conflitti di origine confessionale. Come è noto egli fu costretto all'esilio nel 1579 per evitare le conseguenze della sua adesione ad alcuni postulati del protestantesimo. In particolare egli aveva accolto il principio della giustificazione per fede, riconosceva due soli sacramenti (il battesimo e l'eucarestia), condivideva la critica nei confronti dei riti complicati e teatrali del cattolicesimo, era contrario al culto dei santi, delle immagini, delle reliquie, contestava l'autorità del papa e dell'organizzazione ecclesiastica. Alberico assumeva in questo modo una posizione che è stata definita eclettica perché non si identificava con nessuna delle confessioni riformate esistenti ma traeva elementi da ciascuna di esse ⁽⁴⁵⁾. Alla fine trovò asilo in Inghilterra dove divenne professore di diritto civile e fedele difensore della chiesa anglicana, ma i suoi problemi religiosi non trovarono una soluzione definitiva perché fu attaccato duramente dai puritani, in particolare dal teologo John Rainolds che cercò di farlo allontanare dalla cattedra.

Diego Panizza ha illustrato esaurientemente questo conflitto e le sue conseguenze sulla vita di Gentili ⁽⁴⁶⁾ che fu accusato più volte di immoralità, mentre il vero obiettivo della polemica degli intransigenti erano il diritto canonico e il romano. Questi due sistemi giuridici secondo i puritani non potevano dettare le regole per una vita veramente cristiana in quanto il primo era espressione della Chiesa cattolica e perciò andava sostituito con una normativa più consona alla dottrina protestante e il secondo conteneva ancora residui di paganesimo e quindi andava del tutto eliminato e sostituito con il diritto inglese.

L'ostilità contro Gentili dunque rifletteva le forti tensioni religiose e politiche presenti nell'Inghilterra dei Tudor tra la Chiesa ufficiale e le sette radicali, tra i difensori del *civil law* e quelli della *common law*, tra i sostenitori dell'assolutismo regio e quelli del parlamento. Queste componenti si intrecciavano fra di loro in epoca elisabettiana, creando un clima profondamente inquieto, nei confronti del quale

⁽⁴⁴⁾ Per una ampia panoramica delle fonti dell'intera opera cfr. QUAGLIONI, *Introduzione*, cit.

⁽⁴⁵⁾ Cfr. PANIZZA, *Alberico Gentili*, cit., p. 19 ss.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. *ivi*, p. 55 ss.

Gentili cercò rimedio nella separazione della sfera politico-giuridica da quella teologico-religiosa. A tale scopo elaborò una teoria per cui la legge divina che reggeva l'intero universo si divideva in due "tavole": la prima a carattere trascendente concerneva i rapporti dell'uomo verso Dio ed era di competenza dei teologi, la seconda di natura terrena regolava i rapporti degli uomini tra di loro ed era di competenza dei giuristi ⁽⁴⁷⁾. In questo modo egli rispettava il principio per cui la legge divina era onnicomprensiva e quindi formava la base delle norme umane, ma divideva allo stesso tempo il campo della teologia da quello della giurisprudenza affidando esclusivamente a quest'ultima il potere di legittimare le questioni sociali e politiche.

Questa impostazione era alla base della sua dottrina sui rapporti tra la religione e la guerra, che occupava un posto centrale nella sua riflessione. Dopo avere definito nei primi capitoli il concetto di guerra come una contesa armata a carattere pubblico, indetta e condotta, cioè, dai legittimi governanti e non dai privati, e avere fissato il principio che essa doveva rispondere ai requisiti della giustizia, Gentili si impegnava nella ricerca delle legittime cause dei conflitti, distinguendole in divine, naturali e umane. La prima categoria comprendeva le azioni belliche comandate direttamente da Dio e formava l'oggetto precipuo del capitolo VIII ⁽⁴⁸⁾, nel quale l'autore identificava questa fattispecie nella guerra degli antichi ebrei contro i cananei, narrata nella Bibbia, ma affermava che questo caso era unico nella storia e perciò tutte le altre guerre condotte in nome di Dio erano ingiuste. Così, illegittimi erano i conflitti di popoli antichi come gli Etiopi, gli Spartani e i Troiani seguaci di Enea, che interrogavano i loro oracoli e si sentivano spinti dalle divinità ad intraprendere le ostilità, ma sullo stesso piano si trovavano anche le guerre intraprese dai Turchi per comando di Maometto e quelle degli Spagnoli, il cui re Filippo II aveva giurato di combattere incessantemente contro eretici e nemici della Chiesa. Su questa base sviluppava tutta una serie di considerazioni basate su esempi storici e su principi di diritto naturale che nel loro insieme formavano una vera e propria teoria della tolleranza religiosa.

Nel capitolo IX ⁽⁴⁹⁾ Gentili discuteva in dettaglio la questione se la guerra di religione poteva essere giustificata. Egli partiva dalla con-

⁽⁴⁷⁾ Cfr. la lettera di Gentili del 1593 pubblicata ivi, p. 68, nota 24.

⁽⁴⁸⁾ Cfr. A. GENTILI, *De iure belli libri III*, Hanoviae, 1598, lib. I, cap. 8 (*De causis divinis belli faciendi*), p. 56 ss.

⁽⁴⁹⁾ Ivi, lib. I, cap. 9 (*An bellum iustum fit pro religione*), p. 59 ss.

siderazione che la religione per sua natura non doveva essere imposta con la forza in quanto essa consisteva nel rapporto tra l'uomo e Dio e riguardava l'anima e la coscienza di ciascuno sicché si manifestava nella libertà ed era aliena da ogni costrizione esterna. Gentili citava al riguardo fonti canoniche, esempi storici, pareri di autorevoli personaggi quali Tertulliano, Lattanzio, Anobio, Bernardo di Clairvaux, Le Douaren, Michel de l'Hôpital che avevano affermato l'impossibilità o l'inutilità di forzare le coscienze e imporre la verità in materia di fede: «Religio autem ab animo est, et voluntate; quae semper habet libertatem secum»⁽⁵⁰⁾. La religione era da lui definita come una personale e stretta unione (*coniugium*) tra Dio e l'uomo e, al pari delle altre unioni, richiedeva la libera adesione delle parti, per questo motivo la guerra di religione andava considerata sempre ingiusta, come già avevano asserito molti importanti teologi e giuristi. Tra essi Gentili citava in particolare Francisco de Vitoria sottolineando che egli nella *Relectio de Indis* aveva condannato come iniqua la guerra degli Spagnoli contro le popolazioni delle Americhe allo scopo di convertirli al cristianesimo⁽⁵¹⁾.

È stato affermato, tuttavia, che l'adesione di Gentili alle posizioni di Vitoria fu molto limitata e che egli si appoggiò piuttosto a Sepúlveda, pur senza nominarlo⁽⁵²⁾, in quanto in un altro passo del *De iure belli* sosteneva che i costumi contro natura degli indios, come l'antropofagia e i sacrifici umani, giustificavano l'intervento armato in difesa della civiltà dell'intero genere umano⁽⁵³⁾. In realtà questa asserzione, che Alberico Gentili in una nota attribuiva allo stesso Vitoria, sembra intesa soprattutto a sottolineare l'importanza e il valore del diritto naturale come suprema regola di comportamento per tutta l'umanità, ma l'ipotesi della adesione alle tesi di Sepúlveda appare poco fondata. Gentili infatti ribadiva subito dopo con energia che il

⁽⁵⁰⁾ Ivi, lib. I, cap. 9, p. 61.

⁽⁵¹⁾ Cfr. *ibidem*.

⁽⁵²⁾ Sul punto si legga FORTI, *La "guerra giusta" nel Nuovo Mondo*, cit., p. 285. Sull'atteggiamento di Gentili nei confronti degli infedeli cfr. B. KINGSBURY, *Alberico Gentili e il Mondo Extraeuropeo: gli Infedeli, gli Indiani d'America e la sfida della differenza*, in AA.VV., *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo*. Atti del Convegno VII Giornata Gentiliana (San Ginesio, 20 Settembre 1997), Milano, 2001, p. 11 ss.; D. PANIZZA, *Diversità culturale e diritto delle genti: alle origini del paradigma eurocentrico*, ivi, p. 49 ss.

⁽⁵³⁾ Cfr. GENTILI, *De iure belli libri III*, cit., lib. I, cap. 25 (*De honesta causa belli inferendi*), p. 198.

rifiuto delle popolazioni selvagge di ascoltare la predicazione del Vangelo non autorizzava gli Spagnoli all'aggressione «hic enim solum est praetextum religionis»⁽⁵⁴⁾, dimostrando un atteggiamento assai lontano da quello intollerante del teologo di Cordova. Alberico ricordava poi che anche il grande giurista spagnolo Covarruvias aveva elencato molti canonisti e teologi contrari alla guerra di religione e si era opposto a Tommaso d'Aquino e ad altri che l'ammettevano. L'influenza esercitata dalla lettura delle opere di Vitoria e Covarruvias emerge con evidenza nella critica rivolta alle posizioni di Baldo. Questi aveva affermato l'illiceità della guerra contro gli infedeli che vivevano in pace e senza arrecare ingiuria ai cristiani⁽⁵⁵⁾, ma poi si era contraddetto poiché aveva sostenuto in via generale che era lecito depredare «hostes fidei, id est Ecclesiae»⁽⁵⁶⁾. Gentili non esitava a definire poco fondato il suo ragionamento contestando l'identificazione dei nemici della fede con i nemici della Chiesa poiché questa aveva spesso condotto e continuava a condurre guerre per motivi essenzialmente temporali che nulla avevano a che fare con quelli spirituali. Egli inoltre faceva notare che altrove Baldo si era posto di nuovo in contrasto con se stesso, sostenendo che gli infedeli e gli eretici non erano investiti di alcuna giurisdizione e di conseguenza, secondo il diritto naturale, i loro regni risultavano vacanti e potevano essere a buon diritto conquistati dai cristiani⁽⁵⁷⁾. Sulla scia di Vitoria e Covarruvias, Alberico respingeva come priva di fondamento (*multo inanissima*) questa argomentazione, aderendo all'opinione secondo la quale Dio aveva dato anche ai popoli non cristiani la giurisdizione sui loro ordinamenti⁽⁵⁸⁾.

Egli si mostrava ben consapevole che molti dottori sostenevano la posizione opposta alla sua con argomentazioni volte a giustificare o persino a esaltare la guerra per difendere la vera religione e ammetteva che nel corso della storia si erano verificati numerosi casi concreti di conflitti armati dovuti a cause di natura confessionale. Al riguardo enumerava alcune manifestazioni storiche di questo fenomeno, come le aggressioni dei cristiani contro i Saraceni e le crociate, ricordando

⁽⁵⁴⁾ Ivi, lib. I, cap. 25, p. 200.

⁽⁵⁵⁾ Cfr. BALDO DEGLI UBALDI, *In primam Digesti Veteris partem commentaria*, Venetiis, 1599, in l. 5 *De iustitia et iure* (Dig. 1, 1, 5), f. 11^r, n. 21.

⁽⁵⁶⁾ ID., *Consiliorum sive responsorum volumen primum [...] quintum*, Venetiis, 1575, vol. IV, cons. 140, f. 34^v, n. 5.

⁽⁵⁷⁾ Cfr. ivi, vol. III, cons. 439, f. 126^v, n. 1.

⁽⁵⁸⁾ Cfr. GENTILI, *De iure belli libri III*, cit., lib. I, cap. 9, pp. 61-62.

che già le lotte tra Spartani e Ateniesi erano da ricondurre a contrasti religiosi, ma insisteva nella sua opinione sottolineando che la fede costituiva spesso un pretesto per nascondere le vere ragioni delle aggressioni che erano generalmente di tutt'altro tipo. Egli esprimeva decisamente la convinzione che in realtà non esisteva una religione così esecrabile da ordinare il massacro delle persone che seguivano credenze diverse ed era piuttosto l'interpretazione falsata dei testi e dei principi a determinare conseguenze così aberranti. Citava a tale proposito gli esempi del re Ferdinando detto il cattolico che aveva giustificato quasi tutte le sue azioni violente con il pretesto della religione, e di suo nipote l'imperatore Carlo V che lo aveva imitato. Ma neppure Giustiniano era a suo avviso esente dal biasimo in quanto aveva intrapreso azioni belliche scorrette e Pipino aveva incendiato e devastato per ingraziarsi il papa: Gentili smascherava la loro ipocrisia e sottolineava l'assurdo della circostanza per cui ognuno dei combattenti aveva considerato santa la propria causa ed empia quella dei nemici ⁽⁵⁹⁾.

Giudizio diverso meritavano ai suoi occhi le guerre condotte da Giustiniano contro i Persiani idolatri, contro i Goti e i Vandali eretici per proteggere le frontiere dell'Impero, salvaguardare i cristiani perseguitati dai barbari o difendere i sudditi cristiani dei Persiani vessati a causa della loro fede. In questo caso, sulla scia di Covarruvias, egli giustificava pienamente il conflitto, così come riteneva giuste le guerre dei principi europei contro l'aggressività dei Turchi, sottolineando tuttavia che in questi casi le finalità erano essenzialmente difensive e ancora una volta la vera causa delle ostilità non era la religione bensì la cattiva condotta dei popoli. Egli rilevava che dal punto di vista strettamente giuridico la guerra di religione non aveva fondamento in quanto il rapporto con la divinità restava estraneo al campo delle relazioni umane e perciò non potevano verificarsi lesioni del diritto provocate dalla differenza di religione né guerre riparatrici di queste lesioni. Un caso a parte era tuttavia a suo avviso quello degli atei che andavano considerati alla stregua dei pirati, nemici pubblici dell'intera collettività in quanto viventi come bruti, in contrasto con il diritto naturale che prescriveva agli esseri umani di seguire una religione. Contro di essi la guerra per perseguitarli e indurli a costumi più umani era lecita, ma Alberico si affrettava ad affermare che in realtà sulla terra

⁽⁵⁹⁾ Cfr. *ivi*, lib. I, cap. 9, pp. 63-64.

non esisteva nessun popolo senza religione e dunque questa ipotesi restava puramente astratta ⁽⁶⁰⁾. D'altra parte coloro che seguivano religioni false non erano in realtà trasgressori del diritto, ma vittime dell'errore umano, e perciò era necessario convincerli piuttosto che forzarli con la violenza. Esempio precipuo gli apparivano gli ebrei che dopo la venuta di Cristo erano considerati da taluno alla stregua degli idolatri, ma non dovevano per questo essere perseguitati: «Iudeos non molestandos, non compellendos ad fidem» ⁽⁶¹⁾.

Diverso era il caso dei sudditi che a causa della religione si separavano dallo Stato e formavano una comunità autonoma e ostile contro il legittimo governo: costoro andavano perseguiti in quanto perturbatori della pubblica tranquillità ed era questo, secondo Gentili, il senso delle costituzioni degli imperatori romani che colpivano gli eretici. Ma le persone che vivevano in altri ordinamenti seguendo le loro credenze non arrecavano per questo alcun danno e perciò la guerra di vendetta o di punizione nei loro confronti non poteva essere giusta. Mancando sia la lesione da parte di questi soggetti sia la giurisdizione su di loro, l'azione violenta contro di essi sarebbe risultata del tutto iniqua: «paria sunt punire innocentem, et nocentem quem tu punire non debes» ⁽⁶²⁾.

In queste pagine trapela l'influenza di Bodin, che, pur non essendo espressamente nominato tra le numerose fonti del capitolo, appare un punto di riferimento fondamentale. Lo scrittore francese deprecando i danni morali e materiali delle guerre di religione che avevano devastato l'Europa dei suoi tempi, indicava nelle dispute confessionali interne agli Stati un grave pericolo di sovversione che andava represso con decisione ⁽⁶³⁾. Tuttavia sconsigliava l'uso della forza che riteneva controproducente per raggiungere l'unità religiosa, poiché questa derivava essenzialmente dal consenso delle persone, che poteva ottenersi solo mediante adesione spontanea. Il principe pertanto avrebbe dovuto limitarsi a dimostrare una fede ardente e una assiduità costante nelle

⁽⁶⁰⁾ Cfr. *ivi*, lib. I, cap. 9, p. 65.

⁽⁶¹⁾ *Ivi*, lib. I, cap. 9, p. 66.

⁽⁶²⁾ *Ibidem*.

⁽⁶³⁾ Cfr. J. BODIN, *De republica libri sex*, Parisiis, 1586, lib. IV, cap. 7, p. 481, b-c-d. L'opera è stata tradotta in italiano: ID., *I sei libri dello Stato*, vol. I, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, 1988²; voll. II e III, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino, 1988-1997. Sul pensiero di Bodin cfr. D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, 1992.

pratiche del suo culto in modo da indurre i sudditi ad imitarlo, estirpando così le sette indesiderate ⁽⁶⁴⁾. Con l'aiuto di numerosi esempi storici, Bodin insisteva sulla necessità di procedere con cautela e di tollerare la diversità di religioni favorendo un credo ufficiale e dominante ma permettendo in privato gli altri ⁽⁶⁵⁾. Egli tuttavia assumeva una posizione molto dura nei confronti dell'ateismo che considerava il peggiore dei mali in quanto, mentre qualsiasi superstizione favoriva nei sudditi il rispetto della legge e dei magistrati, esso, eliminando ogni timore dell'autorità, era foriero dell'anarchia «in qua nemo paret, nemo imperat, sed in summa scelerum omnium impunitate ac licentia vivitur» ⁽⁶⁶⁾. Alberico appare molto vicino alle posizioni dello scrittore francese che riprendeva nella sua opera trasferendole dal piano della scienza politica a quello del diritto attraverso gli strumenti concettuali e la terminologia proprie della giurisprudenza.

Nel capitolo X, Gentili cercava di stabilire se il principe avesse o meno il diritto di imporre con le armi l'unità religiosa del suo Stato ⁽⁶⁷⁾. Egli osservava che molti importanti personaggi dell'antichità greca e romana erano a favore di tale soluzione ed esempi tratti dalla Bibbia e dalla storia, nonché le leggi antiche sembravano confermare questo orientamento. Qui si richiamava espressamente a Bodin, il quale in tempi recenti aveva sottolineato come filosofi e legislatori fossero concordi nel ritenere che la fedeltà dei sudditi al sovrano dipendesse in gran parte dalla religione. Gentili osservava che, nell'Europa del suo tempo, il timore delle cospirazioni contro l'ordine costituito era all'origine delle persecuzioni nei confronti di Lutero e dei suoi seguaci nei Paesi cattolici e dei cattolici nei Paesi protestanti. E se questa notazione sembra contenere una implicita critica alla generale intolleranza della sua epoca, egli ribadiva che tuttavia non andavano permessi culti contrari all'autorità del sovrano e per questo motivo gli epicurei erano stati a buon diritto cacciati da Roma né potevano essere ammessi gli atei che erano simili agli epicurei. Ma, a parte questo caso, Gentili si mostrava alquanto scettico nei confronti dei numerosi scrittori antichi e moderni che consideravano l'unità religiosa come una condizione indispensabile alla tranquillità interna dello Stato. Qui e-

⁽⁶⁴⁾ Cfr. BODIN, *De republica libri sex*, cit., lib. IV, cap. 7, pp. 483-484.

⁽⁶⁵⁾ Cfr. *ivi*, lib. IV, cap. 7, p. 485, b-c.

⁽⁶⁶⁾ *Ivi*, lib. IV, cap. 7, p. 485 d.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. GENTILI, *De iure belli libri III*, cit., lib. I, cap. 10 (*Si princeps religionem bello apud suos recte tuetur*), p. 66 ss.

merge con particolare evidenza il carattere evoluto del suo approccio, fondato sulla separazione della sfera religiosa da quella politica e sulla previsione della libertà dei culti, purché questi non fossero nocivi al sistema giuridico.

Fra gli autori che citava specificamente, Alberico contestava in particolare Girolamo Cardano e Justus Lipsius ⁽⁶⁸⁾, personaggi appartenenti a diversi contesti culturali e religiosi, ma accomunati nel ritenere indispensabile l'uniformità confessionale. Questa, in effetti, appariva anche agli occhi di Gentili un vantaggio per la comunità e un valore che il principe doveva perseguire, ma, sulla scia di Bodin, egli riteneva che il sovrano non dovesse intervenire con la forza per costringere i sudditi ad abbracciare un determinato culto, salvo il caso in cui le credenze difformi da quella ufficiale arrecassero danno allo Stato, come ad esempio accadeva quando sotto il pretesto della religione si formavano sette e conventicole di cospiratori contro la quiete pubblica. In realtà Gentili si dichiarava convinto che fosse possibile favorire una confessione e reprimere le manifestazioni deteriori di altre tollerandole tutte senza ricorrere alle armi. Al riguardo egli citava alcuni casi di coesistenza pacifica tra religioni diverse presenti nel suo tempo, quali la città di Roma e di Ancona nello Stato pontificio dove vivevano cattolici, musulmani, ebrei e greci ortodossi, le città libere della Germania, i territori svizzeri e i Paesi austriaci dove vivevano cattolici, anabattisti, ussiti e luterani, l'Impero turco dove vivevano musulmani, ebrei e cristiani.

Anche il passato offriva esempi di tolleranza e, con la consueta sensibilità storica, Gentili ricordava alcuni imperatori come Alessandro Severo che aveva rispettato i privilegi degli ebrei e Traiano che aveva concesso la libertà ai cristiani. Fra tutte le posizioni, egli segnalava come più significativa quella di Costantino, che aveva espressamente consentito a ognuno di vivere secondo la propria fede, ma non mancava, in contrasto con Bellarmino, di manifestare il suo apprezzamento anche per Valentiniano, il quale era stato imparziale verso tutti i culti, e per Giuliano detto l'Apostata, che si era astenuto dall'esercitare forme di costrizione violenta nella convinzione che bisognasse educare e non punire i dissennati ⁽⁶⁹⁾. Il comportamento di questi sovrani che avevano permesso diverse confessioni adeguandosi

⁽⁶⁸⁾ Cfr. *ivi*, lib. I, cap. 10, p. 69 ss.

⁽⁶⁹⁾ Cfr. *ivi*, lib. I, cap. 10, pp. 73-74.

alle circostanze della loro epoca, era giudicato da Gentili degno di elogio, ma anche i principi che si adoperavano seriamente per ottenere l'unità religiosa del loro Stato erano a suo avviso da approvare, purché questo obiettivo non fosse perseguito attraverso azioni belliche. Qui accennava rapidamente e di sfuggita alla questione, dibattuta accessamente dai giuristi passati e contemporanei, se fosse lecito combattere gli eretici, ma evitava decisamente di affrontarla e di dare una risposta affermando che essa esulava dai compiti del suo trattato: «si puniendi sint haeretici, et qui hi sint, alia quaestio est, et non pertinet ad tractatum nostrum» (70). Questo atteggiamento sembra rivelare l'imbarazzo e la riluttanza nell'approfondire un tema scottante, complesso e centrale nella politica degli Stati europei dell'epoca, ma potrebbe anche indicare il fastidio e il rifiuto per la categoria di «eretico» e per ogni ipotesi di repressione nei confronti di deviazioni dalla religione ufficiale. Per dimostrare che la religione non era mai stata la causa reale delle rivolte e delle guerre civili, Gentili si impegnava in una serie di esemplificazioni tratte dalla storia e citava in particolare il caso degli antichi Egiziani che erano sempre in lotta tra loro per futili motivi a causa della loro natura inquieta e rissosa più che per fondati motivi confessionali. Analogamente i Galli erano sempre stati bellicosi e inquieti e avevano raggiunto la pace solo attraverso la dominazione romana. Questo carattere aggressivo si era mantenuto nel tempo e Alberico osservava acutamente che la Francia tuttora era devastata da continui conflitti a causa non tanto delle differenze religiose quanto del potere e dell'ambizione della nobiltà che si contrapponeva con insolenza all'autorità sovrana (71).

Il capitolo XI (72) affrontava il problema se i sudditi avessero diritto a fare la guerra al principe per cause religiose. L'esposizione qui appare meno chiara che altrove perché, comportando la trattazione di argomenti molto delicati circa i rapporti tra sovrano e popolo, lascia trapelare un certo imbarazzo dell'autore che da una parte voleva difendere la libertà religiosa e dall'altra era favorevole al potere assoluto del principe. Gentili esordiva affermando che se la guerra di religione contro i sudditi non era lecita, altrettanto ingiusta era quella del popolo contro il sovrano, poiché la tolleranza doveva essere generale. Egli

(70) Ivi, lib. I, cap. 10, p. 73.

(71) Cfr. ivi, lib. I, cap. 10, p. 75 ss.

(72) Cfr. ivi, lib. I, cap. 11 (*An subditi bellent contra principem ex causa religionis*), p. 78 ss.

ricordava che le opinioni contrarie alla sua erano numerose e in effetti esempi storici dimostravano che l'errore del sovrano era molto pericoloso per la comunità, perché costituiva un esempio per le moltitudini e diffondeva sconcerto e insicurezza tra i sudditi, come si stava verificando in Francia dove molti nobili e città francesi avevano preso le armi contro Enrico IV, sebbene questi appartenesse in definitiva alla loro religione ⁽⁷³⁾. Ma Gentili affermava che i pareri citati e le vicende storiche non valevano a distoglierlo dalla sua convinzione che non fosse lecito al popolo indurre il principe a mutare religione e affrontava l'aspetto centrale della questione, ossia il diritto di resistenza all'autorità costituita che all'epoca era oggetto di vivace dibattito. Al riguardo egli muoveva dalle affermazioni di Tertulliano secondo il quale il popolo non aveva mai diritto a ribellarsi al principe, ma precisava poi che l'obbligo di obbedienza valeva solo per le persone private mentre per i magistrati la questione era più articolata. In particolare si soffermava sulla distinzione tra gli organismi costituzionali nei quali il potere era accentrato e quelli che invece avevano carattere composito, come le città libere della Germania che godevano di ampia autonomia rispetto all'imperatore ⁽⁷⁴⁾. Nel primo caso i sudditi potevano difendere la loro libertà di coscienza solo andando in esilio poiché non avevano alcun diritto di intraprendere azioni ostili nei confronti del sovrano, mentre nel secondo caso i magistrati di grado elevato avevano facoltà di opporre una resistenza armata. A sostegno della sua tesi, si impegnava in una complicata dissertazione, fitta di distinzioni ed eccezioni attraverso la quale si sforzava di conciliare il principio dell'autorità sovrana con quello della libertà religiosa.

Nel libro III, dedicato alla pace e ai principi del diritto naturale che bisognava osservare dopo la fine delle ostilità, Gentili integrava con alcune osservazioni sparse ciò che aveva illustrato nel libro I. La trattazione più ampia si trova nel capitolo XI, dedicato alla questione se il vincitore abbia il diritto di cambiare la religione e ad altri importanti aspetti della vita dei vinti ⁽⁷⁵⁾. Gentili coglieva qui l'occasione per riprendere e precisare le argomentazioni esposte in precedenza e arricchire la trattazione con ulteriori esempi e citazioni, confermando dal punto di vista teorico la sua posizione senza sostanzialmente ag-

⁽⁷³⁾ Cfr. *ivi*, lib. I, cap. 11, p. 80.

⁽⁷⁴⁾ Cfr. *ivi*, lib. I, cap. 11, p. 81 ss.

⁽⁷⁵⁾ Cfr. *ivi*, lib. III, cap. 11 (*De religionis aliarumque rerum mutatione*), p. 554 ss.

giungere novità di rilievo. Ricordava di nuovo che i numerosissimi conflitti armati scoppiati fino dalle epoche più remote col pretesto della religione erano in realtà dovuti a moventi politici, all'ambizione personale dei potenti e all'avidità dei popoli: tali erano state fra le altre le guerre civili francesi, le lotte tra guelfi e ghibellini e le contese dei papi per la conquista del soglio pontificio a Roma ⁽⁷⁶⁾. Egli condannava decisamente queste azioni violente, foriere di rovine e sanguinose stragi, ribadiva la sua convinzione della necessità della tolleranza, salvo nel caso di credenze contro natura come quelle degli atei o degli epicurei, e ammoniva che l'imposizione di una nuova religione ai vinti, tutt'altro che rara nel corso della storia, non giovava di solito al vincitore perché essa non era né utile né onesta. In effetti da una parte la diversità di culto non costituiva necessariamente una fonte di discordia nello Stato, dall'altra il cambiamento improvviso e violento della fede era un atto contrario all'umanità e al diritto naturale perché incideva su un aspetto innato della vita degli individui come già aveva riconosciuto Cicerone: «A natura est religio: quam innata quaedam nobis vis affert: et insinuat caelum ac terra» ⁽⁷⁷⁾. Inoltre, l'estirpazione di un culto comportava spesso il pericolo di far cadere il popolo nell'incredulità con grave danno dell'ordine pubblico, sicché era più conveniente per il sovrano ammettere la presenza di credenze diverse piuttosto che governare sudditi agnostici. Gentili qui aggiungeva che mentre la fede in divinità differenti poteva essere tollerata senza grandi rischi per l'ordinamento, lo scisma, ossia la separazione dalla comunità religiosa principale per formare un gruppo autonomo poteva comportare maggiori problemi e quindi doveva essere represso ⁽⁷⁸⁾.

Il capitolo IX affrontava la questione, molto dibattuta dai trattatisti medievali e moderni, se fosse lecito rendere schiavi i prigionieri ⁽⁷⁹⁾. Gentili qui poneva su un piano di parità gli infedeli e i cristiani, annullando la differenza di solito addotta per giustificare la schiavitù nei confronti dei primi ed escluderla nei confronti dei secondi, e si dichiarava contrario alla comune opinione che non ammetteva l'ipotesi di schiavitù fra i cristiani. Riallacciandosi a S. Tommaso, per il quale la schiavitù come conseguenza di un delitto era da considerarsi secondo natura, as-

⁽⁷⁶⁾ Cfr. *ivi*, lib. III, cap. 11, p. 556 ss.

⁽⁷⁷⁾ *Ivi*, lib. III, cap. 11, p. 558.

⁽⁷⁸⁾ Cfr. *ivi*, lib. III, cap. 11, p. 563.

⁽⁷⁹⁾ Cfr. *ivi*, lib. III, cap. 9 (*De servis*), p. 534 ss. Sulla schiavitù nel pensiero degli umanisti cfr. TUCK, *The Right of War and Peace*, cit., p. 35 ss. e p. 65 ss.

serzione risalente ad Aristotele e confermata dal giurista Covarruvias⁽⁸⁰⁾, Gentili sosteneva che gli uomini nati liberi potevano divenire schiavi nel corso della loro vita, per diritto delle genti⁽⁸¹⁾. Egli, contestando decisamente Bodin, che aveva disapprovato la schiavitù anche tra uomini di diversa religione⁽⁸²⁾, sosteneva anzi che essa era auspicabile persino tra appartenenti alla stessa confessione perché costituiva una valida alternativa e un male minore rispetto alla uccisione del nemico. La prospettiva di rendere schiavi i vinti avrebbe impedito a suo avviso tante stragi soprattutto nelle guerre civili, che erano le peggiori di tutte anche perché in esse si escludeva questa possibilità. Gentili faceva notare che ai suoi tempi di solito i prigionieri ricchi sfuggivano alla morte perché potevano pagare il riscatto, mentre i poveri morivano in numero molto maggiore rispetto all'epoca in cui esisteva la schiavitù. Dunque, sbagliavano coloro che accusavano di ingiustizia i Turchi che rendevano schiavi i cristiani catturati in battaglia, perché questa misura andava considerata in ogni caso migliore della morte⁽⁸³⁾.

Questa posizione sembra contraddetta nel capitolo XIX, dove l'autore si chiedeva se fosse lecito al sovrano cristiano stringere patti con principi di religione diversa⁽⁸⁴⁾. Egli prendeva qui in esame, in particolare, un *consilium* di Tiberio Deciani dedicato specificamente a tale questione⁽⁸⁵⁾ e ne contestava puntigliosamente le argomentazioni e le conclusioni. Il giurista friulano aveva affermato che le alleanze con gli infedeli potevano essere ammesse innanzitutto sulla base sia dell'Antico Testamento, dove i capi degli Israeliti si erano più volte

⁽⁸⁰⁾ Cfr. COVARRUVIAS, *Regulae peccatum*, cit., pars II, § XI, p. 230 ss.

⁽⁸¹⁾ Cfr. GENTILI, *De iure belli libri III*, cit., lib. III, cap. 9, p. 538 ss.

⁽⁸²⁾ Cfr. BODIN, *De republica libri sex*, cit., lib. I, cap. 5, p. 31 ss., in particolare p. 34b-c e p. 35b.

⁽⁸³⁾ Cfr. GENTILI, *De iure belli libri III*, cit., lib. III, cap. 9, p. 541.

⁽⁸⁴⁾ Cfr. *ivi*, lib. III, cap. 19 (*Si foedus recte contrahitur cum diversae religionis hominibus*), p. 649 ss.

⁽⁸⁵⁾ Cfr. T. DECIANI, *Responsorum volumen primum [...] tertium*, Venetiis, 1579, vol. III, cons. 20 (*An Principes saeculares possint ex iusta causa foedus cum infidelibus inire, et eorum auxilio tueri Regna et Principatus suos*), p. 161 ss. Su Deciani cfr. A. MARONGIU, *Tiberio Deciani (1509-1582) lettore di diritto, consulente, criminalista*, in «Rivista di Storia del Diritto Italiano», VII (1934), p. 135 ss. e p. 312 ss.; E. SPAGNESI, s.v. *Deciani, Tiberio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXIII, Roma, 1987, p. 358 ss.; AA.VV., *Tiberio Deciani 1509-1582. Alle origini del pensiero giuridico moderno*. Atti del Convegno internazionale di studi (Udine, 12-13 aprile 2001), a cura di M. Cavina, Udine, 2004; M. PIFFERI, "Generalia delictorum". Il "Tractatus criminalis" di Tiberio Deciani e la "parte generale" di diritto penale, Milano, 2006.

accordati con principi di altre religioni, sia degli Atti degli Apostoli, dove era testimoniato che Paolo era ricorso all'aiuto dei farisei e dei soldati pagani per salvarsi dalla persecuzione dei giudei. Anche alcune norme del diritto canonico e i pareri di numerosi suoi interpreti, fra i quali Oldrado da Ponte, Giovanni d'Andrea e Martino da Lodi lo consentivano, e una serie di ragioni fondate sui principi generali lo confermavano. In particolare tutti gli *iura* e le *leges* permettevano agli individui la difesa della propria incolumità e dei beni e ciò autorizzava il principe a difendere in ogni modo possibile il suo dominio e la salvezza del popolo, persino ricorrendo a mezzi solitamente proibiti come la magia, mentre lo stato di necessità rendeva lecito stabilire relazioni anche con gli scomunicati e molti esempi storici attestavano che i papi e gli imperatori avevano stretto patti con gli infedeli ⁽⁸⁶⁾. Deciani precisava che la liceità dell'accordo dipendeva da alcune condizioni: la causa legittima e urgente, l'indipendenza del principe da una autorità superiore e lo scopo stesso dell'alleanza. Questa non doveva essere diretta a combattere altri sovrani cristiani, in quanto ciò avrebbe configurato non più una difesa dello Stato ma un attacco alla Chiesa e alla *Respublica christiana* facendo venire meno la giusta causa, ed egli concludeva che, in presenza dei requisiti indicati, gli accordi con gli infedeli erano pienamente consentiti ⁽⁸⁷⁾.

Di parere contrario era Alberico che con una lunga e particolareggiata trattazione si impegnava nell'analisi dei testi biblici per dimostrare gli errori interpretativi di quanti avevano creduto di rinvenirvi la giustificazione generale di alleanze con infedeli, e poi passava all'esame delle tesi di Deciani per demolirle una dopo l'altra, utilizzando argomentazioni storiche, filologiche e logiche. In particolare giudicava poco pertinenti gli esempi tratti dalle Sacre Scritture, inesatte le interpretazioni delle norme canoniche, inconsistenti i principi generali addotti, inaccettabile l'uso della magia e improponibile la confusione tra scomunicati e infedeli poiché i primi andavano paragonati a malati e i secondi ai morti, essendo la scomunica analoga a una medicina ⁽⁸⁸⁾.

È stato notato che la posizione di Gentili appare qui in contrasto sia con il prevalente orientamento teorico del suo tempo, sia con la

⁽⁸⁶⁾ Cfr. DECIANI, *Responsorum volumen primum [...] tertium*, cit., vol. III, cons. 20, p. 162, n. 2 ss.

⁽⁸⁷⁾ Cfr. *ivi*, vol. III, cons. 20, pp. 162-163, n. 7 ss.

⁽⁸⁸⁾ Cfr. GENTILI, *De iure belli libri III*, cit., lib. III, cap. 19, p. 655 ss.

concreta realtà storica che offriva molti esempi di alleanze tra sovrani cristiani e ottomani. Le ragioni opposte al Deciani appaiono singolarmente poco efficaci e sono dimostrate in modo meno incisivo e convincente rispetto a quanto solitamente si riscontra nell'opera di Alberico, il quale in queste pagine sembra tornare ad una concezione di tipo essenzialmente teologico ⁽⁸⁹⁾. In effetti il problema della guerra contro i Turchi era già stato toccato, sia pure brevemente e incidentalmente in altre parti del trattato, e Gentili aveva mostrato nei confronti degli Ottomani una evidente avversione, considerandoli come pericolosa potenza nemica senza tuttavia attribuire rilievo alla differenza di religione. Così nel capitolo XII del primo libro, dopo avere ribadito che non potevano indirsi guerre di religione né contro i Turchi né contro altri popoli, egli aveva sottolineato che con i primi era in atto uno stato di belligeranza continua e senza speranza di pace perché essi si comportavano aggressivamente, tramavano costantemente insidie ed erano sempre pronti a depredare i beni dei cristiani. In contrasto con quei teologi secondo i quali era ingiusto combattere gli infedeli che non agivano ostilmente, Gentili riteneva invece pienamente lecita la guerra preventiva nei confronti degli Ottomani perché essi in realtà non erano mai veramente pacifici: «Sic iusta semper caussa belli adversus Turcas. Non eis frangenda fides est: non. Non inferendum bellum, quiescentibus, pacem colentibus, in nos nihil molientibus: non. Sed quando sic agunt Turcae?»; e concludeva, manifestando il suo fastidio per l'astrattismo delle posizioni dei teologi, con il famoso imperativo: «Silete theologi in munere alieno» ⁽⁹⁰⁾.

Nel capitolo XIV, poi, aveva accomunato i Turchi agli Spagnoli per la insaziabile smania di conquista e aveva affermato che tutti gli Stati si dovevano coalizzare per opporsi all'espansione dei primi in oriente e a quella dei secondi in occidente ⁽⁹¹⁾. In queste notazioni l'autore dunque focalizzava l'attenzione sulle tendenze aggressive degli Ottomani e sui loro rapporti di inimicizia con l'Inghilterra mentre la questione religiosa appariva di secondaria importanza. Nella trattazione sulla alleanza con gli infedeli, invece, essa riemergeva come elemento fondamentale. Gentili affermava che non era proibito

⁽⁸⁹⁾ Cfr. N. MALCOLM, *Alberico Gentili and the Ottomans*, in AA.VV., *Alberico Gentili. La salvaguardia dei beni culturali*, cit., p. 63 ss., in particolare p. 80 ss.

⁽⁹⁰⁾ GENTILI, *De iure belli libri III*, cit., lib. I, cap. 12 (*Utrum sint caussae naturalis belli faciendi*), p. 92.

⁽⁹¹⁾ Cfr. *ivi*, lib. I, cap. 14 (*De utili defensione*), p. 103.

avere rapporti con gli infedeli poiché la legge divina non ordinava di isolarsi dal mondo e la legge umana prescriveva di mettersi in relazione con tutti, ma era necessario distinguere diversi casi. Nel commercio gli accordi erano leciti sia ai privati che agli Stati ed era ammesso imporre un accordo diseguale a soggetti di religione diversa allo scopo di concedere ai vinti il mantenimento della propria fede. Non era neppure vietato avvalersi di mercenari infedeli, come avevano fatto i sovrani di Napoli e la Repubblica di Venezia, né poteva essere condannato il fedele costretto con la forza ad accordarsi con l'infedele come avveniva per alcuni principi e Stati cristiani che per salvare le proprie esistenze si erano adattati a pagare un tributo ai Turchi ⁽⁹²⁾.

In nessun caso invece poteva giustificarsi l'alleanza paritetica con gli infedeli allo scopo di ricevere o dare aiuto ad essi. In contrasto con l'opinione più diffusa, Gentili riteneva inammissibile non solo l'alleanza contro i cristiani ma anche contro altri infedeli. Egli si riallacciava alla sua affermazione per cui non si poteva muovere guerra a causa della religione e da essa deduceva l'illiceità di stringere alleanza con gli infedeli contro uno Stato cristiano poiché questo avrebbe significato portare contro un nemico giusto, ossia osservante delle leggi di guerra, un esercito di altra religione che disprezzava tutto il diritto bellico ⁽⁹³⁾. Qui Gentili asseriva che l'osservanza di modalità civilizzate nella condotta della guerra erano garantite esclusivamente dall'appartenenza alla religione cristiana. Affermava infatti che gli infedeli incendiavano, devastavano, distruggevano, ricorrevano all'inganno e allo sterminio e reintroducevano la riduzione in schiavitù che ormai era caduta in desuetudine presso i cristiani. In questo ultimo punto la contraddizione con quanto aveva sostenuto nel capitolo IX è particolarmente evidente e Gentili esplicitamente disapprovava le alleanze del sovrano francese con i Turchi che avevano fatto schiavi migliaia di cristiani, ammonendo che non si poteva mai essere sicuri del giuramento di un infedele. Nell'approfondire poi il tema dell'affidabilità del giuramento, affermava, contro Le Douaren, che ognuno doveva giurare sulla religione del suo popolo e giungeva alla fine a sostenere che anche i solenni impegni degli eretici non davano garanzie e in particolare il papa aveva l'abitudine di violare i patti ⁽⁹⁴⁾. Alla fine di questo com-

⁽⁹²⁾ Cfr. *ivi*, lib. III, cap. 19, p. 657 ss.

⁽⁹³⁾ Cfr. *ivi*, lib. III, cap. 19, p. 659 ss.

⁽⁹⁴⁾ Cfr. *ivi*, lib. III, cap. 19, pp. 661-662.

plesso e contraddittorio capitolo, pertanto, veniva ristabilita una sorta di parità tra i fedeli di religioni diverse nel senso che solo i giuramenti fatti tra appartenenti allo stesso culto potevano considerarsi sicuri.

La religione appare qui di nuovo un elemento imprescindibile come base per il diritto di guerra e per il rispetto degli accordi e questa trattazione dimostra la difficoltà dell'autore ad accedere ad una visione della sfera giuridica autonoma rispetto a quella religiosa. Egli esprimeva un momento evolutivo importante sulla strada della laicizzazione e della tolleranza ma non arrivava a trarre tutte le conseguenze dalle sue affermazioni e restava sospeso in una teoria incerta e non del tutto coerente. Dalla lettura di questi passi emerge che egli era convinto della superiorità della religione cristiana, la quale a suo avviso favoriva lo sviluppo del commercio e della civiltà, ma era allo stesso tempo sinceramente persuaso anche della necessità di ammettere e rispettare le altre religioni. La sua trattazione, a volte complessa e ripetitiva, un po' faticosa e non sempre chiara, rivela la sua difficoltà di muoversi su un terreno così delicato e controverso e non mancano le contraddizioni di fondo, come quella per cui dapprima assegnava alla religione un ambito puramente spirituale e poi le riconosceva un ruolo fondamentale nella società. Ma questo non deve indurre a sottovalutare l'importanza della sua presa di posizione a favore della tolleranza e della separazione tra il campo giuridico e quello spirituale. Egli anticipava alcuni principi che sarebbero stati sviluppati nell'Illuminismo e la sua opera offre l'occasione di riflettere ancora oggi su questo tema.

