

Juliusz Domański (Varsavia)

## La tolleranza religiosa e la guerra giusta negli scritti di Stanislao di Scarbimiria e di Paolo Vladimiri

Quella che gli storici polacchi chiamano attualmente “la scuola polacca del diritto internazionale del Quattrocento”<sup>1</sup> nacque per l’opera di due professori dell’Università di Cracovia, attivi nei primi tre decenni dopo la sua riattivazione da parte del re Ladislao Jagellone — Stanislao di Scarbimiria e Paolo Vladimiri (Włodkowic). Tutti e due acquistarono la loro scienza giuridica all’estero e tutti e due la misero al servizio non solo dell’Università di Cracovia che, come tutte le Università di allora, fu un’istituzione molto più internazionale delle Università di oggi, ma anche al servizio dello Stato polacco-lituano di Ladislao Jagellone. Ambedue furono giuristi, soprattutto giuristi-canonisti, ma sia la formazione che l’opera di ognuno furono per molti versi diverse. Stanislao di Scarbimiria, che si formò all’Università di Praga ottenendovi il dottorato nel 1396, agli interessi giuridici unì poi quelli teologici e diventò celebre grazie ai suoi discorsi universitari e ai sermoni, dai quali emerge la figura di un teologo-moralista, abilmente e volentieri ricorrente alla sua sapienza giuridica. Paolo Vladimiri, che studiò pure a Praga e ci ottenò nello stesso anno 1396 il baccalaureato di legge canonica, negli anni 1401–1408 continuò gli studi alla facoltà di legge di Padova, sotto la direzione di Francesco Zabarella. Dopo la licenza padovana e, tre anni più tardi, il dottorato a Cracovia, fu conosciuto soprattutto come giurista-negoziatore, cioè come autore di eruditi trattati di legge, i quali difendevano gli interessi della Polonia e della Lituania nel conflitto con l’Ordine Teutonico. Malgrado le differenze della formazione e delle opere scritte, ambedue i grandi giuristi del primo trentennio del Quattrocento presentavano la stessa dottrina di guerra e di tolleranza religiosa, ispirata in maggior parte alla situazione dello Stato polacco-lituano, anche se la esprimevano in maniera diversa, a seconda del genere letterario e degli obiettivi pratici<sup>2</sup>. Cercherò di caratterizzare

<sup>1</sup> Ades. L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954, pp. 6 e 188–189; S. Świeżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku* (Alle fonti dell’etica moderna. Filosofia morale del XV secolo), Kraków 1987, pp. 147–148; *Id.*, *Ważniejsze problemy XV-wiecznej etyki międzynarodowej* (Più importanti problemi dell’etica internazionale del XV secolo), «Studia Mediewistyczne», XXV, 1988, fasc. 1, pp. 3–68, in particolare pp. 43–58.

<sup>2</sup> Per la ricca letteratura (prevalentemente polacca) su Paolo Vladimiri e meno ricca (quasi esclusivamente polacca) su Stanislao di Scarbimiria fino al 1965 cf. *Bibliografia literatury polskiej “Nowy Korbut”. Piśmiennictwo Staropolskie* (La bibliografia della letteratura polacca detta “Nowy Korbut”), vol. 3, Warszawa 1965, pp. 234–236 (Stanislao di Scarbimiria) e 407–410 (Paolo Vladimiri); per le aggiunte degli anni successivi fino al 1978 cf. *Siedemset lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku* (Settecento anni del pensiero polacco. Filosofia e pensiero sociale dei secoli XIII–XV), antologia dei testi (tradotti in polacco) a cura di J. Domański, Warszawa 1978, pp. 73 (Stanislao di Scarbimiria) e 183 (Paolo Vladimiri). Quanto a Stanislao sono da notare del tempo successivo soprattutto due pubblicazioni contenenti ciascuna un catalogo dei suoi scritti: R. M. Zawadzki, *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbimierza* (L’eredità letteraria di Stanislao di Scarbimiria), Kraków 1979; B. Chmielowska, *Stanislas de Skarbimierz — le premier recteur de l’Université de Cracovie après le renouveau de celle-ci*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», XXIV, 1979, pp. 73–112.

questa dottrina nella sua forma iniziale, che troviamo in Stanislao, solo in breve accennando, alla fine della mia comunicazione, come la stessa — in fondo — dottrina si sviluppò e si trasformò in Paolo Vladimiri.

Gli scritti di Stanislao di Scarbimiria lo rappresentano piuttosto come pubblicista che come studioso, ma pubblicista di ottima qualità. Il suo commento (non attestato con sicurezza) ai *Decretali* di Gregorio IX non si conservò<sup>3</sup>. Si sono invece conservate alcune *determinationes* e *replicationes* nonché i *consilia* (tutti di carattere teologico e nello stesso tempo giuridico-canonico), e fra gli scritti di tale genere una *Determinatio contra sectatores Wiclef et Ioannis Hus per sacrum concilium Basiliense damnatorum*<sup>4</sup>. Ma neanche questi sono scritti puramente accademici, ma dedicati piuttosto ai problemi attuali e nello stesso tempo dottrinali della Chiesa. Tuttavia si può attribuire a Stanislao, un po' anacronicamente, il nome di pubblicista, grazie ai suoi 500 sermoni e discorsi, sia universitari che rivolti al clero. È una raccolta di testi tanto da canonista quanto da teologo, portavoce di arti liberali e filosofia, nonché dell'Università e dello Stato. Gli argomenti trattati nei sermoni e nei discorsi sono molto vari, hanno però un denominatore comune: sono gli "affari pubblici" oppure "sociali"<sup>5</sup>.

A parte numerosi discorsi dedicati ai costumi accademici — in cui si tratta ugualmente sia dei problemi educativi e didattici nel senso banale, sia delle relazioni tra la scienza e la moralità importanti dal punto di vista filosofico e teologico, sono visti nell'ambito di una concezione un po' pessimista della natura umana, con forte accento sui negativi risultati del peccato originale — ci sono anche discorsi, in cui si delinea evidentemente una dottrina morale-politica del canonista di Cracovia. Alcuni di essi presentano astrattamente i principi sui quali deve essere fondata la organizzazione e le funzioni dello Stato. Altri, non rinunciando ad una verbalizzazione astratta e fuori tempo, riguardano i problemi e le situazioni più o meno attuali.

Un posto importantissimo nell'opera di Stanislao è occupato dall'idea della giustizia e del bene comune. Come giurista, teologo e moralista, sensibile alle mancanze della natura umana, disposto a rimediarsi soprattutto con metodi ascetico-repressivi, Stanislao di Scarbimiria apprezza moltissimo il diritto positivo, ammettendo, nello stesso tempo, che in base al diritto positivo devono esserci valori supremi: verità, amore dei prossimi, giustizia e uguaglianza<sup>6</sup>. Ogni Stato, non importa quanto sia grande

<sup>3</sup> B. Chmielowska, *Stanislas de Skarbimierz*, cit., p. 94.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 102 e 109-110; R. Zawadzki, *Spuścizna*, cit., pp. 72-73 e 168.

<sup>5</sup> Inoltre a singoli sermoni o altri scritti minori pubblicati separatamente — cioè: 1. L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojny XV wieku. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza "De bellis iustis"* (Una esposizione polacca quattrecentesca del diritto di guerra. Il sermone di Stanislao di Scarbimiria "De bellis iustis"), Warszawa 1955, pp. 90-144; 2. *Stanisława ze Skarbimierza Mowa o złych studentach* (Discorso di Stanislao di Scarbimiria sugli studenti cattivi), a cura di Z. Budkowa, «Buletyn Biblioteki Jagiellońskiej», XV, 1963, fasc. 1-2, pp. 11-21; 3. J. Domański, *Discours d'inauguration fait par Stanislas de Skarbimierz à l'occasion du renouveau de l'Université de Cracovie*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», XXIV, 1979, pp. 123-132; 4. *Consilia contra astrologum Henricum Bohemum*, a cura di S. Wielgus, «Studia Mediewistyczne», XXV, 1988, fasc. 1, pp. 153-173; 5. *De indulgentiis*, a cura di S. Wielgus, in *Acta Mediaevalia*, a cura di M. Kurdziałek, M. Rechowicz, S. Świeżawski, K. Wójcik, III, Lublin 1978, pp. 16-37; sono state pubblicate due ampie raccolte dei sermoni, cioè 1. *Sermones super "Gloria in excelsis"*, a cura di R. M. Zawadzki, Warszawa 1978 (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, vol. VII); 2. *Sermones sapientiales* (chiamati nei manoscritti anche *Sermones de sapientia Dei*), a cura di B. Chmielowska, Warszawa 1979 (Textus et studia, cit., vol. IV, fasc. 1-3; nel testo ho fatto qualche correzione). Per le idee contenute nei sermoni e discorsi di Stanislao cf. J. Drewnowski, *Uczony w świadomości polskiego środowiska naukowego pierwszej połowy XV wieku* (Lo studioso nella consapevolezza dell'ambiente scientifico polacco della prima metà del XV secolo), Wrocław 1987, pp. 130-163 e 182-193. La loro caratteristica che segue è basata per lo più su questo libro.

e potente, si regge con le leggi, di cui la gente che vive in una società organizzata ha bisogno così come i cavalli in tiro hanno bisogno di redini. Di rado si può trovare uno Stato governato in modo tale da poter nominarlo Città di Dio. Perchè solo i valori supremi danno al diritto positivo quell'efficacia morale che si desidera. "Elimina dai regni la giustizia, e che cosa saranno i regni se non una banda di briganti?" Questa citazione dalla *Città di Dio* di Sant'Agostino, più di una volta riportata da Stanislao, parla ovviamente dei regni che *ex definitione* si governano con leggi<sup>7</sup>.

Nelle riflessioni di Stanislao sullo Stato, si esprime l'eterno problema di relazione desiderata e di relazione reale tra ciò che è efficace e ciò che è degno, tra ciò che è pragmatico e ciò che è morale. Al primo concetto Stanislao impone il nome dell'*arma bellica*, al secondo, il nome della saggezza, nel 46 sermone dalla raccolta di sermoni con motti dal *Libro della Sapienza* e da altri libri del medesimo genere dell'Antico Testamento e perciò chiamata nei manoscritti *Sermones de sapientia Dei* oppure *Sermones sapientiales*. In uno dei manoscritti il sermone 46 è intitolato proprio così: "Che la sapienza è più da valutare degli *arma bellica*". Per l'esistenza e la potenza dello Stato, la sapienza, che si identifica talora al timore di Dio o alla disciplina ed esperienza, è la garanzia molto più sicura della forza. Senza di essa, l'efficacia delle azioni più riuscite è solo apparente e momentanea; l'efficacia stabile e reale, invece, si raggiunge solo grazie alla saggezza. La tesi è illustrata con numerosi esempi storici, soprattutto relativi alle guerre e alle battaglie, esempi tratti dall'antichità biblica e classica<sup>8</sup>. E sicuramente questa esemplificazione, ma nello stesso tempo anche un generale orientamento ascetico e repressivo, dovuto al riconoscimento delle debolezze della natura umana, portano Stanislao, alla fine del sermone, ad identificare la saggezza con la disciplina e, grazie a questa identificazione, a riabilitare in modo convincente anche i pragmatici valori dello Stato, i quali non si possono rigettare, ma li si deve solo rafforzare con i fondamentali valori morali<sup>9</sup>.

Tale carattere doppio hanno le qualità degli intellettualisti, cioè sapienti, la cui partecipazione alle attività politiche è postulata da Stanislao in un altro sermone (42) di questa raccolta. Anzi, l'autore, come Platone, nella persona del sovrano vede uniti

<sup>6</sup> Cf. B. Chmielewska, *Les notions de loi naturelle et de loi positive chez Stanislas de Skarbimierz (vers 1360–1431)*, in *Miscellanea mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*, hrsg. v. A. Zimmermann, Bd. 12, 2: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin 1980, pp. 460–466.

<sup>7</sup> *Sermo 46*, in Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, cit., fasc. 2, pp. 74–75, ll. 15–35: "[...] haec res publica sola est ordinata, quae legibus regulatis lege divina regulatur, quia tunc est civitas Dei, in qua dux est veritas, lex est caritas, modus, iustitia et aequitas. Et quamvis non sit civitas, provincia, principatus aut regnum, quin leges habeat, quibus homines quasi equi frenis regi debent, rarissima tamen communitas sic regitur, ut digne civitas Altissimi dici possit. Et hoc ideo, quia non est fides, corrui in plateis veritas, non est timor Dei, non reverentia, non pietas, non religio, non innocentia, non zelus domus Dei, et finaliter non est iustitia, sine qua regi nequit nullatenus res publica. Remove siquidem legem ab homine, quid erit aliud homo sine lege nisi «vas irae» [Rom. 9, 22]? Tolle «de regnis iustitiam, quid erunt regna nisi latrocinia», secundum Augustinum, IV De civitate Dei, capitulo IV? Tolle timorem Dei, et statim replebitur tota terra iniquitate adeo, quod merito esset disperdenda cum terra. Tolle pietatem et concordiam de finibus imperii, «omne regnum in se ipsum divisum desolabitur et domus supra domum cadet», ut ait Veritas, Matthaei XII".

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 76–79, ll. 66–146 (esempi dei successi militari dovuti al timore di Dio: Nabucco, Abraamo, Davide, poi Teodosio e Costantino), e pp. 81–82, ll. 205–231 (Alessandro Magno con disciplina e esperienza dei suoi militari da una parte, Serse e Dario dall'altra).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 81, ll. 204–205: "[...] narratur in Policratico libro VI, capitulo XII, quod Romanis adeo profuit disciplina, ut orbem suae subicerent dicioni"; p. 82, ll. 231–234: "[...] qui secundos optat eventus, dimicet arte, non casu, amplius Dei sapientia, quae docet manus ad proelium et digitos ad bellum, quae nobis victoriam de hostibus visibilibus et invisibilibus concedat [...]".

gli attributi caratteristici per il sovrano e per il saggio. “Bisogna raccomandare — dice — tale re o sovrano, che si ingegna di essere saggio o dai saggi sempre cerca consiglio”<sup>10</sup>. Anche quest’affermazione è esemplificata con esempi storici dei sovrani e dei saggi governanti. Pure in questi esempi, presi soprattutto dall’antichità, anche biblica dell’Antico Testamento, la sapienza dei sovrani-saggi ha due aspetti: etico e pragmatico, morale e, si potrebbe dire, tecnico. Tra di loro sono nominati per esempio: il re dell’Egitto ellenistico Ptolemeo Filadelfo, che fece tradurre in greco l’Antico Testamento, perchè volle imparare il rivelato diritto divino, e Giulio Cesare, riformatore del calendario, abile scrittore-stenografo, che disponeva di un’insolita divisibilità dell’attenzione e poteva dettare simultaneamente ben quattro lettere<sup>11</sup>. Prevalgono però — non solo in questi esempi, ma nella concezione generale verbalizzata dalle nozioni piuttosto che dagli esempi — argomenti più moralistici che pragmatici.

Un buon esempio di tale tendenza è il sermone 66 di questa raccolta, che a come motto la citazione del *Libro di Ecclesiastico*: “Le città si popoleranno della prudenza dei potenti”. La prudenza cioè la ragionevolezza è qui concepita in modo molto pragmatico: come la capacità di trarre le conclusioni dal passato per profitarne nel futuro. E proprio tale capacità deve assicurare ai sovrani il successo e permettere loro di evitare sconfitte<sup>12</sup>.

Ma questo è solo un livello dell’argomentazione ideologica del sermone, piuttosto periferico. Il livello intrinseco e ben più importante è costituito dalla definizione del senso di questa utilità. Esso appartiene ai valori disinteressati, non pragmatici. È il bene comune basato sull’altruismo, che ricorre, di seguito, ai valori ideali e supremi, non misurati più con nessuna utilità. Da una parte si tratta di “cercare non il proprio, ma quello di Gesù Cristo”, come lo definisce Stanislaw parafrasando in un modo le parole di san Paolo<sup>13</sup>. D’altra parte, il punto di riferimento è il diritto della natura: vivere

<sup>10</sup> *Sermo 42, ibidem*, p. 32, ll. 147–150: “Laudandus est [...] Deus, qui dignatur rectoribus largire sapientiam ad regendum, ac commendandus est rex vel princeps, qui sapientiae incumbit vel consilium semper a sapientibus exquiri”. Come sua ispirazione Stanislaw indica, non Platone, ma la Bibbia, ad es. Prov. 8, 15 (parole della Sapienza divina): “Per me reges regnant et conditores iusta decernunt” (ll. 38–139).

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 32, ll. 151–155: “Sic Ptolemaeus, licet esset gentilis, vocavit LXX interpretes, ut haberet notitiam divinae legis et eam regni sui sapientibus communicaret, nunc autem christiani principes divinam, in scripturis sanctis positam, non curant quaerere sapientiam”; p. 34, ll. 191–199: “Item patet in Julio Caesare, de quo narratur in libro De vita Caesaris, parte prima, qualiter investigavit consilium solis numerando horas et momenta temporis, qualiter bissextum invenit et multos libros scripsit. Et Solinus, libro primo, capitulo II, dicit, quod «eius disciplina omnium postea temporum fundata ratio est», et in eodem libro, ante finem, ait de eodem Julio Caesare: Nullus celerius scripsit, nullus quaternas semel epistulas perhibetur dictasse”. La più caratteristica sembra però la mescolanza delle virtù proprie alla vita attiva di un principe o duce con quella della vita contemplativa di un sapiente, che si legge a proposito di Teodosio, pp. 34–35, ll. 215–221: “Patet etiam in Theodosio, de quo legitur in prologo Historiae tripartitae: «Aiunt te, inquit Ptolomaeus, per diem exercitari armis subiectorumque negotia disceptare, iudicare simul et agere, modo seorsum, modo publice, quae sunt agenda, considerare, noctibus vero libris incumbere». Et ibidem narrat, quod scivit naturas lapidum, exemplo Salomonis”.

<sup>12</sup> *Sermo 66, ibidem*, pp. 275–276, ll. 3–28: “Si quis prudens esse cupit, suus animus tribus temporibus dispensetur: praesentia ordinet, futura praevideat, praeterita recordetur. [...] Et hinc fit, quod dicitur rectores provinciarum, regnorum, civitatum aut communitatum praeterita, quae nocebant rei publicae, non revolvunt, et quae et quanta pericula regnis, provinciis, civitatibus bonum privatum induxit, nec praesentia, si sunt prospera, ad Deum referunt, sed aut in ipsis intumescunt vel eis abutuntur, nec praevidendo futura pacem sub pace quaerunt vel ordinant, non mirum, quod dominia eorum ipsis dormientibus et non vigilantibus auferuntur ac civitates desertantur. Quod utique non contingeret, si rectores earum ex praeteritis formam ordinandi reciperent et praesentia rite peragerent ac sollerter futuris occurrerent, quia «civitates inhabitantur per sensum potentum». [Eccli. 10, 3, cioè il *verbum thematis* di questo sermone]”.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 276, ll. 29–37: “Verum qualiter regnum, civitas, principatus, communitas, res publica ecclesiastica vel saecularis non desertabitur vel qualiter diu subsistet, quae membra continet, quorum unum

conformemente ad esso significa tendere all' utilità comune, affermazione che Stanislao cita dalla *Città di Dio* di sant' Agostino<sup>14</sup>. Questi due valori supremi — Dio e la natura — costituiscono una specie di struttura portante, su cui si regge il livello esemplificativo del sermone. Si può riassumere il suo senso così: i pagani antichi, seguendo il diritto della natura, per l' amor della Patria, praticavano la virtù di disinteressamento per il bene comune, anche quando esso esigeva eroici sacrifici. Allora i cristiani, potendo basare su qualcosa di più del diritto della natura, a maggior ragione dovrebbero fare lo stesso che facevano i pagani antichi<sup>15</sup>.

La relazione tra quello che nelle riflessioni di Stanislao è pragmatico e quello che è etico e disinteressato, è indicata, come nei sermoni commentati prima, da diverse sentenze tratte dai scrittori antichi, pagani e cristiani, fra le quali la questione retorica di sant' Agostino spesso riportata da Stanislao: "Lo Stato privo di giustizia non è una banda di briganti?", nonché la constatazione di Scipione Minore, anche citata secondo Agostino: "La città non è felice se i muri sono interi, ma il costume è in rovina"<sup>16</sup>. Esse fanno chiaramente vedere quale è il senso e la portata dell' idea di Stanislao sul bene comune.

Solo nell' ottica di queste tendenze generali dell' opera di Stanislao si può analizzare il problema più specifico della guerra giusta e le sue connotazioni dottrinali. Così come le sue riflessioni sullo Stato, anche le riflessioni sulla guerra giusta hanno il carattere astratto, nel senso che in nessuno dei sermoni analizzati appare il nome dello Stato che l' oratore potrebbe intendere; in nessuno, in particolare, appare la realtà concreta o almeno qualche descrizione indiretta della situazione che potrebbe indovinare che si

alteri adversatur et unius felicitas alterius est tormentum, ubi sunt aemulationes occultae, conspirationes, odia, inimicitiae, discordiae, ubi una pars semper contendit super altera eminere, ubi omnes vel quasi omnes «quaerunt quae sua sunt, non quae Iesu Christi», rei publicae vel boni communis?"

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 277, II. 38–48: "Et ideo beatus Augustinus, De civitate Dei, libro V, capitulo XIX, ait, quod tunc res publica sive res populi iuste et bene regitur sive ab uno, sive a paucis optimatibus, sive ab universo populo, cum talis coetus iuris consensu et utilitatis communione est sociatus; tunc salva est res publica, cum secundum ius naturae omnes consentiunt et utilitatem omnes contendunt. Haec ille. Ex quo patet, quod omnis regnicola, cum sit pars rei publicae, pro posse suo bonum commune tenetur salva iustitia intendere, augere, protegere, servare et, si opus est, ne deficiat sanguinem pro ipso fundere".

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 279, II. 105–125 (dopo alcuni esempi dell' amore degli antichi pagani per il bene comune): "Si ergo gentiles, non regenerati in aqua et Spiritu Sancto nec iustificati per gratiam Iesu Christi nec existentes pars corporis mystici Christi Iesu nec praeordinati ad vitam aeternam nec heredes nec coheredes Christi, ex amore corruptibilis patriae et laudum cupidine nec ad meriti augmentum nec praemii cumulum nec ad animarum salutem vel Dei veri honorem rem publicam tam vehementer diligebant, ut pro salute ipsius vel pace omnia contemnerent, terribilia aggredi minime formidarent, periculis et laboribus, immo morti se gaudenter exponerent, nec filios et cognatos in bellis pro bono patriae occisos lugerent, ampliori fervore pro re publica, bono communi vel patriae, et maxime fide catholica et honore Dei veri catholicus debet omnia contemnere, amorem suorum amor patriae vel divino postponere, mortem propter bonum commune, si necessitas incumbit, laeto animo exspectare, potius omnia mala pati quam malo consentire, nec eos, quos in bello rei publicae vel defensione caedi contigerit, deflere, sed potius de triumpho ipsorum gaudere, ac se suaque et suos propter honorem Dei et amorem abnegare".

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 280–281, II. 143–165: "Quod enim sit necessaria rei publicae, regno, civitati vel alteri communitati, si debet diu laudabiliter subsistere, iustitia, ostendit beatus Augustinus, II De civitate Dei, ex sententiis sapientum conclusiva tenens sine summa iustitia rem publicam regi non posse, nihil enim tam inimicum quam iniustitia civitatum, nec omnino nisi per magnam iustitiam geri aut stare rem publicam. Et IV De civitate Dei, capitulo IV, ait, quod «remota iustitia quid sunt regna nisi latrocinia?» Et ideo nemo sibi blandiatur de potentia, magnificentia, divitiis vel gloria, si caret iustitia, quam colere summum bonum est in hac vita, XII q. II: «Cum devotissimam». Ipsa enim reddit unicuique quod suum est: superiori reverentiam et in licitis oboedientiam, pari consilium, quo erudiatur ignorantia, et auxilium, quo infirmitas adjuvetur, inferiori humanitatem, custodiam et etiam disciplinam. Haec est lucifer virtutum, pacem ordinat, pacem custodit, concordiam parit, mala de rei publicae terminis eliminat et expellit, a malis retrahit, desideria carnis compescit et disciplinando verae paenitentiae ferre fructum facit. Propter hanc princeps gladium suscipiat, ut feriat peccatores, XXIII q. V: «Principes», et capitulo «Regum»".

tratta della Polonia<sup>17</sup>. Tuttavia, anche se noi, piuttosto studiosi che utenti di questi sermoni, li intendiamo in questo modo, i veri destinatari, cioè ascoltatori o lettori contemporanei, li dovevano intuire in modo diverso: se il predicatore esponeva loro i principi del bene comune o li convinceva della superiorità della saggezza sulla forza nella vita dello Stato, per loro questo non poteva non riguardare lo Stato in cui vivevano. Nonostante ciò, tale situazione, che per il fatto stesso di un diretto e reciproco contatto tra l'oratore e gli ascoltatori trasformava i più astratti sermoni e le più generiche orazioni di Stanislao a proposito dello Stato e della politica in attuale e concreta pubblicistica, non doveva per forza riferirsi solo alla Polonia. Certi sermoni potevano essere presentati anche prima, a Praga. Ma dovunque li si ascoltava, dovevano richiamare associazioni concrete e attuali.

Il sermone 30 della raccolta *Sermones sapientiales*, nei manoscritti intitolato *Della guerra giusta e ingiusta (De bello iusto et iniusto)*<sup>18</sup>, non è diverso, sotto quest'aspetto, da quelli analizzati prima. È una lezione dei principi generali, che riguardano le condizioni della "giustizia", cioè dell'onestà della guerra in generale, e delle guerre condotte in alleanza dei cristiani e i non cristiani, cioè "infedeli", in particolare. Tuttavia sia la stessa problematica che le tesi presentate dall'autore possono riguardare solo una concreta situazione storica. Non c'è nessun dubbio che si tratta di un insieme dei rapporti polacco–lituano–teutonici e che, quando Stanislao parla generalmente dei pagani e dei cristiani, pensa alla Lituania non tutta ancora cristianizzata e al Regno Polacco, cristiano da secoli, che combattevano — o dovevano combattere — insieme contro l'Ordine Teutonico, nonché all'accusa — reale o possibile — dell'Ordine, secondo il quale l'alleanza tra i cristiani e i pagani, che doveva impedire la sua missione, era scandalosa e illegale.

Non c'è qui molta materia di carattere strettamente politico, se la intendiamo come problemi dello Stato e del Potere. L'autore si occupa dei rapporti interstatali solo nella misura in cui lo esige il problema stesso della ragione della guerra. Il tema si divide, si potrebbe dire, in due parti separate. La prima è dedicata proprio al problema della guerra giusta visto in modo generale. L'altra, poco legata alla prima, è costituita dal problema della partecipazione dei pagani alla guerra tra i cristiani. Non manca pure il doppio senso, osservato nei sermoni analizzati prima, cioè l'intrecciarsi di argomenti etici e pragmatici. Il materiale erudito e l'argomentazione hanno qui un carattere particolarmente giuridico–canonico, molto più canonistico che negli altri sermoni di Stanislao. Tuttavia, certe nozioni teologiche e filosofiche sono state accentuate. Ed ecco gli argomenti più essenziali del sermone.

Ci sono cinque condizioni che determinano la guerra giusta. In primo luogo, ci possono partecipare solo le persone laiche. Secondo, la guerra può essere condotta in modo onesto sia per recuperare le proprietà di cui lo Stato è stato privato durante una guerra, sia per la difesa di queste proprietà. Terzo, lo scopo della guerra deve essere quello di ristabilire la pace, la guerra deve restare solo il mezzo per raggiungere quello

<sup>17</sup> Cf. L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic*, cit., p. 8–9 con l'osservazione che le affermazioni generiche e astratte di Stanislao ricevono per noi il suo riferimento alla situazione storica concreta solo in luce dei trattati processuali di Paolo Vladimiri.

<sup>18</sup> Più divulgato fu prima il titolo *De bellis iustis* sotto cui il sermone è stato pubblicato da L. Ehrlich (*Polski wykład prawa wojny*, cit. nella nota 5). Ma fra tre manoscritti contenenti il suo testo — 1. della Biblioteca Jagellonica cracoviese 192, 2. della Biblioteca dell'Università vratslaviese IF 750, 3. della Biblioteca Jagellonica cracoviese 1629 — nei due ultimi il sermone porta il titolo *De bello iusto et iniusto*, mentre nel primo manoscritto menzionato il titolo manca. Cf. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, cit., fasc. 1, p. 232. Le citazioni successive del *Sermo 30* provengono di questa edizione.

scopo. Quarto, i motivi della guerra non possono essere vili, ma nobili: non vi può spingere nè la volontà di vendetta nè la cupidità dei trofei, ma l'amore e la giustizia fondate sul diritto di Dio. Quinto, la guerra giusta dovrebbe essere appoggiata dall'autorità della Chiesa, soprattutto se la guerra è condotta nell'interesse della fede<sup>19</sup>.

Questa enumerazione non contiene niente che possa farne una pubblicistica attuale. Se si pensa tuttavia alla finalità di questo enumerare le cose evidenti secondo il diritto canonico<sup>20</sup>, facilmente si ritrova il loro rapporto ad una situazione concreta. Già il primo punto è una constatazione banale, nota ad ogni ecclesiastico. Ma iniziare proprio con essa serve a segnalare che si tratta di cavalieri crociati, quei monaci–non–monaci, il cui statuto fu equivoco ma i loro voti monastici permettevano di considerarli clero monacale. Anche il punto quinto ha l'indirizzo antiteutonico, eliminando dalla nozione della guerra giusta la crociata privata e particolare<sup>21</sup>. Gli altri elementi dell'argomentazione rendono questi punti ancora più chiari.

Quando si realizzano le cinque condizioni, si può ricorrere ad un principio più generale che giustifica la guerra. Stanislao lo ritrova nel diritto della natura, in cui si tratta di "conservare sè stesso nell'esistenza". Esso permette di "reprimere la forza e la violenza o opporgli resistenza"<sup>22</sup>. Questo diritto è universale, perchè è anche diritto degli esseri irragionevoli, "che sorvegliano e si difendono e a volte anche respingono chi li attacca"<sup>23</sup>. Se si tratta degli uomini, contano anche altri fattori, che un filosofo definirebbe sicuramente come la differenza fra irragionevole costrizione dell'istinto e la libertà della ragionevole volontà. Stanislao usa l'argomentazione e il modo di ragionamento simili, ma più tipici della mentalità del giurista. Nell'attività umana esiste soprattutto il problema dei mezzi e degli obiettivi, una variante specifica della coesistenza di elementi etici e pragmatici, continuamente presenti nella sua argomentazione. Esso assume la forma della questione se si può commettere il male, sempre esistente nella guerra, per il bene che è la realizzazione dello scopo della guerra giusta<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> *Seremo 30*, in Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, cit., fasc. 1, pp. 325–326, II. 52–67: "Iustum [...] bellum quis esse intelligat, si est persona saecularis, non ecclesiastica, cui prohibitum est humanum sanguinem effundere (Extra, «Ne clerici vel monachi: Sententiam»); si fiat pro rebus repetendis vel pro defensione patriae (XXIII q. III: «Fortitudo»); si causa sit legitima, ut scilicet, propter necessitatem, pugnetur, quatenus per pugnam pax turbata recuperetur aut acquiratur (XXIII q. I: «Noli»); si non fiat propter odium aut ultionem vel cupiditatem, sed propter zelum legis divinae, propter caritatem, iustitiam et oboedientiam (XXIII q. I: «Quid culpatur»); si fiat auctoritate ecclesiae, praesertim cum pugnatur pro fide, aut autoritate principis. Quoniam sicut antiquitus ducibus fuit concessum bellare, sic et modernis, dummodo non bellent propter odium aut propter cupiditatem ad desiderio fundendi sanguinem".

<sup>20</sup> Sui fonti di cinque condizioni di guerra giusta cf. L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic*, cit., pp. 30–31.

<sup>21</sup> Sullo stato dei cavalieri dell'Ordine Teutonico per quanto riguarda la disciplina ecclesiastica, cf. *ibidem*, pp. 56–57.

<sup>22</sup> *Sermo 30*, in Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, cit., fasc. 1, p. 327, II. 108–110: "[...] cuilibet licet de iure naturali vim vi in continentem repellere cum moderamine inculpatae tutelae (I distincione: «Ius naturale»)".

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 330, U. 189–194: "Ius quippe naturale est, ut unusquisque se conservet in esse et vim aut violentiam, prout potest, reprimat et contrario resistat. Hoc enim est cernere in creaturis irrationalibus, quae se, prout possunt, tuentur et defendunt, et [probabilmente a leggere: ut] interdum in se ferientem remordendo consurgant".

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 330, II. 195–199: "Nec obstat, quod in bellis iustis multa mala et innumera flagitia committuntur. Absit enim, ut ea, quae bono animo agimus, si praeter voluntatem nostram aliquid contra nos evenerit, nobis debeat imputari (XXIII q. V: «De occidendis»); p. 330, II. 209–217: "Et si forte quis dicat: «Non sunt facienda mala, ut eveniant bona» (XIV q. V: per totum), igitur non est bellandum, cum sine malis multis exerceri bellum non possit, ut pax, quod est bonum, acquiratur. Sed id non obstat. Nam militare sive bellare non est malum, et licet propter pravitatem hominum ad peccandum tunc flagitia et nefandissima crimina committuntur, id tamen iusto bello non oberit, quia «utile per inutile minime vitatur» («De regulis iuris: Utile, libro VI»)".

È nell'ambito di questa questione generale<sup>25</sup> che appare il tema pragmatico e più concreto di tutti finora analizzati: possono i sovrani cristiani fare alleanze con i pagani nelle guerre giuste contro altri cristiani?<sup>26</sup> La risposta positiva<sup>27</sup> sta vicino al principio "il fine giustifica i mezzi"<sup>28</sup>. Come generalmente nelle guerre giuste così anche in tale guerra si devono usare "pratiche" repressibili nella loro essenza, in particolare l'insidia e diversi "strumenti" che rendono più efficaci quelle cattive "pratiche". Proprio a questa categoria appartiene l'aiuto dei pagani. Anche se l'uomo, come la più degna delle creature, domina su tutti gli strumenti e tutte le pratiche che sono suo prodotto e ne è moralmente responsabile, eppure nelle guerre giuste gli strumenti diventano qualcosa di moralmente indifferente. "Quando qualcuno incomincia la guerra giusta — dice Stanislao — per la giustizia è indifferente se combatte in modo aperto o con inganno. Perciò si può ritenere che per quanto riguarda la giustizia non c'è nessuna differenza se lo fa con l'aiuto di soli cristiani o con l'aiuto di cristiani alleati con pagani, di cui i sovrani cristiani possono servirsi così come si servono dell'agguato o dell'insidia. Del resto, se questi sovrani possono servirsi durante le guerre giuste di macchine, di cannoni e di altro equipaggiamento del genere, tanto più possono servirsi di qualsiasi persone per reprimere l'ingiustizia, poiché ogni uomo è la creatura più degna al mondo"<sup>29</sup>.

La guerra giusta che "qualcuno" incomincia "con l'aiuto di cristiani alleati con pagani", come *argumentum crucis* nel sermone di un maestro dell'Università di Cracovia, può essere solo una guerra: quella in cui, a partire dell'anno 1409, Ladislao Jagellone, in quanto re di Polonia, s'implicò in alleanza con la Lituania, dove una parte di popolazione era ancora pagana, per difenderla contro il cristianissimo Ordine Teutonico. Stanislao di Scarbimiria svolge qui il compito del pubblicitista: dimostra, come canonista e moralista, che questa guerra è giusta. Non evita argomenti pragmatici

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 326, ll. 84–87: "Inter iustum igitur et iniustum bellum princeps vel miles catholicus discernat et tandem autoritate iuris vel hominis gladium assumat".

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 332, ll. 255–262: "[...] si gentiles idolatrae Deum verum ignorantes, templum Dei et sancta sanctorum profanantes, innocentes poenis variis afficientes, stupra, fornicationes et adulteria et innumera detestanda peccata committentes, servire Deo dicebantur [s'intende: nella Scrittura], non miretur, quod princeps catholicus effundens sanguinem inimicorum suorum, ipsum persequentium iniuste et maxime delere quaerentium, servire Deo dicatur"; p. 334, ll. 313–317: "Audi ergo, an licet regi vel principi catholico paganis in adiutorium contra christianos, iniuste ipsum damnificantes vel delere quaerentes, necessitate ductos inevitabili, invocare, quod in bello iniusto fieri non posse dubium non est sapienti".

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 332–333, ll. 269–276: "[...] contra eius [cioè: regis Assur] superbiam loquitur Dominus (Isaiae X) dicens: «numquid gloriabitur serra contra eum, qui secat in ea?», aut: «numquid gloriabitur securis contra eum, qui caedit in ea?». Quasi dicat: Sicut securis et serra nec secare nec caedere ligna potest, nisi ab aliquo regatur, ac ideo contra regentem se superbire non debet, sic fideles aut infideles christianos peccatores punientes Deo servire dicuntur".

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 334, ll. 304–305: "Sed diceret aliquis: Non congruit principi catholico cum infidelibus societatem habere"; pp. 334–335, ll. 319–338: "[...] tanta pulchritudo pacis esse dinoscitur, quod omnia, quae bona sunt, melius pacis tempore disponuntur et melius colitur auctor pacis [...]. Et nedum rationalia, immo bruta pacem quaerunt, quia mortem et perniciem quantum possunt, declinant, et vegetabilia, velut arbores [...]. Nec mirum de creaturis, quod laborant, ut conserventur in esse et sic in pace, cum et ipsa bella, de quibus minime videtur, fiant propter pacem. Ac sic, si tam bona sit pax, ad quam omnes aspirant, si turbatur pax regni, merito tota potestas eius ad recuperandum eandem consurgit. Et si forsitan propter adversariorum fortitudinem se ipsa recuperare pacem non valet, quis sanae mentis imputare velit, quod sibi associatis tunc etiam infidelibus, si aliter providere non valet, pacem tam salubrem et utilem sibi procurat, cum id ius naturale condidit?"

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 335, ll. 339–347: "Et quoniam, ut ait Augustinus, cum quis iustum bellum suscepit, utrum aperte pugnet, an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest. Dominus enim iustum loquens ad Iesum (Iosue: Nave), ut constitueret sibi retrorsum insidias, id est, insidiantes bellatores (XXII q. II: «Dominus»). In quo datur intelligi, quod quantum ad iustitiam nihil refert, an per christianos tantum vel christianos iunctis paganis, quasi quibusdam insidiis, christiani principes uti possunt [...]"



e perfino casistici. Ma l'ultima frase del testo citato sposta subito il problema dal campo pragmatico e casistico a quello teologico e filosofico. Le alleanze con i pagani sono motivate non solo dalla necessità della situazione, ma anche dal diritto della natura. Esso è infatti decisivo per considerare giusta la guerra e, che è più importante, esso è uguale per tutti e su di esso è basato il diritto delle nazioni<sup>30</sup>. “Le nazioni” — in latino sia *nationes*, sia *gentes* — non è una parola così univoca nella terminologia giuridico-canonica del medioevo, come lo è oggi. Essa indica sia le nazioni nel senso etnico contemporaneo, sia i pagani, e sull'ultima accezione posa la conotazione dell'Antico Testamento: nazioni diverse dalla nazione scelta da Dio. Stanislao solo qualche volta in tutto il sermone usa l'una o l'altra parola, fra l'altro nella locuzione *ius gentium*. In altri casi usa le denominazioni più univoche: *gentiles*, *pagani*, *infideles*, anche *barbari*, ma le usa per indicare comunità e non individui<sup>31</sup>. Dunque queste “nazioni” — i pagani compresi — se agiscono in modo giusto, cioè secondo il diritto di Dio e della natura, appartengono e apparterranno alla Chiesa: “*gentes, quae, quantum consonant iustitiae, ab ecclesia amplectentur*”<sup>32</sup>. Ragionando così, non c'è più nessun ostacolo che per soddisfare la giustizia, che è per Stanislao (come per Platone) la corona di tutte le virtù, i sovrani cristiani possono chiamare in aiuto i pagani, se non hanno questo aiuto d'altra parte<sup>33</sup>.

Secondo tale ragionamento il sermone di Stanislao di Scarbimiria a proposito “della guerra giusta e ingiusta” delinea una dottrina generale di applicazione universale. La sua utilità per la situazione internazionale della monarchia di Ladislao Jagellone è tuttavia così ovvia come il fatto che fu questa situazione a creare il bisogno delle formulazioni esplicite della dottrina. Esplicitamente c'è una dottrina sulla guerra giusta, ma l'attuale problema politico della partecipazione dei pagani alla guerra giusta contro i cristiani fece sì che vi si trovarono implicite anche premesse per la dottrina di tolleranza religiosa.

Il sermone di Stanislao di Scarbimiria nacque, come si suppone, prima dell'anno 1410, cioè prima della battaglia decisiva ai campi di Grunwald<sup>34</sup>. Qualche anno dopo, durante i dibattiti del concilio di Costanza Paolo Vladimiri rielaborò la stessa idea generale della guerra giusta nella lingua del concreto di carattere politico e negoziativo-processuale. Nel modo più chiaro e sintetico ciò avvenne in una piccola opera

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 335, ll. 353–361: “Item ius naturale idem est apud omnes; sed principes vim vi repellentes iure naturali tuerentur, in quo cum paganis conveniunt; igitur quantum ad hoc ipsis uti possunt. Item bella sunt de iure gentium, quae, quantum consonant iustitiae, ab ecclesia amplectentur; ergo nihil obviat, quin christiani, ut fiat satis iustitiae, quae praeclarissima est virtutum, paganorum adiutorium, si aliunde non habent, invocare possint”; p. 336, ll. 370–375: “Item, sicut in actibus virtutum moralium potest quis communicare pagano, et maxime si nititur ipsum ducere ad salutem, cum iustitia et magnanimitas sint virtutes cardinales communes fidelibus et infidelibus, in actibus ipsarum christianus et paganus convenire possunt, quod esse potest in iusto bello”.

<sup>31</sup> Cf. *ibidem*, p. 335, l. 357 (cit., nella nota precedente): “de iure gentium” (cf. p. 332, l. 255: “gentiles idolatrae”); p. 336, ll. 384–385: “in barbaris nationibus ad se adiuvandum invitatis”; p. 329, ll. 180–181: “sicut pacem acquirere per pugnam licet contra barbaros, ita contra christianos”; p. 333, l. 294: “per barbaros seu infideles”.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 335, l. 357.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 339, ll. 483–486: “Qui vult, intelligat, quod paganos contra malos christianos principi catholico in necessitate inevitabili, si aliter humanitus sibi providere non potest, invocare ad bellum iustum, non est malum”.

<sup>34</sup> Accettando che il sermone nacque “prima della battaglia di Grunwald”, L. Ehrlich, *Pawel Włodkowic*, cit., p. 8, non esclude anche una data posteriore, cioè precedente immediatamente la guerra del re polacco con l'Ordine Teutonico cominciata di nuovo nel 1414. R. M. Zawadzki, *Spuścizna*, cit., p. 123, accetta senz'altro la data “prima del 1410”.

conosciuta con il titolo *De potestate papae et imperatoris respectu infidelium*<sup>35</sup>. In questa rielaborazione non si tratta affatto della semplice ripetizione dell'idea di Stanislao. È piuttosto uno sviluppo della stessa idea e il suo notevole arricchimento. Anche se Paolo ripete le stesse cinque condizioni della guerra giusta citate da Stanislao nel suo sermone (rivelando, all'occasione, la loro provenienza da Raimondo de Peñaforte, un canonista vissuto nel Duecento<sup>36</sup>), tuttavia, conformemente all'andamento concretistico, processuale–negoziativo, delle sue argomentazioni, si occupa piuttosto della guerra ingiusta, perchè così vede la guerra che per quasi 200 anni condussero i cavalieri dell'Ordine Teutonico contro gli abitanti prima della Prussia e poi del Gran–ducato di Lituania, apparentemente per convertirli al Cristianesimo, già come loro sudditi<sup>37</sup>. Avendo raccontato i fatti di questa guerra e avendo constatato la sua totale ingiustizia, sviluppa e completa, con la propria teoria del potere e della sua legittimità, alcune idee contenute nel sermone di Stanislao di Scarbimiria sulla guerra giusta e sui naturali fondamenti della giustizia.

Anch'egli costruisce una sua teoria, come lo fa Stanislao, partendo da fondamenti filosofici e teologici, particolarmente dalla premessa, tacitamente ammessa, dell'uguaglianza di tutti gli uomini e della loro libertà praticamente illimitata (o piuttosto limitata solo dalla loro propria natura). Solo Dio, come ente supremo, origine e principio di ogni essere, può avere il potere sugli uomini. Se in pratica gli uomini hanno il potere sugli altri uomini, ciò è il risultato della trasmissione del potere da parte di Dio ai suoi plenipotenziari, il che proviene dal peccato originale. L'attività salvatrice di Cristo istituì un particolare tipo del potere supplente, cioè delegato da Dio agli uomini di potere. È il potere spirituale che, a sua volta, delega una parte dei suoi diritti ai sovrani laici, accettati dai sudditi stessi<sup>38</sup>. Ma esiste ancora il potere degli uomini sugli altri

<sup>35</sup> Pubblicata in forma integrale già almeno tre volte, cioè: 1. 1878 da M. B o r z y n s k i, in *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki* (Antichi Monumenti del Diritto Polacco), t. 5, Kraków 1878; 2. da S. B e l c h in *Id., Paulus Vladimiri and his Doctrine concerning International Law and Politics*, vol. II, The Hague 1965; 3. da L. E h r l i c h (con le traduzioni parallele polacca ed inglese e con le citazioni parallele delle fonti di Paolo) in *Pisma wybrane Pawła Włodkowica* (Scritti selecti di Paolo Vladimiri), Warszawa 1968. Adopero l'edizione di L. E h r l i c h.

<sup>36</sup> *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, cit., p. 66. Paolo Vladimiri lo cita — insieme con Enrico di Segusio (detto Ostiensis o Hostiensis) — per nome (“quinque requiruntur ad hoc, ut bellum sit iustum, secundum Hostiensium per Raymundum [...]”), mentre Stanislao di Scarbimiria rimanda solamente ai luoghi rispettivi del *Corpus iuris canonici* (*Sermo 30*, in Stanisław z e S k a r b i m i e r z a, *Sermones sapientiales*, cit., fasc. 1, pp. 325–326. II. 52–67).

<sup>37</sup> Paolo pone primo la questione generale se è lecito ai cristiani iniziare le guerre contro i pagani viventi nei loro stati in pace (*Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, cit., p. 6: “Secundo, si infideles habent regna et provincias separatas a nostris et ibidem iurisdictionem exercent et omnia tenent, utrum licet Christianis illis in pace viventibus bellum movere et eorum bona occupare sine peccato”), poi la traduce in una questione particolare se l'Ordine Teutonico, combattendo coi pacifici infedeli, conduce una guerra giusta (p. 8: “quinto quaeritur: An Cruciferi [pugnantes cum infidelibus pacificis habent iustum bellum]”), rispondendo in fine che ai cavalieri dell'Ordine non è lecito occupare i territori appartenenti agli infedeli (p. 58: “Ex quibus colligitur evidenter alterius questionis solutio: Quod Cruciferi etc. pugnantes cum infidelibus pacificis ut sic numquam habuerunt iustum bellum; patet, quia illos in pace degere volentes impugnantibus omne ius resistit”); segue, fino alla p. 60, la documentazione giuridica di questa affermazione).

<sup>38</sup> *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, cit., p. 49: “[...] iurisdictionem ab initio mundi exercuit Deus per se ipsum in puniendo Adam et Evam (Genesis II et IV), deinde fuit tradita a Deo post diluvium Noe, cui Deus gubernationem commisit (Genesis V et VI), per quam ecclesia significatur. Succederunt deinde reges et ahi, de quibus in Veteri Testamento. Sed tempore gratiae evacuata est lex Veteris Testamenti. Et Christus habuit omnem plenitudinem et fuit Rex noster, de quo dicitur (in psalmo): Deus, iudicium tuum Regi da etc., et hoc transmisit in Petrum et successores eius [...]. Fiunt et aliae rationes [...], per quas concluditur, quod papa, consideratus quatenus est vicarius Christi, habet utramque iurisdictionem [cioè: spirituale e temporale]. Sed exercitium habet imperator in temporalibus, quia non fuit conveniens, quod ecclesia uteretur gladio temporali [...]”.

uomini proveniente dall'usurpazione e dalla prepotenza acquistate tramite guerre ingiuste<sup>39</sup>. È soprattutto esso che interessa Paolo Vladimiri in quanto scopo di innumerevoli interventi militari dell'Ordine Teutonico, e proprio in relazione ad esso egli formula due tesi fondamentali del suo trattato, che costituiscono uno sviluppo e un sostanziale arricchimento sia dell'idea generale della giustizia naturale della guerra giusta, sia delle dettagliate esemplificazioni di questa idea che abbiamo riscontrato in Stanislao di Scarbimiria.

La prima tesi proclama che il potere universale, supremo e unico, è il potere del papa, mentre il potere dell'imperatore non è comune e in un certo modo dipende dal potere del papa<sup>40</sup>.

La seconda tesi è una variante specifica ed embrionale dell'idea di tolleranza religiosa, basata sull'idea della fede come atto di libera volontà<sup>41</sup>, ed è strettamente legata sia con quell'idea che con il problema di guerre giuste e ingiuste, e precisamente di quel particolare genere di guerra che sono le crociate. Proprio qui l'argomentazione processuale-negoziativa di Paolo Vladimiri sembra sviluppare — senza però qualsiasi rimando esplicito al suo precettore cracoviese<sup>42</sup> — il tema presente già nel sermone 30 di Stanislao.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 56–57: “[...] quando quaeritur [...], quam potestatem sive iurisdictionem habet imperator super infidelibus et eorum bonis, praesertim suum imperium non recognoscentibus, ad istorum evidentiam sciendum, quod regnum in terris surgit tribus modis: primo per voluntatem Dei reuelatam aliquo modo hominibus; secundo modo per consensum eorum, qui reguntur; terito modo per violentiam. Primo modo et secundo modo regnum est iustum, terito modo non. Secundum primum modum iustificatur potestas papae, incipiendo a potestate tradita patribus in Veteri Testamento, postea resumpta a Christo et translata in Petrum et successores eius. Insuper eadem potestas iustificatur secundo modo, ex quo tota ecclesia catholica et omnium fidelium congregatio in hoc consentit, quod est iam approbatum antiquissima consuetudine, cuius contrarii memoria non extitit. De terito modo non est prosequi, cum sit de facto potius quam de iure. Cum igitur non constat imperium super infideles praedictos generaliter esse iustificatum primo aut secundo modo, non potest dici imperatorem aliquam potestatem habere super infideles, sed tantum terito modo: per violentiam et tyrannidem [...]”.

<sup>40</sup> Questa è la tesi del lungo discorso, distinto nell'edizione qui adoperata e intitolato “Władza cesarza” (The power of the emperor), pp. 39–55, discorso contenente la seconda parte principale del trattato “de potestate (1) papae, (2) imperatoris respectu infidelium” (cf. p. 5–6 dove appare la formula esprimente il tema). La tesi mi sembra essere riassunta alla p. 42: “In hoc autem est haec veritas, quod utraque iurisdictionis, scilicet temporalium et spiritualium, est in papa; probatur multis rationibus”, le quali *rationes, pro e contra*, seguono tendendo a negare la potestate dell'imperatore sopra gli infedeli; cf. la nota precedente. Cf. anche L. Ehrlich, *Paweł Włodkowiec*, cit., pp. 154–155; S. Belch, *Paulus Vladimiri*, cit., vol. I, p. 341 sqq.

<sup>41</sup> *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, cit., pp. 60–61: “[...] non est licitum infideles armis vel oppressionibus compellere ad fidem Christianam, quia hic modus est cum iniuria proximi et non sunt facienda mala, ut eveniant bona (XXII quaestione IV: Sic non sunt; XIV questionae V: «Forte», et canone «Neque»). Unde in canone «Quid autem», XLV distinctione, legitur: «Nova vero atque inaudita est ista praedicatio, quae verberibus exigit fidem». Et in capitulo «Sicut», Extra: «De Iudaeis», dicitur: «Quipe Christi fidem habere non creditur, qui ad Christianorum baptismum non spontaneus, sed vi cogitur pervenire». Ubi probatur secundum glossam, quod nullus ad fidem cogendus est (XXIII quaestio V: «Ad fidem»), quia fides ex necessitate esse non debet (XLV distinctione: «De Iudaeis», et canone Qui autem, et canone Qui sincera, quia servitia coacta Deo non placent (dicto canone De Iudaeis). Et ideo statutum est in generali Toletano concilio (dicto canone De Iudaeis), quod blandimentis, non asperitatibus debent illi studere, qui alios debent convertere. Ratio ibi redditur: Ne quorum mentem reddita ratione plano poterant revocare, pellat procul adversitas. Et subditur: Nam quicumque aliter agunt, suas illic magis quam Dei probantur causas attendere. Quod autem de Iudaeis dicitur, eadem penitus subest ratio de quolibet infideli et idem ius [...]. Ubi autem magis operatur potestas quam caritas, hi quae sunt sua quaerunt, non quae Iesu Christi, et ideo facile a legis divinae regula disceditur et dum dominari magis quam consulere placet, honor inflat superbiam et quod provisum fuit ad concordiam, tendit ad noxam [...]”.

<sup>42</sup> Che nel *De potestate* di Paolo non si trovano che le libere reminiscenze del *Sermo 30* di Stanislao, affermano L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojny*, cit., p. 77 sqq. e R. M. Zawadzki, *Spuścizna*, cit., p. 123; un po' più stretta affinità delle idee generali dei due scritti accetta lo stesso L. Ehrlich, *Paweł Włodkowiec*, cit., pp. 170–172, e l'affinità di alcuni dettagli osserva anche S. Belch, *Paulus Vladimiri*, cit., p. 249, note 63 e 64.

Paolo non esclude affatto il carattere giusto delle crociate, ma le differenzia. Riconoscendo come legali (e allora giuste) le crociate intraprese con l'accordo o il permesso del papa per la riconquista delle terre, tempo fa, cristiane, afferma l'illegalità (ingiustizia) delle crociate, se esse dovessero effettuarsi come guerre di aggressione, avviate contro i paesi che non erano stati mai cristiani. È un principio generale che Paolo Vladimiri esprime in maniera concreta, in una specie di esemplificazione. Ecco, la guerra per la riconquista della Terra Santa, terra natale di Cristo, e nello stesso tempo culla del cristianesimo, è una guerra giusta, indipendentemente dal fatto che — sebbene ciò non sia detto in parole chiare ma implicato dai suoi ragionamenti — essa non deve per forza portare alla conversione dei Saraceni al cristianesimo. La guerra contro i Lituani è una guerra ingiusta, perchè la Lituania non era mai stata cristiana<sup>43</sup>.

Indipendentemente da tale distinzione delle crociate giuste e ingiuste, Paolo spinge la guerra e generalmente la costrizione come metodo di conversione al cristianesimo. In un punto separato del suo trattato afferma addirittura, che “non è permesso costringere i non credenti alla fede cristiana per mezzo di arma e oppressione, perchè questo metodo porta danni ai prossimi, e non si devono fare le cose cattive per ottenere buone”<sup>44</sup>. “I nostri prossimi — costata in un altro punto — sono, secondo la Verità, i fedeli e i non fedeli, senza differenza”<sup>45</sup>.

Il sermone *De bello iusto et iniusto* di Stanislao di Scarbimiria non contiene questa idea di tolleranza religiosa, come non contiene, almeno in forma così esplicita, la teoria del potere. Ma ogni punto del trattato di Paolo Vladimiri, qui commentato, ha i suoi equivalenti embrionali in quel sermone. Allora, anche se Paolo Vladimiri non si richiama affatto al suo collega dell'Università di Cracovia, e riempie l'abbondante documentazione scientifica dei suoi argomenti con nomi e testi dei canonisti e teologi anteriori, tra i quali annovera anche il suo maestro padovano Zabarella, pare indubbio che non solo conoscesse il sermone di Stanislao, ma che esso fosse per lui anche un'importante fonte d'ispirazione.

<sup>43</sup> *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, cit., p. 61: “Ex his concluditur error nulla ratione tolerabilis, scilicet quod Christiani confluent illic [cioè all'Ordine Teutonico] ad impugnandum infideles, ex eo quia infideles, sive hoc dicatur causa fidei Christianae ampliandae, cum praetextu pietatis non est impietas faciendi (XXX quaestione 1: Nosce; XIV quaestione V: Forte; I quaestione 1: Non est putanda), sive etiam dicatur causa militiae exercendae etc., cum omnes voluntarie praebentes Cruciferis impugnandi mansuetos infideles a mortali peccato excusari non possunt, sive sunt eorum subditi sive non. Non enim opem fert qui ad peccandum adiuvat (XXIV quaestione VI: Si res), et per consequens qui ibi impaenitentes pereunt foventes huiusmodi bellum illicitum, filii irae sunt sortemque habere cum damnatis merito sunt censendi. Bellum autem Hispanicum contra Saracenos est iustum secundum Oldradum (in Quaestionibus, quaestione LXXII) ideo, quia est ad recuperationem Christianarum terrarum et in quibus Christiani habitabant”; cf. pp. 20–21: “[...] dicit Innocentius [...], quod licet Terram Sanctam possideant Saraceni, licite papa indicit eis bellum, quia iuste movetur, si intendit terram Sanctam recuperare, quae consecrata est nativitate, habitazione et morte Iesu Christi, et in qua tamen non colitur Christus, sed Mahometus, ut incolatur a Christianis. Item Terra Sancta iusto bello victa fuit ab imperatore Romano post mortem Christi. Unde licitum est papae ratione imperii Romani, quod obtinet [s'intende: come risultato della donazione di Costantino Magno], eam ad suam iurisdictionem revocare, quia iniuste spoliatus est ab eo, qui non habuit ius spoliandi. Et secundum Innocentium haec ratio sufficit in omnibus aliis terris, in quibus imperatores Romani iurisdictionem habuerunt”; p. 25: “[...] licet Christianis vel saltem regi liceat Terram Sanctam recuperare [...], quo ad alias terras secus [...]”. Cf. Stanisław ze Skarbimirza, *Sermones sapientiales*, cit., fasc. 1, p. 337, ll. 424–428; cf. anche S. B e ł c h, *Paulus Vladimiri*, cit., p. 180.

<sup>44</sup> Cit., sopra, nota 41.

<sup>45</sup> *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, cit., p. 59: “[...] impugnatio infidelium, maxime sine iusta causa. non compatitur secum dilectionem proximi, quia ingressus unius contrarii alterius operatur egressum. proximi autem nostri sunt secundum Veritatem tam fideles quam infideles indistincte (De paen. distinctione II: Non illi tantum proximi, in textu et glossa in canone Proximos) [...]”.