

ROMA LOVANIO TRENTO. UNA TEOLOGIA CONCILIARE?

1. Esiste una teologia del Concilio di Trento? Posta in questi termini, ovviamente, la domanda non può che avere una risposta positiva. Una teologia del Concilio di Trento esiste, ed è la teologia che informa l'azione della Chiesa cattolica grosso modo da Pio IV a Pio XII, e dunque lungo un arco di quattro secoli, e più ancora, in molte sue linee fondamentali, fino a oggi. A voler essere stringati, è la teologia di un cristianesimo in cui la relazione fra Dio e l'uomo si sostanzia dell'azione della grazia e della cooperazione del libero arbitrio, in cui i sacramenti sono il simbolo efficace dell'intervento salvifico di Dio, in cui la tradizione della Chiesa è parte integrante della rivelazione.

Detto questo, se dal piano dogmatico scendiamo a quello storico vediamo la questione farsi più complessa. In prospettiva storica la teologia del Concilio di Trento è, fra l'altro, e forse soprattutto, una teologia del compromesso: compromesso fra le diverse anime della Chiesa latina, compromesso fra l'autorità della tradizione e le urgenze della lotta dottrinale alla Riforma, compromesso linguistico e concettuale fra l'eredità dei Padri della Chiesa e quella dei dottori della scolastica. La peculiarità intellettuale dell'opera di Hubert Jedin risiede pure nell'aver apertamente e diffusamente dato conto della dinamica compromissoria dei dibattiti conciliari senza avere perduto la fede, dal suo orizzonte di storico *della* Chiesa e storico *nella* Chiesa, nella presenza costante dello Spirito nelle navate della cattedrale di Trento.

La domanda posta all'inizio richiama peraltro, per immediata analogia, l'interrogativo indiretto che Giuseppe Alberigo si pose con alcune considerazioni apparse sulla «Rivista di storia della Chiesa in Italia» nel 1964. In quelle pagine, intitolate *L'eccelesiology del Concilio di Trento*, Alberigo sosteneva che, in senso proprio, un'eccelesiology del Concilio di Trento non era esistita, mentre era esistita bensì un'eccelesiology *attribuita* al Concilio di Trento¹. L'eccelesiology che

¹ G. ALBERIGO, *L'eccelesiology del Concilio di Trento*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia»,

fu licenziata dal concilio era in realtà un costrutto assai poco conclusivo di «elementi occasionali e frammentari relativi alla Chiesa in molti decreti dogmatici»² – una sorta di opera incompiuta che, nei decenni e nei secoli successivi, avrebbe acquisito un profilo più nitido, ma anche latentemente contraddittorio perché mutevole a seconda, diciamo così, dei fini e degli strumenti religiosi, politici e culturali degli *ateliers* in cui era rifinita. Illuminanti, al riguardo, le considerazioni di Bernard Plongeron sul rapporto di filiazione che legò lo zelo pastorale dei vescovi giansenisti del XVII secolo a quello dei vescovi riformatori francesi del primo Cinquecento, quali Louis Pinel e Guillaume Briçonnet: un rapporto che passò per l'esperienza dell'episcopato francese a Trento e per la diffusione in Francia della pastorale tridentina sull'onda della circolazione degli *Acta Ecclesiae Mediolanensis* e del modello idealtipico di vescovo incarnato da Carlo Borromeo, con il suo ascendente di lungo periodo sulla riforma religiosa intrapresa dalle congregazioni di preti secolari e da Port-Royal³.

È stata solo la storia, in definitiva, a determinare la supremazia di una fra le tradizioni ecclesiologiche in campo a Trento, quella propriamente romana che è sfociata nella dichiarazione dell'infallibilità al Concilio Vaticano I e che è riemersa con forza negli ultimi due pontificati, dopo il rapido esaurimento della forza propulsiva del Vaticano II. Una supremazia sancita peraltro più dall'estinguersi delle tradizioni concorrenti – è il caso dello smantellamento dell'episcopato gallicano che fece seguito al concordato napoleonico del 1801 – che dal conseguimento affermativo di un'uniformità dottrinale.

In questo senso la teologia del Concilio di Trento fu una teologia rigida ed elastica al tempo stesso: rigida dove si trattò di segnare un confine netto con il protestantesimo, come in materia di giustificazione e di sacramenti, elastica nei campi in cui le necessità della mediazione e l'autorità delle diverse tradizioni in gioco non consentirono di precisare determinati punti di dottrina attraverso lo strumento della classificazione eresilogica. Sullo sfondo di questa dinamica «asimmetrica» di elaborazione dottrinale, probabilmente, non uno, ma due, o più progetti e concezioni di Chiesa.

XVIII, 1964, 2, pp. 227-242. Quale espressione più evidente del successivo consolidarsi di un'osatura ecclesiologica proiettata *a posteriori* sul concilio, l'autore citava la *Oecumenici Tridentini concilii veritas inextincta* del benedettino Augustinus Reding (1684), che surrettiziamente identificava nella teoria della doppia *potestas* vescovile avanzata dal generale dei gesuiti, Diego Laynez, la dottrina dell'intero sinodo.

² *Ibidem*.

³ B. PLONGERON, *Unità tridentina e diversità francese: filoromani, giansenisti, gallicani e costituzionali*, in *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di C. Mozzarelli-D. Zardin, Roma, Bulzoni, 1997, pp. 144-169: 147 sgg.

2. Nel marzo del 1545, giusto pochi mesi prima dell'inaugurazione del concilio, l'imperatore Carlo V approvava l'elenco di proposizioni dogmatiche stilato l'anno precedente dalla facoltà teologica di Lovanio. Era un testo ufficiale di definizione della dottrina ortodossa destinato a dirigere nei territori imperiali il lavoro dei predicatori, i quali troppo spesso, come anche in Italia, avevano potuto insinuare tra le pieghe della retorica sacra richiami più o meno coperti alle idee riformate.

In realtà, il testo dei lovaniensi è qualcosa di più vasto e ambizioso di una raccolta di *instructiones* per i predicatori – sul modello di quelle di Cervini e Morone, ad esempio –, e si qualifica piuttosto come il compendio teologico di un cattolicesimo antiscolastico, spoglio, tutto raccolto nella dimensione soggettiva dell'esperienza di fede. La successione degli articoli non si apre con definizioni relative al magistero della Chiesa o all'essenza dei sacramenti, bensì con il richiamo alla natura corrotta dell'uomo e alle conseguenze che da essa discendono – il paradigma che dà al cristianesimo la sua ragion d'essere –, in una prospettiva intesa più ad affermare l'unità della tradizione patristica che non a marcare il confine con l'eresia.

Nel solco della scuola agostinista sono sottolineate la corruzione intrinseca del genere umano, la sottomissione fisica alla malattia, alla fame, alla morte, la sottomissione morale all'indolenza, all'apatia, alla renitenza alla virtù, e poi «una certa quale malvagità perpetua e perversa, e l'inclinazione a perseguire il peccato, e prima di tutto l'amore carnale per il proprio vantaggio». La riconciliazione con Dio necessita dell'apporto dell'arbitrio umano, ma deve tutta la sua efficacia al beneficio dato da Cristo, che consiste nel rendere giusto l'uomo⁴.

I teologi di Lovanio, in questo loro sforzo di sintesi dogmatica, attinsero senza dubbio al lascito di quello che era stato il più autorevole docente della facoltà, Johan Nys detto Driedo, che era morto nel 1535 e i cui scritti sarebbero in buona parte apparsi postumi, compresa un'edizione completa delle opere pubblicata a partire dal 1546 – a concilio appena avviato.

Nel 1534, lui vivente, era uscito il suo *De captivitate et redentione humani generis*; tre anni dopo, il *De gratia et libero arbitrio*. Comprensibilmente, dati i temi, i volumi hanno un netto andamento controversistico: quello che colpisce però è che al centro della polemica non sia tanto collocato il luteranesimo, quanto la *haeresis Pelagiana*, il grande spettro del cristianesimo tardoantico, con la sua visione di un'umanità capace di cooperare con le sue sole forze naturali all'opera

⁴ *Propositions dogmatiques arrêtées par la Faculté de théologie de Louvain, en 1544*, in H. DE JONGH, *L'ancienne Faculté de Théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540). Ses débuts, son organisation, son enseignement, sa lutte contre Erasme et Luther*, Louvain, Bureaux de la «Révue d'histoire ecclésiastique», 1911, pp. 80*-89*.

di redenzione di Cristo, e che Driedo confuta insistendo sulla *natura vulnerata* dell'uomo dopo la caduta e sull'azione necessitante della grazia nel dirigere il libero arbitrio umano⁵.

Ora, considerando questi interventi dottrinali alla luce degli sviluppi storici del cattolicesimo moderno sembra legittimo chiedersi perché le proposizioni di Lovanio non presentino un profilo di fonte normativa espressamente antiluterana, quanto piuttosto di complesso costruito teologico articolato a imitazione del simbolo – pur essendo redatte in una congiuntura di crescente allarme per la penetrazione ereticale nei Paesi Bassi. E sembra legittimo chiedersi perché Driedo si impegni a controbattere il pelagianesimo non meno che gli errori, opposti e ben più pressanti, della Riforma.

Senza cercare di avanzare una risposta, vorrei notare che proprio l'evoluzione del cattolicesimo sul lungo periodo della Controriforma mette in luce la compresenza di un'attitudine controversistica e propriamente orientata alla lotta dottrinale, così come si manifesta negli ordini mendicanti, nelle cosiddette congregazioni tridentine e al vertice stesso della Chiesa romana, e di un'attitudine al rinnovamento complessivo della società cristiana che si esprime, per sua natura, più nello spazio delle diocesi, e che storiograficamente trova collocazione nell'ampia categoria della confessionalizzazione nell'Europa moderna.

Non si tratta, è ovvio, della compresenza di due fronti di cui possiamo circoscrivere con precisione appartenenza, ideologia e obiettivi, anche per la complessa rete di rapporti che lega le diverse membra della Chiesa militante e le pone in interazione dinamica fra loro – basti pensare alle molteplici funzioni di cui sono investiti i gesuiti e alla loro intensa collaborazione con i vescovi in ordine sia alla pastorale che alla riforma del clero, in Italia e in Germania soprattutto. Né sarebbe possibile ridurre l'alterità fra queste due diverse visioni di politica della fede a distinzioni di pura matrice di scuola, laddove occorre invece tenere presente la pluralità dei fattori e degli interessi in gioco: dalla compenetrazione dei motivi religiosi e di quelli crudamente politici nell'assegnazione dei seggi episcopali e dei benefici, alle alleanze corporative fra i diversi ordini della gerarchia ecclesiastica e alla loro più o meno ampia autonomia dal governo della Sede apostolica, fino al delinearci nella curia romana, in concomitanza temporale con il concilio, di un plesso di potere gravitante attorno al Sant'Uffizio e del principio della *puritas fidei*, ossia di una pretesamente piena affidabilità dottrinale, come criterio di selezione dell'organico dirigente della Chiesa.

È comunque un'ottica che può forse rivelarsi utile a comprendere meglio stri-

⁵ P. FABISCH, *Johannes Driedo (ca. 1480-1535)*, in *Katholische Theologen der Reformationszeit*, a cura di E. Iserloh, Münster, Ascherdorff Verlag, 1986, vol. III, pp. 33-47.

denti divergenze di giudizio in materie dottrinali che si manifestano in seno alla Chiesa nella stagione conciliare: ad esempio, come sia possibile che il patriarca di Aquileia e cardinale *in pectore* Giovanni Grimani, costretto alla purgazione canonica davanti al Sant'Uffizio nel 1550 per alcune affermazioni relative alla certezza della predestinazione – in nessun modo confliggenti con il decreto sulla giustificazione promulgato al Tridentino nella sessione VI del gennaio 1547 –, sia prima assolto da una commissione di teologi presieduta da Girolamo Seripando nel febbraio del 1561, quindi imputato di eresia nel settembre dello stesso anno dai consultori dell'Inquisizione (fra i quali Laynez, Cornelio Musso e Felice Peretti, poi Sisto V), poi nuovamente assolto con formula piena nell'agosto del 1563 da una giuria di vescovi del concilio, tra i quali figurano i plenipotenziari della Spagna, della Francia e dell'impero⁶. Oppure come il catechismo di Bartolomé Carranza, incluso nell'Indice spagnolo del 1559, sia approvato nel giugno del 1563, «in quanto non contenente alcun errore», dalla commissione tridentina incaricata di stilare il nuovo Indice dei libri proibiti per la Chiesa universale⁷.

3. È cosa nota che, nel secondo ventennio del Cinquecento, la facoltà teologica di Lovanio fu impegnata in una lotta serrata contro l'influenza di Erasmo, dominante nel *Collegium trilingue*, e la forza d'attrazione dell'umanesimo cristiano, al punto che nelle prediche dei domenicani e dei carmelitani della città il nome dello studioso olandese era apertamente associato a quello di Lutero già all'indomani della scomunica di quest'ultimo. Ed è stato ampiamente sottolineato come lo zelo antipelagiano di Driedo e dell'altro grande maestro lovaniense Jacques Masson detto Latomus fosse diretto anzitutto contro Erasmo e la sua idea di una dignità naturale e costitutiva dell'uomo, precedente e indipendente dall'azione giustificante della grazia⁸.

Se tuttavia ampliamo lo sguardo agli anni successivi, e cioè agli anni che videro dispiegarsi un ampio dibattito teologico in materia di peccato originale, grazia e giustificazione non soltanto in sede conciliare, ma nei principali laboratori del pen-

⁶ L. CARCERERI, *Giovanni Grimani patriarca d'Aquileia imputato di eresia e assolto dal Concilio di Trento*, Roma, Cooperativa tipografica Manuzio, 1907; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Confessori, inquisitori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 129-132.

⁷ J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *El proceso del arzobispo Carranza*, in *Historia de la Inquisición en España y América*, dirs. J.P. Villanueva-B. Escandell Bonet, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos-Centro de Estudios Inquisitoriales, (*El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución [1478-1834]*), 1984, vol. I, pp. 556-599: 576-577.

⁸ M. GIELIS, *L'augustinisme anti-érasmien des premiers controversistes de Louvain Jacques Latomus et Jean Driedo*, in *L'augustinisme à l'ancienne faculté de théologie de Louvain*, sous la dir. de Mathijs Lamberigts, Leuven-Louvain, Uitgeverij Peeters-Leuven University Press, 1994, pp. 19-61.

siero teologico cattolico, assistiamo a un moltiplicarsi degli allarmi sulla reviviscenza del pelagianesimo, e di certo non in riferimento ai seguaci della scuola erasmiana.

Nella polemistica antigesuitica francese del XVII secolo fu a lungo ricordato uno scambio di lettere fra il domenicano Pedro de Soto e Ruard Tapper, inquisitore di Fiandra e cancelliere dello Studio lovaniense, sul tema del rapporto fra grazia e libero arbitrio. Quelle lettere furono allegate da Antonin Réginald, strenuo oppositore della *scientia media* della Compagnia di Gesù, nel manoscritto di un'opera significativamente intitolata *De mente sacri concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem*, pubblicata postuma ad Anversa nel 1706 da Pasquier Quesnel.

Pedro de Soto, fondatore dell'Università di Dillingen, confessore dell'imperatore e teologo papale al concilio durante l'ultima fase, nel 1551 aveva preso carta e penna per chiedere a Tapper un parere su determinate proposizioni teologiche che avevano preso a circolare dopo i dibattiti sulla giustificazione a Trento.

A muovermi – aveva scritto – è il vedere come tanti cattolici, e quasi tutti quelli che sono noti per scrivere contro le eresie, ritengano che il libero arbitrio e la forza necessitante della grazia [...] non possano coesistere, a meno di non ammettere la necessità che la grazia sia concessa a tutti perché i cuori si possano volgere a Dio e non sia negata a nessuno, e che, concessa quella, ciascuno rimanga libero, in virtù della forza e della natura stessa del libero arbitrio, di farne uso o di respingerla⁹.

Nella sostanza, Soto vedeva riemergere il pelagianesimo nella forma dell'idea che la grazia divina fosse accordata a tutti indistintamente, e che a ciascuno fosse data libera scelta se usarla o meno. Ad affermarlo erano i teologi più attivi nella controversia antiluterana, Johannes Eck, Albert Pigghe, Ambrogio Catarino, e sulla loro scia la maggioranza dei teologi italiani e la Sorbona, «in modo che – continuava Soto – pare che già l'intera Chiesa sia attratta verso questa opinione, e alcuni interpretano le parole del Concilio di Trento dicendo che essa sarebbe stata già definita là»¹⁰. In particolare, agli occhi di Soto erano «orribili» le tesi di Pigghe e Catarino, che, sostenendo che l'uomo potesse fare buono o cattivo uso della grazia, negavano di fatto il principio dell'assoluta prescienza divina.

⁹ «Mouet me itaque primum quod videam catholicos plurimos, et fere omnes qui contra haereses scribendo noti sunt, liberum arbitrium et necessitatem gratiae (quod utrunque fatentur) saluari simul non posse iudicare, nisi gratia Dei, qua, ut ad ipsum converti corda possint, opus est, omnibus adsit, nullique a Deo negetur; atque, post eam datam, omnibus liberum maneat, per ipsam liberi arbitrii vim et naturam, illa vel uti, vel certe eam respuere»: *De conciliatione gratiae et liberi arbitrii disputatio habita, primum inter r.p.f. Petrum de Soto ac D. Ruardum Tapperum, deinde inter eundem Ruardum, et D. Iudocum Ravensteyn Tiletanus*, in A. RÉGINALD, *De mente s. Concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem*, Bruxellis, apud Franciscum Foppens, sub signo Sancti Spiritus, 1706, p. II.

¹⁰ *Ibidem*.

Ora, senza pretendere di entrare in sottigliezze teologiche che non toccano direttamente il tema che qui interessa, importa rilevare che Soto denunciava il sacrificio, sull'altare della guerra dottrinale contro i protestanti, di un principio irrinunciabile della concezione cristiana del rapporto fra Dio e l'uomo, quello dell'assolutezza dell'azione divina sulle facoltà umane; così come il fatto che tale sacrificio fosse celebrato attraverso lo strumento dell'autorità del concilio. Va aggiunto che, pochi anni dopo, Pedro de Soto si sarebbe saldamente schierato a difesa dell'arcivescovo Carranza nel corso della fase spagnola come di quella romana del processo istruito contro quest'ultimo.

4. Siamo, con questo, ai prodromi di quel grande conflitto fra le ragioni della tradizione, di quella agostinista in particolare, e le ragioni della rinnovata egemonia culturale della Chiesa romana che avrebbe occupato buona parte della scena teologica cattolica nel Sei e nel Settecento nella figura dello scontro fra tomisti e molinisti, e fra giansenisti e gesuiti. Marc Fumaroli ha descritto questa contesa sull'eredità dell'umanesimo europeo nei termini di un'opposizione fra «educatori» ed «eruditi», i primi orientati a un'idea dinamica di verità, intesa come un'entità che si plasma con il tempo e con l'accumulo del sapere, i secondi orientati invece a un'idea di verità come entità perfetta e primigenia, esposta all'azione corruttrice del tempo e della storia e per questo da custodire incessantemente con un'opera vigile e inflessibile di ritorno alle fonti. In riferimento a questa seconda attitudine, Bruno Neveu ha parlato, con singolare pregnanza terminologica, di «archeolatria»¹¹.

Per i primi, gli «educatori», che hanno nella cultura della Compagnia di Gesù la loro figurazione antonomastica, il Concilio di Trento è il punto d'inizio di una nuova stagione della Chiesa militante in cui le risorse dell'antichità classica, quelle della scolastica e quelle delle scienze naturali sono impiegate in un progetto di cattolicizzazione universale. Per i secondi, gli «eruditi», che trovano il proprio spazio teologico d'elezione nell'agostinismo giansenista e, prima ancora, nel gallicanesimo che considera punti di dottrina le determinazioni dei sinodi di Costanza e di Basilea, il Concilio di Trento ha valore essenzialmente nel suo impulso di rivivificazione del *munus* pastorale dei vescovi, e cioè nella riforma imperniata sull'obbligo di residenza: perché la verità dogmatica, di suo, è già tutta racchiusa nella Scrittura e nelle opere dei Padri antichi.

Se all'inizio di questo scritto ho proposto una nozione di teologia del Concilio di Trento come teologia del compromesso, è perché il concilio seppe in parte as-

¹¹ M. FUMAROLI, *Temps de croissance et temps de corruption: Les deux Antiquités dans l'érudition jésuite française du XVII^e siècle, «XVII^e siècle», 33, 1981, 2, pp. 149-168; B. NEVEU, *Archéolatrie et modernité dans le savoir ecclésiastique au XVII^e siècle, ibi, pp. 169-184.**

sorbire l'emergere di questo conflitto all'interno del dibattito sinodale, ponendosi come luogo di mediazione investito dell'obiettivo supremo – dal punto di vista papale, almeno – della «creazione» dell'ortodossia. Di questa funzione mediatrice del concilio la sottomissione di Girolamo Seripando al parere della maggioranza della congregazione generale durante la discussione sul peccato originale costituisce un esempio lampante. Riassumo brevemente una vicenda già ampiamente nota.

Il 24 maggio del 1546 i legati presentarono alla commissione teologica preliminare lo schema base per la discussione sul peccato originale – un testo che già condizionava il confronto limitandolo all'essenza e al modo di trasmissione del peccato nonché alle modalità della sua cancellazione. A dominare la scena era uno dei pilastri della teoria luterana della giustificazione, l'avversità a Dio della concupiscenza, poiché proprio l'idea della concupiscenza come peccato sostanziale che alligna anche dopo il battesimo inficiava alla radice l'efficacia della cooperazione dell'uomo alla salvezza.

Non possediamo i verbali della commissione; dal sommario compilato dal segretario Massarelli risulta tuttavia che i teologi distinsero il peccato originale dal peccato attuale in quanto non dipendente dalla volontà del soggetto, e sottolinearono come la colpa e la pena che esso comporta sono rimosse con il battesimo, mentre restano la concupiscenza e la morte corporale¹².

Detto questo, sulla natura e le conseguenze di quella concupiscenza regnava ancora l'incertezza, giacché dietro Lutero si stagliava l'ombra imponente dell'antropologia di Agostino, che di essa aveva proclamato l'intrinseca peccaminosità. Proprio all'integrità della lezione agostiniana si richiamò l'unico esperto di cui è conservato il voto, Juan Morilla, teologo del cardinal Pole, secondo cui la concupiscenza rende la natura e le facoltà psichiche dell'uomo ribelli alla volontà e alla legge di Dio, «non per modo di costituzione esterna (*non coactive*), ma con una certa necessità interna (*necessitate quadam spontanea*)»¹³. Di più: la punizione del peccato originale non si concretizza solo nella morte fisica e nella perdita di Dio, ma anche in pene sensibili nell'aldilà. In altre parole, la concupiscenza è di per sé causa di dannazione: così, secondo Morilla, si leggeva in Agostino, e questo in tempi più recenti avevano ribadito Gregorio da Rimini e Giovanni Driedo.

Naturalmente, nell'aula del concilio si aveva ben presente il legame di ferro tra il pessimismo antropologico agostiniano e le dottrine di Lutero; e al proposito una soluzione teologica radicale che aveva preso a diffondersi era quella proposta da Pigghe e Catarino, per la quale il peccato originale consisteva semplicemen-

¹² H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, vol. II (*Il primo periodo 1545-1547*), trad. it.: Brescia, Morcelliana, 1974, pp. 147 sgg.

¹³ *Ivi*, p. 160.

te nell'imputazione a tutto il genere umano del peccato di Adamo, che però restava numericamente unico e dunque non poteva essere retribuito al singolo con la mercede della pena. Pigghe, in particolare, nella sua corrispondenza con il cardinale Contarini ai tempi dei colloqui di Ratisbona aveva descritto la concupiscenza come condizione posta dalla natura stessa, come modo d'essere della corporalità dell'uomo, dunque come attributo voluto da Dio, che non poteva per questo considerarlo avverso a se stesso¹⁴. Quanto a Catarino, egli restò a lungo nella memoria storica dell'ordine domenicano come imbarazzante portavoce di quella corrente che Pierre Mandonnet bollò come «deviazione della teologia umanista» rubricata sotto il nome di «catharinisme»¹⁵.

Del resto, se Agostino costituiva uno scoglio rischioso, ma non insuperabile per le sottili risorse dell'esegesi patristica, assai più cogente era un documento del magistero prodotto solo venticinque anni prima, ossia la bolla *Exsurge Domine*: che, fra le altre, aveva esplicitamente condannato la proposizione di Lutero per cui il fomite del peccato che resta dopo il battesimo impedisce l'ascesa al cielo anche in assenza di peccato attuale. La Santa Sede, insomma, aveva già definito dogmaticamente una parte rilevante della questione; i padri conciliari si muovevano su un terreno tutt'altro che vergine anche dal punto di vista della disciplina canonica.

Nella seduta del 5 giugno si giunse così al confronto tra due differenti concezioni antropologiche: quella, diciamo così, soprannaturalista, e quella naturalista. Come noto, il voto più autorevole fu quello del generale degli agostiniani Seripando, consigliere del collegio dei legati, che sbarrò teologicamente la strada alla tendenza a considerare la concupiscenza come facoltà naturale dell'anima priva di un preciso segno etico. Seripando, come già Gregorio da Rimini, il grande restauratore di Agostino alla fine del XIV secolo, vedeva nella concupiscenza l'essenza del peccato originale; essa dopo il battesimo non può più essere considerata peccato in senso proprio, ma *aliqua ratione*, «in un certo senso», perché è conseguenza del primo peccato, radice dei peccati attuali e, con la sua sola esistenza, impedisce l'adempimento della legge di Dio condensata nel supremo fra i comandamenti, *non concupisces*, il quale proibisce non soltanto i moti volontari, ma anche gli impulsi involontari che scaturiscono dallo stato di imperfezione in cui versa l'uomo dopo la caduta. Coerentemente, Seripando sottolineava la precedenza della fede rispetto al battesimo nell'ordine della salvezza.

¹⁴ É. AMANN, *Pigghi, Albert*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XII/2, 1935, pp. 2094-2104: 2101.

¹⁵ P. MANDONNET, *Frères prêcheurs (la théologie dans l'ordre des)*, *ivi*, VI/1, 1920, pp. 863-924: 912. Ma su Catarino si veda ora G. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia. Antonio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, Olschki, 2007.

I teologi conciliari presentarono alla congregazione generale, il 9 giugno, un elenco di tredici errori sul peccato originale; fra le tesi condannate, oltre a quelle di Lutero e degli anabattisti, anche quella di Pigghe sull'unicità del peccato di Adamo. A salvaguardia della memoria, il nome del teologo olandese fu cancellato con un tratto di penna dalla bozza del decreto. Ciò non toglie che il suo rigorismo agostinista sollevò su Seripando sospetti di eterodossia cui solo il prestigio personale impedì di trasformarsi in accuse a pieno titolo. Lo stesso per il generale dei serviti Agostino Bonucci, che aveva segnalato come la condanna della tesi della concupiscenza come peccato suonasse implicitamente come condanna per Paolo, Agostino, Tommaso e Gregorio da Rimini. È opportuno sottolineare che, nel corso dei lavori preparatori per il decreto sulle fonti della rivelazione, nel marzo di quell'anno, proprio Bonucci era stato il critico più acceso della formula iniziale secondo cui l'annuncio di Cristo era contenuto «partim in libris sacris et partim in sine scripto traditionibus», considerando inaccettabile quell'avverbio, *partim*, che poneva sullo stesso piano Bibbia e consuetudini della Chiesa.

Il 10 e l'11 giugno i teologi valutarono la bozza del decreto. Gli articoli che stabilivano che «la concupiscenza non può non essere chiamata peccato» e «la concupiscenza nuoce anche a coloro che non la assecondano» furono rifiutati all'unanimità e aboliti. Nella congregazione generale la definizione della concupiscenza come «infirmitas ac morbus» e come «reliquia peccati» fu espunta, e con essa il tentativo di Seripando di fissare dogmaticamente la teoria agostiniana dell'imputabilità originaria e genetica di ogni atto umano non sorretto dalla grazia¹⁶. L'ultimo tentativo di difesa di Seripando, svolto in prima persona dal cardinal Pole, non sortì alcun effetto: il canone V del decreto licenziato il 17 giugno del 1546 condannava la tesi della concupiscenza come peccato imputabile dopo il battesimo.

5. Quello che ho appena descritto pare un esempio abbastanza calzante della capacità del Concilio di Trento di svolgere una funzione di mediazione teologica e di impedire con questo che divergenze di merito e di metodo finiscano per compromettere la compattezza dottrinale della Chiesa nel momento del suo massimo sforzo di riconquista delle coscienze. Un altro esempio, più paradigmatico ancora, è quello del faticosissimo accordo raggiunto sul decreto circa l'ordine sacro in merito alla residenza dei vescovi, frutto di mesi di trattative fra i sostenitori della piena dignità apostolica della figura episcopale e quelli del monopolio della Santa Sede nella mediazione delle norme divine, ossia inderogabili *in conscientia*.

Questo ovviamente non significa che il concilio poté conseguire un'opera esaustiva di definizione di tutte le variazioni dottrinali interne alla tradizione

¹⁶ H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, cit., pp. 169 sgg.; CT, V, pp. 217, 219.

della Chiesa. In questo senso, e ripeto una cosa già ampiamente argomentata, occorre distinguere fra una teologia del Concilio di Trento e una teologia tridentina, dove con questa seconda espressione possiamo intendere il prodotto della dinamica di sviluppo dottrinale del cattolicesimo guidata nel corso del tempo dalla cattedra di Pietro con l'ausilio di esperti quali Bellarmino e Suárez, dotati di una competenza controversistica che i teologi e i padri conciliari non possedevano. Questa teologia tridentina, anzi, avocò il monopolio dell'interpretazione dei decreti conciliari giungendo a travalicare le stesse intenzioni del concilio, come nel caso della tesi dell'Immacolata Concezione di Maria, che il sinodo rifiutò di definire e che fu canonizzata d'imperio tre secoli dopo da Pio IX.

La teologia tridentina, in questo senso, si servì della decretazione del concilio in modo flessibile, integrandola cioè con temi suggeriti via via dalle esigenze della lotta confessionale nel segno della crescente importanza attribuita all'autorità del pontefice quale giudice inappellabile e infallibile delle cause di fede. La conseguenza più macroscopica di questo processo, denunciata ad alta voce dalla scuola giansenista e dalla pubblicistica riformata, fu la trasformazione della Sede apostolica in fonte positiva di dottrina, a tutto detrimento delle prerogative della Scrittura e del *corpus* patristico.

Il primo caso eclatante di crisi della pretesa concordia dottrinale postconciliare e di affermazione della superiorità *de facto* della cattedra petrina rispetto al dettato della Chiesa antica fu quello relativo alla condanna di Michel de Bay, detto Baio, che seguì di pochissimo la chiusura dei lavori del Tridentino. Essendo una questione non soltanto conosciuta nel dettaglio per l'ampia disponibilità dei documenti relativi a essa, ma soprattutto interamente svolta sull'ingrato terreno dell'esegesi agostiniana, mi limito ad accennarla rapidamente.

Il caso di Michele Baio fu, in un certo senso, l'esito inevitabile dell'incrocio tra l'opera filologica dell'umanesimo e il consolidarsi della venerazione tardo-medioevale per Agostino, una venerazione parallela al dilatarsi dell'interesse diffuso per il tema, teologico ed esistenziale, della salvezza individuale. È sufficiente ricordare le tre edizioni di *opera omnia* del vescovo di Ippona pubblicate fra il 1505-1506 e il 1576-1577, fra cui quella di Erasmo uscita per Froben a Basilea nel 1528-1529, con dieci ristampe fra Basilea, Parigi, Lione e Venezia, per comprendere perché il *Doctor gratiae* poté divenire la pietra d'inciampo dell'opera di uniformazione dottrinale condotta dalla Sede romana sulla base della filiera di pensiero della seconda scolastica e della strettissima vigilanza su ogni apparente eco di protestantesimo¹⁷.

¹⁷ P. PETITMENGIN, *Éditions princeps et Opera omnia de saint Augustin*, in *Augustinus in der Neuzeit*, sous la dir. de K. Flasch-D. de Courcelles, Turnhout, Brepols, 1998, pp. 33-51.

Ad attirare il sospetto sull'opera di Baio furono le caratteristiche più evidenti del suo pensiero, e cioè a dire la forte inclinazione pessimistica nella considerazione della natura umana dopo la caduta di Adamo e, sul piano metodologico, l'esclusività pressoché assoluta conferita alla Bibbia e agli scritti di Agostino quali fonti di riferimento. La teoria baiana del libero arbitrio prevede che l'uomo possedesse la libertà, intesa come *libertas a necessitate*, libertà dall'influsso necessitante del peccato, solo prima della caduta di Adamo; dopo questa, l'uomo è in grado di scegliere il bene unicamente a seguito dell'intervento di Cristo, che trasforma quello che per Adamo era un merito naturale (*merces*) in merito soprannaturale (*gratia*). In altri termini, la grazia redentrice di Cristo reintegra dall'esterno la capacità dell'uomo di compiere la legge di Dio e di ottenere attraverso le opere un merito garantito contrattualmente all'atto della creazione – da cui le critiche teologiche di «giuridicismo» indirizzate a Baio dal padre De Lubac. Non più una giustizia naturale, come quella di Adamo prima del peccato, bensì una giustizia soprannaturale¹⁸.

Il confronto era, fra l'altro, quello tra un'idea dell'uomo come *spoliatus a nudo*, spogliato dell'abito di giustizia dopo il peccato originale, quale era stata esposta non troppo approfonditamente da Tommaso e ripresa dai commentatori della *Summa*, e un'idea dell'uomo come *vulneratus in naturalibus*, mutilato dal peccato nella propria natura, come invece Agostino aveva affermato a chiare lettere. E pure questa seconda opzione rientrava a pieno titolo nell'ambito dell'ortodossia circa la giustificazione quale era stato tracciato a Trento. Il punto è che Baio, pur ricorrendo alla terminologia conciliare relativa alla grazia, respingeva la nozione di *habitus iustitiae* che era stata centrale nei dibattimenti in materia: le opere compiute dopo il battesimo tornano cioè a essere meritorie non nel senso che il loro principio naturale è vivificato con la redenzione, ma nel senso che Dio, con un atto gratuito, le considera di nuovo dotate di valore. Da questo punto di vista si comprende perché attorno a quelle tesi si percepisse lo spirare di un sinistro sentore di eresia.

A questo occorre aggiungere che la produzione di Baio si concentrò tutta nel periodo critico in cui Roma, chiuso il concilio, si accingeva a rendere effettiva l'applicazione dei decreti di Trento e a edificare su di essi il compiuto costruito dottrinale che sarebbe stato riversato nella predicazione, nel catechismo e nella controversia. Il teologo fiammingo aveva preso parte ai lavori degli ultimi mesi del concilio in rappresentanza dell'Università di Lovanio e della Corona spagno-

¹⁸ G. GALEOTA, *Bellarmino contro Baio a Lovanio: studio e testo di un inedito bellarminiano*, Roma, Herder, 1966. Cfr. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946; ID., *Augustinisme et théologie moderne, Le mystère du Surnaturel*, Paris, Aubier, 1965.

la. Fra il 1563 e il 1566 uscirono tutti i suoi opuscoli, brevi compendi di teologia dogmatica stesi in un brillante latino umanistico che toccavano uno dopo l'altro i punti discussi dai padri sinodali, dal libero arbitrio alla giustificazione, dalle opere al battesimo, dalle indulgenze alle preghiere di intercessione. Una sorta di «anticoncilio» di netta impronta antiscolastica ed esplicitamente volto a ricondurre la teologia di Trento nell'alveo della tradizione agostiniana.

La risposta del magistero fu immediata. Una prima censura di settantanove proposizioni estrapolate dagli scritti di Baio fu stilata dalle università di Alcalà e Salamanca verso il 1565, dietro sollecitazione di Lorenzo de Villavicencio, osservatore speciale di Filippo II nei Paesi Bassi in materia di controllo dell'eresia. La bolla *Ex omnibus afflictionibus* fu promulgata da Pio V nell'ottobre del 1567 e letta in forma privata al teologo nel dicembre di quell'anno: vi erano comprese tutte le proposizioni già individuate, che erano genericamente condannate, senza ulteriore specifica, come «eretiche, erronee, sospette, temerarie, scandalose, offensive per le pie orecchie», ossia riconducibili a tutta la complessa casistica inquisitoriale della devianza. La celebre questione del *comma Pianum*, della virgola assente dall'originale del decreto di condanna che, a seconda di dove è collocata, può inficiare un'interpretazione rigorosa della censura, non impedisce di vedere nella bolla un atto positivo di legiferazione dottrinale applicata a conclusioni teologiche non sulla base di una loro effettiva contrarietà alla lettera del concilio ma, per così dire, al suo spirito per come è inteso dalla Santa Sede: ossia sulla base della mera apertura a *potenziali* interpretazioni in senso eterodosso.

Conclusioni come «il libero arbitrio, senza l'ausilio della grazia divina, conduce solo a peccare», o «tutte le opere degli infedeli sono peccati, e le virtù dei filosofi sono vizi», sebbene pienamente ascrivibili ad Agostino, sono quanto di più distante si possa pensare da una pastorale delle opere e da un sistema dei saperi eretto sulla canonizzazione dell'aristotelismo – per citare solo due fra i diversi cardini culturali della Controriforma¹⁹. La teologia tridentina, per riprendere l'espressione usata prima, iniziò insomma a dispiegarsi nel momento in cui la teologia del Concilio di Trento aveva esaurito il suo compito.

Franco Motta

¹⁹ Il testo della bolla in *Enchiridion symbolorum*, nn. 1901-1980, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995, pp. 759-774.