

# Il clero in armi. Note su chierici armati tra guerra e disciplina in età moderna

di *Massimo Carlo Giannini*

In un passo della seconda edizione dell'*Histoire du clergé pendant la Révolution* (1794), l'abate Augustin Barruels scrisse che, la sera del 10 agosto 1792, dopo l'assalto del popolo parigino al palazzo delle Tuileries, al fine di giustificare l'ordine di arresto di sacerdoti e religiosi inviato dalla municipalità alle sezioni della città, fu affermato che «des Prêtres avoient été vus au Château, armés avec les Suisses ou les courtisans, et faisants feu contre le peuple; que plusieurs, et entre autres l'Abbé Lenfant, célèbre Prédicateur du Roi, avoient été tué dans ce combat»<sup>1</sup>. La notizia era probabilmente destituita di fondamento<sup>2</sup>: basti pensare che l'ex gesuita Alexandre Lenfant non cadde affatto con le armi in pugno, ma fu ucciso in seguito, durante i massacri del settembre 1792. Tuttavia l'aspetto interessante è che l'immagine dei preti pronti a imbracciare le armi e, se necessario, a immolarsi in difesa di Luigi XVI fosse utilizzata da Barruel, perché essa rinvia in qualche modo a una pratica per nulla estranea alla società d'antico regime, che vedeva i chierici in grado di combattere e uccidere.

Si tratta di un fenomeno da molto tempo noto agli studiosi di diritto canonico<sup>3</sup> e a quelli del Medioevo: Lawrence G. Duggan, Daniel M.G. Gerrard e altri hanno in tempi recenti sottolineato l'esigenza di ricostruirne le dinamiche interne, le prospettive culturali e giuridiche nei differenti contesti europei<sup>4</sup>. Viceversa tale problema è stato piuttosto trascurato dalla storiografia sulla prima età moderna, salvo naturalmente l'esplorazione del campo del concetto di “guerra giusta” che rappresenta uno dei temi classici degli studi rapporto tra cristianesimo e guerra<sup>5</sup>. Infatti la maggior parte degli studiosi ha coltivato, da un lato, l'interesse per il ruolo degli ecclesiastici come animatori o guide politiche in occasione di rivolte, in grado di sensibilizzare le coscienze, specialmente grazie alla loro capacità oratoria<sup>6</sup>, e, dall'altro, l'analisi della violenza intesa come un aspetto deviante o normale – a seconda delle prospettive – dei comportamenti degli ecclesiastici<sup>7</sup>. Qualche lume è giunto solo con i recenti studi che hanno

Massimo Carlo Giannini, Università degli Studi di Teramo; massgiannini@unite.it.

*Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1/2018

messo a fuoco il complesso rapporto tra cristianesimo e guerra in età moderna, attraverso la costruzione dell’ideologia del “soldato cristiano” e delle diverse forme di disciplinamento dell’attività bellica nell’Europa cattolica post-tridentina, grazie anche alla trasformazione del clero castrense<sup>8</sup>. In particolare spetta a Olivier Chaline il merito di aver recentemente avanzato per primo alcune domande sul rapporto tra chierici ed armi nel Cinque e Seicento, concentrandosi essenzialmente su alcune figure di primo piano di principi e ministri europei rivestiti di dignità ecclesiastiche che chiesero e ottennero speciali dispense papali per condurre eserciti e dirigere operazioni belliche con evidente spargimento di sangue<sup>9</sup>.

In questo contributo intendo mettere a fuoco proprio il rapporto tra ecclesiastici e uso delle armi, privilegiando l’analisi di elementi e contesti, culturali e politici, che giustificarono o legittimarono a vari livelli tale fenomeno. Per questo motivo farò riferimento sia alla storiografia sia ad alcuni esempi cinque e seicenteschi relativi alla Monarchia spagnola. Si tratta – è bene precisare – dei primi risultati di una ricerca che richiederà ulteriori approfondimenti. Soprattutto bisogna tener presente che l’oggetto di questo studio risulta alquanto sfuggente dal punto di vista documentario: infatti, la presenza di chierici armati nel Cinque e Seicento, per quanto ampiamente testimoniata dalle fonti, non fu di per sé oggetto di specifico interesse da parte delle autorità, laiche ed ecclesiastiche, e dunque la documentazione che la riguarda, con la parziale eccezione di quella di tipo criminale, è piuttosto eterogenea e per lo più frammentaria. Infatti il fenomeno del porto e dell’uso delle armi da parte dei chierici appare ben poco in sintonia – se non, a tratti, persino refrattario – rispetto alle forme di disciplinamento cristiano dell’attività militare propria dell’età post-tridentina e delle guerre di religione. Tuttavia bisogna tener presente che non siamo di fronte solo a un tipico esempio della forza d’inerzia di pratiche consolidate, dal momento che la mobilitazione militare dei chierici si manifestò con notevole vigore, malgrado i divieti, nel corso dei decenni centrali del Seicento, al riparo di un’ampia casistica canonica e teologica che offriva più d’un varco alla sua permanenza se non alla sua legittimazione. In questi casi il contesto ebbe un ruolo essenziale. Infatti, nonostante l’infittirsi dei divieti della legislazione vescovile, sinodale e canonica, nel drammatico contesto della guerra dei Trent’anni, della polarizzazione ideologica e politica e delle rivolte che ebbero luogo in varie parti dell’Europa e dell’America, il clero che, almeno in alcune sue componenti, non aveva mai perso la consuetudine all’uso delle armi fu spinto a impugnarle ora contro il sovrano, ora in difesa della comunità locale (politica e religiosa) di appartenenza, specialmente in occasione

degli assedi dei centri urbani. Furono questi, in molti casi, i veri e propri momenti della verità per stabilire i confini e limiti delle fedeltà politiche, in cui i conflitti giurisdizionali e le divisioni cetuali si attenuavano, senza tuttavia scomparire, se non nella propaganda. In tutte queste circostanze il coinvolgimento dei chierici nei combattimenti con le armi alla mano fu percepito dai contemporanei senza particolare imbarazzo, quale espressione del loro diritto alla partecipazione diretta e tangibile alla salvezza personale e della comunità.

## I

### Medioevo armato

Il rapporto tra ecclesiastici e uso delle armi è una questione alquanto complessa, essendo intimamente legata alle relazioni assai complicate tra cristianesimo e uso della forza. Nel V secolo d.C. il concilio provinciale di Toledo (400) e quello ecumenico di Calcedonia (451) emanarono i primi divieti circa lo svolgimento del servizio militare da parte dei chierici, cui si sommarono, nel VI secolo, diversi pronunciamenti di concilî provinciali in Gallia che proibivano loro la caccia con cani e falchi. Tuttavia tali prescrizioni assunsero un carattere sempre più esortativo, in cui spiccava la distinzione tra chierici, soggetti al divieto di portare armi, e vescovi, per i quali la proibizione andò sbiadendo a seguito dell'assunzione di mansioni sempre più politiche, con connesse responsabilità nella difesa militare delle città. Processo che, come è noto, culminò, nel caso del regno dei Franchi, nell'assimilazione di vescovi ed abati alla nobiltà militare durante il VII secolo<sup>10</sup>.

Del resto che la prassi fosse ben diversa da quanto ordinato o auspicato dai concilî era evidente a Bonifacio, evangelizzatore della Germania, arcivescovo di Magonza, martire poi beatificato, che, verso la metà dell'VIII secolo, denunciò che i vescovi delle terre tedesche recentemente cristianizzate combattevano nell'esercito franco e versavano senza problemi il sangue di pagani e cristiani, senza poi contare il loro smodato amore per il vino e la passione per la caccia! Il fatto che, in seguito, la prassi del servizio militare del clero incontrasse l'aperta disapprovazione papale indusse Carlo Magno a emanare divieti concernenti i soli diaconi e sacerdoti, mentre vescovi e abati continuarono a portare armi e a partecipare alle campagne belliche. Ciononostante e, sebbene diversi concilî provinciali si esprimessero contro tali pratiche, durante tutta l'età carolingia e post-carolingia, il sostanziale inquadramento delle strutture ecclesiastiche e dell'alto clero all'interno dell'Impero comportò l'istituzionalizzazione del servizio militare da parte

di molti membri del clero in posizione preminente. Al punto che, durante il IX secolo, di fronte alle scorrerie normanne l'episcopato franco sviluppò una forza militare autonoma che si sarebbe rivelata fondamentale<sup>11</sup>.

La trasformazione di vescovi e abati dei regni usciti dalla frantumazione dell'impero carolingio in capi militari, oltre che politici, è testimoniata dal fatto che, fra l'886 e il 908, almeno 10 vescovi caddero sui campi di battaglia in area tedesca<sup>12</sup>. Il fenomeno investì anche il papato: nel 963, a Roma, il pontefice Giovanni XII, rivestito della sua armatura, era pronto alla battaglia contro l'esercito dell'imperatore Ottone di Sassonia. Non a caso, quest'ultimo, nel sinodo romano, da lui convocato e presieduto dopo la fuga del medesimo papa, fece emanare nuove disposizioni contro il porto d'armi da parte dei chierici: disposizioni, a ben guardare, del tutto strumentali, dal momento che l'imperatore non aveva in precedenza esitato a riprodurre la medesima commistione tra autorità spirituale e potere temporale attribuendo a suo fratello minore Bruno, arcivescovo di Colonia, le cariche di cancelliere imperiale e di duca di Lotaringia, con le connesse facoltà in campo militare<sup>13</sup>. Lo studioso Friedrich Prinz ha rilevato che, verso la metà del X secolo, il dato di fatto della partecipazione dell'alto clero alla guerra cominciò a esser percepito in alcuni ambienti ecclesiastici come contraddittorio rispetto alle norme canoniche e dunque bisognoso di giustificazione. Forse a tale scopo Ruotgero, biografo del menzionato Bruno di Colonia, coniò l'espressione di «regale sacerdotium», ossia un sacerdozio al completo servizio politico e militare del sovrano<sup>14</sup>. Neppure il mondo monastico era da meno: famoso è l'episodio, avvenuto intorno al 930, in cui l'abate Oddone di Cluny, recatosi all'abbazia di Fleury allo scopo di riformarla, fu accolto con le armi in pugno dai religiosi poco propensi a essere riformati<sup>15</sup>.

Questi – e molti altri – esempi non tolgono che, sin dall'XI secolo, l'uso delle armi da parte degli ecclesiastici cominciò a destare una crescente opposizione nel quadro dell'elaborazione intellettuale della necessità di distinguere attività e comportamenti propri dello stato religioso da quelli dei laici<sup>16</sup>. In questo senso la nascita della cavalleria e il fenomeno delle monacazioni di ex guerrieri ed ex crociati avrebbero contribuito al rafforzamento dell'ideale discontinuità fra la figura del chierico, uomo di pace, e quella del cavaliere, professionista delle armi al servizio della Chiesa<sup>17</sup>. Nel 1079, contro l'uso delle armi da parte dei chierici il concilio provinciale di Poitiers emanò una prescrizione molto chiara: «clericci arma portantes et usurarii excommunicentur». In seguito tale proposizione fu raccolta nelle *Decretales* promulgata da Gregorio IX nel 1234<sup>18</sup>. Ciò non toglie, tuttavia, che, nei primi tre concilî lateranensi, non vi sia traccia di

condanna del fenomeno<sup>19</sup>. Anche un'importante figura come il monaco e teologo cistercense Bernardo di Chiaravalle non mancò di levare la propria voce contro gli ecclesiastici-guerrieri: nella sua lettera del 1127 a Sugerio, abate di Saint-Denis, egli definiva una mostruosità che qualcuno volesse essere visto «et clericus et miles», senza essere nessuno dei due, così come cosa orribile una medesima persona armata che guidasse i soldati e al contempo proclamasse il Vangelo rivestita di paramenti sacri. Anteporre la corte del re alla Chiesa significava, secondo Bernardo, preferire la mensa del re all'altare di Cristo «et calici Domini calicem daemoniorum»<sup>20</sup>.

Un passaggio importante dal punto di vista giuridico-canonicò è rappresentato senz'altro dalla raccolta nota come *Decretum Gratiani*, elaborata tra il 1140 e il 1142 dal monaco camaldoiese Graziano. Il testo riepilogava le proibizioni ecclesiastiche contro l'uso delle armi da parte dei chierici, sottolineando, peraltro, che i sacerdoti non devono tenere le armi nelle loro mani, ma possono esortare i laici a farlo per combattere gli oppressori dei poveri e i nemici di Dio. Il punto rilevante è la contraddizione tra i divieti canonici e i diversi comportamenti di due papi (Niccolò I e Gregorio Magno), cui Graziano oppone una distinzione tra quei vescovi che possono evitare ogni occasione «saecularis miliciae», poiché vivono di decime e primizie e quindi «a terrenis exactionibus liberi sunt», e quelli che posseggono «praedia, villa, castella, et civitates» e che dunque sono tributari dell'imperatore. Come il giurista sottolinea in un passaggio successivo, i sacerdoti che hanno ottenuto per acquisto o donazione un dato bene, sono tenuti al rispetto degli obblighi fiscali e militari ad esso connessi nei confronti dei sovrani, al punto che «convocato exercitu cum eis proficiscantur ad castra» (sebbene, in questo caso, con l'obbligo del consenso del pontefice)<sup>21</sup>. Occorre comunque rimarcare che la presenza di vescovi e prelati nelle campagne militari non implicava, di per sé, la loro partecipazione diretta a scontri armati, quanto piuttosto una funzione di guida dei loro soldati e di supporto finanziario alle spedizioni, non disgiunta dall'esercizio delle loro funzioni ecclesiastiche<sup>22</sup>.

In seguito i decretisti, come erano definiti i commentatori del *Decretum*, si trovarono a dibattere tali asserzioni alla luce dei problemi del tempo, ampliando o restringendo, a seconda dei casi, i margini di azione degli ecclesiastici. Vale la pena di ricordare, ad esempio, Rufino (vissuto nel XII secolo) che pose due eccezioni all'uso delle armi da parte dei chierici: nella difesa personale, «vehentissima cogente necessitate, quae non habet legem», e nella guerra ai pagani per ordine di un superiore<sup>23</sup>. Sul piano pratico, del resto, le fonti del XII e XIII secolo mostrano numerosi casi di prelati alla guida di armati e partecipi dei combattimenti<sup>24</sup>, così

come la presenza, a livello locale, di aperte contraddizioni non solo nei comportamenti, ma anche nelle stesse normative diocesane<sup>25</sup>.

Paradigmatica è senza dubbio la vicenda dell'arcivescovo Cristiano di Magonza (1130ca.-1183), gran cancelliere dell'imperatore Federico I Barbarossa, che, secondo una cronaca, usava uccidere i nemici in battaglia con una mazza – per evitare l'effusione di sangue che avrebbe comportato la spada – e non esitava, dopo la vittoria, a dir messa davanti ai suoi fedeli soldati, 300 «monachi apostatae»<sup>26</sup>. Gli esempi di prelati alla guida di truppe potrebbero moltiplicarsi all'infinito: da Gregorio da Montelongo, suddiacomo nominato legato *a latere* per l'Italia settentrionale da Gregorio IX (1238), per molti anni, condottiero e guerriero sul campo per conto del papa, anche dopo la nomina ad arcivescovo di Tripoli (1249) e a patriarca di Aquileia (1251)<sup>27</sup>, a Hubert Walter, arcivescovo di Canterbury, che, sul finire del Duecento, si distinse non solo in campagne e assedî, ma anche nella repressione armata dei movimenti eretici londinesi, in occasione della quale non esitò a dar fuoco a una chiesa per arrestare i sediziosi ivi raccolti<sup>28</sup>.

## 2

## I chierici alla guerra tra prassi ed elaborazione intellettuale

Alcuni studiosi anglosassoni hanno messo in relazione il permanere, lungo tutto il Medioevo, dell'uso dei chierici di portare armi, così come di avere relazioni con l'altro sesso, con la volontà di non rinunciare ai tratti fondamentali della mascolinità<sup>29</sup>. Tuttavia questa interpretazione non spiega un punto importante, ossia per quale ragione questa pratica sia rilevabile tanto nella sfera della violenza privata e sociale, ma quanto in quella bellica. Se, infatti, se ci trovassimo di fronte a un comportamento connesso all'adesione dei chierici a uno stereotipo di genere – ammesso e non concesso che il concetto sia applicabile al Medioevo – ciò non dà conto della frequenza dei casi in cui gli ecclesiastici erano chiamati a contribuire in prima persona alla difesa comune. Tipico è proprio il caso dell'Inghilterra tre e quattrocentesca, dove vere e proprie milizie ecclesiastiche furono organizzate dalle autorità laiche o dai vescovi per la difesa delle città<sup>30</sup>. È lecito piuttosto supporre che la partecipazione dei chierici alla difesa collettiva vada posta in relazione al loro essere, in modi e misure spesso assai diverse da regione a regione, parte del corpo della comunità.

Un punto di partenza importante è dato dalle riflessioni teologiche sul tema della liceità di combattere per chierici e vescovi. Tommaso d'Aqui-

no nella *Secunda Secundae Summa Theologiae* (1271-72) prende le mosse dall'affermazione che gli ecclesiastici possano combattere nella misura in cui le guerre sono lecite e giuste, volte alla difesa dei poveri e dell'intera *respublica* dai nemici. Tuttavia il teologo sottolinea che ai chierici spetta il compito di disporre gli altri a combattere guerre giuste e che l'uso delle armi debba considerarsi loro interdetto, non perché sia peccato, ma in quanto tale esercizio non è congruo alle loro persone<sup>31</sup>. La posizione dell'Aquinate, più che a chiudere la questione, sembra volta a cercare una composizione tra l'affermarsi di una visione dell'ecclesiastico alieno da ogni contaminazione diretta con le armi e il sangue e il persistere di una prassi contraria assai radicata. Infatti, soprattutto a partire dal XIII e XIV secolo, è ampiamente documentata la partecipazione dei chierici alla guardia delle mura cittadine. La *Ley de las Siete Partidas* (1265) del re di Castiglia Alfonso X affermava che tale attività era giustificata dalla difesa della fede, previo ordine del vescovo. Non solo: quando era in gioco la tutela della religione, gli ordinari erano tenuti a partecipare alla guerra insieme ai loro cavalieri<sup>32</sup>.

Non mancarono peraltro tentativi dei vertici della Chiesa di porre un freno a una situazione assai lontana da quanto auspicata dall'Aquinate: le *Constitutiones Clementinae*, emanate da papa Clemente V nel 1311, nel titolo *De vita et honestate clericorum*, esortavano gli ordinari a far rispettare i divieti ai chierici di svolgere attività secolari e di portare armi<sup>33</sup>. Non pare tuttavia che tale divieto fosse rispettato se, a metà Trecento, la guerra dei Cent'anni vide la partecipazione di diversi vescovi ed ecclesiastici, sia francesi sia inglesi<sup>34</sup>. Specialmente in area italiana, nel Due e Trecento, si moltiplicarono gli interventi di vescovi e sinodi diocesani volti a stabilire la possibilità per gli ecclesiastici di portare armi difensive solo con licenza dell'ordinario diocesano<sup>35</sup>. Del resto i medesimi cominciarono ad autorizzare i chierici ad armarsi al momento d'intraprendere un viaggio<sup>36</sup>.

Tutta la complessità del problema emerge in relazione al coinvolgimento dei chierici nella difesa delle città. Il teologo francescano Guglielmo da Ockham nella sua polemica anti-papale a sostegno della causa imperiale, scrisse nel suo *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, databile tra il 1338 e il 1339, che, quando la necessità incombe, «nullus de hominibus ecclesiae debet a custodia civitatis seu vigiliis excusari, ut omnibus vigilantibus civitas valeat melius custodiri». In verità tale affermazione aveva lo scopo di giustificare la contribuzione degli ecclesiastici a favore del monarca per la difesa comune<sup>37</sup>. Il punto era quanto mai delicato, perché il dovere dei chierici di vigilare in armi le mura cittadine, oltre a essere talora causa di

conflitti, costituiva uno degli elementi che li configurava quali membri del corpo della comunità, allentando il vincolo con la normativa canonica e le disposizioni di vescovi e sinodi<sup>38</sup>.

Ciò spiega perché il canonista Niccolò Tedeschi (1386-1445), il famoso *abbas Panormitanus*, sostenne nei suoi commentari alle *Decretales* che il dovere, universalmente valido, di vigilare per la difesa della città non si può applicare ai chierici, giacché costoro, in quanto «*milites Christi, debent Christo in divinis servire*». Le sole eccezioni che egli ammette sono la guardia in una città appartenente al dominio temporale della Chiesa e un pericolo improvviso e concreto, come l'attacco dei pirati saraceni<sup>39</sup>. Naturalmente questi ragionamenti non riguardavano l'attività di quei vescovi-principi che, segnatamente nei territori del Sacro Romano Impero, esercitavano un'autorità sovrana e dunque politico-militare, mantenendo ampie clientele armate che guidavano nei numerosi conflitti locali e occupandosi attivamente di castelli e fortezze. Non a caso durante la stagione dei tentativi di riforma quattrocentesca il famoso documento, noto come *Reformatio Sigismundi*, elaborato intorno al 1439 negli ambienti del Concilio di Basilea, denunciava l'attitudine guerriera dei vescovi come acerrima nemica della pace<sup>40</sup>.

La polemica fu rilanciata ai primi del Cinquecento dai critici degli interessi mondani del clero, a cominciare da vescovi e prelati: Erasmo da Rotterdam, negli *Adagia* (1508), si domanda retoricamente cosa abbiano a che vedere la mitra con l'elmo, il pallio episcopale con la corazza, le benedizioni con i cannoni e, in un altro passaggio, depreca che sacerdoti e monaci combattano con le armi in pugno<sup>41</sup>. Nello straordinario *pamphlet* satirico di Erasmo dedicato al defunto papa Giulio II, che cominciò a circolare anonimo nel 1517, san Pietro – memore della spada da lui sguainata nell'orto del Getsemani – ricorda al pontefice amante della guerra che «*hoc pugna egenus non convenire sacerdotibus, imo ne Christianis quidem*»<sup>42</sup>.

In realtà non era solo il pontefice a esser noto per il suo amore per le armi: basti pensare alla figura di Antonio de Acuña, vescovo di Zamora, che nel 1520, durante la rivolta dei *Comuneros* in Castiglia, combatté contro le forze lealiste alla guida di 300 chierici<sup>43</sup>. Lo iato tra polemica umanistica contro la bellicosità dei vescovi e frequenza di pratiche tutt'altro che ireniche del clero, fa comprendere perché, se esaminiamo la letteratura giuridico-canonica coeva, le posizioni fossero ben più sfumate. Esemplare è il caso dell'importante teologo e generale dei frati predicatori Tommaso De Vio che, nel suo commento alla *Secunda Secundae* della *Summa theologica* di Tommaso d'Aquino (1514-18), affermò che i chierici possono combattere in caso di necessità: ossia in caso di difesa o in quello in cui

senza l'intervento diretto dei medesimi, la loro città o il loro esercito sono condannati alla sconfitta. In tali circostanze i chierici non commettono peccato<sup>44</sup>. L'esempio scelto da De Vio è quello di un chierico «sciens bene dirigere bombardas, aliis ad hoc non existentibus, vel alio simili casu, manu propria salvetpatriam et exercitum sine tali auxiliopereuntem»: in questo contesto egli non solo può agire, ma anzi vi è tenuto e l'irregolarità in cui è incorso è senza peccato<sup>45</sup>.

Anche un altro grande teologo domenicano, Francisco de Vitoria, nel suo famoso testo *Relectio de iure belli* (composto nel 1539, ma stampato solo nel 1557), dedica un intero capitolo alla questione se a chierici e vescovi sia lecito combattere: in prima battuta egli afferma che è loro interdetto lo spargimento di sangue. Tuttavia egli indica una prima importante eccezione circa la difesa dei beni della Chiesa e personali, a tutela dei quali gli ecclesiastici possono combattere e uccidere. Una seconda eccezione è ancora più significativa: «licet bellare pro defensione honorum communitatis et pro defensione reipublicae ubi hoc est necessarium». L'esempio addotto dal teologo è quello dell'assedio di una città: essendo i chierici «periti», è loro lecito combattere, al punto che, in evidente quanto inespresso contrasto con l'opinione di De Vio, l'ecclesiastico che uccida per la difesa dei suoi beni non incorre in irregolarità canonica e, di conseguenza, neppure colui che combatta per la difesa dei beni della comunità, nel quadro, ben inteso, di una guerra giusta<sup>46</sup>.

Se passiamo dall'ambito sfera dei dibattiti teologici e delle polemiche intellettuali alle drammatiche vicende delle guerre d'Italia (1494-1559) si staglia chiaramente la diffusa attitudine di molti ecclesiastici alla pratica bellica. Un esempio paradigmatico è costituito dalla figura di Ottaviano Guasco, vescovo eletto di Alessandria dal 1534, ma consacrato solo nel 1550<sup>47</sup>. Ottaviano era cameriere segreto di papa Clemente VII ed era imparentato con Alessandro Guasco, in precedenza vescovo della medesima città, nonché curiale al servizio di Giulio II e di Leone X. Filofrancese, come tutta la sua famiglia, il vescovo, deposti la mitria e il pastorale per indossare l'elmo e impugnare la spada – come avrebbe scritto in seguito il cronista Girolamo Ghilini – si mise al servizio del re cristianissimo, combattendo alla guida di varie compagnie di soldati, formati probabilmente con le vaste clientele armate dei Guasco<sup>48</sup>. Successivamente, non avendo ricevuto dai Francesi favori e benefici da lui pretesi, il prelato alessandrino passò armi e bagagli al campo imperiale, al punto da partecipare, sempre alla testa dei suoi uomini, alla battaglia di Ceresola d'Alba (14 aprile 1544)<sup>49</sup>. Fu questa l'ultima impresa militare del presule che, nel frattempo, aveva ottenuto da Carlo V d'Asburgo l'importante carica di membro del Senato

di Milano. Tornato ad esercitare il ministero episcopale con tutti gli onori, Guasco sarebbe morto nel 1564<sup>50</sup>.

È interessante analizzare ciò che, in quello stesso periodo, scriveva sul tema dei chierici in armi il giurista Pierino Belli, autore del *De re militari et bello*, frutto anche della sua esperienza sul campo, dato che ricoprì uffici giudiziari nel Piemonte occupato dalle forze di Carlo V e che fu uditore generale dell'esercito imperiale nel corso degli anni Quaranta e Cinquanta del Cinquecento<sup>51</sup>. Egli infatti, fra le categorie cui era proibito prestare servizio militare, sulla scorta del *Decretum* di Graziano, indicava proprio gli ecclesiastici. Tale asserzione era, però, decisamente attenuata dalla testimonianza oculare del medesimo giurista: «vidimus tamen inter Gallorum duces, et praefectos, episcopos armas tractantes, eos que truculentus, et saevos»<sup>52</sup>.

Non si deve poi trascurare il fatto che normalmente molti chierici detenevano e portavano armi. Tale prassi assai diffusa destava non pochi problemi anche nello Stato della Chiesa: nell'aprile 1559, Giovanni Battista Castagna, arcivescovo di Rossano e governatore dell'Umbria, si rivolse al cardinale Michele Ghislieri, nella sua veste di guida della Congregazione romana del Sant'Ufficio, circa il caso di un canonico regolare lateranense che era stato arrestato e subito rilasciato «con sigurtà», perché, come aveva ammesso, era solito «portare sotto la veste un archibusetto a ruota [...] per sua defensione». Il prelato governatore era stato però preso da scrupoli circa la procedura da seguire, dal momento che i religiosi godevano di privilegi assai ampi e che la loro sottrazione alla giurisdizione dei superiori e dei tribunali dei rispettivi ordini e congregazioni comportava la scomunica. Di qui la richiesta al grande inquisitore di istruzioni che gli potessero servire «con tutte le religioni quando occorresse»<sup>53</sup>.

## 3

### Gli ecclesiastici armati in età post-tridentina

Senza dubbio, a livello di normativa canonica, in età post-tridentina furono compiuti nuovi tentativi di formalizzare proibizioni più nette in materia di porto d'armi da parte degli ecclesiastici, che, però, si scontrarono con una realtà ben diversa. Tanto più in un contesto sociale contrassegnato dalla diffusione della violenza e dall'esistenza di una molteplicità di giurisdizioni ecclesiastiche che spesso i chierici erano in grado di giocare le une contro le altre<sup>54</sup>. Del resto i conflitti confessionali alimentarono notevolmente la disposizione di numerosi esponenti del clero a prendere le armi per combattere i protestanti, come avvenne nel mondo germanico<sup>55</sup>.

Un importante modello di comportamento per gli ecclesiastici fu elaborato dal secondo concilio provinciale milanese del 1565, convocato da Carlo Borromeo, che dedicava un apposito articolo alle attività interdette ai chierici, in quanto proprie dei laici, come il porto d'armi e la frequentazione di giochi e spettacoli. In special modo erano interdette le armi difensive e offensive, eccetto i coltelli per uso culinario. Vi erano, tuttavia, due importanti eccezioni: nel caso i chierici si fossero dovuti spingere fuori dalle città in «*suspectis locis*»; e in presenza di una licenza scritta del vescovo che l'avrebbe concessa in presenza di una “giusta causa”. In questo caso essi non avrebbero dovuto portare le armi in pubblico, a meno che «*rei, aut facti necessitas*» non l'avessero richiesto. Erano esclusi comunque da tale licenza la balestra, lo schioppo e ogni tipo di lancia<sup>56</sup>. Analoghe proibizioni, sulla scia di una volontà di disarmare un clero altrimenti restio a sottomettersi all'autorità episcopale, furono emanate, in quel medesimo anno, a Burgos dal vescovo e cardinale Francisco de Mendoza y Bobadilla<sup>57</sup>.

Non sembra, però, che i divieti incontrassero solerte applicazione: in quel medesimo 1565, nella Nuova Spagna – dove la conflittualità tra clero regolare e clero secolare era all'ordine del giorno – i frati agostiniani, decisi ad aprire un convento a Guadalajara, nonostante la proibizione del vescovo della diocesi di competenza, non solo si installarono in una *posada*, inaugurando la loro attività religiosa, ma brandirono archibugi per far intendere la loro intenzione di non esser disturbati dagli inviati del vescovo<sup>58</sup>.

Naturalmente l'eccezionalità delle situazioni giocava un ruolo non secondario: l'annalista cappuccino Zaccaria Boverio narra che, nel pieno della battaglia di Lepanto (7 ottobre 1571), frate Anselmo da Pietramolara, a capo dei 30 cappuccini aggregati come cappellani alla flotta pontificia, essendo la galera su cui era imbarcato a mal partito sotto l'assalto ottomano, lasciata da parte l'immagine di Cristo crocefisso,

fidei zelo, alterius Matathiae instar accensus, rompheim [una spada a doppio taglio]utraque manu apprehendit, ac tanta vi in hoste irruit, ut ex iis septem interfectis, caeteros a trireme deturbaverit<sup>59</sup>.

Il richiamo al sacerdote ebreo Mattattia che, nel II secolo a.C., iniziò la guerriglia del movimento dei Maccabei contro i Seleucidi, serviva a Boverio per attutire il contrasto fra la partecipazione del frate cappuccino allo scontro e l'immagine dei religiosi dediti al conforto spirituale delle forze cristiane e all'esortazione alla battaglia contro gli infedeli. Non è casuale,

del resto, che la narrazione dell'episodio si concluda con il frate combattente preso da scrupolo di coscienza che si reca a colloquio con papa Pio V, per esporgli l'accaduto e ottenerne la dispensa dall'irregolarità in cui era incorso. A tale richiesta il pontefice avrebbe risposto domandando con un sorriso la causa del rimorso e affermando: «*Laudem, non dispensationem mereris, ac benedictum dimisit*»<sup>60</sup>. Vale la pena di sottolineare che, stando a una raccolta seicentesca di vite di cappuccini illustri, frate Anselmo era un ex soldato convertitosi<sup>61</sup>. Forse la sua abitudine al combattimento si era risvegliata di fronte al pericolo incombente.

A ogni modo, l'episodio conferma come, nonostante tutto, la sensibilità in alcuni settori dei vertici della Chiesa andasse, seppur molto lentamente, mutando, all'insegna di un'ideale separazione tra i comportamenti dei laici e quelli degli ecclesiastici rispetto alle armi. Pochi anni dopo, il teologo gesuita Luis de Molina, analizzando il tema della guerra nel corso tenuto nel Collegio della Compagnia a Évora (Portogallo), prese posizione a favore del divieto ai chierici di combattere, poiché ciò li rendeva «*ineptos suo ministerio*». Coloro che fossero stati costituiti solo negli ordini minori avrebbero commesso un peccato veniale, che, però, diventava mortale nel caso avessero goduto di benefici ecclesiastici<sup>62</sup>. Ancora una volta, tuttavia, emergevano le eccezioni: in primo luogo, la difesa della propria vita, per cui l'ecclesiastico non incorre in irregolarità; in secondo luogo, i casi esposti a suo tempo da De Vio, segnatamente la difesa «*reipublicae, patriae aut civitatis*»<sup>63</sup>. È interessante notare che proprio nei decenni in cui diversi esponenti della Compagnia di Gesù andavano elaborando, attraverso un'intensa attività pubblicistica, di catechesi e di servizio religioso negli eserciti cattolici, quella figura del “soldato cristiano” che tanto successo avrebbe avuto nell'Europa in preda ai conflitti confessionali<sup>64</sup>, alcuni gesuiti espressero, nei testi destinati a disciplinare l'attività bellica in senso cattolico, un'aperta condanna della partecipazione dei diretti dai chierici ai fatti d'armi. Ad esempio, il padre portoghese Francisco Antonio, rivolgendosi a fine Cinquecento non ai vertici ecclesiastici, ma ai principi, raccomandò che ordinassero ai generali, ai maestri di campo e ai capitani dei loro eserciti che

non consentano a modo alcuno, che frate, né chierico, né altro religioso vadi in habitu di soldato, ma che sempre facino sopra questo molta inquisitione con ogni cura: perché i religiosi, che ne vanno fatti soldati, è cosa chiara che son apostati, et son scommuniciati. Et a chierici a' ordine sacro è lor vietato l'andare alla guerra, come soldati, sotto pena d'esser privati dell'ordine loro, et d'esser rinchiusi in alcun monastero; et se moiono ne la guerra, non si possono dir messe, né fare oratione per loro.

Tuttavia, concludeva il gesuita dopo questa dura requisitoria, il chierico che fosse stato trovato abbigliato da soldato, avrebbe dovuto essere arrestato per essere poi inviato al suo superiore, secolare o regolare, per riceverne il castigo<sup>65</sup>. L'autorità del principe si doveva dunque arrestare di fronte ai privilegi degli ecclesiastici di esser giudicati esclusivamente dai tribunali delle istituzioni di appartenenza. Segno di una congiuntura, a cavallo tra Cinque e Seicento, profondamente segnata dai contrasti giurisdizionali tra autorità ecclesiastiche e poteri secolari.

D'altra parte, l'asprezza dei conflitti confessionali impresse una spinta del tutto opposta a quella auspicata dalla trattistica gesuitica, inducendo molti chierici ad armarsi sia per difendersi sia per combattere i protestanti: nel 1592, a Tolosa, alla morte del duca Scipion de Joyeuse, capo della Lega cattolica nella regione, il fratello Henri, frate cappuccino, fu esortato a prendere le armi e la direzione militare del movimento. Nell'impossibilità di attendere la risposta al quesito inviato in proposito a Roma, una commissione di 19 dottori sentenziò che il religioso doveva lasciare provvisoriamente il suo abito e assumere la carica per la difesa della fede cattolica. Una folla andò persino a prenderlo al convento cappuccino e lo condusse alla cattedrale, dove il frate prese una spada deposta sull'altare. In seguito la sua posizione fu regolarizzata mediante il trasferimento all'Ordine di Malta, sia pure come prete e non come cavaliere, e fu autorizzato dalla Santa Sede a esercitare comandi militari e politici<sup>66</sup>. Questo episodio non deve comunque condurre a facili generalizzazioni, ma mostra come gli esponenti di importanti famiglie e/o membri dell'alto clero al servizio dei monarchi potevano contare su dispense papali che li autorizzavano a dirigere e a prender parte ad azioni belliche, possibilmente senza provocare in prima persona effusione di sangue<sup>67</sup>.

## 4

## La prova del fuoco tra guerre e rivolte seicentesche

Non si devono naturalmente confondere le prese di posizione di vescovi, religiosi e teologi, per quanto autorevoli, con un cambiamento negli atteggiamenti e nei comportamenti di un clero profondamente inserito, in molti casi, in un contesto sociale in cui violenza e uso delle armi erano considerati leciti e su cui l'azione disciplinatrice dei vertici della Chiesa risultò quanto meno impari. Ne costituisce una riprova il moltiplicarsi di interventi contro la diffusione delle armi tra gli ecclesiastici: ad esempio, nel 1614, un decreto della Congregazione dei Vescovi e dei Regolari stabili che in nessun monastero e convento di ordini religiosi dello Stato di Mi-

lano potessero essere conservate armi proibite, specialmente gli archibugi da ruota – oggetto in quell’epoca di un’aspra contesa giurisdizionale con le autorità laiche – sotto pena di scomunica *latae sententiae* e di privazione degli uffici e delle dignità per i religiosi coinvolti<sup>68</sup>. Nel 1635 fu la volta della Congregazione del Concilio che ordinò al vescovo di Sassari di proibire il porto d’armi mediante un editto generale, dando, se necessario, facoltà ai ministri laici di arrestare i contravventori, fermo restando l’obbligo di consegnarli al giudice ecclesiastico<sup>69</sup>. D’altro canto, sono numerosissimi gli esempi che ci ricordano contesti sociali in cui i chierici partecipavano della medesima facilità dei laici all’uso della violenza<sup>70</sup>. Né bisogna dimenticare che il coinvolgimento nei conflitti confessionali avveniva solo con le armi in pugno: ad esempio, durante l’occupazione svedese della città tedesca di Augusta, nel 1632-33, un’ispezione rivelò la presenza in chiese e monasteri di un gran numero di alabarde, armi da fuoco e corazze<sup>71</sup>. Secondo Chaline, la presenza di armi nelle case dei religiosi era un fenomeno assai diffuso, ma non per questo indicatore di una mancata adesione del clero alle direttive tridentine<sup>72</sup>. Tuttavia che si trattasse di proprietà personali o di oggetti tenuti in custodia per conto della comunità, il punto è che per gli ecclesiastici il rapporto con le armi non era mai cessato malgrado tutte le proibizioni post-tridentine.

Anche le rivolte furono un’occasione tipica in cui i chierici prendevano le armi: nel gennaio 1624, esplose una sollevazione contro il viceré della Nuova Spagna, Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, marchese di Gelves, che ebbe nell’arcivescovo Juan Pérez de la Serna, oltre che nell’*Audiencia* e nel governo municipale, i suoi promotori più o meno palesi: il palazzo vicereggio fu preso d’assalto da una folla variopinta tra cui spiccavano chierici armati, mentre altri ecclesiastici sparavano colpi d’archibugio dal palazzo arcivescovile<sup>73</sup>. Non mancarono poi episodi di tensione in cui i chierici si armarono per rivendicare la propria autonomia giurisdizionale dalla corona. È questo il caso di Pavia, dove nell’autunno 1637 le autorità laiche si scontrarono con Giovanni Pietro Codalo, il vicario eletto dal capitolo della cattedrale che governava la diocesi dopo la morte del vescovo, circa il controllo dei benefici vacanti e la tassazione del clero. In tale occasione, per alcuni mesi, la città lombarda vide il vicario capitolare alla testa di chierici armati di pistole resistere alle richieste dei ministri regi, mentre lo stesso palazzo vescovile era presidiato da armati a lui fedeli<sup>74</sup>.

Un momento di straordinario interesse per l’analisi del fenomeno è costituito dall’atteggiamento di molti ecclesiastici durante la rivolta della Catalogna del 1640. Il virus della ribellione, con il suo strascico di con-

trasti e divisioni, era penetrato persino all'interno di case e collegi della Compagnia di Gesù in Catalogna, al punto che già nel 1640 il generale Muzio Vitelleschi dispose che i gesuiti di quella regione

de ninguna manera, ni de palabra ni por escrito, ni en púlpito o conversaciones particulares, se descuyden en cosa que pueda ser de aprobación o fomento del fuego que se a encendido, como sería decir que al rey se le tiene la debida sugención, pero que la oposición es con el mal gobierno de los ministros: estilo y frasi con que han comenzado todas las rebelliones y tumultos que se saben<sup>75</sup>.

Quale fosse del resto la percezione che il re cattolico e i suoi ministri avevano del ruolo del clero, soprattutto regolare, nelle ribellioni catalana e portoghese risulta con tutta chiarezza da un dispaccio dell'autunno del 1641, in cui Filippo IV chiedeva al suo rappresentante presso la Santa Sede di

tratar con los Generales de las religiones, en orden a hir la mano, y refrenar los procedimientos de los religiosos de Portugal, y Cathaluña, que con tan grande ofenssa de Dios, y escandalo unibersal de la Yglesia fomentan la rebelión de mis vasallos y los mantienen en su obstinación y alevosía.

A tale proposito sarebbe stato opportuno che i generali degli ordini religiosi emettessero disposizioni tassative e comminassero severe censure a quegli ecclesiastici che si fossero immischiati in questioni politiche<sup>76</sup>.

Alcuni studi recenti hanno gettato nuova luce sull'implicazione dei chierici nella rivolta catalana<sup>77</sup>, durante la quale l'apporto del clero non si limitò alla sola dimensione morale e propagandistica, dato che numerosi furono gli episodi bellici in cui furono segnatamente implicati proprio gli appartenenti a vari ordini religiosi<sup>78</sup>. È interessante notare che tale appporto fu giustificato dai propagandisti di condizione ecclesiastica, come ad esempio, il dottor Josep Font, sacrestano della chiesa parrocchiale di San Pedro de Ripoll e autore di un *pamphlet* dall'eloquente titolo *Catalana iusticia contra las castellanas armas* (aprile 1641). Questi, rifacendosi alla tradizione della Scolastica, dedicò un paragrafo la possibilità e il dovere dei chierici e religiosi catalani di prendere le armi in difesa della patria, anche in assenza di dispensa papale, in una situazione «apretada, y urgente»<sup>79</sup>. L'emergenza veniva così a legittimare un'evidente forzatura rispetto alle norme canoniche.

Che non si trattasse di semplici affermazioni a scopo propagandistico è testimoniato dall'agente barberiniano a Barcellona, Vincenzo Candiotti. Questi, nel settembre 1642, sottolineando come il vescovo della città, a

causa della sua devozione a Filippo IV, fosse in sospetto dei ministri francesi, che cercavano per questo di spingerlo ad andarsene, informò Roma della mobilitazione della città per la guardia alle mura contro la minaccia dell'esercito del re cattolico:

si son fatte continove guardie alle mura, come richiedeva la ragione del buon governo, e che non solo i secolari facevan questo, ma ancor gl'ecclesiastici, e particolarmente i regolari, i quali con l'armi alla mano marciavano per la città, et andavano alla guardia, cosa veramente che non vedendosi una necessità tanto precisa, offendeva la vista di qualsivoglia ben regolato.

Ciò che destava la perplessità dell'agente era il fatto che dall'armamento dei chierici nel nome della «diffesa della patria» sarebbero potute derivare, secondo una lettura d'impronta disciplinatrice,

molte male consequenze, poiché [i religiosi] imbevuti d'una quasi licenza militare, e restandogli l'armi in mano commettono varij delitti, si scordano l'ubbidienza, vanno soli e con armi per la città, e si sentono non pochi scandali<sup>80</sup>.

È inoltre interessante notare che tali informazioni circolarono ampiamente ed entrarono a far parte delle narrazioni coeve su quegli avvenimenti drammatici, come testimonia la storia della rivoluzione catalana di Luca Assarino (pubblicata nel 1644) in cui si riferisce che i chierici barcellonesi si erano recati «con il Breviario non meno che co'l moschetto a' corpi di guardia, et a far le sentinelle alle mura; obbedendo a gli officiali, come se fossero soldati di professione» e avevano preso parte a fatti d'arme<sup>81</sup>.

Guerra e conflitto politico rappresentarono dunque gli scenari ideali per spingere gli ecclesiastici – ovviamente non tutti – a prendere le armi. In questo quadro oltremodo tempestoso il teatino Francisco de Céspedes, nel suo volume sui *Dubia conscientiae militaria* (edito a Milano nel 1643 e dedicato al maestro di campo del re cattolico e cavaliere dell'ordine di Santiago Gregorio Britto), pur riaffermando il divieto generale per i chierici dotati di ordini sacri di impugnare le armi, temperato dal consueto stato di necessità connesso alla difesa personale e a quella della *Respublica*, sottolineava la facoltà dei pontefici di concedere la «facultatem pugnandi, etiam tacite» e di dispensare dall'irregolarità<sup>82</sup>. Inoltre il religioso scriveva che i chierici che avessero preso parte a una guerra giusta non sarebbero incorsi in alcuni irregolarità, qualora avessero esortato i soldati «non solum ad vincendum, et fortiteragendum, sedetiam ad occidendum et mutilandum»<sup>83</sup>.

Nei luoghi in cui la situazione era relativamente più tranquilla, le autorità vescovili continuavano invece nella tradizionale politica dei divieti, che, come sempre, mostravano la diffusione dell'uso delle armi da parte dei chierici. Ad esempio, a Siviglia, l'arcivescovo e cardinale Agostino Spinola, nel 1645 emanò un editto in cui denunciava i «muchos daños, escándalos y exorbitancias que se han cometido y que cada día se cometén» e ordinava che nessun chierico, per nessuna ragione – tranne che per autodifesa – portasse o possedesse armi da fuoco. La pena per i trasgressori era di un anno di esilio e di 10.000 *maravedís* di multa per la prima infrazione, che veniva raddoppiata alla seconda. Nel caso fosse stato un prete, il reo avrebbe rischiato la sospensione, mentre se fosse stato in attesa di ricevere gli ordini minori o maggiori, sarebbe divenuto inabile. Entrambe queste pene, però, erano ad arbitrio dell'arcivescovo<sup>84</sup>.

A Palermo, in occasione della rivolta scoppiata nel maggio 1647, riferisce il cronista Vincenzo Auria, l'arcivescovo Fernando de Andrade y Castro, al fine di consentire ai chierici «d'opponersi all'insolenze de' plebei ladroni», diede licenza loro di portare armi da fuoco, «sicché questi comparvero armati di tal sorta d'armi»<sup>85</sup>. Si tratta di un esempio che mette in luce un interessante cortocircuito, dal momento che la fedeltà del prelato al re cattolico si esplicò in un atto, l'armamento degli ecclesiastici con armi normalmente proibite, che si configurava come l'aperta violazione dei divieti emanati dai ministri del medesimo sovrano.

Esempi speculari e opposti al caso di Barcellona di mobilitazione armata del clero, nel segno della partecipazione alla difesa collettiva contro i nemici della corona, si verificarono nello Stato di Milano: nel luglio 1647, gli ecclesiastici regolari e secolari della città di Lodi, per ordine del vescovo della città, Pietro Vidoni, parteciparono attivamente ai lavori di consolidamento dei bastioni urbani, nel timore di un attacco francese<sup>86</sup>. Nel settembre di quello stesso anno, il vescovo di Cremona, Francesco Visconti, riunì i suoi ecclesiastici nel palazzo vescovile, «dove fu discorso del modo, che tener dovevasi dal suo clero per difendere la loro Patria». Dalla riunione scaturì la decisione di organizzare due reparti formati da 352 ecclesiastici secolari, sotto la guida di due canonici della cattedrale, e da 436 ecclesiastici regolari, comandati dall'abate di San Pietro, per le necessità della difesa cittadina. Alcuni giorni dopo, destò grande impressione il fatto che il vescovo, l'inquisitore, i canonici della cattedrale, gli abati e i prepositi, armati di zappe, pale e vanghe, lavorarono insieme al clero della città per rafforzare le mura cremonesi<sup>87</sup>. Inoltre, nel dicembre 1647, allorché le truppe franco-modenesi avanzarono su Cremona, le autorità cittadine mobilitarono e armarono la popolazione, il vescovo

«fece avisare tutti gli Ecclesiastici, sì regolari, come secolari, che anch'essi armati assistessero quella notte in Vescovato, per non essere stimati men affetti al Real servitio de gli altri Cittadini»<sup>88</sup>. Durante l'assedio che la città lombarda subì nei mesi successivi, i chierici furono chiamati sia a difendere le mura armi in pugno insieme ai concittadini laici, sia a partecipare alla demolizione delle opere edificate dagli assedianti<sup>89</sup>.

Inoltre un altro elemento interessante riguarda il sempre più frequente coinvolgimento di ecclesiastici esperti in materie scientifiche come consiglieri per la realizzazione di fortificazioni urbane secondo criteri “moderni”. Nel luglio 1648, fu chiamato a consulto nel consiglio di guerra presieduto dal governatore dello Stato di Milano, il frate servita Giovanni Battista Drusiani, lettore di matematica e arte militare presso l'Università di Pavia. Il religioso fu incaricato di sovrintendere alle opere di fortificazione di Cremona, cui, anche in questo caso, contribuirono con il loro lavoro gli ecclesiastici guidati dal vicario capitolare della diocesi, Ercole Menochio, dato che il vescovo Francesco Sfondrati era morto nel novembre dell'anno precedente<sup>90</sup>.

Un altro interessante esempio di mobilitazione armata dei chierici fu quella che ebbe luogo a Praga sul finire del luglio 1648, allorché, grazie a un colpo di mano le truppe svedesi del feldmaresciallo Hans Christoph Königsmark riuscirono a penetrare le difese esterne della città e impadronirsi del castello e della città “piccola”, dedicandosi al saccheggio delle case di nobili ed ecclesiastici. Nei giorni seguenti, gli abitanti dei quartieri non occupati si mobilitarono, con in prima fila gli studenti. In questa drammatica situazione, malgrado l'iniziale contrarietà, il comandante imperiale, il feldmaresciallo Rudolf Colloredo, chiese a Florio Cremona, canonico regolare e delegato dell'arcivescovo Ernst Adalbert von Harrach – che era caduto prigioniero degli Svedesi – di esortare «li religiosi nel comun pericolo voler difender la Religion Catholica, la Patria, et loro stessi». Don Florio invitò dunque tutti gli ecclesiastici «a voler in tanta necessità monstrarsi ben affetti alla Religione, a Cesare, et Patria», di modo che si radunarono circa 300 armati tra religiosi secolari e regolari (fra cui gesuiti, carmelitani, serviti, paolini) e loro servitori che, nei giorni seguenti, presero parte ai combattimenti<sup>91</sup>. Inoltre il cistercense Juan de Caramuel y Lobkowitz, abate del monastero di Montserrat, nonché consigliere imperiale, si occupò di sovrintendere alle fortificazioni per tutta la durata dell'assedio<sup>92</sup>.

Ulteriore esempio di lealtà verso il re cattolico diedero gli ecclesiastici dello Stato di Milano, nel corso del 1655, in occasione della nuova invasione del territorio lombardo da parte delle forze franco-sabaude. Il

momento non poteva essere peggiore: una situazione di emergenza finanziaria e militare, mentre i vertici politici e militari milanesi erano minati da notevoli tensioni e contrasti e i rapporti tra governatore e arcivescovo non erano affatto idilliaci<sup>93</sup>. Nel mese di luglio, gli ecclesiastici furono di nuovo mobilitati a Lodi per lavorare ai baluardi cittadini<sup>94</sup>. Inoltre, allorché le truppe franco-sabaude minacciarono direttamente la città di Milano, l'arcivescovo Alfonso Litta mobilitò «la sua milizia di preti e frati che ascendevano al numero di 900 preti, quali comparvero tutti armati con spade arcobugi, pistolle, armi d'asta, partesane, et altro»<sup>95</sup>. L'arcivescovo Litta, in continuo conflitto con il governatore dello Stato, Luis de Benavides Carrillo, marchese di Caracena, approfittò dell'occasione per informare immediatamente Filippo IV del proprio zelante comportamento, grazie al quale, mentre la patria era in pericolo, erano stati armati 1.000 chierici in due giorni, senza oneri per le finanze regie<sup>96</sup>. Occorre peraltro sottolineare come la distribuzione delle armi al clero, una volta terminata l'emergenza, avrebbe creato problemi alle autorità ecclesiastiche: lo stesso arcivescovo, nel dicembre 1655 fu costretto a emanare un editto «contro l'abuso delle armi et inosservanza dell'ecclesiastica disciplina» che così esordiva: «L'uso delle armi per difesa, e necessità della patria tollerato al Clero nell'invasione che fecero li Francesi in questo Stato, passando hormai con nostro particolar dispiacere in abuso, ha cagionato che alcuni, poco osservanti della disciplina [...] perseverano tuttavia nel portarle patentemente»<sup>97</sup>.

L'armata nemica però, anziché investire Milano, si congiunse con le forze al comando del duca di Modena e, nel luglio 1655, pose l'assedio a Pavia: ancora una volta il padre Drusiani assunse la direzione dei lavori di fortificazione della città, che avrebbe poi diviso con l'ingegnere Gaspare Beretta. Da parte sua, il vescovo Francesco Biglia non solo sostenne spiritualmente soldati e concittadini, ma mise a disposizione ecclesiastici secolari e regolari per partecipare alla difesa armata delle mura. Infatti egli inviò al clero disposizioni, «perché dovesse ogn'uno stare con ogni vigilanza, e prontezza per portarsi, ove fosse commandato, alla difesa dell'honor di Dio, delle chiese e luoghi sacri, e di tutta la città»<sup>98</sup>. Successivamente, in seguito a una descrizione dei chierici abili al maneggio delle armi, il vescovo, per mezzo del profiscale della Curia, armò e inquadrò 400 ecclesiastici secolari e 86 regolari in tre compagnie che presero parte alle operazioni di difesa della città<sup>99</sup>, cosicché si disse che il clero pavese sapeva tenere «bene in mano l'archibuggio, come il breviario»<sup>100</sup>.

Ancora una volta, nonostante i frequenti conflitti giurisdizionali, il tessuto ecclesiastico lombardo non era venuto meno alla fedeltà al legittimo sovrano. Secondo una tradizione già ampiamente attestata nell'alto

Medioevo la difesa della città costituiva uno dei terreni privilegiati del manifestarsi del ruolo dei vescovi di guida delle comunità e del contributo armato degli ecclesiastici alla guerra difensiva<sup>101</sup>. Gli assedî di metà Seicento furono dunque le occasioni in cui vescovi e chierici manifestarono il proprio lealismo politico non solo esortando i sudditi alla lotta, utilizzando riti e processioni religiosi per sostenerne il morale, ma anche prendendo parte in prima persona alla difesa delle città contro i nemici<sup>102</sup>.

## 5 Alcune note conclusive

La questione dell'uso delle armi da parte dei chierici in età moderna è senza dubbio alquanto complessa. Se una prima e parziale conclusione può essere avanzata è che questo fenomeno si legò a specifici contesti di pericolo bellico, personale e collettivo, e a momenti di contestazione del potere politico, nei quali i normali divieti – spesso più formali che sostanziali – venivano a cadere, tanto da legittimare o, almeno, giustificare agli occhi dei contemporanei la presenza di chierici in armi tra i rivoltosi o tra i difensori di una città assediata. Dal punto di vista della legislazione canonica, il possesso e l'uso di armi da parte dei chierici furono oggetto di numerose proibizioni e limitazioni che, tuttavia, non riuscirono ad avere gli effetti auspicati. Al contrario la Chiesa post-tridentina fu caratterizzata da una notevole elasticità tanto nell'accettazione di pratiche legate all'uso delle armi, quanto nei modi, non sempre convergenti, con cui vescovi, superiori e Congregazioni romane intervenivano. La discrezionalità delle gerarchie ecclesiastiche locali e romane nel giudicare i chierici che combattevano era riconducibile non solo alla difficoltà di metter ordine in una prassi stratificata, ma anche all'esistenza di letture giuridiche e teologiche assai articolate che, in varia misura, continuavano a lasciare spazi di autonomia non indifferenti. Peraltro non si deve mai perdere di vista l'estrema diversità delle situazioni locali. Ad esempio, le ricerche condotte sui processi del tribunale penale dell'arcidiocesi di Cambrai, nei Paesi Bassi meridionali, tra Cinque e Settecento, segnalano come la maggior parte dei procedimenti concernenti chierici riguardasse questioni attinenti la sfera del disordine del linguaggio e dei costumi e quella dei comportamenti sessuali, mentre, nei primi decenni Settecento, il porto d'armi fosse al centro di soli 5 casi<sup>103</sup>. Come è noto, però, la documentazione giudiziaria non riassume altro che ciò che è portato all'attenzione dei giudici e, nel caso in questione, l'assenza di elementi più specifici non consente di formulare generalizzazioni di sorta.

Sul versante della Santa Sede, ancora nel corso del XVIII secolo, i numerosi interventi della Congregazione del Concilio, volti a riaffermare l'interdizione ai chierici a partecipare alla guerra, sotto pena di irregolarità, suggeriscono che la questione non era affatto chiusa. La giurisprudenza della Congregazione pare peraltro indicare che, in modi e tempi ancora da studiare, le autorità romane avevano maturato un diverso atteggiamento, poiché, se da un lato, si riaffermava sulla scorta di «*doctores nonnulli*» che in caso di guerra giusta e difensiva i chierici «*operam dantes, arma deferentes, atque aliis suadentes, irregularitatem non currant*», dall'altro, si sottolineava che essi non dovevano in alcun modo uccidere o mutilare il nemico e che, in ogni caso, potevano prestare la loro opera per apprestare le difese solo in assenza di un numero sufficiente di laici e ferma restando l'interdizione all'uccisione dei nemici con le loro mani<sup>104</sup>. Ciononostante uno dei canonisti più noti del Settecento, il frate minore Lucio Ferraris, autore della assai diffusa e più volte ristampata *Prompta Bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica* (1743), dopo aver affermato che i chierici e i religiosi non potevano portare armi, sotto pena di scomunica<sup>105</sup>, aggiunge che «*clericis omnes licite portare possunt arma cum iusta et legitima causa e.g. ad se, et proximum defendendum contra latrones, et hostes*»<sup>106</sup>. La lunga durata di tale posizione nel diritto canonico è testimoniata dal fatto che, ancora il canone 138 del *Codex iuris canonici* del 1917, affermava che i chierici «*arma ne gestent, nisi quando iusta timendi causa subsit*»<sup>107</sup>, lasciando dunque, di fatto aperta una porta all'uso delle armi in presenza di una giusta causa.

## Note

1. A. Barruel, *Histoire du clergé pendant la Révolution française [...] second edition*, C. H. de Vos, Imprimeur-Libraire, Londres 1794, p. 210.

2. Nessun riferimento alla presenza di ecclesiastici armati è presente nei resoconti coevi: H. Morse Stephens, *M. De Durler's Account of the Defence of the Tuileries on 10 August 1792*, in “English Historical Review”, II (1887), pp. 350-7 e J. Chaumié, *Lettres de Domingo de Iriarte, chargé d'Affaires d'Espagne en France au premier ministre Comte d'Aranda* (juin-août 1792), in “Bulletin de la Société de l'Histoire de France”, LXXX (1944), pp. 129-258.

3. Si veda almeno E. Thamiry, *Armes*, in R. Naz (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, Letouzey et Ané, Paris 1935, coll. 1047-1048.

4. L. G. Duggan, *Arms bearing and the clergy in the history and canon law of western christianity*, Boydell Press, Woodbridge 2013, pp. 1-5; D. M. G. Gerrard, *The church at war. The military activities of bishops, abbots and other clergy in England, c. 900-1200*, Routledge, London-New York 2017, pp. 2-5 e 20-1; R. Kotecki, J. Maciejewski, J. S. Ott (eds.), *Between sword and prayer. Warfare and medieval clergy in cultural perspective*, Brill, Boston-Leiden 2018. Per l'area del Nord Italia si veda G. Gardoni, «*Milites Christi*». Per una ricerca sul clero in armi nell'Italia settentrionale dei secoli XII-XIII, in E. Camerlenghi, G.

Gardoni, I. Lazzarini, V. Rebonato (a cura di), *Società, cultura, economia. Studi per Mario Vaini*, Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze, Lettere e Arti, Mantova 2013, pp. 35-55.

5. Si vedano al riguardo, a mero titolo d'esempio di un'ampia storiografia, almeno il classico di A. Harnack, *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2016 (ed. or. 1905) e i volumi M. Franzinelli, R. Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris*, il Mulino, Bologna 2005; H. M. Hensel (ed.), *The prism of just war. Asian and western perspectives on the legitimate use of military force*, Ashgate, Farnham 2010; M. Catto, *Cristiani senza pace. La Chiesa, gli eretici e la guerra nella Roma del Cinquecento*, Donzelli, Roma 2012.

6. J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, Società Editrice Internazionale, Torino 1994, pp. 286-7; D. Napthine, W. A. Speck, *Clergymen and conflict 1660-1763*, in W. J. Sheils (ed.), *The church and war*, Basil Blackwell, London 1983, pp. 231-51; F. J. Bouza Álvarez, "Clarins de Iericho". *Oratoria sagrada y publicística en la Restauração portuguesa*, in "Cuadernos de historia moderna y contemporánea", VII, 1986, pp. 13-31. Per quel che riguarda, ad esempio, il caso della rivolta della Catalogna del 1640, il ruolo degli ecclesiastici nella sfera politica e nella predicazione è stato studiato da E. Zudaire, *En torno a la Revolución catalana de 1640. Notas a una correspondencia inédita*, in "Hispania", XI, 1951, pp. 71-4 e M. R. González Peiró, *Los predicadores y la revuelta catalana de 1640. Estudio de dos sermones*, in *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya. Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984*, vol. II, Universitat de Barcelona, Barcelona 1984, pp. 435-43.

7. B. Garnot (dir.), *Le clergé délinquant (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Editions universitaires de Dijon, Dijon 1999; E. Callado Estela, *Los intentos de la Corona de reprimir la delincuencia del clero valentino durante el episcopado de Isidoro Aliaga*, in *Conflictos y represiones en el Antiguo Régimen*, Universitat de València, València 2000, pp. 157-80; D. Thiery, *Plowshares and swords: Clerical involvement in acts of violence and peacemaking in late medieval England, c. 1400-1536*, in "Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies", 36, 2004, pp. 201-22; R. Kotecki, J. Maciejewski (eds.), *Ecclesia et violentia. Violence against the church and violence within the church in the Middle Ages*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2014. Per il caso italiano si vedano I. Fosi, *La giustizia del papa. Sudditi e tribunali nello Stato pontificio in età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 136-40; A. Menniti Ippolito, *1664. Un anno della Chiesa universale*, Viella, Roma 2011, pp. 128-40; M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2013, nel quale peraltro il problema dell'uso delle armi non è specificamente analizzato.

8. G. Civale, *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*, Unicopli, Milano 2009; G. Civale (a cura di), *Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle guerre di religione (1560-1715)*, Cladiana, Torino 2014; A. Boltanski, *Forger le "soldat chrétien". L'encadrement catholique des troupes pontificales et royales en France en 1568-1569*, in "Revue Historique", CCCXVI, 2014, pp. 51-85; S. Simiz, L. Jalabert (dirs.), *Le soldat face au clerc. Armée et religion, XV-XIX<sup>e</sup> siècles*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2016; il numero monografico V. Lavenia (ed.), *War, discipline and military chaplains in the jesuit experience*, in "Journal of Jesuit Studies", 4, 2017, pp. 545-657; V. Lavenia, *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, il Mulino, Bologna 2018.

9. O. Chaline, *Les clercs et les armes à l'époque moderne: quelques remarques*, in Simiz, Jalabert (dirs.), *Le soldat face au clerc*, cit., pp. 97-109.

10. E. Hildesheimer, *Les clercs et l'exemption du service militaire à l'époque franque (VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles) d'après les textes législatifs et canoniques*, in "Revue d'histoire de l'Église de France", 29, 1943, pp. 5-12; F. Prinz, *Clero e guerra nell'alto Medioevo*, Einaudi, Torino 1994 (ed. or. 1971), pp. 8-12; Duggan, *Arms bearing and the clergy*, cit., pp. 94-5; Gerrard, *The Church at War*, cit., pp. 10-2.

11. Prinz, *Clero e guerra nell'alto Medioevo*, cit., pp. 13-9, 92-9, 122-3 e 141-60 e Duggan, *Arms bearing*, cit., p. 97. Cfr. anche Hildesheimer, *Les clercs et l'exemption du service militaire*, cit., pp. 12-8. Analizzando la legislazione papale e conciliare, desume l'esistenza di una proibizione «assoluta», che in realtà è costretto a sfumare non poco rispetto ai dati concreti, F. Poggiaspalla, *La Chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra nella legislazione conciliare fino alle Decretali di Gregorio IX*, in “Ephemeridesiuris canonici”, XV, 1959, pp. 143-5. D'altra parte è stato giustamente sottolineato come lo stesso famoso pronunciamento di papa Niccolò I fosse del tutto atipico rispetto alla prassi e comunque legato a sollecitazioni puntuali su singoli casi: J. L. Nelson, *The church military service in the Ninth Century: A contemporary comparative view?*, in W. J. Shiels (ed.), *The church and war. Papers read at the twenty-first summer meeting and the twenty-second winter meeting of the ecclesiastical history society*, Basil Blackwell, London 1983, pp. 15-30, segnatamente pp. 28-9 e Gerrard, *The Church at War*, cit., pp. 17-8.

12. R. H. Bainton, *Christian attitudes toward war and peace: A historical survey and critical re-evaluation*, Abington Press, New York 1960, p. 104. Per un'analisi più dettagliata della questione, cfr. Prinz, *Clero e guerra*, cit., pp. 168-76.

13. Prinz, *Clero e guerra*, cit., pp. 36-7 e 211-3. Si veda anche Poggiaspalla, *La Chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra*, cit., pp. 142-3.

14. Prinz, *Clero e guerra nell'alto Medioevo*, cit., pp. 228-31. Cfr. anche i numerosi esempi di militarizzazione delle funzioni episcopali segnalati da B. Arnold, *German bishops and their military retinues in the medieval Empire*, in “German History”, 7, 1989, pp. 169-70.

15. K. A. Smith, *War and the making of medieval monastic culture*, Boydell Press, Woodbridge 2011, p. 43.

16. Ivi, pp. 40-3 e 46-8 e Duggan, *Arms bearing*, cit., pp. 98-100. Cfr. Poggiaspalla, *La Chiesa e la partecipazione*, cit., pp. 145-6.

17. Smith, *War and the making*, cit., pp. 52-4.

18. *Decretalium collectiones*, in *Corpus iuris canonici edition lipsiensis secunda*, instruxit Aemilius Friedberg, pars II, Akademische Druck-U. Verlag Santsalt, Graz 1955, lib. III, tit. I, cap. II, col. 449. Cfr. Duggan, *Arms bearing*, cit., p. 136. Sull'importanza dei decreti del concilio di Poitiers cfr. K. R. Rennie, *The Council of Poitiers (1078) and some legal considerations*, in “Bulletin of Medieval Canon Law”, 27, 2008, pp. 1-19.

19. Gerrard, *The church at war*, cit., p. 10.

20. Bernard de Clairvaux, *Oeuvres complètes*, vol. III, *Lettres*, t. 2, edition par J. Leclercq et H. Rochais, Éditions du Cerf, Paris 2001, ep. LXXVIII, II, p. 392.

21. Prinz, *Clero e guerra*, cit., pp. 41-4 e C. Reid Jr., *The rights of self-defence and justified warfare in the writings of the Twelfth- and Thirteenth-Century canonists*, in K. Pennington, M. Harris Eichbauer (eds.), *Law as profession and practice in Medieval Europe: Essays in honor of James A. Brundage*, Ashgate, Farnham 2011, pp. 73-91, pp. 86-7. Per i riferimenti testuali si veda *Decretum Magistri Gratiani editio lipsiensis secunda* [...], in *Corpus iuris canonici editio lipsiensis secunda*, cit., pars I, coll. 953-959 (le citazioni provengono da coll. 959 e 962). Cfr. Gerrard, *The church at war*, cit., pp. 165-8. Fornisce una lettura fuorviante, volta a sostenere l'idea di un divieto assoluto all'uso delle armi da parte dei chierici, Poggiaspalla, *La Chiesa e la partecipazione*, cit., pp. 149-50. Cfr. anche Duggan, *Arms bearing*, cit., pp. 128-30.

22. Arnold, *German bishops*, cit., pp. 164-5; C. de Ayala Martínez, *The Episcopate and the reconquest in the times of Alfonso VII of Castile and León*, in Kotecki, Maciejewski, Ott (eds.), *Between sword and prayer*, cit., pp. 207-32; P. Dorronzoro Ramírez, *The Aragonese episcopate and the military campaigns of Alfonso I the Battler against Iberian Muslims*, ivi, pp. 233-73.

23. Poggiaspalla, *La Chiesa e la partecipazione*, cit., pp. 150-1. Cfr. Duggan, *Arms bearing*, cit., pp. 131-3.

24. G. A. Loud, *The Church, warfare and military obligation in Norman Italy*, in Shiels (ed.), *The Church and War*, cit., p. 34 e Gardoni, «*Milites Christi*», cit., pp. 41-2.
25. Gardoni, «*Milites Christi*», cit., pp. 43-4.
26. Bainton, *Christian attitudes*, cit., p. 104 e Arnold, *German bishops*, cit., p. 164. Il riferimento è a *Chronicon Alberti, Abbatis Stadensis a conditio urbe usque ad auctoris aetatem [...] MCCLXVI*, Helmaestadii, Excudebat Iacobus Lucius Anno, 1587, p. 194.
27. Gardoni, «*Milites Christi*», cit., pp. 48-9. Cfr. M. P. Alberzoni, «Gregorio da Montelongo», in *Dizionario biografico degli Italiani* (d'ora in poi *DBI*), vol. LIX, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2002, pp. 268-75.
28. Gerrard, *The church at war*, cit., p. 51.
29. P. H. Cullum, *Clergy, masculinity and transgression in Late Medieval England*, in D.M. Hadley (ed.), *Masculinity in Medieval Europe*, Longman, London 1999, pp. 178-96 e Thiery, *Plowshares and swords*, cit., pp. 205-6. Sulla questione si vedano anche J. D. Thibodeaux (ed.), *Negotiating clerical identities: Priests, monks and masculinity in the Middle Ages*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010 e M. Armstrong-Partida, *Defiant priests: Domestic unions, violence, and clerical masculinity in Fourteenth-Century Catalonia*, Cornell University Press, Cornell 2017.
30. Cullum, *Clergy, masculinity and transgression*, cit., p. 188; Thiery, *Plowshares and swords*, cit., pp. 207-8; Duggan, *Arms bearing*, cit., p. 30.
31. Tommaso d'Aquino, *Secunda Secundae Summa Theologiae [...] cum commentariis Thomae De Vio Caietani Ordinis Praedicatorum*, in *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita [...]*, t. VIII, Romae, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1895, pp. 314-5. Cfr. anche le osservazioni di Chaline, *Les clercs et les armes*, cit., p. 98 e Lavenia, *Dio in uniforme*, cit., p. 92.
32. *Las Siete Partidas de las leyes del sabio Rey Don Alonso*, extractadas por el licenciado I. Velasco Pérez, vol. I, Imprenta de los Señores Viuda de Jordán e Hijos editores, 1843, Madrid tit. 6, ley 52, p. 51.
33. Clementis papae V. *Constitutiones*, in *Corpus iuris canonici editio lipsiensis secunda*, cit., pars II, col. 1157.
34. Duggan, *Arms bearing*, cit., p. 31.
35. Ivi, pp. 155-6.
36. Ivi, pp. 157-8.
37. Guglielmo da Ockham, *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, edito in Id., *Opera politica*, accuravit J. G. Sikes, vol. I, Mancunii, E Typis Universitatis, 1940, p. 259. Su questo testo si veda Ch. C. Bayley, *Pivotal concepts in the political philosophy of William of Ockham*, in «Journal of the History of Ideas», X (1949), pp. 199-218.
38. B. A. Tlusty, *The martial ethic in Early Modern Germany. Civic duty and the right of arms*, Palgrave Macmillan, New York 2011, pp. 185-6.
39. N. Tedeschi, *In tertium Decretalium librum interpretationes*, Apud Senetonios Fratres, Lugduni 1547, c. 280. Circa la questione della sorveglianza delle mura, altro onere poco gradito agli abitanti delle città, si vedano le osservazioni di B. Chevalier, *Les bonnes villes de France du XIV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle*, Aubier, Paris 1982, pp. 118-20.
40. Arnold, *German bishops*, cit., pp. 167 e 179-80.
41. Erasmo da Rotteram, *I sileni di Alcibiade*, in Id., *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 1980, pp. 106-7 e Id., *Chi ama la guerra non l'ha mai vista in faccia*, ivi, pp. 222-3.
42. Erasmo da Rotterdam, *Giulio*, a cura di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 2014, pp. 30-1.
43. H. Kamen, *Clerical violence in a catholic society: The hispanic world*, in Shiels (ed.), *The church and war*, cit., p. 201.

44. Il commento di De Vio è pubblicato col titolo di *Commentaria cardinalis Caietani* in calce a Tommaso d'Aquino, *Secunda Secundae Summa Theologiae*, cit., pp. 315-6. Sulla figura del teologo, cfr. E. Stöve, «De Vio, Tommaso», in *DBI*, vol. XXIII, Roma 1979, pp. 567-78.
45. *Commentaria cardinalis Caietani*, cit., p. 316.
46. Francisco de Vitoria, *Relectio de iure belli*, por L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, F. Maseda, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1981, pp. 242-3 e 248-51.
47. G. Porta, *Eemplari, e simolacri dignissimi delle virtù, stimuli potenti alle medeme, cioè eroi, campioni, e personaggi celeberrimi alessandrini*, Per gli Heredi Ghisolfi, Milano 1693, p. 253 e *Hierarchia catholica medii et recentioris aevii*, III, Monasterii, 1923, pp. 102-3.
48. G. Ghilini, *Annali di Alessandria*, Nella Stamperia di Gioseffo Marelli al segno della fortuna, Milano 1666, p. 146. Cfr. anche Porta, *Eemplari, e simolacri dignissimi*, cit., p. 253.
49. Ivi, p. 254.
50. Ghilini, *Annali di Alessandria*, cit., p. 147. La data della nomina a senatore resta comunque incerta, dal momento che F. Arese, *Le supreme cariche del Ducato di Milano. Da Francesco II Sforza a Filippo V (1531-1706)*, in «Archivio storico lombardo», XCVII, 1970, p. 83 e 134, indica come data di nomina il 1543 e, in un altro punto, il 1531, quando però Ottaviano era solo un curiale pontificio.
51. Il volume fu completato nel 1558 ed è dedicato a Filippo II: P. Belli, *De re militari et bello tractatus*, Franciscus de Portonarijs, Venetiis 1563 (ed. facsimile con traduzione in italiano, a cura di B. Conforti, Fondazione Ferrero, Alba 2006). Per la biografia del giurista di Alba (1502-1575), si vedano P. Craveri, L. Marini, «Belli, Pierino», in *DBI*, vol. VII, Roma 1965, pp. 673-8; R. Comba, G. S. Pene Vidari (a cura di), *Un giurista tra principi e sovrani. Pierino Belli a 500 anni dalla nascita. Atti del convegno di studi, Alba, 30 novembre 2002*, Fondazione Ferrero, Alba 2004.
52. Belli, *De re militari*, cit., f. 8r.
53. Archivio Segreto Vaticano, *Segr. Stato, Vescovi e Prelati*, vol. 8, f. 20v, l'arcivescovo di Rossano al cardinale Ghislieri, Perugia, senza data, ma riferibile all'aprile 1559.
54. Fosi, *La giustizia del papa*, cit., pp. 89-107.
55. Tlusty, *The martial ethic*, cit., pp. 186-7.
56. *Concilium Provinciale Mediolanense primum [...] anno MDLXV*, in *Acta Ecclesiae Mediolanensis ab eius initiis usque ad nostrum aetatem*, opera et studio presb. A. Ratti, vol. II, pars I<sup>a</sup>, Ex Typographia Pontificia Sancti Iosephi, Mediolani 1890, col. 72. Si vedano in proposito anche W. Goralaski, *I primi sinodi di san Carlo Borromeo. La riforma tridentina nella provincia ecclesiastica milanese*, Nuove Edizioni Duomo, Milano 1989, p. 142 e Duggan, *Arms bearing*, cit., p. 162.
57. N. López Martínez, *El cardenal Mendoza y la Reforma tridentina en Burgos*, in «Hispania Sacra», 16, 1963, pp. 61-138: 88.
58. R. Ricard, *La «conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendians en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Institut d'Ethnologie, Paris 1933, pp. 297-99, specialmente p. 295.
59. Z. Boverio, *Annalium seu sacrarum historiarum Ordinis minorum S. Francisci qui Capucini noncupantur*, t. I, Sumptibus Claudio Landry, Lugduni 1632, p. 7II. Hanno richiamato l'attenzione su questo episodio Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei cappuccini*, t. I, Parigi, P. Lethielleux, 1867, p. 85 e Civale, *Guerrieri di Cristo*, cit., p. 82.
60. Boverio, *Annalium*, t. I, cit., p. 714.
61. B. Paolocci, *Frutti serafici, ouero Laconismo delle vite dell'huominipiù illustri in santità e dottrina de' frati minori cappuccini dall'anno 1525 sino all'anno 1612*, Per Angelo Bernabò del Verme, Roma 1656, pp. 206-7.

62. Luis de Molina S. I., *De bello comentario a la 2.2, Q 40*, editado por R. S. De Lamadrid, in “Archivo teológico granadino”, II (1939), pp. 2234.
63. Ivi, pp. 224-5.
64. G. Civale, *La Compagnia di Gesù, la guerra e l'immagine del soldato da Ignazio a Possevino (1546-1569)*, in “Società e storia”, 140, 2013, pp. 283-317 e Lavenia, *Dio in uniforme*, cit., pp. 101-23.
65. F. Arias [ma F. Antonio], *Il soldato christiano*, Gio. Battista Bertoni, Venezia 1609, p. 165. Ha per primo sottolineato l’importanza di questo passo Lavenia, *Dio in uniforme*, cit., p. 150.
66. Chaline, *Les clercs et les armes à l'époque moderne*, cit., p. 99.
67. Ivi, pp. 99-101.
68. Il testo del decreto si trova in A. Naldi, *Summa seu resolutiones practicae notabiliores casuum fere omnium conscientiae*, Apud Franciscum Caballum, Romae 1635, p. 1088.
69. *Collectio omnium conclusionum et resolutionum quae in causis propositis apud Sacram Congregationem Cardinalium S. Concilii Tridentini interpretum prodierunt ab eius institutione ab anno MDLIV ad annum MDCCCLX*, cura et studio S. Pallottini, t. II, Taurini, Typis S. Congregationis de Propaganda Fide – Apud Petrum H. F. Marietti, Romae 1868, p. 512.
70. Si veda il caso della violenza ecclesiastica a Siena analizzato da O. Di Simplicio, *Peccato penitenza perdono: Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell’Italia moderna*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 100-10.
71. Tlusty, *The martial*, cit., p. 187.
72. Chaline, *Les clercs et les armes*, cit., p. 107.
73. G. Bautista y Lugo, *Los indios y la rebelión de 1624 en la ciudad de México*, in F. Castro (ed.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México 2010, pp. 197-216: 209.
74. Archivio di Stato di Milano, *Registri delle Cancellerie dello Stato*, s. XVI, lib. 22, ff. 142v-143r, il marchese di Leganés al marchese di Castel Rodrigo, Milano, 12 maggio 1638; Archivo Histórico Nacional, Madrid, *Estado*, lib. 92, «Informatione all’Ill.mo et Ecc.mo sig.r marchese di Castel Rodrigo, ambasciatore di S.M.tà in Roma delle cause e successo della elettione dallo Stato di Milano di Gio. Pietro Codalo vicario che fu poi capitulare di Pavia».
75. Cit. in M. Batllori S. I., *Los jesuitas y la guerra de Cataluña: 1640-1659*, in “Boletín de la Real Academia de la Historia”, CXLVI, 1960, p. 144. Nonostante queste disposizioni fossero reiterate, numerosi padri della Compagnia appoggiarono le autorità ribelli e manifestarono la loro simpatia per la Francia: ivi, pp. 148, 150 e 153-6.
76. Biblioteca Nacional de España, Madrid, ms. 10.984, f. 55v, Filippo IV a Juan de Chumacero, Madrid, 20 settembre 1641.
77. I. Fernández Terricabras, *Surviving between Spain and France: Religious orders and the papacy in Catalonia (1640-1659)*, in M. C. Giannini (ed.), *Papacy, religious orders, and international politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Viella, Roma 2013, pp. 145-264 e X. Torres Sans, *Frailes y campesinos en la guerra de separación de Cataluña (1640-1660)*, in “Hispania”, LXXV, 2015, pp. 69-94.
78. Torres Sans, *Frailes y campesinos*, cit., pp. 80-1.
79. J. Font, *Catalana iusticia contra las castellanas armas*, En casa de Layme Matevad Impresor, Barcelona 1641, pp. 59-61. Cfr. anche Torres Sans, *Frailes y campesinos*, cit., p. 82.
80. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, ms. *Barb. lat. 8535*, f. 11r, Vincenzo Candiotti al cardinale Francesco Barberini, Barcellona, 16 settembre 1642.
81. L. Assarino, *Delle rivoluzioni di Catalogna*, Per Gio. Maria Farroni, Genova 1644, pp. 181, 239 e 251, «opera scritta con spirito moderatamente filofrancese», secondo A. Asor Rosa, *Assarino, Luca*, in *DBI*, vol. IV, Roma 1962, pp. 430-3.

82. F. de Céspedes, *Dubia conscientiae militaria a diuersis proposita, & resoluta [...]. Opus confessoribus militum necessarium*, Ex Typographia Georgy Rollae, Mediolani 1643, pp. 164-5. Cfr. Lavenia, *Dio in uniforme*, cit., pp. 196-7. Per una lettura dei principali testi giuridico-canonicali del XII e XIII secolo in materia di auto-difesa, si veda Reid Jr., *The rights of self-defence*, cit.
83. Céspedes, *Dubia conscientiae militaria*, cit., p. 163.
84. Il testo è parzialmente edito in P. Herrera Puga, *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1974, pp. 313-4.
85. V. Auria, *Diario delle cose occorse nella città di Palermo e nel regno di Sicilia*, in *Diari della città di Palermo dal secolo XVI al XIX*, a cura di G. Di Marzo, vol. III, Luigi Pedone Lauriel, Palermo 1869, p. 83. Cfr. anche M. Bisaccioni, *Historia delle guerre civili di questi ultimi tempi*, Per Francesco Storti, Venezia 1653, parte II<sup>a</sup>, pp. 55 e 66. Circa questo militare e scrittore di storia, si veda V. Castronovo, *Bisaccioni, Maiolino*, in *DBI*, vol. X, Roma 1968, pp. 639-43. Per una ricostruzione della dinamica politica e sociale delle rivolte siciliane si vedano A. Siciliano, *Sulla rivoluzione di Palermo del 1647*, in “Archivio storico per la Sicilia”, IV-V, 1938-1939, pp. 183-303; G. Giarrizzo, *La Sicilia dal Cinquecento all’Unità*, in V. D’Alessandro, G. Giarrizzo, *La Sicilia dal Vespro all’Unità d’Italia*, in *Storia d’Italia*, a cura di G. Galasso, vol. XVI, UTET, Torino 1989, pp. 311-21; L. A. Ribot García, *Las revueltas sicilianas de 1647-1648*, in *1640: la Monarquía hispánica en crisis*, Centre d’Estudis d’Història Moderna “Pierre Vilar”-Editorial Crítica, Barcelona 1992, pp. 183-99; D. Palermo, *Sicilia 1647. Voci, esempi, modelli di rivolta*, Associazione mediterranea, Palermo 2009.
86. G. Agnelli, *Lodi e territorio nel Seicento*, in “Archivio storico lombardo”, XXIII, 1896, pp. 102-3.
87. G. Bressiani, *Le turbolenze di Cremona*, Per Giovanni Pietro Zanni, Cremona 1650, pp. 15-6. Sul Visconti (1591-1681), giureconsulto milanese che aveva compiuto la sua carriera presso la Curia romana prima di esser nominato vescovo di Alessandria (1640) e poi di Cremona (1643) sino alla rinuncia, nel 1670, si vedano F. Arese, *Cardinali e vescovi milanesi dal 1535 al 1796*, in “Archivio storico lombardo”, CVII, 1981, p. 210. G. Vigotti, *Papi, cardinali, arcivescovi e vescovi milanesi*, Nuove Edizioni Duomo, Milano 1987, p. 94.
88. Bressiani, *Le turbolenze di Cremona*, cit., p. 34.
89. Ivi, pp. 88 e 91-2.
90. F. M. Pirogallo, *Le glorie di Pavia dallo stretto assedio e liberazione di essa riportate contro le armi di Francia, di Savoia, e di Modona l’anno MDCLV*, Per Gio. Andrea Magri Stampatore della città, Milano 1656, pp. 8, 11-2 e 205-6. Sul Pirogallo si veda P. C. Pissavino, *Francesco Maria Pirogallo e le sue Riflessioni politiche: la ribadita fiducia nella prudenza politica*, in “Bollettino della Società pavese di storia patria”, XXXII, 1980, pp. 32-53. In mancanza di uno studio sul religioso servita Drusiani, che cominciò a insegnare matematica all’Università di Pavia nel 1627 che fu quindi professore di geometria e architettura militare dal 1645 sino alla morte nel 1656, si vedano Carlo A. Valle, *Storia di Alessandria dall’origine ai nostri giorni*, vol. IV, Tipografia Falletti, Torino 1855, p. 316; *Edizioni pavesi del Seicento 1631-1700*, a cura di L. Erba, E. Grignani, C. Mazzoleni, Cisalpino, Bologna 2003, p. 315; A. Perin, *sub voce*, in *Ingegneri ducali e camerali nel Ducato e nello Stato di Milano (1450-1706). Dizionario biobibliografico*, a cura di P. Bossi, S. Langè, F. Repishti, Edifir, Firenze 2007, p. 67. Sul rapporto tra religiosi e attività fortificatoria, si veda D. De Lucca (ed.), *Jesuits and fortifications. The contribution of the Jesuits to military architecture in the baroque age*, Brill, Leiden-Boston 2012.
91. F. Cremona, *Relatione dell’attacco et assedio di Città nuova di Praga et vechia fatto dal Conte Palatino l’Anno 1648*, edita in *Un episodio che non ha cambiato il corso della storia. L’assedio di Praga del 1648 in due testimonianze inedite*, a cura di A. Catalano, in “eSamizdat”, II, 2004, p. 171. La contrarietà iniziale di Colloredo è registrata nel diario di quei giorni

di Juan Caramuel y Lobkowitz, in J. Velarde Lombraña, *Caramuel en Alemania y Austria (1644-1654)*, in “Azafea. Revista de Filosofía”, I, 1985, p. 160. Circa la partecipazione dei religiosi e degli studenti ai combattimenti, si veda A. Catalano, *La Boemia e la riconquista delle coscienze. Ernst Adalbert von Harrach e la Controriforma in Europa centrale (1620-1667)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 379-83.

92. Velarde Lombraña, *Caramuel en Alemania y Austria*, cit., pp. 160-6.

93. G. Signorotto, *Il marchese di Caracena al governo di Milano (1648-1656)*, in “Cheiron”, 17-18, 1992, pp. 159-62.

94. Agnelli, *Lodi e territorio nel Seicento*, cit., p. 105.

95. *Memorie storiche milanesi di Marco Cremosano dall'anno 1642 al 1691*, a cura di G. Porro Lambertenghi, in “Archivio storico lombardo”, VII, 1880, p. 291.

96. Archivo General de Simancas, *Secretarías Provinciales*, leg. 1810, doc. 75, consulta del Consiglio d’Italia, Madrid, 21 agosto 1655. Su questa vicenda e i contrasti tra il Litta e il Caracena, si veda G. Signorotto, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L’eresia di Santa Pelagia*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 191-212. Per la carriera del prelato si veda Id., *Litta, Alfonso*, in *DBI*, vol. LXV, Roma 2005, pp. 276-80.

97. *Editto contro l’abuso delle armi et inosservanza dell’ecclesiastica disciplina*, emesso dall’arcivescovo Litta il 14 dicembre 1655, in *Acta Ecclesiae Mediolani*, cit., vol. IV, col. 1096.

98. Pirogallo, *Le glorie di Pavia*, cit., pp. 44-5 e 47. Cfr. B. Peroni, *L’assedio di Pavia nel 1655*, in “Bollettino della Società pavese di storia patria”, II, 1902, pp. 175-6. Sulla figura del Biglia, giureconsulto, vescovo di Pavia dal 1648 alla morte, nel 1659, Arese, *Cardinali e vescovi*, cit., p. 194 e Vigotti, *Papi, cardinali*, cit., p. 95.

99. Pirogallo, *Le glorie di Pavia*, cit., pp. 58-9 (per il riferimento al numero degli ecclesiastici mobilitati). Cfr. anche *Memorie storiche milanesi di Marco Cremosano*, cit., p. 292 e B. Peroni, *L’assedio di Pavia nel 1655*, in “Bollettino della Società pavese di storia patria”, I, 1901, p. 277 e II (1902), p. 146. Cfr. anche M. Rizzo, *Un’economia in guerra. Pavia nel 1655*, in “Annali di Storia Pavese”, 27, 1999, pp. 339-60.

100. Peroni, *L’assedio di Pavia nel 1655*, cit., p. 175.

101. Arnold, *German bishops*, cit., pp. 162-3 e G. Bührer-Thierry, *Bishops as city defenders in early medieval Gaul and Germany*, in Kotecki, Maciejewski, Ott (eds.), *Between sword and prayer*, cit., pp. 24-45.

102. Altri esempi sono rapidamente citati da Chaline, *Les clercs et les armes*, cit., pp. 108-9.

103. G. Deregnaucourt, *Les déviances ecclésiastiques dans les anciens diocèses des Pays-Bas méridionaux aux XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles: répression, ecclésiologie et pastorale*, in *Le clergé délinquant (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, cit., pp. 84-5.

104. Tali casi sono enumerati alla voce *Clerici et personae ecclesiasticae [...] saeculo XVIII, in causis propositis prodierunt*, opus G. F. de comitibus Zamboni, t. IV, Atrebatii, Apud Rousseau-Leroy Bibliopolam, 1868, pp. 147-8.

105. Sub voce *Arma*, in L. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica*, vol. I, Apud Gasparem Storti, Venetiis 1772, pp. 305-6. Sull’opera, si veda A. Lupano, *La Prompta bibliotheca di Lucio Ferraris: un dizionario canonistico del Settecento*, in M. Bellomo, O. Condorelli (eds.), *Proceedings of the Eleventh International Congress of Medieval Canon Law*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 341-52.

106. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, vol. I, cit., pp. 306-7.

107. *Codex Iuris Canonici*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1918, p. 34. Cfr. Duggan, *Arms bearing*, cit., pp. 174-5.