

Franco Motta

# La voce dell'errore. Eresia e controversia di fede nell'età del conflitto religioso europeo

«Storicamente», 1 (2005), n. 8  
reperibile online all'indirizzo <http://storicamente.org/1Motta>

Di Fotino vescovo di Sirmio sappiamo che era celebre per l'erudizione. E sappiamo che il suo rifiuto della divinità di Gesù, da lui ritenuto un uomo santificato dallo spirito santo e innalzato da Dio alla dignità di Cristo, fu condannato nel 345 dal concilio di Antiochia, nel 347 da quello di Milano e nel 351 da quello convocato dall'imperatore Costanzo II proprio a Sirmio — sulla Sava, fra Pannonia e Illirico, in territorio a forte densità ariana —, che ne decretò l'esilio. Sappiamo pure che si contavano suoi proseliti in Occidente.

Della percezione della sua tesi cristologica ci resta, un ventennio dopo la sua morte, un rapido cenno nelle *Confessioni* di Agostino. «Devo confessare che riuscii solo alquanto più tardi a spiegarmi in quale modo la verità cattolica si distingue dall'eresia di Fotino nella spiegazione delle parole “Il Verbo si fece carne”. È proprio vero che la posizione degli eretici mette in miglior luce il pensiero della tua Chiesa e il contenuto della sana dottrina». [1] Lasciando da parte la specificità dell'eresia di Fotino, è sul senso di quest'ultima considerazione, affidata da Agostino al suo dialogo interiore con la divinità, che vorrei dedicare attenzione. A suffragarla, fra l'altro, il vescovo di Ippona chiama a testimone un ben noto passo di Paolo: «Oportuit et haereses esse, ut probati manifesti fierent inter infirmos» — «Era necessario che le eresie nascessero affinché i saldi nella fede si distinguessero dai deboli». [2]

Per proporre qualche riflessione sulla figura del “nemico” nella prospettiva della teologia cattolica dell'età moderna vorrei partire proprio da quanto ci suggeriscono Agostino e, alle sue spalle, Paolo: e cioè dalla constatazione che nell'evolversi dell'identità storica del cristianesimo la figura dell'eretico riveste un'importanza tale da poter essere valutata come una vera e propria figura archetipica all'interno del tessuto narrativo sacro, una manifestazione *e contrario* della rettitudine della fede che contribuisce in misura rilevante alla precisazione del complesso dogmatico cristiano.

L'ombra dell'eresia — a volte indistinta e sfuggente, il più delle volte nitida e storicamente determinata — alimenta lo sviluppo dottrinale della Chiesa nel corso dei secoli. È sufficiente pensare all'importanza della confutazione dell'arianesimo nella definizione del dogma trinitario, o al peso della controversia antipelagiana di Agostino ai fini della formazione di un compiuto costruito soteriologico.

Ciò su cui mi vorrei soffermare, tuttavia, riguarda quello che ritengo un punto di svolta nella percezione dell'eresia — e dunque dell'eretico quale “nemico” — da parte della Chiesa romana, *unsaltus* che si può collocare nella seconda metà del XVI secolo, in coincidenza con la fase culminante dello slancio egemonico della Controriforma. È, questo, il momento storico nel quale la cattolicità si trova costretta a inserire l'esistenza dell'eretico nell'orizzonte del plausibile: a considerare l'eresia, cioè, come un'oggettiva variabile del reale anziché come una semplice epifania del male metafisico sul piano della storia della salvezza.

Fissiamo un punto d'avvio pregnante in prospettiva geografica, cronologica, ideologica. Il Collegio romano, principale officina di pensiero dei gesuiti, cuore pulsante di un progetto cattolico di riconquista delle anime che gioca ormai sull'affermazione dell'ortodossia a ogni latitudine. Il novembre del 1576, nel pieno della notte delle guerre di religione in Europa: da poco più di un mese Anversa ha subito il tremendo sacco dell'esercito affamato di Filippo II, inabissarsi sanguinoso e definitivo del lungo Rinascimento della città che era stata la più ricca del continente; in Francia la nobiltà cattolica dichiara la propria guerra personale agli ugonotti, sfiduciata da una corona in piena crisi di legittimità.

A ricoprire la cattedra di teologia controversista al Collegio romano — ossia a formare schiere di predicatori e di catechisti destinati al *limes* confessionale — troviamo Roberto Bellarmino, di fresco tornato da un'esperienza settennale nei Paesi Bassi. La prolusione inaugurale del corso sarà acclusa all'edizione a stampa delle sue *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, che si qualificherà nel giro di pochi anni come la più esaustiva esposizione della dogmatica tridentina in chiave di confutazione serrata del multiforme corpo dottrinale del protestantesimo. Non ci è superfluo sapere che l'ultima e più completa edizione dell'opera risale al 1870-74, trecento anni dopo l'*editio princeps* e in coincidenza con i lavori del Vaticano I.

In questa sua prima lezione romana Bellarmino si prodiga in una ricapitolazione della storia umana dall'incarnazione all'epoca in corso. Un'esposizione retoricamente impressionistica quanto dettagliata nella struttura dottrinale, tutta giocata sul conflitto fra ortodossia ed eresia come chiave di lettura del succedersi delle vicende umane; un'esposizione, fra l'altro, che in quegli anni di conflitto religioso generalizzato può porsi come verosimile interpretazione del reale.

Nelle parole del gesuita l'eresia, nel suo progressivo mutare fenomenologico, diventa un'aggressione metodica operata da Satana ai danni della verità cristallizzata nel Credo. Quest'ultimo si dispiega come il filo conduttore della storia umana, come il canone del vero contro il quale si accaniscono eresiarchi e dissidenti di ogni genere, dai seguaci di Simone Mago ai valentinisti, dagli gnostici agli ariani ai manichei sino agli «eretici di questa età» («haeretici huius temporis», appunto), ossia il lignaggio che da Berengario, attraverso i catari e gli hussiti, si prolunga sino all'idra a più teste del protestantesimo. Dal Mille in poi la lotta riguarda infatti gli ultimi due articoli del Credo, che toccano la Chiesa, la comunione dei santi e la remissione dei peccati. [3]

A partire dall'XI secolo è il merito dello scontro a cambiare: non più la speculazione disincarnata sulle persone della trinità, ma la normativa sacramentale ed ecclesiologica — ossia il metodo di governo delle anime e dei corpi — tiene le fila della guerra. Berengario di Tours, il monaco che negava la transustanziazione ed era stato costretto all'abiura in San Giovanni in Laterano nel 1059 e di nuovo nel 1079,

è «auctor et parens haeticorum huius temporis»: le sue tesi hanno generato quella separazione delle opinioni sul battesimo e l'eucarestia cui Bellarmino rinvia l'efflorescenza delle tre grandi famiglie del protestantesimo, riformati, luterani e anabattisti [cfr.testo]

Nulla di nuovo sul piano del criterio ermeneutico, quello stesso criterio monistico dell'apologetica che vede il principio unico dell'errore riemergere ciclicamente alla superficie della storia sacra dalle origini del cristianesimo sino al tempo in atto. A mutare è piuttosto lo sfondo su cui l'operare dell'errore si proietta: è la Chiesa militante a essere sotto assedio, qui e ora, ed è questa nuova prospettiva ad aprire una frattura storica che sembra spingere il presente lontano dalle rive della cristianità conosciuta dai Padri.

La filosofia “polemica” della storia di Bellarmino, del resto, ci appare come il distillato intellettuale di una più generica percezione della novità dei tempi quale emerge dall'azione della Chiesa romana almeno dal pontificato di Paolo III: e cioè la percezione del protestantesimo come un'incarnazione inedita dell'eterodossia dei secoli precedenti. E le *Disputationes de controversiis*, con la loro immane architettura di prove, argomentazioni e citazioni — riportate dalla lettera degli autori della Riforma — si presentano come un arsenale controversistico di proporzioni ed esaustività sino ad allora sconosciute, un'antitesi organica dell'errore approntata per rintracciarlo e neutralizzarlo ovunque esso si annidi.

Se tale è la missione di Bellarmino, resa possibile soltanto dalla compiuta maturazione del metodo teologico e documentario in seno alla Chiesa romana, e in particolare alla Compagnia di Gesù, negli anni che seguono il Tridentino, ciò non significa che la percezione dello *hiatus* storico aperto dagli eretici dei tempi moderni sia estranea ad alcuni autori precedenti.

Già nel 1534 il francescano Alfonso de Castro, consigliere *in theologicis* di Filippo d'Asburgo prima del suo accesso al trono, dischiude con riflessioni analoghe la sua grande impresa di raccolta e classificazione dell'errore ereticale, i quattordici libri *Adversus omnes haereses* che costituiscono uno fra i manuali eresiologici di maggior circolazione fra inquisitori e canonisti del XVI secolo.

Nell'inquadramento generale dell'opera, Castro ammette che la Chiesa «mai ha dovuto far fronte a nemici come quelli cui ora sta resistendo». L'arcipelago riformato non è soltanto «l'alveo cui affluisce l'acqua sporca di tutte le eresie», ma una grandiosa torsione dell'operato del male che, attraverso il

rifiuto della liturgia e del culto dei santi, si volge direttamente alla sovversione dell'architrave della Chiesa, ossia della gerarchia e del principio di obbedienza. [4]

Tre decenni dopo, a breve distanza dalla conclusione del concilio di Trento, analoghe considerazioni aprono la *Historia sacra* di Girolamo Muzio, abile navigatore di corti e cenacoli letterari che si assume con questo suo lavoro l'onere della confutazione delle famigerate *Centurie* degli storiografi luterani di Magdeburgo.

Tale è la mostruosità degli eretici moderni, secondo Muzio, da travalicare le possibilità dei consueti strumenti classificatori: «Heretici comunemente fra noi si chiamano i ribelli del Salvatore. Ma già tali non sono essi: che gli heretici se in alcuna cosa errano, nel più delle altre credono, là dove questi la verità del tutto ributtano». [5] Il rischio del sovvertimento non investe solo, cioè, questa o quest'altra espressione dogmatica, ma ogni manifestazione della verità di fede, nella liturgia, nei sacramenti, nella struttura ecclesiastica, in tutto quel corpo di pratiche e di poteri attraverso cui la verità si fa norma di vita. La sovversione, in altri termini, minaccia la Chiesa stessa. [6]

Ciò che distingue l'opera di Bellarmino e, lo vedremo, degli altri teologi di punta della Compagnia di Gesù è la capacità di comporre un apparecchio teorico ampio quanto la minaccia ereticale. Una capacità che viene alla piena Controriforma dalla sua acquisizione dell'esperienza religiosa del movimento riformista cattolico (quello dei Contarini e dei Pole, ma anche dei Cervini e dei Carafa), dell'eredità storiografica e filologica dell'Umanesimo, dei frutti della riscoperta della retorica classica, del rinnovamento della scolastica e del suo aggiornamento in ordine alle esigenze della lotta religiosa.

Elementi, questi, che divengono parte integrante del patrimonio culturale e spirituale dei maggiori protagonisti della rinascita teologica che segue il concilio di Trento, declinati in quella specifica ideologia del primato della sede romana e della Chiesa come *corpus politicum* gerarchico e visibile che regge il moto di restaurazione del cattolicesimo nel pieno e maturo XVI secolo. Elementi senza i quali le *Disputationes* bellarminiane — vero autoritratto teologico della Chiesa tridentina, e manifestazione fra le più impressionanti dell'utopia controriformista di risolvere esaustivamente l'incertezza dottrinale — non sarebbero concepibili.

Accanto ad essi, del resto, agisce un altro elemento, non meno importante in ordine alle ricadute di lungo periodo sulla mentalità europea, scaturito dal trauma originale della divisione confessionale: e cioè la percezione della coscienza individuale come “luogo ottativo”, come spazio della scelta affrancato dalla mera funzione di ricettore della verità e consegnato all'alternativa fra le diverse opzioni di fede.

La controversia religiosa, tecnicamente intesa come sapere dialettico funzionale alla persuasione, è una conseguenza storica della consapevolizzazione dell'esistenza della scelta. La sua strumentazione, fondata sulla raccolta, sull'ordinamento e sull'esposizione di argomentazioni persuasive, è funzionale al raggiungimento di quella massa critica capace di piegare il foro interiore al riconoscimento della verità. Irrompere con le armi della logica e della retorica nella cittadella della coscienza: questo, probabilmente, l'orizzonte ultimo della Controriforma nella sua natura di totalitarismo culturale.

Un simile mutamento di percezione prende le mosse dalle prime campagne di rievangelizzazione nelle periferie della cattolicità attorno agli anni Trenta e Quaranta del Cinquecento per dispiegarsi compiutamente sul finire del secolo — sino a che l'azione passerà alle armi non metaforiche con la guerra dei Trent'anni. In una prospettiva millenaria, è probabilmente dalla lotta contro l'arianesimo nel IV secolo che la Chiesa romana non si trova a fronteggiare avversari della forza delle confessioni riformate, chiese istituzionalizzate, dotate di peculiari strutture ecclesiastiche e teologiche e, quel che più conta, alleate in chiave antiasburgica dei principati e delle repubbliche dell'Europa centrale e atlantica.

Nel corso del medioevo il dissenso religioso era sfociato in movimenti di portata tutto sommato circoscritta. Fra quelli che più erano riusciti a incrinare in profondità la compattezza dell'ortodossia, alcuni, come quello degli spirituali francescani, non avevano avuto la forza di uscire dal solco dell'obbedienza papale. Altri, come il catarismo o le multiformi compagini degli hussiti e dei lollardi, erano stati repressi nel sangue grazie alla concordia d'intenti fra Sede apostolica e potere temporale. Tutti quanti, *a posteriori*, erano stati semplicemente rubricati come epifanie del medesimo moto centrifugo rispetto al nucleo della dottrina ortodossa.

La Riforma muta drasticamente il profilo sociale e politico dell'eresia. La conversione di intere popolazioni a una teologia e a una pratica di fede non solo diverse, ma dichiaratamente ostili al magistero romano, e soprattutto l'apostasia dei principi territoriali — per tradizione braccio armato del papa — rendono impraticabile la pura soluzione di forza. E, con questo, impongono l'urgenza di ricostruire un'egemonia sugli individui e sulle comunità non più esclusivamente fondata sulla repressione, ma capace di guadagnare la coscienza con l'appello a norme di fede persuasivamente comunicate.

È la realtà opaca e sfuggente delle pratiche, occorre precisarlo, anziché il mondo sopralunare del dogma il terreno della nostra analisi. In linea di diritto, infatti, la Chiesa romana non trascende mai dall'integrità cristallina della propria tradizione dottrinale intesa come cuore intangibile della fede, delineando con rigorosa precisione i confini dell'inclusione nella comunità dei fedeli. La *pístis*, la fede, per antichissima tradizione non può tollerare lo sfregio della deviazione dall'obbedienza dovuta alle definizioni della gerarchia. A rigor di termini il presupposto stesso della controversia religiosa, ossia il difetto del moto della volontà che assicura l'adesione agli articoli di fede, sarebbe campo esclusivo d'intervento della *potestas corrigendi*, l'atto della sanzione canonica, piuttosto che l'area dell'esercizio logico-argomentativo della disputa. «Omne quod non est ex fide — ricorda Paolo — peccatum est», «tutto ciò che non proviene dalla fede è peccato». [7]

La riflessione sullo *status* giuridico della disputa dottrinale, in questa prospettiva, tarda a farsi strada verso la superficie del pensiero cattolico, tanto che occorre arrivare al pensiero della seconda scolastica perché la semplice dicotomia verità/errore — con il suo fondamentale corollario consenso/repressione — possa essere sciolta nel più vasto spettro dei moti interiori del cristiano rispetto alla compattezza del dogma. I teologi deuteroccolastici, nel loro sforzo di adattare il tomismo alla complessità del mondo moderno, sono infatti i primi a dedicare una compiuta analisi al tema della controversia con gli eretici, alla sua liceità, alle sue modalità di celebrazione.

Per imbattersi in una organica trattazione dell'argomento occorre non a caso attendere il secondo decennio del XVII secolo e la congiuntura della crisi politica boema che precipita nella prima fase della guerra dei Trent'anni. È Francisco Suárez ad affrontare il tema nel suo commento alle questioni circa la fede della *secunda secundae* della *Summa theologiae* di Tommaso, con lezioni originariamente sistemate ad Alcalá attorno al 1591, riprese verso il 1613-14 e quindi pubblicate nell'*Opus de triplici virtute theologica*.

La dottrina di riferimento di Suárez è quella esposta dall'Aquinate nelle *Disputationes de infidelitate* che corredano la sconfinata panoplia logica della *Summa*. E, come in quelle, il gesuita apre il proprio percorso con una precisazione terminologica sulla nozione di eresia, avvalorando — sulla scorta di Isidoro di Siviglia e prima ancora di Tertulliano e Girolamo — la provenienza della parola dal greco *hairéomai*, ossia 'scegliere', «perché l'infede, scegliendo di propria volontà una dottrina contraria a quella della Chiesa, cade nell'eresia». [8]

Naturalmente questo nesso linguistico fra il concetto di eresia e l'idea della scelta individuale, che rinvia la deviazione dalla fede all'area delle opzioni che si presentano all'intelletto, comporta il rischio di una relativizzazione del valore assoluto dell'ortodossia, ponendo per così dire verità ed errore sullo stesso piano delle azioni volontarie disponibili al soggetto.

Per evitare questo scacco linguistico, il teologo andaluso fissa il discrimine tra eresia e vera fede nell'unico principio in grado di preordinare la scelta facendo astrazione dalle caratteristiche dell'oggetto: il principio di autorità. Se l'assenso dato all'eresia è il frutto della preferenza concessa a una dottrina concepita dall'uomo, l'assenso dato alla vera fede è accordato alla dottrina istituita da Dio, secondo quanto garantiscono la tradizione e il magistero. [cfr.testo]

L'esito implicito di questa analisi formale è di caratterizzare primariamente l'eresia come *deceptio*, come «illusione» dell'intelletto che devia il moto della volontà e lo allontana dal vero. Delle tre condizioni necessarie perché si verifichi l'apostasia, e cioè «la materia, ossia la dottrina eretica», «il giudizio erroneo dell'intelletto» e la volontà che porta il credente a sceglierli, è il giudizio che, accordando credibilità a un postulato falso, innesca il meccanismo psicologico dell'abbandono della fede. [cfr.testo]

A monte di questa visione agisce la presa d'atto che fede ed eresia sono prima di tutto atti intellettivi, e solo secondariamente volontari, giacché entrambe pertengono all'intelletto indipendentemente da un moto della volontà. [9] E laddove opera quest'ultima, dando vita alla compiuta manifestazione

dell'eresia in atto — e cioè nella concomitanza di materia, giudizio e volizione — è necessario che essa si rivolga verso un oggetto espresso intellettivamente — il giudizio erroneo — perché il peccato di eresia possa rendersi concreto: un peccato che «si compie (*consummatur*) nell'atto esteriore, come l'omicidio si compie nell'uccisione di un uomo e il furto nella sottrazione di una cosa appartenente ad altri». [cfr.testo]

Al di là del perfetto uso del lessico tomista, con questa sua eziologia dell'errore Suárez opera un distanziamento rilevante dal Dottore angelico e dalla tradizione eresiologica della scolastica medioevale. La scelta di trattare a sé il problema della psicologia ereticale costituisce infatti una diversione rispetto alla *Summa theologiae*, in cui l'Aquinate si era limitato ad analizzare l'eresia come *species* del genere multiforme dell'infedeltà, rinviando a quest'ultima l'indagine sui moventi dell'assenza o dell'abbandono della fede. [10]

Ma soprattutto Tommaso aveva stabilito un ben diverso ordine di relazioni fra volontà e intelletto nel processo generativo dell'errore. Come ogni altro atto peccaminoso — così la *Summa* — l'infedeltà sorge da un principio duplice: dalla volontà come principio «primum et universale», poiché «ogni peccato è volontario»; poi dall'intelletto come principio «particolare e immediato» («*proprium et proximum*»), così come «il concupiscibile [l'oggetto della concupiscenza] è il principio della gola e della lussuria, e in questo senso si dice che la gola e la lussuria risiedono nel concupiscibile». L'assenso e il dissenso sono allo stesso modo atti dell'intelletto guidato dalla volontà, «e perciò l'infedeltà, come anche la fede, risiede nell'intelletto quale suo soggetto immediato, e nella volontà quale suo motivo primario» [cfr.testo]

Per la psicologia religiosa della *Summa* il “credere” e il “non credere” si presentano così come immediate conseguenza dell'azione della volontà, mentre l'intelletto è relegato alla funzione di ente verso cui la volontà si dirige: è per così dire lo strumento che consente il peccato, allo stesso modo in cui il desiderio erotico è lo strumento che determina il manifestarsi della lussuria.

Allo stesso modo l'eresia è un prodotto del moto della volontà verso Cristo come fine ultimo, deviato però dalla scelta (*haeresis*) erronea dei mezzi, cioè dei principi secondi che conducono al principio primo: una deviazione dovuta alla preferenza concessa dall'eretico a «ciò che la propria mente gli suggerisce» anziché a quanto tramandato da Cristo. «Per questo l'eresia è una specie di infedeltà che riguarda coloro che professano la fede di Cristo, ma corrompono i suoi dogmi». [cfr.testo]

Con questo tocchiamo il livello più profondo dell'eziologia ereticale scolastica, e con esso la radice della divergenza fra Suárez e Tommaso: ossia alla questione della scelta compiuta dall'eretico verso di sé anziché verso le verità manifeste della Chiesa, una scelta giocata in ultima istanza sull'alternativa fra autodeterminazione e obbedienza.

Se per il teologo spagnolo, abbiamo visto, è una carenza del giudizio a presentare alla volontà un obiettivo errato, l'Aquinate addebita invece alla volontà la colpa originaria della deviazione dalla fede, e in particolare alla volontà corrotta dell'uomo, agli «*opera carnis*» che inducono «il desiderio di un fine indebito, a seconda di quanto generano la superbia o la cupidigia». [cfr.testo]

Questa tesi, va detto, è un punto fermo della grande tradizione eresiologica dei Padri, sino alla celebre diagnosi agostiniana per cui le opinioni false sono generate «dalla ricerca di qualche vantaggio concreto, e prima di tutto della gloria e del dominio di sé». L'errore di fede, in altri termini, è uno dei tanti delitti generati dalla volontà perversa che domina l'uomo contaminato dal peccato e guidato dalla presunzione, mentre l'intelletto plasma materialmente l'oggetto su cui la presunzione si esercita. [11]

Al punto di vista volontaristico del Dottore angelico l'eresiologia cattolica del Cinquecento si manterrà fedele. Il Caietano — che in questo caso è il più frequente riferimento di Suárez —, nel suo epocale commento alla *Summa theologiae* pubblicato fra il 1507 e il 1520 sottolinea come nessuna proposizione possa dirsi eretica «*secundum se*», ma soltanto ove sia fatta oggetto di un assenso esplicito. [12] Quest'ultimo, nella forma della «*pertinacia*», è a tal punto la condizione costitutiva dell'eresia che «senza di esso l'eresia non esiste, come non esiste la fede senza la determinazione della volontà».

Il giudizio erroneo dell'intelletto, nelle glosse del domenicano, è confinato sullo sfondo. Nel momento stesso in cui l'individuo sa di deviare dal magistero della Chiesa la sua adesione all'errore si trasforma immediatamente in eresia [cfr.testo]. È questa adesione “consapevole” a qualificarsi come *pertinacia*, e cioè come forma virulenta e colpevole della volontà, anche senza giungere all'estremo dell'ostinazione,

poiché «la pertinacia è assunta come equivalente del vero consenso una volta che si abbia notizia di cosa sia errore e di cosa invece appartenga alla fede» . [cfr.testo]

Lo stesso Alfonso de Castro, pur in modo più estemporaneo, farà propria di lì a vent'anni, nel mezzo dell'onda di piena luterana, la centralità della pertinacia come causa efficiente dell'eresia, traducendo Caetano con i toni più vigorosi del vocabolario di Agostino.

«La radice primaria di tutte le eresie è lo smodato amore di sé»: da questo nasce il piacere che dà l'attaccamento alle proprie opinioni, e da quest'ultimo l'ostinazione e la pertinacia, «porte spalancate all'eresia». Accanto all'«amor sui» agisce una seconda sorgente di errore, il desiderio di gloria. [13]«Gloriae cupiditas»: a null'altro si devono la pertinacia e «l'inganno del giudizio», le vie sulle quali Dio vuole che si perdano quanti si macchiano del peccato di superbia. [14]

Da questo primo abbozzo di comparazione sembra emergere una specificità della riflessione suareziana sull'eresia. Il paradigma agostiniano del peccato come morbo della volontà iniqua che muove le azioni umane — la nozione di base di tutta l'antropologia del cristianesimo antico e medioevale — appare relegato nell'ombra, laddove l'analisi si concentra sul giudizio erroneo dell'intelletto, ossia sullo spazio della valutazione individuale dei caratteri di legittimità delle opinioni che si fronteggiano.

Evidenziando la preminenza dell'intelletto sulla volontà nel processo di generazione dell'errore, Suárez sposta così il contesto di pertinenza di quest'ultima dal piano morale a quello intellettuale: a definire essenzialmente l'eretico non sono più tanto, con questo, la concupiscenza per la gloria e l'amore di sé, quanto un'incapacità di riconoscere il vero basata su una stima scorretta degli articoli di fede.

La *deceptio*, l'inganno, sostituisce la *concupiscentia*: tanto che un'eresia puramente esteriore non potrebbe essere considerata realmente tale, e l'individuo che la simulasse senza condividerla nel foro interno (come tanti cattolici sono costretti a fare nell'Inghilterra di Giacomo I) compirebbe un gesto peccaminoso, ma non incorrerebbe nelle sanzioni previste per gli eretici. [15]

Nei fatti, una tale psicologia dell'atto ereticale inquadra l'eretico come attore di una deduzione errata assai più che di un'intenzione pregiudizialmente nociva; il confronto con la dissidenza religiosa — quantomeno in linea teorica — risulta così sottratto al puro monopolio della dinamica di coercizione e condotto nell'alveo della persuasione dell'erroneità dell'opinione formata nell'intelletto e successivamente sostenuta dalla volontà. È per questa via che la procedura della disputa può divenire lo strumento di quel confronto.

La disputa teologica è, per così dire, un modello comunicativo monodirezionale, nel senso che il messaggio procede univocamente dal soggetto che detiene la verità al soggetto che ne possiede solo la contraffazione. Se la disputa — precisa Suárez — fosse un sistema aperto, un sistema cioè nel quale ciascun disputante espone la propria fede alla prova dei fatti e delle argomentazioni, essa sarebbe una disputa dominata dal dubbio, e quindi un semplice contenzioso fra eretici. « Dubius in fide — così le *Decretales* di Gregorio IX — infidelis est », «è infedele chi ha dubbi di fede». [cfr.testo]

Nondimeno, lo sforzo compiuto da Suárez per aggiornare gli strumenti dell'offensiva antiprotestante, giustificando il superamento di una radicatissima tradizione di ostilità della Chiesa verso il confronto verbale con l'eterodossia, consiste nella composizione di un quadro normativo in grado di regolare le modalità della disputa teologica e di garantirne la legittimità a fronte dello scetticismo e della scelta per la soluzione di forza.

La disputa è «lecita e assai lodevole» — termini già utilizzati da Tommaso — se ha per obiettivi «l'onore della fede e la sua propagazione, la conversione degli eretici e il consolidamento dei cattolici». [16] Essa inoltre deve possedere alcuni requisiti che la rendano uno sforzo lecito, utile e sicuro.

Prima di tutto, «la retta intenzione e la saldezza nella dottrina da parte del disputante», che è moralmente tenuto ad astenersi dal dibattito se avverte nella coscienza anche una minima impronta di insicurezza. [17] Questi, inoltre — garanzia canonica di legittimità —, deve avere ricevuto gli ordini sacri, in quanto preclusi ai laici sono l'esame delle materie controverse e il contatto contaminante con l'eresia. [18]

Non stupisce che, nel ribadire questo divieto categorico, Suárez ripudi il possibilismo di Caetano e di Domingo Bañez, che invece si erano dichiarati favorevoli all'ammissibilità alla disputa di laici particolarmente versati nelle sacre lettere; così come non stupisce neppure che tale clausola sia rinviata



allo *ius humanum* anziché al diritto divino: quello che al gesuita preme delineare, in buona sostanza, è un vero e proprio profilo professionale, che esige come tale uno scrupoloso controllo delle competenze e la massima riduzione degli spazi di discrezionalità, e che comunque resta pur sempre un'attività accessoria fra gli obblighi del clero e non un *munus* come la dispensazione del verbo divino. [cfr.testo]

Poco prima, del resto, egli stesso ha fatto ricorso al modello delle arti per inquadrare l'attività controversistica, «poiché per ogni ufficio ciascuno è tenuto a possedere la conoscenza e l'arte necessaria ad assolverlo secondo convenienza». [19] Uniche deroghe consentite, il caso che un laico riceva un mandato preciso direttamente da religiosi a cui esso spetta, oppure una consuetudine già sperimentata, come «in terris haereticorum»: «La consuetudine, infatti, può abrogare il diritto umano». [cfr.testo]

In secondo luogo, è necessaria secondo Suárez una conoscenza della controparte o dell'uditorio sufficientemente profonda da escludere in loro i segni di un'«ostinazione» tale da rendere nulla qualsiasi speranza di una loro conversione, poiché qualsiasi gesto inutile che possa indurre al peccato (qual è la difesa di tesi ereticali) è di per sé peccato, peccato grave. [20]

Quanto al pubblico, poi — e va considerata pubblica la disputa che si svolge in presenza di terzi, sia pure di un solo testimone —, la regola resta quella di considerare la controversia alla stregua di un male necessario, e cioè, per quanto possibile, di evitare di suscitare il dubbio in chi abbraccia la fede cattolica, di non offrire un'«occasio errandi»: e dunque se un uditorio erudito può consentire un più ampio margine di movimento nel dibattito, occorre vigilare costantemente sul tono delle affermazioni quando i presenti sono incolti. In questo caso, inoltre, la discussione è lecita solo se i fedeli «sono stati inquietati dagli eretici, e sussiste il pericolo che cadano o vacillino», mentre è da evitare a ogni costo dove «sono quieti nella loro fede semplice». [21] Infine — in linea con il modello oratorio della riforma cattolica — è di rigore trattare «di concetti e cose, piuttosto che di parole», e astenersi da qualsiasi espressione ingiuriosa. [22]

Dobbiamo considerare questa meticolosa disamina del padre Suárez al tempo stesso come un bilancio e una proposta normativa.

È il bilancio dell'esperienza ormai ultracinquantennale maturata dalla Compagnia di Gesù nella sua missione di propagazione e difesa della fede, come dimostrano l'attenzione per gli aspetti pratici della controversia e la scelta di definire induttivamente le questioni. Ma il vaglio accurato della letteratura patristica, canonistica e inquisitoriale in proposito, il raffronto, spesso dialettico, con le conclusioni dei grandi nomi della scolastica cinquecentesca — Caietano, Cano, Bañez — e in primo luogo il tono normativo delle argomentazioni lasciano pochi dubbi sul fatto che il teologo — il fondatore della teoria giuridica controriformista — intenda inquadrare in una peculiare cornice giuridica l'esercizio della controversia con gli eretici e, con questo, inserirlo a pieno titolo nello strumentario dell'apologetica cattolica.

Può colpire la data relativamente tarda della stesura di queste riflessioni di Suárez, la metà del secondo decennio del Seicento.

Sappiamo bene che la modalità del contraddittorio sui principi di fede accompagna il cristianesimo dai suoi albori, tanto che buona parte del sistema dottrinale degli gnostici, dei donatisti o dei pelagiani ci è nota attraverso le citazioni riportate da autori della cosiddetta «grande Chiesa», ossia la linea maggioritaria della tradizione.

Nel medioevo la disputa dà vita a un vero e proprio genere soprattutto nella Spagna islamica, luogo della contiguità e non di rado della commistione di cristianesimo, ebraismo e islam: una contiguità obbligata (spesso vissuta in un clima di relativa tolleranza prima dell'espansione del regno castigliano) che non a caso coinvolge religioni diverse anziché diramazioni dello stesso tronco cristiano. [23]

Ma è giusto a ridosso della Riforma che la teologia controversista romana conosca una rinascita obbligata, guadagnando lentamente lo *status* di disciplina con statuto e regole proprie: uno *status* determinato dalla complessità di un lavoro minuzioso di composizione e confronto delle fonti qual è richiesto dal contraddittorio sistematico con un'eresia che si presenta come autentica interpretazione del Verbo divino.

La nascita e lo sviluppo della Riforma in Europa sono punteggiati da dispute che, al cospetto dell'autorità civile, contrappongono i maggiori teologi protestanti ai rappresentanti della gerarchia

ecclesiastica, come i «colloqui di religione» tenuti a Lipsia nel 1519 fra Lutero e Johannes Eck, o a Poissy Link immagine Poissy jpeg, nel 1561, fra Théodore de Bèze, Laynez e il cardinale di Lorena. Eventi che restano, nella memoria storica del protestantesimo, come atti simbolici di una piena rivendicazione del diritto di professare la Parola contro la volontà di consegnare al silenzio l'eterodossia perseguita dalla Chiesa cattolica. [24]

Proprio per questo suo profondo carico immateriale, la controversia di fede non smette di essere, per Roma, un'incombenza imbarazzante, scivolosa, generalmente accettata per dovere diplomatico (è il potere politico che, per la sua terzietà e intenti autocelebrativi, promuove gli incontri). La stessa struttura del contraddittorio, infatti, implica di per sé l'accreditamento pubblico dell'«altro» — dell'eretico — e l'implicito riconoscimento di una sua dignità di depositario di istanze spirituali dotate di voce.

In altre parole la disputa rompe nei fatti quel presupposto di unicità che costituisce un elemento fondamentale della costruzione identitaria della Chiesa romana. La sua pretesa di esclusività, spogliata dell'involucro della coercizione e più ancora della forza inerziale della consuetudine, si trova obbligata a fare i conti con il ruolo imprescindibile del giudizio dell'individuo nel concedere valore alle proposizioni di fede.

È su questo confronto che si fonda il presupposto della teologia controversista, teologia dello spazio pubblico, schema comunicativo «trigono» focalizzato polemicamente sul «tu» dell'avversario, ma teso a proiettare il discorso sulla terza persona dello spettatore da guadagnare alla verità.

I maggiori controversisti della Controriforma sono attivi, non a caso, proprio a ridosso delle frontiere confessionali, nella zona grigia del confronto. La teologia controversista, cioè, è accettata come un male necessario strettamente funzionale alla lotta religiosa; uno specchio oscuro dell'alterità che costringe l'ideale supremo dell'uniformità religiosa a riflettersi e a prendere atto dell'esistenza del difforme — proprio ciò da cui la Controriforma desidera preservare i paesi cattolici. [25]

Anche per queste ragioni la Chiesa romana impiega decenni per rendersi conto della necessità di formare teologi controversisti di professione. Johann Maier, detto Eck, parroco di Ingolstadt, aveva contestato nello stesso 1517 le tesi di Lutero sulle indulgenze; e assieme a lui era presente, alla conferenza di Ratisbona del 1524, l'altro apologeta più attivo del fronte cattolico, Johann Dobneck, o Cochlaeus: ma nulla essi avevano potuto, nella loro scarsa incisività retorica, contro la formidabile dialettica dell'agostiniano. [26] E gli sforzi dei controversisti che, nei decenni successivi, si erano loro affiancati nella difesa delle opere, dei sacramenti e delle prerogative del papato — Murner, Pigghe, Gropper, Catarino, Castro — erano naufragati sugli scogli dell'imponente libellistica protestante e della forza attrattiva della predicazione in volgare della parola di Dio.

Sul versante teorico questo atteggiamento di rifiuto pregiudiziale sembra subire una trasformazione verso l'ultimo terzo del XVI secolo, con il consolidamento della dogmatica tridentina e il pieno slancio espansivo delle nuove congregazioni cattoliche.

Se in Italia e in Spagna la questione della presenza del dissenso viene regolata con il ricorso duro e inflessibile al procedimento giudiziario, e gli ultimi processi degli anni Sessanta possono essere considerati ormai come episodi di retroguardia, oltre le catene delle Alpi e dei Pirenei è proprio questo stesso periodo — marcato dalla conclusione del Concilio di Trento e dall'elezione di Pio V — a conoscere l'avvio della guerra generalizzata al protestantesimo, e con questo del ricorso sempre più massiccio alla disputa come modello comunicativo e propagandistico.

Solo dopo il tornante del secolo le forme e i contenuti dottrinali del cattolicesimo sono oggetto di una risistemazione specificamente diretta allo scontro teologico. La decretazione dogmatica di Trento, naturalmente, e la maggiore attenzione alla preparazione dei sacerdoti fondano i presupposti della ripresa; e, accanto ad essi, il nuovo modello di comunicazione del messaggio religioso introdotto dai gesuiti.

Innestata sulla generale attitudine missionaria orientata all'ideale della persuasione come realizzazione di un rapporto diretto fra l'autorità della Chiesa e la coscienza del singolo, l'uniformità dottrinale perseguita nel *cursus* teologico dei collegi dell'ordine consente la nascita di un metodo disputatorio assai più efficace dei precedenti; la sua peculiarità risiede essenzialmente nell'unione fra l'incedere rigoroso della controversia scolastica, l'ingente apparato argomentativo proprio dell'*ars oratoria* e la sensibilità ignaziana per la conversione interiore.



Gli apologeti della fede cattolica acquisiscono la capacità di sfidare gli avversari sul loro stesso campo, la grande massa dei credenti: i gesuiti, maestri di retorica e formati a un saldo addestramento sulle fonti bibliche, storiche e patristiche, possono così mirare a convincere della falsità delle tesi protestanti il pubblico laico della Germania, dei Paesi Bassi, della Francia, della Polonia, affamati di Sacra scrittura e suscettibili di accogliere il richiamo della Riforma. Il loro originario impegno pastorale, trapiantato nelle precarie condizioni della cattolicità nei territori a confessione mista, viene messo al servizio della teologia determinando la nascita di quella che si configura come un'autentica retorica del dogma.

Avanzo un'ipotesi: e cioè che uno dei nuclei teorici forti che permettono al cattolicesimo del Cinquecento di farsi Controriforma, ossia di proporre un complessivo progetto di riordinamento dei rapporti sociali e politici secondo un preciso ideale etico-religioso, risieda proprio nell'acquisita capacità di confrontarsi con l'eresia sul terreno dialettico, ponendosi persuasivamente alla coscienza come verità conoscibile razionalmente.

Gettiamo uno sguardo d'insieme agli scritti prodotti dalla teologia polemica cattolica lungo quell'arco di tempo che, all'incirca, si estende dalle tesi di Lutero sulle indulgenze alla chiusura dei lavori conciliari a Trento.

Si tratta di una bibliografia estesissima, naturalmente, ma non sterminata, soprattutto perché raccolta in buona parte attorno alla manciata di nomi degli ideologi attivi nell'area di lingua tedesca: Eck, Fabri, Cochlaeus, Murner, Wimpina, Gropper, Pflug, Pigghe, con l'aggiunta di autori di più larghe vedute, ma comunque impegnati anche nella polemica come Caietano, Catarino, Latomus, Driedo.<sup>[27]</sup>

Scorrendo le decine di titoli esplicitamente consacrati alla confutazione dottrinale è semplice lasciarsi sfuggire quello che, in realtà, è un particolare tutt'altro che microscopico: e cioè l'assenza pressoché completa, nelle intestazioni delle singole opere, dei due significanti fondamentali della pratica polemica, e cioè i termini *disputatio* e *controversia*. Una vera e propria lacuna terminologica, non spiegabile con l'evoluzione del linguaggio in quanto quei vocaboli sono presenti nel lessico religioso già dall'antichità. Particolare ancora più sorprendente, molte di quelle opere sono il frutto della risistemazione di testi pronunciati nel corso di dibattiti pubblici.

Uniche eccezioni, la redazione delle proposte avanzate da Albert Pigghe ai colloqui di Ratisbona in materia di giustificazione — e dunque un testo di programma stilato in vista di un possibile accordo con i protestanti (*Controversiarum praecipuarum in comitiis ratisponensibus tractatarum explicatio*, 1542) — e la disputa ingaggiata da Ambrogio Catarino contro le tesi di Caietano circa l'Immacolata concezione — che riguarda però una polemica tutta interna alla dogmatica cattolica, e all'ordine domenicano in particolare (*Disputatio pro veritate conceptionis beatæ Virginis Mariae*, 1532).<sup>[28]</sup>

Se ora, con lo stesso metodo, ci spingiamo agli anni Settanta-Ottanta del secolo e sondiamo la bibliografia di quella generazione di teologi che dà lustro alla Compagnia di Gesù proprio a partire da quel periodo e fino al primo quarto del Seicento, ci accorgiamo di come quei due stessi lemmi siano letteralmente dominanti nel panorama dei titoli.

Gregorio de Valencia, condiscipolo di Suárez a Salamanca, poi lettore di Tommaso nel grande Studio di Ingolstadt dal 1575: il suo *opus magnum* sono i *Commentarii theologici* usciti nel 1592, ma praticamente tutti gli altri lavori, che hanno la forma di opuscoli dedicati ai singoli temi di dibattito, recano il titolo di *disputatio*.

Jacob Gretser, discepolo e successore di Valencia: esordisce come commentatore di Aristotele con una serie di *disputationes* di logica, poi importa il termine nelle opere teologiche che prevalgono nella maturità.

Martin Schellekens, di Hilvarenbeek in Brabante, da cui il nome di Becanus con cui è conosciuto, docente a Colonia, Würzburg, Magonza, Vienna, dal 1620 confessore dell'imperatore e teorico della guerra contro i ribelli di Boemia: il grosso dei suoi titoli si propone con il termine *disputatio*, e il compendio dei suoi sforzi è un *Manuale controversiarum huius temporis*, pubblicato nel 1623 e ristampato più volte.

Francisco Suárez: i suoi commenti alla *Summa theologiae* sono suddivisi in *disputationes*. Con il suo celebre trattato di metafisica, le *Metaphysicae disputationes*, pubblicate a Salamanca dal 1597, la controversia diviene un metodo universale di ricerca ed esposizione della verità *in philosophicis*.<sup>[29]</sup>

Si tratta, certo, di una mera ricognizione formale, senza la pretesa di entrare nel merito degli scritti per verificare eventuali mutamenti strutturali o di contenuto. Ma essa ci segnala, quantomeno, come la tradizione teologica della Compagnia — che a tutti gli effetti acquisisce una piena riconoscibilità nel panorama intellettuale cattolico con l'assestamento dei corsi al Collegio romano, verso i primi anni Sessanta del Cinquecento — faccia del metodo controversistico il proprio metodo costitutivo.

È imprescindibile, in questo, il ruolo svolto dalle dispute fra allievi nel sistema didattico dell'ordine: i gesuiti, istruiti già dall'adolescenza a una serrata pedagogia del confronto, posseggono per forza di cose una *forma mentis* per la quale il dibattito formulato in tesi e obiezioni è la maniera naturale dell'argomentare.

A un livello più profondo, probabilmente, agisce anche il rilievo della missione antiprotestante nella costruzione di una specifica identità controversistica della Compagnia: identità che si rivela anche in questo suo riversarsi nel lessico teologico. Il risultato è che, dal tardo secolo XVI, gli uomini che dettano la linea alla teologia romana — tali sono Valencia, Bellarmino, Suárez — parlano come lingua madre la lingua della controversia.

In questo processo, che sembra compiersi nell'intervallo di alcuni decenni — ma le conseguenze sulla cultura cattolica si faranno sentire sino all'età contemporanea —, la confutazione dell'errore e l'affermazione dell'ortodossia procedono di pari passo.

Come la vasta famiglia della scolastica medioevale aveva definito la dottrina attraverso il pensiero dialettico, e per via "accrescitiva", così la scolastica tridentina sembra invece connotata dall'importanza del pensiero controversistico, e la sua definizione del dogma accompagnarci sempre all'esclusione dell'errore dal campo delle possibilità della scelta. L'«altro» viene acquisito, in negativo, come parte integrante del «sé».

## Note

[1] «Ego autem aliquanto posterius didicisse me fateor, in eo, quod Verbum caro factum est, quomodo catholica veritas a Photini falsitate dirimatur. Inprobatio quippe haeticorum facit eminere, quid Ecclesia tua sentiat et quid habeat sana doctrina»: *Confessionum libri XIII*, VII, 19, qui nella traduzione di C. Vitali, Milano, Rizzoli, 1974 2, 332-33.

[2] Ibid. Cfr. 1Cor 9,19.

[3] *Praefatio in disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haeticos*, in *Roberti Bellarmini politici S. J. opera omnia ex editione veneta, pluribus tum additis tum correctis*, ed. J. Fèvre, Paris, Vivès, 1870-74 (rist. anast. Frankfurt a. M., Minerva, 1965), I, 1870, 53-62, 59-60.

[4] «Numquam tales hostes Ecclesia perpeffa est, quales nunc sustinet: quam certatim inter se contendunt quis eorum gravissime noceat Ecclesiae: qui vero plus nocuerit, illustrior habetur»: *Adversus omnes haereses libri XIII*, Parisiis, ex officina calcographica Michaelis Vascosani, in via quae est ad Divum Iacobum, sub fontis insigni, 1541 (orig. 1534), dedica a J. de Tavera, 1 r - v, 1 r.

[5] *Della historia sacra del Mutio Iustinopolitano libro primo, nel quale si contengono le operationi, et i martirii de' beati apostoli, et di altri santi, et sante di Dio: insieme con un sommario della dottrina evangelica, di dottori antichi, et di romani pontefici dall'ascension del Signor in cielo infino alla morte del sesto successor di s. Pietro*, in Venetia, appresso Gio. Andrea Valvassori, detto Guadagnino, 1570, prefazione a Pio V, 1 r -3 v, 1 r. Su Muzio v. S. Bertelli, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, La nuova Italia, 1973, 61 ss.

[6] «Quando fu mai in altra età, che non si accettasse il battesimo secondo l'ordine della Santa romana Chiesa? Che si rifiutasse la santa confermatione? Che si negasse il sacramento della penitenza, et la salutifera medicina della confessione? Che si calpestasse il corpo, et il sangue del nostro Redentore? [...] Che si disonorasse la Vergine madre di Dio, et si havessero tutti i santi a scherno? Che si abhorrissero le chiese, gli altari, le sante cerimonie, i voti, il celibato, la virginità, il digiuno, le orationi, et le limosine?»: *ibid.*, 2 r -2 v.

[7] Cfr. Rm 14,23, «qui autem discernit, si manducaverit, damnatus est: quia non ex fide. Omne autem quod non est ex fide peccatum est».

[8] «Vera etymologia est, vocem haeresim derivatam esse a verbo graeco *hairoumai*, quod eligere significat, quia infidelis, proprio arbitrio doctrinam eligendo doctrinae Ecclesiae contrariam, in haeresim labitur»: *Tractatus de fide theologica*, disp. XIX *De infidelibus apostatis, seu haereticis, et imprimis de culpa eorum, haeresi*, s. I, c. 1, in *Opera omnia. Editio nova innumeris pene veterum editionum mendis liberata*, ill. C. Berton, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, bibliopolam editorem, 1856-78, XII, 1858 (orig. 1621), 460-62, 461. Sulla datazione del manoscritto R. Brouillard, in *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, sous la dir. de A. Vacant-E. Mangenot-E. Amann, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1903-1972, XIV/2, 1941, 2638-2738, 2647. Sull'etimologia del termine, A. Michel, ibid., VI/2, 1921, 2208-57, 2209-11. Cfr. quanto sostiene Isidoro di Siviglia nei suoi *Etymologiarum libri XX*, in id., *Opera omnia Romae anno Domini 1797 excusa recensente Faustino Arevalo*, PL, LXXXII-LXXXIV, 1850, LXXXII, l. VIII, c. 3 *De haeresi et schismate*, 296-97, 296: «Haeresis graece ab electione vocatur, quod scilicet, unusquisque id sibi eligat quod melius sibi esse videtur, ut philosophi peripatetici, academici, epicurei, et stoici, vel sicut alii, qui, perversum dogmam cogitantes, arbitrio suo de Ecclesia recesserunt. Inde ergo haeresis dicta graeca voce, ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad instituenda, sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi eligit».

[9] «Sicut fides praeter voluntatem in intellectu existit, et in eo consummatur, ita haeresis praeter voluntatem defectum aliquem ponit in intellectu»: *Tractatus de fide theologica*, cit., s. IV, 480-85, 480.

[10] *S. Thomae aquinatis Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, cum textu et recensione leonina, Taurini, Marietti, 1952-62, III, 1962, II-II, q. XI *De haeresi*, a. 1 *Utrum haeresis sit infidelitatis species*, 64-65.

[11] «Haereticus est, ut mea fert opinio, qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur; ille autem qui hominibus huiusmodi credit, homo est imaginatione quadam veritatis ac pietatis illusor»: *De utilitate credendi ad Honoratum*, in *Opera omnia*, cit., in *Patrologiae cursus completus – series latina*, acc. J.-P. Migne, Parisiis-Turnholti, excudebatur et venit apud J.-P. Migne-typographi Brepols, 1844 ss., VIII (XLII), 1842, 65-92, c. I, 65. È da sottolineare, peraltro, la distinzione avanzata da Agostino fra gli eresiarchi, mossi dal «commodum temporale», e i loro seguaci, ingannati dall'immaginazione. Sull'importanza di questa concezione dell'eresia per il pensiero cristiano successivo cfr. A. Schindler, *Häresie II. Kirchengeschichtlich, Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von G. Krause-G. Müller, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977 ss., XIV, 1985, 318-41, 325.

[12] «Quia haeresis est vitium non in intellectu absolute, sed in eo ut moto a voluntate eligente, nulla propositio aut sententia, proprie loquendo, potest dici secundum se haeretica, sed solum ut denominatur ab adhaesione tali ad ipsam»: *Commentaria a Secunda secundae Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI ad codices manuscriptos vaticanos exacta*, cura et studio fratribus [...] ordinis [praedicatorum], in *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris angelici opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Romae, ex Typographia polyglotta Divinae congregationis de propaganda fide, 1882-1948, VIII, 1895, q. XI, a. 1, 97-98, 98.

[13] «Prima omnium haeresum radix est [...] immodicus [...] amor sui. [...] Ex hoc immodico sui affectu oritur ut sua semper sibi placeant, propriis inventis delectetur, inde nascitur obstinatio et pertinacia, quae portae sunt latissimae ad haeresim inducendam»: *Adversus omnes haereses libri XIII*, cit., l. I, c. 11 *De quibusdam causis ex quibus haereses oriuntur*, 21 v -24 v, 21 v.

[14] «[E cupiditate] sicut oritur pertinacia, ita et iudicii fallacia: ut propter peccatum Deus permittat eos [haereticos] in errorem duci»: ibid., 23 r.

[15] Disp. XIX *De infidelibus apostatis, seu haereticis*, s. IV, cit., 481.

[16] «[Disputatio] de se ad optimos fines ordinatur, scilicet, ad honorem ipsius fidei et maiorem notitiam eius, ad haereticorum conversionem, et catholicorum confirmationem»: Disp. XX, c. 1, cit., 495. Nella *Summa theologiae*, q. X, cit., a. 7 *Utrum sit cum infidelibus publice disputandum*, 57-58, 57, si legge, al proposito della liceità del dibattito pubblico, che «ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non

supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est».

[17] «Primo modo, supponenda imprimis est recta intentio et firmitas disputantis in doctrina fidei, quia si periculum aliquod vel infirmitatem in se timet, nullo modo se ingerere debet»: Disp. XX, c. 1, cit., 495-96. Va da sé che il disputante deve dare prova di essere «sufficienter doctus».

[18] Ibid., 496.

[19] «In omni munere tenetur unusquisque habere scientiam, vel artem necessariam ad tale munus convenienter exercendum; ergo multo magis in tam gravi actione»: ibid.

[20] Ibid., 497-98.

[21] «Vel [indocti] in sua simplici fide quieti sunt, et ab haereticis non sollicitantur, et tunc nullo modo licet coram eis de fide disputare cum haeretico, praesertim in ea lingua quam intelligunt [...]. At vero si fideles simplices ab haereticis sollicitati sunt, et periculum est ne cadant vel vacillent, tunc licita est publica disputatio coram ipsis»: ibid., 498. In un'età ancora precedente la Riforma, Caietano (q. X, a. 7, cit., 88) aveva ribadito l'importanza di astenersi dal disputare di temi che potessero far balenare il dubbio nelle coscienze, riferendosi però — segno dei tempi — a tesi classiche del pensiero averroista quali la mortalità dell'anima e l'eternità del mondo.

[22] «Primo observari debet, ut sententiis potius, et rebus, quam verbis agatur [...]. Secundo, maxime cavendum est a verbis contumeliosis et iniuriosis, quia hoc et per se malum est, et indecens in homine catholico»: ibid.

[23] Un agile inquadramento storico e positivo della teologia controversistica è riscontrabile in E. Stakemeier, *Kontroverstheologie*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. J. Höfer-K. Rahner, Freiburg i. B., Herder, 1957-68 2, VI, 1961, 511-15.

[24] Un'analisi accurata delle forme e dei contenuti di una di queste dispute di religione tenute al cospetto dell'autorità civile, in questo caso il duca di Montpensier, in M. Soulié, *La conférence de Paris (juillet-août 1566)*. (*Controverse sur la Cène et la Messe*), in *La controverse religieuse (XVI e - XIX e Siècles)*, Actes du 1<sup>er</sup> Colloque Jean Boisset, éd. M. Péronnet, Montpellier, Université Paul Valéry, 1980, II, 83-92. Sull'impatto propagandistico delle dispute pubbliche nella letteratura cattolica francese v. L. Desgraves, *Un aspect des controverses entre catholiques et protestants, les récits de conversion (1598-1628)*, in *La conversion au XVII e siècle*, cit., 89-110.

[25] E. Stakemeier, *Kontroverstheologie*, cit., 513 ss.; G. Galeota, *Genesi, sviluppo e fortuna delle Controversiae*, cit., 28 ss.; F. Laplanche, *Controverses et dialogues*, II, *Controverses et dialogues entre catholiques et protestants*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous la dir. de J.-M. Mayeur-Ch. Pietri-A. Vauchez-M. Venard, Paris, Desclée-Fayard, 1990 ss., VIII, *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, sous la dir. de M. Venard, 1992, 299-322, particolarmente attento alla teorizzazione bellarminiana.

[26] J. Lortz, *La Riforma in Germania*, Milano, Jaca Book, 1979-81 (orig. *Die Reformation in Deutschland*, 1948), II, 113 ss., 193 ss.

[27] Per ciascuno di essi rinvio alle voci corrispondenti in *Dictionnaire de théologie catholique*, cit.; *Katholische Theologie der Reformationszeit*, hrsg. E. Iserloh, Münster, Aschendorff, 1984-88; *Lexikon für Theologie und Kirche*, III Auflage, hrsg. W. Kasper, Freiburg i. B.-Basel-Rom-Wien, Herder, 1993-2001.

[28] Su Pigghe É. Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, cit., XII/2, 1935, 2094-104; R. Bäumer, *Katholische Theologie der Reformationszeit*, I, 1984, 98-106. Su Catarino J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553), ein Theologe des Reformationszeitalters. Seine Leben und seine Schriften*, Münster i. W., Aschendorffsche Buchhandlung, 1910; M.-M. Gorce, *Politi, Lancelot*, *Dictionnaire de théologie catholique*, cit., XII/2, 1935, 2418-34; U. Horst, *Katholische Theologie der Reformationszeit*, cit., II, 1985, 104-14.

[29] Per la bibliografia di questi autori v. C. Sommervogel-P. Bliard, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition, Bruxelles-Paris, Oscar Schepens-Alphonse Picard, 1890-1960, s. v., e gli studi di B. Romeyer, P. Bernard, J. Brucker, R. Brouillard in *Dictionnaire de théologie catholique*, cit., rispettivamente XV/2, 1950, 2465-97; VI/2, 1920, 1866-71; II/1, 1910, 521-23; XIV/2, cit. Un catalogo

delle opere di teologia polemica di autori della Compagnia di Gesù in C. Sommervogel-P. Bliard, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, cit., X, 565-72.