

## LA «SCOLASTICA BAROCCA» COME RISPOSTA ALLA RIFORMA E AI TEMPI NUOVI\*

SOMMARIO: 1. SECONDA SCOLASTICA - SCOLASTICA BAROCCA - 2. IL BAROCCO NELLA CULTURA RELIGIOSA E TEOLOGICA DEL TEMPO - 3. LUOGHI, ISTITUZIONI E PERSONE - 4. I GRANDI INTERESSI TEMATICI DEL DIBATTITO TEOLOGICO; 4.1 *Ripresa metodologica*; 4.2 *Grazia di Dio e libertà dell'uomo*; 4.3 *Il tema della Chiesa*; 4.4 *Gesù Cristo e la «natura pura»* - 5. LA TEOLOGIA NEL BAROCCO - 6. VALUTAZIONE PROVVISORIA E SVILUPPI DELLA SCOLASTICA BAROCCA

Qui intendo occuparmi brevemente di quel momento di particolare fervore che la teologia cattolica sperimentò all'indomani della Riforma. Non si tratta tanto del pensiero che preparò e accompagnò il Concilio di Trento<sup>1</sup>, quanto piuttosto dell'ampia riflessione teologica che ne conseguì e che intese contrastare la Riforma non più in modo immediatamente diretto (come fu soprattutto per molta teolo-

\* Questo saggio riprende e sviluppa le prime linee di una relazione da me presentata al Convegno internazionale di studi «Per il Cinquecento religioso italiano. Clero Cultura Società», tenutosi a Siena, dal 27 al 30 giugno 2001. Ringrazio il Prof. Maurizio Sangalli per l'invito e l'accoglienza in quei giorni di piacevole scambio culturale con i numerosi studiosi presenti. Questo articolo apparirà anche negli Atti del Convegno che saranno pubblicati a Firenze presso l'editore Olschki.

<sup>1</sup> Per un quadro generale sulle scuole e le tendenze teologiche tra Quattro e Cinquecento si veda F. Buzzi, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Genova, Marietti, 2000, pp. 25-96; per le principali scuole e le tesi teologiche sostenute a Trento: Id., *Il Concilio di Trento (1546-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano, Glossa, 1995; adesso anche Id., «Il concilio di Trento (1545-1563). Ermeneutica di un modello teologico», in *Storia della Teologia*, IV, *Età moderna*, sotto la direzione di G. ANGELINI - G. COLOMBO - M. VERGOTTINI, Casale Monferrato, Piemme, 2001, pp. 17-65; per alcuni sviluppi della teologia posteriore a Trento: Id., «Fare teologia tra Quattro e Cinquecento. Alcune linee programmatiche di studio», in *La teologia dal XV al XVIII secolo. Metodi e prospettive*, a cura di I. BIFFI e C. MARABELLI, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 71-93.

gia controversistica della prima ora, quella anteriore al Concilio), ma a partire dalle acquisizioni di Trento, nel tentativo di chiarire e approfondire, in modo tematico e sistematico, le indicazioni che il magistero ecclesiastico aveva offerto come punti sicuri di orientamento per il mondo cattolico romano. Bisogna perciò osservare subito come la teologia di cui ci occuperemo non ebbe più, quale suo interlocutore diretto, il pensiero teologico nato dalla Riforma, ma – a ben vedere – questo stesso pensiero in quanto ad esso si era già ufficialmente risposto da parte del Concilio di Trento.

Certo la teologia postridentina non nacque dal nulla: essa, in realtà, si propose, senza soluzione di continuità, come il naturale prosieguo dell'impegnativa riflessione che operò attorno a Trento, addirittura all'interno delle stesse scuole teologiche, legate a quei medesimi ordini religiosi che condussero le discussioni tridentine. Al tempo stesso è opportuno notare che, al di là delle possibili differenze di scuola, la forma unificatrice di quel pensiero era offerta, insieme con innegabili interessi per il dato patristico, dalla ripresa della grande scolastica, particolarmente quella del secolo XIII. Anzi bisogna subito aggiungere che, dopo Trento, si trattò – sempre di più e per un numero di teologi che andò crescendo col tempo – di una ripresa quasi obbligatoria del pensiero teologico di san Tommaso d'Aquino.

Questa considerazione, che si riferisce anzitutto alla ripresa 'materiale' dei testi di san Tommaso, non significa ancora – per nulla! – un giudizio di valore che intenda troppo frettolosamente concludere all'identità tra il pensiero teologico 'tomista', elaborato attorno a Trento (prima, durante e dopo), e la riflessione teologica medievale – per così dire – autenticamente 'tomana'. Qui si vuole semplicemente richiamare l'attenzione su qualche fatto interessante, particolarmente utile a chi voglia avvicinarsi alla natura complessa – e perciò anche difficile da definire – di questa cosiddetta seconda scolastica.

## 1. SECONDA SCOLASTICA - SCOLASTICA BAROCCA

A partire dalla seconda metà del XV secolo, soprattutto ad opera dei domenicani, si era cominciato a introdurre, come libro di testo da commentare a scuola, la *Summa theologiae* di Tommaso, la quale sostituì progressivamente i quattro *Libri sententiarum* di Pietro Lombardo. Il teologo belga Pietro Crockaert, già nel primo decennio del Cinquecento a Parigi<sup>2</sup>, aveva optato per questa possibilità. Lo stesso

<sup>2</sup> Cf M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, 2 voll., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976-1977, vol. II, p. 331.

era accaduto in Italia, con Thomas de Vio, ma è noto che, a partire almeno dal 1480, quest'usanza era del tutto consueta a Pavia<sup>3</sup>. Bisognerebbe poi dire la stessa cosa del domenicano Konrad Köllin, che nei primi decenni del Cinquecento insegnò teologia ad Heidelberg e a Colonia<sup>4</sup>; anzi in modo ancor più generale si dovrebbe parlare di un fatto diffusissimo nelle scuole legate ai conventi dei domenicani, in quanto tale sostituzione si verificò tranquillamente nei loro vari *Studia*. Ne viene che la novità dell'introduzione della *Summa* quale libro di testo a Salamanca, da parte di Francisco de Vitoria (1480-1546), consisté propriamente nel fatto che con lui, per la prima volta in maniera affatto significativa e gravida di conseguenze, quell'innovazione di commentare la *Summa* – per giunta in modo non più sporadico, ma continuativo e permanente – uscì dalle scuole di convento per diventare un costume decisamente universitario<sup>5</sup>.

Se poi si tiene conto del fatto che, a pochissimi anni dalla chiusura del Concilio di Trento (1563), precisamente nel 1567, Paolo V aveva ufficialmente proclamato san Tommaso «Dottore della Chiesa»<sup>6</sup>, si comprende come l'Angelico fosse diventato ben presto un punto di riferimento universale per il mondo teologico postridentino, ben al di là delle diverse appartenenze di scuola, nel senso che la sua dottrina cominciò a significare qualcosa di più che una delle tante possibili sentenze che si potevano lecitamente apprendere nelle scuole teologiche del tempo.

Con questi commenti alla *Summa theologiae* di Tommaso, che si svilupparono – come ho appena ricordato – dalla seconda metà del XV secolo, nacque, invero, una «seconda scolastica», che fiorì e si trasformò lentamente nel tempo, assumendo una propria fisionomia, la quale conferì al discorso teologico, per altro pur sempre ispirato a Tommaso, una trattazione tematica, un ordine speculativo, un contenuto dottrinale, un insieme di soluzioni prospettate, in una parola una valenza complessiva profondamente diversa da quell'ordine sistematico di sapere che incontriamo negli scritti di Tommaso d'Aquino, quando oggi li leggiamo con gli strumenti critici della storia.

Infatti la «seconda scolastica» non fu una semplice ripetizione della prima. Si trattò di 'ripresa', non di 'ripetizione'. Come tale, essa com-

<sup>3</sup> Cf S. NEGRUZZO, *Theologiam discere et docere. La facoltà teologica di Pavia nel XVI secolo*, Milano, Cisalpino, 1995, p. 56.

<sup>4</sup> Cf H. WILMS, «Konrad Köllin», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. VI, 1961, col. 382.

<sup>5</sup> Cf R.G. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Roma, Gregoriana, 1938, pp. 304-305. Vi si dice anche, però, che forse Vitoria fu preceduto, in quest'usanza, da Matías de Paz († 1519).

<sup>6</sup> Cf J.-P. TORRELLI, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato, Piemme, 1994, pp. 362-363.

portò di certo, per tutti coloro che parteciparono a questo moto di rinnovamento, una immersione nell'universo della teologia di Tommaso. Tuttavia i teologi che furono parte consapevole e attiva di questa ripresa culturale dovettero avere, al tempo stesso, uno sguardo ben vigile e attento a cogliere le necessità del momento, per adattare e applicare alla nuova sensibilità culturale del tempo la verità presente e operante nel pensiero di san Tommaso. Tale pensiero fu appunto ritenuto capace, in linea di principio, di offrire indicazioni praticabili per la soluzione dei problemi di attualità che allora si presentarono. Di fatto si nota, nei commentari alla *Summa theologiae* di Tommaso, un distacco progressivo dal commento talvolta persino pedissequo alle espressioni del maestro, per giungere, nel momento del massimo splendore della seconda scolastica, a sviluppi che danno corpo a veri e propri trattati autonomi. Questi, certo, conservano ancora sullo sfondo un riferimento visibile a una determinata successione di questioni contenute nella parte corrispondente della *Summa*, ma indubbiamente, anche dal punto di vista più estrinseco – intendo dire quello più superficiale da cui traspare l'organizzazione della materia trattata –, costituiscono delle unità irripetibili e hanno vera consistenza di opere affatto autonome. Per rendersi conto di queste differenze nella loro macroscopica evidenza, basterebbe soltanto – *Summa theologiae* alla mano – comparare con essa, e tra di loro, i *Commentari* di Thomas de Vio e di Francisco de Vitoria (dove ancora sussiste una certa continuità, sia con la *Summa* sia tra di loro, benché de Vitoria si mostri molto più aperto e sensibile del Gaetano ai problemi e alla cultura umanistica del momento), per osservare poi come da alcune questioni, per altro ben presenti e facilmente individuabili nella *Summa*, prendano avvio vere e proprie trattazioni a sé. È sicuramente il caso dei molti trattati intitolati *De iustitia et iure*, *De legibus*, *De gratia et libero arbitrio*, i quali vennero sviluppati a partire dal cosiddetto secondo momento della scuola di Salamanca, cioè quello che si dimostrò più sensibile al metodo scolastico-speculativo (per es. con Domingo Báñez)<sup>7</sup>, e successivamente soprattutto da parte della scuola teologica dei gesuiti (Bellarmino, Luis de Molina e Francisco Suárez).

Si può anche aggiungere – semplificando la complessità dell'evoluzione storica, ma senza tradirne la sostanza – che la fisionomia,

<sup>7</sup> La prima scuola di Salamanca era decisamente più sensibile all'umanesimo e agli aspetti positivi della teologia (approfondimento scritturistico e patristico). Di essa facevano parte: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e i loro discepoli, tra cui anche Melchor Cano: cf. *Storia della teologia*, II, *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, a cura di G. Occhipinti, Bologna-Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, p. 448. In particolare, per Salamanca, è ora molto importante: J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

irriducibile ad altro, della seconda scolastica emerge con maggior chiarezza man mano che dal commento vincolato al testo di Tommaso nasce il trattato autonomo. Oltre tutto, proprio la struttura del trattato, con la molteplicità degli argomenti presi in considerazione e la presenza di vari accenti (tra cui non può mancare quello di una certa *vis polemica* dettata da necessità apologetica), lascia meglio intuire da quali stimoli, propriamente esterni al testo di Tommaso, nasca la sua peculiarità, non importa se si tratti del problema delle fonti della teologia o del tema del diritto, della legge ovvero della questione della grazia. In realtà basta sempre lasciare parlare le fonti per accorgersi del contesto mutato in cui questi teologi ponevano i problemi che, in gran parte, continuavano ad essere quelli di sempre. La mutazione era indotta fondamentalmente da due novità assolute rispetto al tempo di Tommaso e alle tipiche preoccupazioni teologiche del Medioevo. Si trattava ovviamente della Riforma, cui Trento aveva già dato la risposta ufficiale del mondo cattolico romano, riportando alla ribalta la questione del metodo teologico, del rapporto pieno di mistero che regola la libertà dell'uomo rispetto alla volontà di Dio e alla sua grazia, infine della costituzione ontologica della Chiesa e della tematica di Cristo redentore. Ma c'erano sicuramente anche problemi affatto inediti che le conquiste iberiche del Nuovo Mondo ponevano a tutti gli osservatori intelligenti: che dignità umana bisognava riconoscere agli indigeni 'selvaggi'? Che tipo di società civile era la loro prima che venissero colonizzati, civilizzati, evangelizzati? Che diritto poteva avanzare una potenza europea, quale l'Impero di Carlo V (e più concretamente la Spagna), per dominare su di loro? Tra questi molti osservatori intelligenti possiamo annoverare senz'altro Bartolomé de Las Casas, che si rese conto dei problemi sperimentandoli e analizzandoli, per così dire, sul campo<sup>8</sup>, e Francisco de Vitoria, il quale, dalla vecchia Europa, saldamente radicato nella teologia di Tommaso, seppe non solo reagire contro gli eccidi ingiustificati e la libertà ignobilmente conculcata di quei popoli, ma anche tracciare genialmente le linee del futuro diritto internazionale<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Per il tema dell'espansione coloniale europea si veda, in sintesi: A. TENENTI, *La formazione del mondo moderno: XIV-XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 309-329; J. DELUMEAU, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1984 (1967), pp. 47-63; per la figura di Bartolomé de Las Casas, vedi R. IANNARONE, *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios. I Domenicani*, Bologna-Napoli, Edizioni Studio Domenicano - Editrice Domenicana Italiana, 1992, pp. 9-49, con attenzione esplicita ai problemi relativi alla conquista e all'evangelizzazione.

<sup>9</sup> Tra la molta letteratura esistente segnalo anzitutto l'edizione critica integrale, comoda e accuratissima, di cui oggi disponiamo in Italia: FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, edizione italiana e traduzione di A. Lamacchia, Bari, Levante Editori, 1996; in secondo luogo, lo studio

Con quanto abbiamo detto, sono stati individuati, grosso modo, anche i temi e i problemi ai quali dedicheremo la nostra attenzione tra breve. Prima però vale la pena di chiarire un'espressione suggestiva che appare nel titolo. Infatti la cosiddetta «seconda scolastica» è stata chiamata nella letteratura corrente anche «scolastica barocca»<sup>10</sup>. Questo titolo specifica almeno un tratto caratteristico del pensiero a cui ci riferiamo: si tratta di una teologia che si è sviluppata a partire dalla Spagna (per questo si parla comunemente anche di «scolastica spagnola»), proprio durante quel *siglo de oro* che vide fiorire nella penisola iberica lo stile barocco in varie manifestazioni letterarie e artistiche (soprattutto in architettura e pittura).

In ogni caso, anche questo uso del termine «barocco», basato sull'analogia ovvero sull'esistenza di eventuali corrispondenze parziali tra le arti e il pensiero teologico, ha pur bisogno, per reggersi, di qualche elemento in più che non sia la semplice contemporaneità reciproca di questi fenomeni culturali. Ed è effettivamente così! È possibile individuare in modo più concreto i tratti salienti di questa analogia. Ovviamente non è un discorso né facile né semplice, se ci si ricorda dei fiumi d'inchiostro versati, negli ultimi tre secoli di storiografia, sull'essenza del «barocco». Né qui pretendo di rinnovare una battaglia da giganti su tale questione. Invece, limitandomi semplicemente a recepire ciò che oggi gli storici e i critici comunemente ammettono o sono disposti a concedere, mi riprometto di illustrare qualche elemento della cultura barocca, per chiarire in che senso tale qualifica possa essere legittimamente assegnata anche alla teologia scolastica tra XVI e XVII secolo.

e gli estratti di R. HERNÁNDEZ MARTÍN, *La lezione sugli Indios di Francisco de Vitoria*, Milano, Jaca Book, 1999; infine, sul significato altamente civile dell'intervento teologico di de Vitoria per la storia d'Europa, rimando a A. ANNONI, *Europa. Problemi e miti dell'età moderna*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, pp. 228-331.

<sup>10</sup> Così, per esempio, è stata chiamata da K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, Münster, Aschendorff, 1928 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I/1, pp. 251-325), il quale però, coerente con la logica complessiva del suo lavoro (che mira a riconoscere importanza quasi esclusiva alla scuola gesuitica spagnola), tende a riservare questo termine alla scolastica dei gesuiti, in particolare a Suárez e ai suoi continuatori, perciò egli spinge lo sguardo più verso il Seicento che neanche verso il tardo Cinquecento. Ma l'espressione è diventata poi abbastanza consueta con Marie-Dominique Chenu, che – ben consapevole dell'analogia in gioco tra il mondo delle manifestazioni artistiche e il discorso teologico – la adottò negli anni 1930-1940, come riferisce E. VILLANOVA, *Storia della teologia cristiana*, II, Roma, Borla, 1994, p. 421, nota 1. A sua volta Villanova intitola significativamente così un capitolo della sua storia: «Gli inizi della scolastica barocca» (*ivi*, pp. 420-454).

## 2. IL BAROCCO NELLA CULTURA RELIGIOSA E TEOLOGICA DEL TEMPO

È stato per esempio autorevolmente riconosciuto<sup>11</sup>, come il sentire religioso barocco sia tutto ispirato, sorretto e dominato dall'idea forza della 'Divina Majestas', per la quale non ci sono mai segni espressivi a sufficienza: non esistono cerimonie e ossequi che bastino a cantare la gloria di Dio. Non a caso – osserva Jean Delumeau citando Georg Weise – l'espressione 'Divina Maestà' ricorre frequentemente negli scritti del Vasari, di Bernardo e Torquato Tasso<sup>12</sup>. Siamo del resto in un clima politico europeo in cui la sovranità tende ad essere assoluta, quale umano riflesso e presenza della sovranità divina. Tuttavia, tra Cinque e Seicento, abbiamo ancora a che fare, in larga misura, con una 'Majestas' che trova il proprio limite sicuro nel riconoscimento spontaneo dell'unica 'Divina Majestas' e nella soggezione ad essa<sup>13</sup>. Ora, il Barocco esprime, proprio anche con l'esuberanza del gesto e con tutti gli splendori della sua arte inquieta, quest'impossibilità di narrare la gloria di Dio in modo perfetto. Non a caso il motto ignaziano, che suona *Ad maiorem Dei gloriam*, è pronunciato nella chiara consapevolezza che la risposta attiva dell'uomo non adegnerà mai il dono di grazia e l'incommensurabile grandezza di Dio. Non è perciò azzardato dire che anche la teologia della seconda scolastica, con l'esuberante ricchezza dei suoi concetti, delle sue divisioni e delle sue ampie articolazioni sistematiche, suggerisce questa stessa percezione: non bastano mai le parole, le determinazioni concettuali e gli sviluppi speculativi (che talvolta si intrecciano anche con i mezzi retorici dell'allegoria e della metafora) per esprimere il mistero glorioso di Dio, che è sempre più grande delle nostre capacità.

È stato recentemente notato, da Andrea Battistini, come nel Barocco siano presenti «opposte vocazioni»: il disordine che cerca la via dell'ordine, la frantumazione che aspira all'unità, l'inganno e la maschera che non si rassegnano a perdere la verità, la metamorfosi che

<sup>11</sup> Mi riferisco in particolare a J. DELUMEAU, *L'Italie de la Renaissance à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Colin, 1991, pp. 249-261.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>13</sup> È ancora così, per esempio, in Henning Arnisäus (1575-1636), uno degli autori politici più significativi dell'aristotelismo tedesco tra Cinque e Seicento. Cf. ARNISÄUS, *De jure Majestatis libri tres*, Francofurti, Typis Andreae Eichorn, 1610, libro I, cap. III, n. 12, p. 68: «Errant enim graviter, qui per ea, quae dicta sunt, putant principem etiam eximi a lege divina & naturali [...]»; anche precedentemente aveva sostenuto lo stesso: *Id.*, *Disputationum Politicarum in Academia Iulia propositarum* [...], Helmaestadii, ex officina typographica Iacobi Lucij, 1605, f. Dd1v, n. 31: «Exolvit autem praedicta ratio regem tantum a ll. [h.e. legibus] positivis, quod supremus sit in Rep. nihil autem obstat, quo minus subiectus maneat Dei et naturae legibus, quorum respectu adhuc civis est [...]».

desidera placarsi nell'immutabilità<sup>14</sup>. Da questo punto di vista, si è giustamente osservato che anche la tensione irrisolta tra il sentimento di nullità e di grandezza dell'uomo, tra la consapevole scoperta dell'impressionante piccolezza del finito e l'incolmabile misura dell'infinito, come del resto tutti gli ambigui contrasti che animano questa cultura, sono emblematicamente espressi dalla figura geometrica dell'ellissi, l'icona in assoluto più amata dal Barocco, proprio perché essa è costituita dalla presenza – simultanea e ineliminabile – di due fuochi d'attrazione: il tempo e l'eternità, la polvere e la gloria, il pavone e il teschio, la terra e l'universo, l'uomo e Dio<sup>15</sup>. Pertanto non mi sembra affatto fuori luogo vedere anche in una delle tematiche più accese della teologia di quest'epoca, alludo al rapporto tra la volontà eterna di Dio e la libertà dell'uomo, un esempio teologico di quella cultura della tensione estrema e, alla fine, dell'irrisolto. Questa enorme tematica teologica della libertà e della grazia (assunta con tutte le sue armoniche e le implicite derivazioni) mi pare proprio – come vedremo meglio in seguito – esemplarmente 'barocca', nella sua stessa tormentata impostazione e nei suoi tentativi di soluzione a lungo sofferti.

Certo, oggi, il giudizio che il secolo XIX esprimeva sulla religiosità barocca, tacciandola di vuota e insincera teatralità, non è più condiviso dai critici. «Non vedervi altro che gesticolazione e retorica significa sfiorare soltanto un grande fenomeno culturale»<sup>16</sup>, senza penetrarne il senso. Da questo punto di vista, anche il giudizio espresso da Evangelista Villanova, nella sua per altro assai lodevole esposizione di questo momento della storia della teologia, mi pare troppo severo, soprattutto perché poco attento all'effettiva evoluzione culturale immediata. Egli infatti vuole sottolineare il carattere di intrinseca 'falsità' insito nella teologia 'trionfalistica' del tempo, in quanto quel trionfo sarebbe stato celebrato in un contesto in cui, a suo giudizio, non sarebbero mancati fattori di perplessità circa la presunta vittoria del cattolicesimo e, più in generale, del cristianesimo: il mondo protestante prendeva di fatto le distanze da Roma, l'Oriente cristiano viveva nella dimenticanza del cattolicesimo romano, il mondo recentemente conquistato aderiva alla fede sotto la forza delle armi, il mondo moderno prendeva polemicamente coscienza di sé contro la Chiesa<sup>17</sup>. Ma, anzitutto, il 'trionfo' della teologia barocca non volle

<sup>14</sup> Vedi A. BATTISTINI, *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Roma, Salerno Editrice, 2000, pp. 10-11.

<sup>15</sup> Cf *ibid.*, pp. 9-10, 119-125.

<sup>16</sup> DELUMEAU, *L'Italie de la Renaissance*, p. 252.

<sup>17</sup> VILLANOVA, *Storia della teologia*, p. 424.



essere – come si è appena visto e come si vedrà ancor meglio in seguito – una funesta e antistorica celebrazione di sé (dopo la grandiosa e polemica affermazione luterana del primato della grazia!), bensì una sincera proclamazione della gloria di Dio, *semper major*, in secondo luogo, la strumentazione filosofica di cui si munì la teologia barocca non allontanò il protestantesimo dalla cultura cattolica, ma riuscì, nel giro di circa mezzo secolo, a persuaderlo sempre di più – sul versante tanto delle chiese riformate quanto di quelle luterane – della necessità di aprirsi ad una visione logico-metafisica della realtà, dalla quale avrebbe tratto profitto la sua stessa posizione teologica e, più in generale, il dialogo con il mondo scientifico moderno<sup>18</sup>; in terzo luogo, bisogna purtroppo constatare che l'estraniarsi dell'Oriente dalla nascente cultura moderna avrebbe causato ritardi culturali e chiusure le cui conseguenze sono tuttora difficilmente calcolabili; in quarto luogo, fu proprio questa teologia, accusata di illusorio trionfalismo, a reagire, con grande e lungimirante forza teoretica, a ogni forma di imposizione violenta della fede nel Nuovo Mondo; infine, è vero che il mondo moderno prese polemicamente le distanze dalla Chiesa, ma esso stesso non poté costituirsi, come tale, se non usufruendo degli strumenti che, vantaggiosamente o svantaggiosamente, la seconda scolastica gli passò di mano<sup>19</sup>. Senza dire, come si vedrà in seguito, che la stessa faticosa elaborazione del concetto di «natura pura» da parte della seconda scolastica diede di fatto l'avallo al costituirsi di un sapere scientifico e filosofico indipendente dai presupposti cristiani. Sussistono pertanto alcuni elementi storici importanti che dovrebbero indurre chiunque a prendere con qualche beneficio d'inventario il giudizio troppo sbrigativo formulato da Villanova.

<sup>18</sup> Lo dimostrano, in maniera congiunta, al di là delle diversità di prospettiva, gli studi di ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik*, e di E. LEWALTER, «Metafisica ispano-gesuitica e tedesco-luterana del XVII secolo. Un contributo alla storia dei rapporti culturali ibero-tedeschi e alla preistoria dell'idealismo tedesco», in *Cultura romana e cultura europea di antico regime*, a cura di C. MOZZARELLI, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 263-338 («Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XIV, 1997, nn. 27-28), lavoro che risale al 1935, ma che non ha perso nulla in importanza, come conferma l'«aggiornamento» di R. RIGHI, *Pensare per istituzioni. Avviamento a Lewalter*, *ibid.*, pp. 255-262; importanti ulteriori conferme si hanno dall'ampio studio di S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland 1550-1650*, Berlin, Akademie Verlag, 1993, si vedano in particolare le pp.146-196, soprattutto per Suárez e il suo influsso in Germania.

<sup>19</sup> Cf ancora una volta il lavoro di Eschweiler, che insiste sulla necessità di studiare i rapporti intercorrenti tra la scolastica barocca e i grandi autori dell'epoca moderna: Descartes, Leibniz, Spinoza.

### 3. LUOGHI, ISTITUZIONI E PERSONE

La cosiddetta scolastica barocca fiorì principalmente nella penisola iberica: Spagna e Portogallo. Come si spiega questa circostanza storica? Giustamente è stata fatta notare la condizione di particolare favore in cui vennero a trovarsi questi territori europei durante e dopo la crisi causata dalla Riforma. Se, per un verso, questi paesi non avevano preso parte in modo preponderante alla formazione del grande patrimonio filosofico e teologico medievale – ma ciò non va senza eccezioni, se si pensa alla geniale riforma della logica ad opera di Raimondo Lullo<sup>20</sup>, oltre che alla profondità della sua meditazione cristologica<sup>21</sup> –, per un altro verso, toccò proprio a questi paesi conservare e riprendere in modo eccellente la grande tradizione scolastica del medioevo.

La Spagna, una volta riunificate le corone di Castiglia e di Aragona con il matrimonio tra Ferdinando ed Isabella (1469), iniziò la propria storia moderna all'insegna di una rigida fedeltà a Roma, risultando così immune dalle lotte religiose che lacerarono la maggior parte dei paesi europei. Lo stesso ricorso all'inquisizione, da parte dei Re Cattolici, va inteso a servizio dell'unificazione politica e religiosa della Spagna, vale a dire in vista della coesione allora minacciata dal continuo fermento di quei *conversos* (cristiani convertiti dall'ebraismo e dall'islamismo) che erano spesso tentati di tornare alla religione dei loro padri<sup>22</sup>. Nel regno di Carlo I di Spagna (che divenne Carlo V, come imperatore, dal 1519) e di suo figlio Filippo II non si lasciò spazio alcuno a qualsiasi deviazione dalla dottrina proposta da Roma. Così la Spagna, durante e dopo il Concilio di Trento, divenne, soprattutto sotto Filippo II, il cuore pulsante del mondo cattolico. Si può legittimamente discutere, con Ferdinand Braudel, se, al tempo di Carlo V, la Germania, piuttosto che non l'asse Italia-Paesi Bassi – com'egli propriamente ritiene<sup>23</sup> –, sia stato il vero centro di gravità o il punto di forza dell'azione politica dell'imperatore e quindi dell'intero continente europeo; nessuno però potrà mai mettere ragionevolmente in dubbio che tale centro, con Filippo II, si sia effettivamente spo-

<sup>20</sup> Cf ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik*, pp. 315-316, dove ricorda che tutto il Seicento è vissuto nella grandiosa eredità di questo pensatore.

<sup>21</sup> Cf BUZZI, *Teologia e cultura cristiana*, pp. 53-61. È difficile, in tanti casi, sapere se sia stato il genio del confratello Duns Scoto a precedere quello di Lullo o viceversa.

<sup>22</sup> Osservazioni interessanti e condivisibili sul significato dell'inquisizione sotto i Re Cattolici si trovano in J.H. ELLIOTT, *Imperial Spain 1469-1716*, London, Penguin Books, 1990, pp. 107-109.

<sup>23</sup> F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del mediterraneo nell'età di Filippo II*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1986, vol. II, p. 709.

stato in Spagna. Del resto questo sovrano è noto a tutti per la congiunzione straordinaria che, proprio nella sua persona, trovarono 'spagnolismo' e 'ortodossia', 'nazionalismo' e 'religione'. Nell'esecuzione dei suoi progetti, egli volle mantenersi fedele al toccante memoriale politico lasciatogli da suo padre, l'imperatore Carlo V:

«Y así por principal y firme fundamento de vuestra buena gobernación, debéis siempre concertar vuestro ser y bien de la infinita benignidad de Dios, y someter vuestros deseos y acciones a su voluntad [...] debéis tener siempre muy encomendada la observancia, sostentamiento y defensa de *nuestra santa fe* [...] teniendo solicitud y cuidado de obviar por todas las vías y maneras que pudiéredes con derecho y razón las herejías y sectas contrarias a nuestra antigua fe y religión<sup>24</sup>».

Giustamente, quasi a commento di tutto il suo operato, uno dei primi biografi di Filippo II, Luis de Cabrera de Córdoba (1559-1623), lo presentò come il difensore per eccellenza della religione, al punto che, sul frontespizio del suo libro, fece imprimere il motto: «Suma ratio pro Religione<sup>25</sup>». Non sorprende dunque come nella Spagna di questo potentissimo e zelante difensore del cattolicesimo<sup>26</sup> potessero rifiorire gli studi teologici che allora furono promossi soprattutto dai due ordini religiosi maggiormente impegnati nel rinnovamento di tale scienza a beneficio del cattolicesimo romano, intendo dire: i domenicani e i gesuiti.

Tra le università iberiche più in vista non si possono certo trascurare in Spagna Alcalá e Valladolid, come pure Coimbra in Portogallo (soprattutto per la filosofia), ma su tutte spicca, al di là di ogni dubbio, Salamanca che, in materia di teologia, divenne per tutto il mondo – principalmente, ma non esclusivamente cattolico – ciò che fu Parigi durante il medioevo per l'intera cristianità occidentale. L'università salmanticense era stata ufficialmente fondata da Ferdinando III, re di León e di Castiglia, il 6 aprile 1243<sup>27</sup>; da allora si era sempre segnalata

<sup>24</sup> In *Corpus documental de Carlo V*, edizione critica a cura di M. FERNÁNDEZ ALVAREZ, 5 voll., Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1973-1981, vol. II, p. 570.

<sup>25</sup> L. CABRERA DE CÓRDOBA, *Historia de Felipe II, rey de España*, 1619, frontespizio, riprodotto in G. PARKER, *The Grand Strategy of Philip II*, New Haven-London, Yale University Press, 2000, p. 94, plate 16.

<sup>26</sup> Sull'impegno cattolico di Filippo, restano sempre istruttive, in termini generali, le pagine scritte da M. PHILIPPSON, *L'Europa occidentale nell'epoca di Filippo II, di Elisabetta e di Enrico IV*, Milano, Società Editrice Libreria, 1900, pp. 352-371. Tuttavia, per i rapporti con Roma e con l'Italia, l'importanza strategica della religione nel programma politico di Filippo II, il suo cosiddetto 'imperialismo messianico', ma anche per alcuni aspetti della sincera pietà ispirata ai temi tipici della Controriforma, e per il contenuto simbolico, al tempo stesso politico e religioso, della sua dimora all'Escorial, si veda ora G. PARKER, *The Grand Strategy*, pp. 77-109.

<sup>27</sup> Le sue origini, però, risalgono probabilmente al secondo decennio del XIII seco-

come centro qualificato della vita culturale spagnola. Nondimeno essa sperimentò il momento del suo massimo splendore tra il XVI e il XVII secolo, quando divenne un punto importante di irradiazione, in tutta Europa, del rinnovato pensiero filosofico-teologico scolastico. Attorno al 1570 la città fioriva di iniziative culturali legate alla vita universitaria, contando circa ottomila studenti, venticinque collegi, cinquanta conventi, sessanta cattedre e una settantina di biblioteche. I principali ordini religiosi erano rappresentati nella vita cittadina dai loro conventi, ed erano soprattutto francescani, carmelitani, agostiniani, domenicani e gesuiti.

Furono proprio questi ultimi due ordini a rivestire enorme importanza in campo teologico. Si è soliti infatti identificare la nascita della scolastica barocca spagnola con l'insegnamento a Salamanca di Francisco de Vitoria (1492-1546), che durò per un ventennio, dal 1526 al 1546, e fu assai intenso e fecondo. Vitoria era appunto domenicano, come domenicani furono alcuni tra i suoi più grandi discepoli, per esempio Melchor Cano (1509-1560) e Domingo de Soto (1495-1560), i quali tra l'altro parteciparono al Concilio di Trento. Tra i discepoli di Cano è poi indispensabile ricordare Domingo Báñez (1528-1604), che si pose, almeno nella sua intenzione, quale fedele interprete della dottrina della grazia professata da san Tommaso.

Proprio a Salamanca il P. Miguel de Torres, discepolo e amico di sant'Ignazio, fondò quel collegio gesuitico che fu teatro della celebre controversia intercorsa tra il domenicano Báñez e il gesuita Luis de Molina (1535-1600) sulla grazia e il libero arbitrio<sup>28</sup>. Anzi, bisogna subito aggiungere che in questo collegio dei gesuiti studiò filosofia e teologia il grande Francisco Suárez (1548-1619), indubbiamente il rappresentante più significativo della scolastica spagnola barocca.

Dapprima – a Salamanca, ma anche in altri centri universitari della Spagna – i gesuiti furono discepoli diretti dei domenicani; poi, prendendo sempre più coscienza del proprio carisma e della propria missione nel mondo culturale del tempo, elaborarono in modo autonomo la ripresa del pensiero di san Tommaso, originando una propria linea scolastica, quella che appunto avrebbe riscosso maggior successo in Europa. Infatti non riuscì loro in nessun modo di avere il sopravvento sui domenicani a Salamanca, nondimeno il loro influsso si fece sentire nelle altre nazioni europee, soprattutto grazie all'opera capillare dei collegi, regolarmente destinati, con il tempo, a trasformarsi in università.

lo per interessamento del re Alfonso IX, cf BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, p. 123

<sup>28</sup> Cf J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, IV, *De Duns Scot à Suárez*, Paris, Éditions Universitaires, 1992, p. 196.

Dal Portogallo, per esempio, proviene il celeberrimo *Corpus Conimbricensium* (1592-1606), cioè l'insieme dei commenti alle opere di fisica, scienze naturali, etica, logica e dialettica di Aristotele, un'opera che presto si diffuse in tutta Europa<sup>29</sup>. Si tratta di un *corpus* nato dall'attività dei professori di filosofia del collegio dei gesuiti di Coimbra, in particolare dall'impegno didattico di Pedro da Fonseca (1528-1599), detto l'«Aristotele portoghese», e dei suoi discepoli: Emmanuel de Goes, Balthasar Alvarez, Cosma Magalhaens [Magalliano], Sebastian do Couto.

Invece, per quanto riguarda la teologia, bisogna pensare soprattutto all'istituzione del Collegio Romano in Roma, da parte di Ignazio stesso<sup>30</sup>. Proprio qui, provenendo da Salamanca, insegnò filosofia e teologia Francisco de Toledo (1534-1596), a partire dal 1559. È importante ricordare che l'insegnamento teologico presso il Collegio Romano prevedeva due cattedre di teologia scolastica, quella di «Prima» e quella dei «Vesperi»<sup>31</sup>, più una cattedra di Sacra Scrittura: istituite esattamente sul modello della facoltà teologica di Salamanca<sup>32</sup>. Inoltre, per necessità più legate alla futura pratica pastorale degli alunni, vennero introdotti due altri insegnamenti: i cosiddetti «casi di coscienza» – nei giorni festivi e alla domenica, a partire dal 1553 – e le «controversie del nostro tempo contro i luterani», a partire dal 1555/56.

<sup>29</sup> Vedi «Commentarii Collegii Conimbricensis», s. v. «Coimbre», in C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, parte I, *Bibliographie*, vol. II, Bruxelles, Schepens-Paris, Picard, 1891, coll. 1273-1278. Ho potuto consultare un'edizione di fine secolo XVII, presente in Biblioteca Ambrosiana con segnatura IV.Hie.I.IV.30: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in quatuor libros De coelo, Meteorologicos et Parva Naturalia Aristotelis Stagiritae*, hac tertia in Germania editione [...] editi, Coloniae, Impensis Lazari Zetzneri 1696; alla fine questo stesso libro contiene anche alcune disputazioni sull'etica aristotelica con il titolo: *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis cursus disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae capita continentur*.

<sup>30</sup> Sulle origini e gli sviluppi del Collegio, con particolare riferimento alla facoltà di teologia, si vedano: R.G. VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma, Gregoriana, 1954; J.I. TELLECHEA IDIGORAS, «Il Collegio "omnium nationum seminarium". Prospettive e speranze ignaziane», *Archivum Historiae Pontificiae* XXIX (1991) 9-16; C. Pozzo, «La facoltà teologica del Collegio Romano nel XVI secolo», *Archivum Historiae Pontificiae* XXIX (1991) 17-32; più in generale sulle scuole e l'impegno per la cultura da parte dei gesuiti: J.W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 221-290.

<sup>31</sup> Erano chiamate così, a motivo delle ore mattutine o serotine nelle quali avevano luogo.

<sup>32</sup> Per l'organizzazione delle cattedre e dell'insegnamento a Salamanca si vedano notizie più precise in F. EHRLE, «Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI», *Estudios Ecclesiásticos* IX (1930) 145-187: 150-151, riprese anche in *Storia della teologia*, a cura di G. OCCHIPINTI, II, Bologna, Dehoniane, 1996, pp. 446-447. Ora soprattutto BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, pp. 147-205.

L'istituzione di quest'ultimo insegnamento si spiega con la necessità di formare – in senso cattolico romano, in un contesto ecclesiale assolutamente incontaminato dall'eresia – soprattutto il clero d'oltralpe, per il quale i gesuiti fondarono appositamente a Roma anche il Collegio Germanico, i cui alunni frequentavano di regola le lezioni più importanti al Collegio Romano.

Da Roma, principalmente, l'insegnamento teologico dei gesuiti si diffuse in tutto il mondo, ma anche direttamente dalla Spagna, come testimonia il caso di Gregorio de Valencia (1549-1603). Questo gesuita si formò dapprima a Salamanca, dove con Francisco Suárez (1548-1617) era stato alla scuola del domenicano Mancio de Corpus Christi (1507-1576), ma poi insegnò in Germania, a Dillingen (1573-1575) e a Ingolstadt (1575-1597), per concludere la sua carriera di professore di teologia al Collegio Romano (1597-1602). Anche Roberto Bellarmino, formatosi in Italia presso i gesuiti a Montepulciano e al Collegio Romano, insegnò prima a Lovanio (1570-1576) e poi a Roma, dove tenne la cattedra di teologia controversistica. Lo stesso Suárez divise il suo insegnamento tra la Spagna, Roma e Coimbra. D'altra parte il gesuita fiammingo Leonardo Lessio [Leys], che fu discepolo di Suárez a Roma (1583-84), si dedicò poi a lungo all'insegnamento teologico a Lovanio (1585-1600).

Ho voluto accennare brevemente alla mobilità di questi professori (e alunni) per sottolineare come la cultura, determinata dalla ripresa della teologia scolastica, soprattutto gesuitica, circolò abbondantemente in tutta Europa, non solo a causa dell'ampia presenza europea dei vari ordini religiosi dediti alla formazione intellettuale dei giovani e a motivo della facile diffusione dei libri, ma in molti casi grazie anche all'insegnamento itinerante di alcuni grandi maestri, come quelli appena ricordati. A proposito dei gesuiti – un ordine allora affatto giovane – si impone soprattutto, come fenomeno macroscopico, la loro capillare presenza educativa nei territori dominati dagli Asburgo: Penisola Iberica, Paesi Bassi, Germania, Austria, Italia.

Ora dedicheremo più da vicino la nostra considerazione ai temi principali che il Concilio di Trento consegnò alla teologia del tempo. Ciò ci consentirà di cogliere un po' più dall'interno il farsi della teologia barocca.

#### 4. I GRANDI INTERESSI TEMATICI DEL DIBATTITO TEOLOGICO

##### 4.1 *Ripresa metodologica*

Se Trento aveva reagito al principio protestante *sola scriptura*, affermando che la divina rivelazione è contenuta «in libris scriptis et

sine scripto traditionibus»<sup>33</sup>, la teologia posteriore a Trento si impegnò a chiarire l'interpretazione di questo rapporto, dando per lo più luogo alla cosiddetta teoria delle due fonti: Scrittura e Tradizione<sup>34</sup>. La rilevanza della discussione era fondamentalmente di tipo metodologico, nel senso che la teologia cattolica, preoccupata di reagire alle troppo unilaterali affermazioni protestanti, si vide impegnata in una ricerca approfondita sulle fonti legittime della sua stessa costruzione. Così il problema delle «fonti» della rivelazione venne insensibilmente a sovrapporsi e quasi a coincidere, almeno in parte, alla questione dei cosiddetti «luoghi teologici», tematica certamente non nuova nella storia della teologia, visto che anche san Tommaso in qualche modo se ne era occupato. Infatti l'Angelico nella *Summa theologiae*, pars I, q. I, a. 8, discutendo sulla natura della scienza teologica, in particolare sulla sua forma argomentativa, passa in rassegna un certo numero di «luoghi», ovvero di «argomenti» sui quali essa si fonda. Dice, tra l'altro, Tommaso:

«nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus».

Giova notare – nel linguaggio peraltro fluttuante di Tommaso – la connessione che risulta abbastanza stretta tra 'locus' e 'auctoritas', quasi a suggerire che ogni argomentare gode di una particolare autorevolezza e che ogni particolare autorevolezza si configura in un determinato modo di argomentare, tanto nel caso in cui l'argomentazione (ovvero l'insieme delle proposizioni che la costituiscono) risulti rigorosamente probante, in quanto si fonda sulla Scrittura, quanto nel caso in cui l'argomentazione di per sé non risulta probante, come accade per gli argomenti che, per esempio, si possono desumere dai filosofi. Perciò, con fine disamina, san Tommaso elenca i vari tipi di *auctoritates*: le affermazioni tratte dai libri della Sacra Scrittura sono argomentazioni assolutamente 'proprie'; quelle tratte dalla dottrina dei padri e dei dottori sono certo 'proprie', ma solo 'probabili'; godono invece dignità di argomenti 'esterni' e solo 'probabili' gli insegnamenti dei filosofi e le proposizioni meramente razionali.

Gli autori della seconda scolastica si sono rifatti ovviamente a questi insegnamenti dell'Aquinate, cercando di conseguire completezza e precisione, nel tentativo di porre altresì maggior ordine nell'insieme e nella successione dei *loci*. In questa direzione risulta certamente istruttivo il lavoro di Francisco de Vitoria, di cui possediamo

<sup>33</sup> Si tratta del primo decreto pubblicato nella quarta sessione del Concilio di Trento, l'8 aprile 1546: «Recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum»: CT, V, 91.

<sup>34</sup> Cf Buzzi, *Il Concilio di Trento (1546-1563). Breve introduzione*, pp. 27-45: Id., *Il Concilio di Trento (1546-1563), Ermeneutica*, pp. 22-30.

gli appunti presi in classe, i cosiddetti *reportata*, da parte di alcuni suoi discepoli durante l'ultimo corso che egli tenne regolarmente negli anni 1539-1540<sup>35</sup>. Leggendo il commento di Vitoria alla *Summa theologiae*, pars I, q. 1, a. 1 («Utrum doctrina theologiae sit necessaria»), ci si trova subito immersi in un contesto diverso da quello medievale, non appena capitano sotto gli occhi il nome di Lutero e la contestazione delle sue tesi da parte del teologo spagnolo, in merito alla sufficienza della Scrittura e alla superfluità, se non alla dannosità, della teologia scolastica<sup>36</sup>. Certo, precisa Vitoria nel suo commento alla *Summa theologiae*, pars I, q. 1, a. 8, sbagliano quelli che pensano di provare tutto con la ragione umana<sup>37</sup>, ma errano pure coloro che, in teologia, si rifiutano di fare qualsiasi ricorso alla ragione umana<sup>38</sup>. Infatti, ribadisce Vitoria, la ragione umana è pure un dono di Dio<sup>39</sup> e la grazia non intende affatto revocare o sopprimere la natura<sup>40</sup>. Perciò egli enumera senz'altro anche la ragione naturale tra i «loci theologici». Il suo elenco ne comprende per esteso nove: 1) la Sacra Scrittura; 2) l'autorità della Chiesa universale; 3) il Concilio universale; 4) i Concili provinciali; 5) l'autorità dei santi dottori; 6) l'autorità e la definizione del papa; 7) il consenso dei teologi; 8) la ragione naturale; 9) l'autorità dei filosofi<sup>41</sup>. Stando alla sua logica, i primi tre e il sesto sono luoghi assolutamente propri e certi della teologia in materia di fede e di morale; il quarto, il quinto e il settimo sono luoghi propri, ma probabili; l'ottavo e il nono non sono più luoghi propri, ma semplicemente esterni e probabili.

Data questa sistemazione notevole della teoria dei luoghi da parte di Vitoria, si comprende come il suo discepolo diretto, Melchor Cano, abbia sempre riconosciuto l'importanza avuta dal suo grande maestro nella formazione del suo pensiero personale, in questa medesima

<sup>35</sup> Si tratta del Ms. 182 della Biblioteca della Pontificia Università di Salamanca e del Ms. 18 della Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander, pubblicati da C. Pozo, «De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1, de Francisco de Vitoria. Introducción y edición», *Archivo Teológico Granadino*, XX (1957) pp. 307-426.

<sup>36</sup> Pozo, «De Sacra Doctrina», pp. 346-350.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 416, n. 101: «error [...] aliquorum, qui [...] volunt omnia absolvere ratione, raro vel nunquam utentes auctoritatibus scripturarum».

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 416-417, n. 102: «error [...] aliquorum, qui nullo modo volunt aliquam rationem in theologica disputatione admittere, sed solum volunt admittere auctoritates scripturae sacrae».

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 418, n. 104: «nullum est inconueniens afferre cum auctoritatibus rationes naturales, nam et ipsum lumen naturale est donum Dei».

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 417, n. 102: «gratia nihil derogat naturae». Cf l'espressione di THOMAS AQ., *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2: «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei».

<sup>41</sup> Cf *Storia della teologia*, a cura di G. OCCHIPINTI, II, p. 452, nota 30; ma anche B. KÖRNER, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*, Graz, Styria Mediaservice, 1994, pp. 78-79.



materia. Infatti Cano afferma che Vitoria avrebbe potuto benissimo scrivere un'intera opera sui luoghi teologici, in particolare sul loro uso scolastico, se solo avesse voluto<sup>42</sup>. In ogni caso toccò proprio a Melchor Cano produrre, in questo campo del sapere teologico, l'opera più significativa del suo secolo, il celeberrimo trattato *De locis theologicis*. Tale scritto fu oggetto di studio e lavoro intenso durante tutta la sua vita. Infatti l'opera uscì postuma a Salamanca nel 1563, a cura di Roderico Vadilaeus, in forma incompleta, cioè priva dei libri XIII e XIV, che pure erano stati preannunciati dall'autore nel primo libro<sup>43</sup>. Gli studi attuali ci inducono a credere che Cano scrisse i primi dieci libri tra il 1543 e il 1550, mentre riuscì a stendere i libri XI e XII solo tra il 1553 e il 1560<sup>44</sup>. Il suo trattato ebbe una fortuna strepitosa, se si pensa che fu pubblicato più di trenta volte fino all'edizione romana del 1890<sup>45</sup>. Nondimeno l'importanza e la fecondità del suo scritto, anche per ulteriori sviluppi del pensiero teologico dopo il Vaticano II, è stata recentemente sottolineata dal teologo austriaco Bernhard Körner, la cui monografia sul domenicano spagnolo risulta essere, oggi, lo studio più aggiornato e attendibile<sup>46</sup>.

Del resto la storiografia relativa ai *Loci* di Cano si è accanitamente esercitata, da almeno un secolo (a partire dagli studi di Ambroise Gardeil, attraverso quelli di Albert Lang, Eugène Marcotte, Johannes Beumer, Marie Dominique Chenu ed Elmar Klinger fino a Max Seckler e, ultimamente, a Körner)<sup>47</sup>, per carpire il segreto di questo trattato dalla struttura solo apparentemente così semplice.

<sup>42</sup> M. CANUS, *De locis theologicis*, XII, Proemium: «[...] ut ad praeceptorem [sc. meum, h.e. Franciscum de Vitoria] redeam, locorum usum in scholae concertatione, praesertim si tractare ille voluisset, gravissime et copiosissime potuisset scribere». Mi servo della comoda edizione dei *Loci* di Cano, contenuta nella collezione di trattati teologici dal XVI al XIX secolo, che reca il titolo *Theologiae Cursus Completus*, a cura dei fratelli J.-P. e V.-S. MIGNÉ, I, Paris, Migne 1839, coll. 59-716, qui col. 548. D'ora in poi mi servirò della sigla LT, seguita dal numero romano del libro, dal numero arabo del capitolo e dalla colonna di questa edizione. Albano Biondi ha tradotto e pubblicato il libro XII dei *Loci*, premettendovi una dotta e utile introduzione sull'interesse umanistico dimostrato da Cano per la storia e il suo utilizzo teologico: M. CANO, *L'autorità della storia profana (De humanae historiae auctoritate)*, a cura di A. BIONDI, prefazione di L. FIRPO, Torino, Giappichelli, 1973.

<sup>43</sup> LT, I, 1, coll. 59-61. Di questi libri si parla ancora nel prologo del libro XII, *ibid.*, col. 548.

<sup>44</sup> Cf. KÖRNER, *Melchior Cano*, pp. 86-87.

<sup>45</sup> *Melchioris Cani Opera*, 3 voll., Romae, Forzani, 1890. I *Loci* occupano per intero i primi due volumi e parte del terzo, in cui sono contenute anche la *Relectio de Sacramentis in genere* e la *Relectio de Sacramento poenitentiae*, pubblicate a Salamanca nel 1550.

<sup>46</sup> Mi riferisco all'opera di Körner citata per intero alla nota 41.

<sup>47</sup> Vedi, sinteticamente, su questi autori, i loro studi e le loro tesi: KÖRNER, *Melchior Cano*, pp. 19-23 e *passim*.

Vasto e controverso è stato il dibattito a proposito dei modelli cui Cano si sarebbe ispirato nel proporre il concetto stesso di «luogo». Secondo Gardeil, egli avrebbe preso spunto soprattutto dai *Topici* aristotelici<sup>48</sup>, mentre Lang sostiene la straordinaria prossimità di Cano, quanto a fonte ispiratrice, al *De inventione dialectica* (1480) di Rodolfo Agricola [Roelof Huismann], il quale aveva dedicato tutto il primo libro della sua opera ai *loci*, in particolare al loro concetto e alla loro divisione<sup>49</sup>. Dal 1925 in poi la tesi di Lang ha tenuto campo, ma gli studi più recenti di Seckler inclinano per una ripresa della tesi di Gardeil, con qualche precisazione: mentre infatti nella topica di Aristotele i luoghi compaiono come *Argumentationsstücke* (elementi di argomentazione) in forma di proposizioni o di principi, per Cano – sempre secondo Seckler – i luoghi sarebbero *Dokumentationsbereiche* (ambiti di documentazione) e *Dokumentationsinstanzen* (istanze di documentazione), in cui la materia della conoscenza teologica è contenuta e si presenta, non semplicemente di fatto, ma di diritto e con forza normativa<sup>50</sup>.

Anche Körner si cimenta con la difficile questione della formazione storica del trattato di Cano. Egli osserva che il maestro domenicano si formò nella facoltà d'arti e studiò la dialettica e la retorica, come allora era richiesto, mediante l'uso di qualche manuale scolastico, ma certamente leggendo anche in modo diretto Aristotele. Inoltre Cano,

<sup>48</sup> Ho potuto prendere visione della prima edizione greca a stampa, ad opera di Aldo Manuzio Romano, dell'*Organon* aristotelico, che contiene anche gli otto libri dei *Topici*. Venetiis 1495, presente in Ambrosiana con segnatura: Inc. 374/2. L'intera collezione di queste prime stampe aristoteliche appartenne al filosofo aristotelico del XVI secolo Cesare Rovida. Tramite il Card. Federico questo patrimonio librario entrò in Ambrosiana. Dai primi decenni del Cinquecento l'Aristotele greco divenne facilmente consultabile nelle edizioni a stampa. Famose fra tutte restano, ancora una volta, quella veneta di Aldo e quella di Basilea, commentata da Erasmo. Dell'interesse per la logica aristotelica, in particolare per i *Topici*, testimonia anche una pubblicazione importante curata dall'«Accademia Veneta», dedicata al celebre Card. Otto Truchses, fondatore tra l'altro dell'Università di Dillingen (centro notevole per la diffusione in Germania della seconda scolastica). L'opera è intitolata *Nova explanatio Topicorum Aristotelis*, In Academia Veneta 1559, presente in Ambrosiana con segnatura S.Q#.D.VIII.15. Sull'«Accademia Veneta» e il suo fondatore Federigo Badoaro, vedi M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, V, Bologna, Cappelli, 1930, pp. 436-443.

<sup>49</sup> Ho potuto consultare la cinquecentina presente in Ambrosiana con segnatura S.I.F.II.39: *Rodolphi Agricolae Phrisii de inventione dialectica libri omnes* integri et recogniti iuxta autographi, nuper D. Alardi Aemstelredami opera il lucem educti fidem, atque doctissimis scholiis illustrati, Ioannis Phrissemii, Alardi Aemselredami, Reinardi Hadamarii. Quorum scholia exactissimo iudicio contulit ac congescit Ioannes Noviomagus, Coloniae, excudebat Hero Alopecius s.a., pp. 511 in 8°. Il primo libro occupa le pp. 9-192.

<sup>50</sup> KÖRNER, *Melchior Cano*, pp. 43-44.

che pure ha sicuramente conosciuto lo scritto di Pietro Ispano (1220-1276), le *Summulae logicales*, non restò affatto estraneo al discorso più umanistico di Rodolfo Agricola, per il quale la dialettica è subordinata alla retorica e questa ha una funzione soprattutto di tipo pratico-persuasivo, nella stessa linea di Cicerone<sup>51</sup>.

Lo sforzo rigoroso di collocare correttamente Cano nella storia della dialettica consente, tra l'altro, a Körner di individuare, con chiarezza, anche due piani di considerazione che bisogna tenere ben presenti nella lettura dei *Loci*, per non cadere in interpretazioni riduttive del suo pensiero o, peggio ancora, in qualche grave travisamento, come è accaduto ad alcuni critici. Infatti, secondo lui, per un verso, Cano si muove sul piano teologico dei 'contenuti' (*Sachebene*) della fede; per un altro, invece, lavora sul piano teologico-metodologico dell'«argomentazione» (*Argumentationsebene*) di fede<sup>52</sup>.

Per convincersene, basta osservare quale differenza profonda ci sia tra san Tommaso e Cano nel definire il compito e il procedimento della teologia<sup>53</sup>. Mentre Tommaso è prima di tutto interessato all'aspetto contenutistico della dottrina ed il suo compito consiste fondamentalmente nell'«erudire» ovvero nell'«instruere»<sup>54</sup>, Cano appare preoccupato di offrire un'«ars disserendi»<sup>55</sup> infallibile, vale a dire uno strumento per poter argomentare esibendo le prove delle asserzioni di fede di cui di volta in volta è questione. Afferma infatti, nel proemio alla sua opera, che il teologo ha bisogno non soltanto dell'arte dialettica ereditata dagli antichi, ma anche di una raccolta di «luoghi» suoi propri, cioè peculiari a lui e alla sua disciplina, «unde argumenta non quasi communia et aliena, sed tanquam propria ducat, et suis dogmatibus confirmandis, et adversariorum sententiis refellendis»<sup>56</sup>. Se ne ricava facilmente che, secondo Cano, la teologia del suo tempo ha raggiunto maturità e pienezza quanto a elaborazione di contenuto e chiarificazione delle dottrine. Ora, per il teologo domenicano, il compito è un altro: trovare le argomentazioni capaci di confermare la verità, in modo tale che, nell'espone le verità di fede, non ci si limiti a presentarle, ma si adducano anche le ragioni teologiche che giustifichino queste asserzioni come tali, cioè come asserzioni di fede. Cambia dunque, rispetto a Tommaso, l'angolatura o il punto di vista dal quale Cano si pone.

<sup>51</sup> Cf *ibid.*, pp. 142, 146-148.

<sup>52</sup> Cf *ibid.*, p. 329.

<sup>53</sup> Cf *ibid.*, pp. 330-331, 341.

<sup>54</sup> THOMAS AQ., *Summa theologiae*, p. I, Prologus: «[...] catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire»; e più avanti: «[...] ad eruditionem incipientium».

<sup>55</sup> LT, Prooemium, coll. 59-60.

<sup>56</sup> *Ibid.*

Ma la distinzione tra il piano dei contenuti e quello del metodo, su cui Körner ha richiamato l'attenzione degli studiosi, è molto importante per superare l'obiezione che Scheeben, per esempio, mosse ai *Loc*<sup>57</sup>. Questi obiettò a Cano di essersi accontentato di accostare, uno accanto all'altro, diversi luoghi teologici, senza tentare un ordine sistematico che li inquadrasse in uno schema di subordinazione secondo l'importanza. Infatti Cano elenca ben dieci luoghi, che egli – per lo più (vale a dire: sempre, eccetto che per la ragione naturale)<sup>58</sup> – introduce con il termine «auctoritas»:

- «[I.] Primus igitur locus est auctoritas Sacrae Scripturae [...].
- [II.] Secundus est auctoritas traditionum Christi et apostolorum [...].
- [III.] Tertius est auctoritas Ecclesiae Catholicae.
- [IV.] Quartus auctoritas Conciliorum [...].
- [V.] Quintus auctoritas Ecclesiae Romanae [...].
- [VI.] Sextus est auctoritas sanctorum veterum.
- [VII.] Septimus est auctoritas theologorum scholasticorum [...].
- [VIII.] Octavus ratio naturalis est [...].
- [IX.] Nonus est auctoritas philosophorum [...].
- [X.] Postremus denique est humanae auctoritas historiae [...].<sup>59</sup>

Cano precisa subito che gli «argumenta» tratti dai primi sette luoghi sono «propria», mentre quelli ricavati dagli ultimi tre sono «adscriptitia [...], ac velut ex alieno emendicata». Inoltre afferma che esistono due modi di argomentare: uno, «per auctoritatem»; l'altro, «per rationem»; il primo è proprio del teologo; il secondo, del filosofo; ma anche il teologo deve usufruire del secondo modo di argomentare, quando non possa ricorrere al primo, benché talvolta sia lecito servirsi dell'uno e dell'altro insieme<sup>60</sup>.

La mozione critica, di cui si diceva sopra, appare superata dagli studi più recenti di Seckler e Körner, i quali non vedono affatto un limite negativo nella «teologia paratattica» di Cano, ma caso mai un valore. Infatti tale modo di procedere, anziché configurarsi come un difetto (vedi Scheeben), deve essere valutato nel suo senso esatto. Esso dice una fondamentale uguaglianza di funzioni e di funzioni prestazionali nella costruzione del discorso teologico. I luoghi teologici «propri» (specialmente quelli elencati dal III al VII punto) vengono semplicemente allineati uno dietro l'altro. Ma proprio quest'uguaglianza dei luoghi, dal punto di vista della loro funzione o capacità di testimonianza e di verità induce a cercare nel sistema di Cano una spiegazione strutturale, e a scoprire in ciò un dispiegamento del «prin-

<sup>57</sup> Cf KÖRNER, *Melchior Cano*, pp. 21, 332.

<sup>58</sup> Non risulta in ogni caso che si tratti di una preterizione intenzionale.

<sup>59</sup> LT, I, 3, coll. 62-63.

<sup>60</sup> *Ibid.*, col. 63.

cipio di tradizione». In altri termini: egli intenderebbe semplicemente affermare il principio di tradizione, preso da solo, senza combinare insieme principio della scrittura e principio della tradizione. Si tratta del progetto cattolico di costruire un modello di tradizione della fede e di conoscenza della fede, senza nominare né due fonti né dieci fonti della rivelazione, bensì dieci luoghi, cioè dieci ambiti e istanze di documentazione, e un sola fonte, la parola di Dio, che regge l'intero processo di trasmissione di se stessa<sup>61</sup>. Questa è sostanzialmente la tesi di Seckler, che Körner però ha certamente approfondito e rafforzato tramite la puntuale individuazione e sottolineatura del punto di vista dell'argomentazione, rispetto a quello dei contenuti. Infatti considerando i luoghi, sotto il mero profilo formale dell'argomentazione, essi svelano la propria uguaglianza, permanendo peraltro intatta la differenza tra luoghi teologici propri e luoghi teologici esterni<sup>62</sup>.

D'altra parte, proprio questa attenzione all'aspetto formale dell'argomentare, porta alla luce un tratto tipico e contenutistico della verità di fede cristiana: essa si propaga nella storia ed è garantita, nella sua autenticità, dalla connotazione eminentemente ecclesiologica degli argomenti che la certificano; infatti sette dei dieci luoghi presentano un'innequivocabile dimensione ecclesiologica.

#### 4.2 *Grazia di Dio e libertà dell'uomo*

Un altro tema toccato dal Concilio di Trento<sup>63</sup>, ma per nulla approfondito, riguardava l'affermazione della libertà umana, la quale, secondo la tradizionale concezione cattolica, non sarebbe stata affatto persa del tutto in seguito al peccato originale<sup>64</sup>. Anzi, al libero arbitrio il Tridentino aveva riconosciuto la capacità sia di cooperare con Dio all'opera della grazia sia di rifiutare l'aiuto divino<sup>65</sup>. Oltre a questo il

<sup>61</sup> KÖRNER, *Melchior Cano*, pp. 44-45, 332-333.

<sup>62</sup> Cf *ibid.*, pp. 333-335.

<sup>63</sup> Nel *Decretum de iustificatione*, sessione VI del 13 gennaio 1547. Per la documentazione utilizzo *Concilium Tridentinum*, edidit Societas Goerresiana, tomus V, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1911, di seguito citato: CT, V, con l'aggiunta del numero di pagina e delle linee. Inoltre rimando, per comodità, all'*Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di H. DENZINGER e A. SCHÖNMETZER, Barcinonae-Friburgi Brisgoviae-Neo Eboraci, Herder, 1976, di seguito citato: DS cui aggiungo il numero del testo riportato a margine in questa edizione.

<sup>64</sup> CT, V, 792, 12 = DS 1521 (Cap. 1): «tametsi in eis [cioè negli uomini peccatori] liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum». Cf CT, V, 798, 5-7 = DS 1555 (Can. 5)

<sup>65</sup> CT, V, 792, 43-793, 1-3 = DS 1525 (Cap. 5): «[...] eidem gratiae libere assentiendo et cooperando [...] illam [gratiam] et abicere potest». Cf CT, V, 789, 1-4 = DS 1554 (Can. 4).

Concilio non aveva aggiunto altro. Restò così aperto il problema, per la teologia successiva, di precisare i termini di tale relazione: come si rapportano e si conciliano reciprocamente grazia di Dio e libero arbitrio? Era una tematica tutt'altro che semplice: essa, a ben vedere, metteva in gioco due concetti imperscrutabili. Inoltre uno dei due termini, la grazia di Dio, presentava di sua natura una trascendenza irraggiungibile dalla mente umana: chi infatti – astrattamente, cioè a prescindere dalla rivelazione di Dio – potrebbe addentrarsi nella volontà di Dio, nei suoi decreti e nelle modalità d'esecuzione dei suoi disegni?

Inoltre tutta la faccenda si complicava ulteriormente, poiché, dal punto di vista storico, Lutero e Calvino avevano parlato di una predestinazione eterna dei giusti alla grazia e alla gloria, e avevano ripreso, senza indugio, il tema agostiniano dell'invincibilità della grazia. Per loro, in linea di principio, non sussisteva più il problema del rapporto tra la predestinazione e la libertà, poiché avevano tolto di mezzo la libertà umana. In realtà, nell'ambito dei riformati più sensibili all'eredità umanistica, cominciarono subito i dissensi su questo punto. Si conosce infatti la reazione estrema degli arminiani, detti anche rimostranti, e la dura risposta dei riformati intransigenti<sup>66</sup>.

Invece, per i cattolici romani, che difendevano la libertà dell'uomo anche dopo la caduta di Adamo, come avrebbero potuto conciliarsi l'eterna predestinazione di Dio e la risposta libera dell'uomo alla grazia di Dio, la quale di sua natura è efficace? Due erano i rischi, ed erano esattamente gli stessi che il Concilio aveva inteso evitare con il *Decreto sulla giustificazione*, vale a dire: «pelagianesimo» e «prote-

<sup>66</sup> Solo apparentemente il calvinismo intransigente dei cosiddetti gomaristi segnò la propria vittoria al Sinodo di Dordrecht (1618-1619), convocato nel nome di Gesù Cristo dagli Stati Generali delle Province Unite. In realtà dall'arminianesimo uscì, principalmente (ma non esclusivamente) attraverso Ugo Grozio, quello spirito laico e tollerante che era destinato a passare alla storia come una delle più significative conquiste dell'età moderna. Per le fonti: *Acta Synodi Nationalis, in nomine Domini nostri Iesu Christi, autoritate DD. Ordinum Generalium Foederati Belgii Provinciarum, Dordrecht habitae anno 1618 et 1619* [...], Dordrecht, typis Isaaci Ioannidis Canini & Sociorum eiusdem Urbis Typographorum 1620; in versione neerlandese: *Acta ofte Handelingen des Nationalen Synodi* [...], *ghehouden door autoriteyt der Hoogh: Mogh: Heeren Staten Generael des Vereenichden Nederlands tot Dordrecht, anno 1618. ende 1619* [...], Dordrecht, by Iansz. Canin ende zijne geassocieerde Druckers 1621; G. BRANDT, *Historie der Reformatie, en andere kerkehyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, in 4 parti: parte I, Amsterdam, voor Jan Rieuwertsz., Hendrik en Dirk Boom Boekverkoopers <sup>2</sup>1677; parte II, Amsterdam, voor Jan Rieuwertsz., Hendrik en Dirk Boom Boekverkoopers 1674; parti III e IV, Rotterdam, by Barent Bos Boekverkooper 1704. Brandt non è soltanto «letteratura» sull'argomento, ma anche «fonte primaria», per i moltissimi documenti, ora distrutti o introvabili, che egli riporta di prima mano. Tutte le fonti qui segnalate sono in mio personale possesso.

stantesimo». Trento aveva reagito all'interpretazione pelagiana – quella che la Riforma era propensa a dare del modo cattolico-romano d'intendere la giustificazione –, affermando che «la nostra giustizia è la giustizia *di Cristo*», e insieme aveva reagito al protestantesimo, sostenendo che «la giustizia di Cristo è la *nostra* giustizia»<sup>67</sup>. Nondimeno questi due scogli dottrinali opposti – «pelagianesimo» e «protestantesimo» – si ripresentarono, sotto altra forma, all'indomani della chiusura del Concilio. Infatti, nell'intendere il rapporto esistente tra la libertà umana e la grazia erano aperte, in linea di principio, due strade che, di fatto, si rischiò di percorrere. Da un lato, si sarebbe potuto sottolineare, in maniera così determinante, l'intervento decisivo della libertà umana nella cooperazione alla propria salvezza, da riproporre il rischio del pelagianesimo; dall'altro, nel sostenere il primato della grazia, si sarebbe potuto correre il rischio di riproporre una delle tesi fondamentali della Riforma, il principio *sola gratia*. Di fatto, la controversia sorta tra Molina e Báñez, indusse i due partiti a scambiarsi la reciproca accusa, per altro ingiustificata, di pelagianesimo (o di semipelagianesimo) e di luteranesimo: il gesuita Luis de Molina fu accusato dai domenicani di pelagianesimo, mentre il domenicano Domingo Báñez fu accusato di luteranesimo da Luis de León (1527-1591) e di calvinismo dai gesuiti<sup>68</sup>.

Il contesto più ampio e i prodromi di questa controversia, che all'inizio si svolge in parte a Valladolid (con la disputa sui meriti di Cristo) e in parte a Lovanio (soprattutto tra i partigiani di Baio e le tesi sostenute da Lessio), sono già stati trattati da Edmond Vansteenberghe<sup>69</sup>. Invece la discussione vera e propria sulla tematica precisa si accese solo dopo che Molina pubblicò a Lisbona nel 1588 il libro intitolato *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione*<sup>70</sup>. Que-

<sup>67</sup> BUZZI, *Il Concilio di Trento (1546-1563). Breve introduzione*, pp. 87-116; ID., *Il concilio di Trento (1545-1563). Ermeneutica*, pp. 38-48.

<sup>68</sup> Per una presentazione complessiva e più recente della controversia, vedi: VILLANOVA, *Storia della teologia*, II, pp. 434-435, 446; *Historia de la teología española*, a cura del Seminario «Suárez», sotto la direzione di M. ANDRÉS MARTÍNEZ, 2 voll., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983-1987, vol. I, pp. 612-614; vol. II, pp. 11-20; J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, IV, pp. 199-200; *Storia della teologia*, a cura di G. OCCHIPINTI, II, pp. 469-470, 504-507.

<sup>69</sup> E. VANSTEENBERGHE, s.v. «Molinisme», in *Dictionnaire de théologie catholique*, X/2, 1929, coll. 2098-2100.

<sup>70</sup> La seconda edizione più completa di quest'opera vide la luce ad Anversa nel 1595 con il titolo *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*. Essa è ora disponibile nell'edizione critica curata da IOHANNES RABENECK e pubblicata in Spagna, a Madrid (propriamente: Oniae et Matriti) nel 1953, nella collana di testi «Societatis Iesu selecti scriptores». Per Molina restano sempre fondamentali gli studi di I. RABENECK, «De vita et scriptis

sto trattato è nato dalle lezioni che egli tenne a Evora sulla prima parte della *Summa theologiae*, in particolare negli anni che vanno dal 1570 al 1573. Effettivamente, scorrendo la *Concordia*, si possono facilmente individuare le principali questioni della *Summa* alle quali Molina pose la propria attenzione. Si tratta sostanzialmente di *Summa theologiae*, pars I, q. 14 («De scientia Dei»); q. 19 («De voluntate Dei»); q. 22 («De providentia Dei»); q. 23 («De praedestinatione»). Il quadro di riferimento del pensiero di Tommaso è pertanto assunto negli aspetti più astratti e di tipo speculativo-filosofico. In tale contesto il gesuita spagnolo colloca la sua preoccupazione antiprotestante di affermare la consistenza della libertà umana contro le pessimistiche negazioni del tempo, nell'intento di interpretare correttamente il Concilio di Trento.

La posizione di Molina e della sua scuola, chiarita anche dagli interventi successivi di Lessio<sup>71</sup>, può essere espressa in poche parole. La grazia di Dio e la libertà dell'uomo «concorrono simultaneamente» al conseguimento di un unico risultato, che in definitiva è la piena salvezza dell'uomo, vale a dire: la vita eterna, che risulta così essere *insieme* «donata da Dio» e «conseguita dall'uomo»<sup>72</sup>. Con la teoria del «concorso simultaneo» egli pensa di interpretare la «cooperatio» di cui parla il Concilio di Trento<sup>73</sup>. Come si vede, la massima preoccupazione di Molina consiste nel lasciare all'uomo la sua autonomia<sup>74</sup>, senza ovviamente mettere in discussione il primato assoluto dell'iniziativa divina. Tale autonomia è ultimamente salvaguardata da questa tesi: la grazia di Dio, che di per se stessa non è solo sufficiente, ma è anche

Ludovici Molina», *Archivum Historicum Societatis Iesu* XIX (1950) pp. 75-145; Id., «Antiqua legenda de Molina narrata examinatur», *Archivum Historicum Societatis Iesu* XXIV (1955) pp. 295-326.

<sup>71</sup> Mi riferisco in particolare al tema dell'efficacia della grazia: L. LESSIUS, *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata Disputatio apologetica*, Antwerpiae, ex Officina Plantiniana apud Ioannem Moretum 1610, presente nella Biblioteca Nazionale Braidense (Milano) con segnatura F.V.102. Questo libro contiene anche altre due «disputationes» di primaria importanza: *De praedestinatione et reprobatione Angelorum et hominum* e *De praedestinatione Christi*.

<sup>72</sup> Cf. MOLINA, *Liberi arbitrii [...] concordia*, ed. Rabeneck, pp. 225-227 (pars III, disp. 37: «Quo pacto Deus ad supernaturale actus cum libero nostro arbitrio concurrat»).

<sup>73</sup> Vedi sopra, nota 65.

<sup>74</sup> Difesa anzitutto a partire dal concetto di libertà come «indifferenza»: «Illud agens liberum dicitur quod positus omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit» [...] «Quod si [voluntas] simul possit elicere indifferenter vel hunc vel contrarium actum, cernitur etiam libertas quoad speciem actus, ut vocant, quae plenae et perfectae libertatis rationem habet», MOLINA, *Liberi arbitrii [...] concordia*, ed. Rabeneck, p. 14 (pars I, disp. 2, nn. 3 e 5).



efficace, cioè capace di conseguire il proprio risultato, di fatto non diventa tale, se non per il libero – cioè per l'autonomo – consenso dato ad essa dall'uomo. D'altra parte il primato assoluto di Dio e della sua iniziativa salvifica nei confronti dell'uomo è garantito dalla cosiddetta «scienza media»<sup>75</sup>. Dio infatti conosce anche le cose future contingenti che dipendono dalla libertà dell'uomo. Egli sa già dall'eternità quale sarà la risposta libera, che, in determinate circostanze, quest'uomo darà al suo intervento di grazia. Tale sua prescienza non predetermina la risposta dell'uomo, che appunto rimane libera. Ma Dio decide di dare la sua grazia a coloro che, come egli sa, risponderanno liberamente in modo positivo alla sua offerta di grazia in determinate circostanze. Perciò nel caso di Molina e della sua scuola si parla di predestinazione «post praevisa merita».

Con Luis de Molina e la sua scuola entrò in netto contrasto il domenicano Domingo Báñez. Anch'egli commentò più volte, lungo la sua carriera di professore, la *Summa* di Tommaso. Per quanto riguarda il tema del rapporto grazia-libertà sono importanti soprattutto le lezioni dell'ultimo corso da lui tenuto sulle questioni relative alla grazia, negli anni 1599-1600. Si tratta in concreto del commento a *Summa theologiae*, pars I-II, qq. 109-114<sup>76</sup>. Nondimeno, a Roma, nell'Archivio generalizio dell'Ordine dei Predicatori, si è trovato, con segnatura XIV-165, il cosiddetto «Secondo trattato», al quale più volte, nel corso delle sue lezioni sulla grazia, Báñez stesso fa riferimento. Questo trattato, intitolato *De vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem*<sup>77</sup>, è probabilmente la fonte più importante e limpida per conoscere in sintesi la posizione baneziana su tutta la questione del rapporto grazia-libertà. Tale scritto, terminato l'8 settembre 1600, è molto utile, poiché procede in forma sistematica, dunque meno dispersiva rispetto alle lezioni («Primo trattato») pressoché contemporanee, le quali seguono passo per passo le questioni della *Summa theologiae*<sup>78</sup>.

Il trattato si apre con una citazione tratta da *Hebr.* 13, 20-21: «Deus pacis apert vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis quod placeat coram se per Jesum Christum». Tutto il testo di Báñez non vorrebbe essere altro che un commento (ovviamente «spe-

<sup>75</sup> Cf *Ibid.*, pp. 337-356 (pars IV, disp. 52: «Utrum in Deo sit futurorum contingentium scientia. Qua item ratione cum ea libertas arbitrii rerumque contingentia consentiant»).

<sup>76</sup> D. BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*, t. III, *De gratia Dei* (qq. 109-114), a cura di V. BELTRÁN DE HEREDIA, Salamanca, 1948. Questo testo riproduce il ms. 650 della Biblioteca Universitaria di Salamanca, e, infine, anche il ms. XIV-165 dell'Archivio generalizio O.P. in Roma.

<sup>77</sup> Pubblicato dallo stesso Beltrán de Heredia, *ibid.*, pp. 351-420.

<sup>78</sup> Cf l'introduzione di Beltrán de Heredia, *ibid.*, pp. 5-14.

culativo») a questa parola biblica, sulla quale l'autore richiama l'attenzione, mettendo bene in luce i termini in gioco: l'azione di Dio, affinché l'uomo faccia, ovvero l'azione di Dio che induce l'uomo a fare liberamente. «Itaque liberum arbitrium hominis adaptatur a Deo ut libere faciat id quod placet Deo, et nihilominus ipse Deus facit ut homo faciat»<sup>79</sup>. La trattazione si snoda in tre parti, nelle quali Báñez chiarisce anzitutto i termini della questione, precisando che cosa debba intendersi per libero arbitrio e azione libera (I parte); definisce poi in che cosa consiste l'efficacia attuale della grazia di Dio (II parte) e conclude trattando della concordia tra libertà e grazia (III parte). Come si vede lo schema brilla di estrema chiarezza: si tratta successivamente della libertà, della grazia e del loro rapporto.

Precisando il concetto di libertà, il teologo domenicano si oppone alla definizione molinista. Per Molina la libertà dell'uomo coincide con la pura indifferenza<sup>80</sup>. Onde, secondo questo teologo gesuita (ma anche secondo Suárez), al di là del concorso generale con cui Dio conserva tutte le cose, l'uomo rimane talmente libero, vale a dire talmente indifferente, che gli resta ugualmente possibile agire e non agire. Proprio da questo modo di concepire la libertà dipende la tesi molinista secondo cui, tra grazia sufficiente e grazia efficace, non esiste altra differenza, se non quella che vi pone la libertà dell'uomo, la quale soltanto, con il suo consenso alla grazia, permette che l'«auxilium sufficiens» diventi «efficax»<sup>81</sup>. Ma ciò significa fare dipendere l'efficacia della grazia di Dio dall'arbitrio e dunque dall'iniziativa dell'uomo<sup>82</sup>.

Invece Báñez definisce a modo suo la libertà, muovendosi per altro nel solco della grande tradizione agostiniana. Secondo lui, l'uomo considerato nella sua condizione di natura ovvero nella sua reale situazione storica, «tanto meno gode di libertà perfetta, quanto meno è determinato al proprio fine e all'oggetto della sua volontà»<sup>83</sup>. Insomma, nel caso della libertà creata, l'uso della libertà è tanto più perfet-

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 351 [proemio].

<sup>80</sup> Cf sopra, nota 74.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 393 (pars II, cap. III, n. 7): dove il domenicano espone la sua contrarietà alla tesi di Molina e Suárez, la quale recita: «est in libera potestate nostra, auxilia divina efficacia reddere, consentiendo et cooperando cum illis, vel inefficacia illa reddere continendo consensum».

<sup>82</sup> Cf *ibid.*, pp. 357-358 (pars I, cap. I, n. 5). Inoltre: «totam sufficientiam et efficaciam realem ita distinguunt [sc. «isti doctores moderni»: Molina et Suárez], ut sufficientia sit ex Deo, efficere autem attribuitur naturae hujus liberi arbitrii», *ibid.*, p. 397 (pars II, cap. III, n. 9).

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 362 (pars I, cap. I, n. 9): «Homo [...], praesertim si in puribus naturalibus vel in natura lapsa consideretur, tanto minus perfecta libertate gaudet, quanto minus determinatus est ad proprium finem et objectum voluntatis».

tamente libero, quanto più la libertà sceglie infallibilmente il bene<sup>84</sup>. Del resto la creatura è tanto più perfetta, quanto più assomiglia a Dio. Ne consegue che coloro che sono confermati nella grazia sono assai più perfettamente liberi di coloro che non lo sono, in quanto il loro libero arbitrio, ad opera della grazia, è stabilito e determinato al bene, a somiglianza di Dio<sup>85</sup>. La conclusione è che si ha un vero uso della perfetta libertà a quest'unica condizione, vale a dire quando «*Deus ipse perfectius illuminando intellectum et intime inspirando in voluntatem, efficit quod voluntas se determinet tam libere quam si ab extrinseco non ageretur*. Et nihilominus fortiter movetur ex parte Dei primi moventis. Cujus motio et auxilium non ligat liberam facultatem, sed eam perficiendo efficit infallibiliter operari»<sup>86</sup>.

Quanto alla grazia, Báñez è molto chiaro. Essa è da intendersi, agostinianamente, come un «auxilium» ovvero come un «adiutorium»<sup>87</sup>. Ma l'unico modo di definire l'«auxilium» è quello di concepirlo come una causa efficiente che influisce su una realtà preesistente<sup>88</sup>. Da questo punto di vista «*totus ordo gratiae potest dici auxilium Dei elevantis et perficientis naturam praeexistentem ad operationem supernaturalem et ad supernaturalem finem tendentem*»<sup>89</sup>. In quanto causa efficiente che influisce sulla natura, più concretamente sulla volontà dell'uomo, la grazia, intesa come auxilium, è definibile nei termini di un «influxus».

A questo proposito, però, Báñez contesta a Molina il suo modo di intendere l'«influxus», in quanto per il teologo gesuita esso non sarebbe nient'altro che la conservazione delle cause seconde da parte di Dio. Secondo Molina, Dio concorrerebbe semplicemente con le cause seconde a produrre l'effetto, senza che sia necessario ammettere una particolare «praemotio» divina delle cause seconde<sup>90</sup>. Invece il teologo domenicano afferma che è sempre necessaria una «motio», da parte della prima causa, anche per gli atti di conoscenza e di volontà<sup>91</sup>. Ora, ciò che vale a livello naturale, a maggior ragione deve valere a livello soprannaturale: la volontà umana deve essere determinata da Dio a compiere atti soprannaturali. È pertanto in gioco una duplice determinazione, «*videlicet determinatio passiva prout est a Deo movente, et determinatio activa prout est a voluntate consentiente*

<sup>84</sup> Cf *ibid.*, p. 368 (pars I, cap. II, n. 7: ultimo capoverso).

<sup>85</sup> Cf *ibid.*, p. 371 (pars I, cap. III, n. 3, verso la fine).

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 372 (pars I, cap. III, n. 4, in fine). Il corsivo è mio.

<sup>87</sup> Cf *ibid.*, p. 373 (pars II, cap. I, n. 1).

<sup>88</sup> *Ibid.* Inoltre Báñez precisa ampiamente anche la differenza che esiste tra «auxilium» e «concursus», *ibid.*, pp. 385-387 (pars II, cap. II, n. 3).

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 374 (pars II, cap. I, n. 2).

<sup>90</sup> Cf *ibid.*, pp. 375-376 (pars II, cap. I, nn. 3-4).

<sup>91</sup> Cf *ibid.*, p. 380 (pars II, cap. I, n. 6).

[...]. Activa determinatio voluntatis pendens est a passiva motione, quae est a libero arbitrio Dei, intime operantis et reducentis in actum liberum arbitrium juxta modum suae naturae, illuminando intellectum ut melius cognoscat media, et inspirando in voluntatem ut efficaciter eligat quod beneplacitum est Deo». Ritornando perciò al testo iniziale della *Lettera agli Ebrei*, cap. 13, vv. 20-21, Báñez spiega: «Ecce voluntas nostra aptatur passive a Deo ut nos faciamus»<sup>92</sup>. Quindi, riprendendo l'obiezione che era stata mossa a sant'Agostino a proposito di *Rom* 8, 14 («Qui Spiritu Dei aguntur»), conclude: «Dicit mihi aliquis: ergo agimur non agimus. Respondeo, immo et agis et ageris»<sup>93</sup>.

Báñez ribadisce la sua tesi precisando, contro Molina e la scuola dei gesuiti, che l'«auxilium Dei» non è semplicemente morale, ma efficace e reale. Con il termine «morale» egli intende prendere di mira la tematica della «scientia media» di Molina, mediante la quale Dio conosce le circostanze e le predispone, affinché l'uomo, a partire dall'aiuto della grazia sufficiente, si apra o si chiuda liberamente al consenso. Dunque «morale» si riferisce alle circostanze predisposte da Dio in modo favorevole alla scelta dell'uomo di aderire alla volontà soprannaturale di Dio<sup>94</sup>. Invece, secondo Báñez, l'intervento di Dio deve essere inteso come fisico, reale ed efficace. Secondo lui, Dio è «causa realis et physice influens movendo efficaciter liberum arbitrium ad consensum», dunque Dio non è «tantum moralis causa conferendo quo [liberum arbitrium] possit se ad operationem physice movere»<sup>95</sup>.

La polemica tra gesuiti e domenicani divenne sempre più acuta. Dapprima si svolse in Spagna e Portogallo, ma a partire dal 1595 la questione fu portata a Roma, da papa Clemente VIII. Qui nel 1597 fu istituita una commissione per esaminare la *Concordia* di Molina. Dal 1598 al 1607 si susseguirono più di 120 congregazioni e sessioni in cui si confrontarono le due scuole, dapprima sotto il pontificato di Clemente VIII e poi, a partire dal 1605, sotto Paolo V. Le vicende furono alterne e assai controverse, tuttavia il libro di Molina, incriminato dai domenicani, non fu mai condannato dal magistero, il quale pose termine al lungo discutere con una *Formula pro finiendis disputationibus de auxiliis* del 5 settembre 1607. In essa Paolo V interveniva per sciogliere le congregazioni e i gruppi di consultori, invitandoli a tornarsene a casa. Insieme vietava alle due scuole di

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 381 (pars II, cap. I, n. 6).

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 412 (pars III, cap. unicum, n. 3): «hanc moralitatem reducant ad opportunitatem temporis simul cum praescientia Dei cognoscentis illum hominem bene operaturum, si in tali tempore constitutus, gratiam illam sufficientis auxilii reciperet».

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 413 (pars III, cap. unicum, n. 4).

considerare eretica o comunque contraria alla fede la posizione del partito avverso<sup>96</sup>. Lo stesso Paolo V, nel 1611<sup>97</sup>, impedì che si stampassero libri sull'argomento, senza che prima fossero stati sottoposti all'esame dell'Inquisizione. Analoghi provvedimenti furono ribaditi da Urbano VIII nel 1635 e nel 1641<sup>98</sup>. Ma la «controversia de auxiliis», dal punto di vista storiografico, non era affatto terminata: essa si protrasse in modo apertamente tendenzioso nei secoli successivi, sfociando in toni acerbi soprattutto nei primi decenni del Settecento<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> Cf DS 1997.

<sup>97</sup> *Decreto del Santo Ufficio* del 13 gennaio 1611.

<sup>98</sup> *Decreto del Santo Ufficio* del 22 maggio 1625 e del 1° agosto 1641.

<sup>99</sup> Qui mi limito ad offrire qualche spunto per successivi approfondimenti. La prima storia molto importante dell'intera questione fu scritta nel 1700 da AUGUSTINUS LE BLANC, *Historiae Congregationum de auxiliis divinae gratiae, sub summis pontificibus Clemente VIII. et Paulo V. libri quatuor*, Lovanii, apud Aegidium Denique 1700 (presente in Biblioteca Ambrosiana con segnatura S.N.E.V.47). Le Blanc è lo pseudonimo di François-Jacques-Hyacinthe Serry, domenicano (1659-1738). Questi studiò a Parigi; nel 1690 fu a Roma come teologo del card. Altieri e consultore del Sant'Uffizio; nel 1697 ottenne il dottorato a Parigi; in seguito fu chiamato all'Università di Padova come professore di teologia. Qui insegnò dal 1697 fino alla morte. Mentre si accingeva a scrivere la sua storia della controversia «de auxiliis», un lettore indiscreto, forse un gesuita, ebbe modo di leggere parte consistente del suo ms., dopo di che intervenne pubblicamente con una lettera all'autore «sulla nuova storia della controversia «de auxiliis» che egli sta preparando». L'autore di questo libello era un attaccabrighe che tentava di dimostrare l'incompetenza nel campo delle lettere dell'autore della storia che stava per apparire. Serry rispose con uno scritto in cui l'autore della storia, presentato come Le Blanc, rende conto della sua opera rispondendo all'attaccabrighe, cioè allo scritto del segretario di Liegi, apparso nel 1698. Serry riassume il senso di tutta la storia in una brevissima conclusione: la grazia efficace non è stata affatto condannata (non si tratta perciò di un errore di Calvino), ma è un elemento della dottrina della Chiesa contro ogni pelagianesimo; mentre la scienza media sarebbe stata condannata dalla Chiesa come dottrina semipelagiana. Nel 1700 uscì a Lovanio la prima edizione di questa storia, composta di quattro libri: I. Il primo libro tratta della nascita o delle prime avvisaglie della controversia in Belgio e in Spagna; ciò che indusse verso il 1597 all'idea di creare una congregazione chiamata «de auxiliis» a Roma; II. Il secondo libro narra ciò che accadde nelle prime sessioni fino al 1602; III. Il terzo riguarda i dibattiti che si svolsero davanti a Clemente VIII fino al 1605; IV. Il quarto espone le ultime sessioni e ciò che accadde sotto il pontificato di Paolo V. All'uscita dell'opera, due anonimi partigiani dei gesuiti pubblicarono due scritti su di essa, mettendone in luce gli errori. Serry da parte sua replicò con due altri opuscoli, nel 1702 e nel 1704. Uno sconosciuto, che prese il nome di Charles Gaspard Metzenc e che si spacciava come sindaco dell'università di Treviri, tentò di sollevare l'università contro Serry. Ma gli avversari di Serry fecero anche di più: sotto il nome di Teodoro Eleuterio – pseudonimo di Livino de Meyer o Meyere (1655-1730), gesuita, polemist, rettore dell'università di Lovanio – pubblicarono una nuova storia delle congregazioni ad Anversa nel 1705. Fu per rispondere a questo libro, e in generale a tutti i suoi avversari, che Serry scrisse una seconda edizione della sua opera (Anversa, 1709), aumentata di un quinto libro e di parecchie appendici. In questa egli si presentava

Come si vede, queste due prospettive teologiche si richiamano entrambe a san Tommaso, nel tentativo di rispondere a un problema attuale, risvegliato dalla Riforma e lasciato aperto dal Concilio di Trento. Si constata anzitutto che, pur rapportandosi allo stesso testo fondamentale, cioè la *Summa* di Tommaso, i due teologi insistono con il loro commento su parti diverse. In ogni caso, se non si può dire che solo uno dei due sia l'esponente del tomismo – come invece più volte si è detto, parteggiando per il domenicano Báñez –, visto che anche Molina, da parte sua, intese essere un commentatore di Tommaso, bisogna però riconoscere serenamente che tutte e due gli autori non sono stati commentatori rigorosamente fedeli del pensiero dell'Angelico.

Per esempio, William R. O'Connor ha fatto giustamente notare come, da un lato, Molina si faciliti la strada alla teoria del «concorso», facendo dire a san Tommaso che Dio opera in un duplice modo «con» le cause seconde, mentre Tommaso non dice affatto «con», ma «in», cioè nelle cause seconde<sup>100</sup>; dall'altro lato, egli mostra come Báñez si ritagli la possibilità di affermare la sua tesi, facendo uso abbondante del verbo «determinare», in un'accezione ignota a Tommaso<sup>101</sup>.

Tuttavia, al di là di queste puntuali differenze filologiche, giova notare come tutti e due gli autori abbiano a che fare con un problema nuovo, quello della libertà effettiva dell'uomo, un tema arrivato alla ribalta nel contesto dell'umanesimo e dell'incipiente età moderna. Proprio su questo punto si gioca la differenza che intercorre tra Báñez e Molina. Il primo, si muove sostanzialmente entro la prospettiva agostiniana ed è portato a sottolineare, in modo assai religioso, la dipendenza totale e assoluta della creatura dal Creatore. Ai suoi occhi i «moderni» dottori gesuiti dovevano apparire piuttosto «empi», cioè pensatori privi di quella «pietas» che solo consente ai teologi di mantenersi nei giusti limiti creaturali. La tesi di Molina, infatti, secondo Báñez, «videtur derogare divinae omnipotentiae voluntatis, quae omnia

come il vero autore, dottore della Sorbona e teologo primario dell'accademia di Padova. Il libro V vuole esser la dimostrazione che la storia scritta da Eleuterio è una cucitura di falsi, di errori e di calunnie. Della seconda edizione di Serry ho potuto consultare le tre copie presenti in Ambrosiana: Venetiis 1740, in-folio, coll. 924, senza appendici, con segnatura S.P.G.XI.2; Venetiis 1740, in-folio, coll. 964, con un'*Appendix* di coll. 432, che raccoglie una trentina di documenti, dal 1549 al 1698 (molto importanti per il contesto e lo sviluppo della tematica), con segnatura S.P.B.XII.12; idem, con segnatura S.P.B.XII.13; tutte apparse presso l'editore Francesco Pitteri. La controversia «de auxiliis» presenta contorni così ampi, che procedere ad una semplice ricognizione delle fonti (pubblicate e da pubblicare) sarebbe opera già di per se stessa ampiamente meritoria.

<sup>100</sup> W.R. O'CONNOR, «Molina and Báñez as interpretes of St. Thomas Aquinas», *The New Scholasticism* XXVI (1947) 234-259: 246-247.

<sup>101</sup> Ciò viene sostenuto da O'Connor con rimando particolare anche ai *Commentari* di Domingo Báñez alla prima parte della *Summa*, cf *ibid.*, pp. 251-256.

quaecumque voluit fecit et facit»<sup>102</sup>; inoltre, ciò che è peggio, «derogare videtur meritis Christi»<sup>103</sup>. D'altra parte Molina e la scuola gesuitica incarnavano senz'altro meglio lo spirito del tempo e la sua sensibilità nuova. Essi, con la loro teologia, si dimostravano più attenti alle spinte autonomistiche e a quello spirito d'intraprendenza che ormai attraversava largamente la cultura agli inizi dell'età moderna.

È per altro evidente il limite del pensiero teologico di ambedue le scuole. Molti storici della teologia hanno già ampiamente segnalato questo punto. Tra costoro Gérard Philips ha notato come le due soluzioni offerte, con tutte le loro diverse sfumature e aporie interne, abbiano in ogni caso corso un rischio comune: concepire l'uomo e Dio come se fossero due concorrenti, in modo tale che, quanto più si attribuisce a Dio, tanto più si sottrae all'uomo; e viceversa: quanto più si attribuisce all'uomo, tanto più si sottrae a Dio<sup>104</sup>. Invece è chiaro che, in linea di principio, la libertà creata dell'uomo non fa altro che esaltare la gloria di Dio, mentre l'onnipotente trascendenza di Dio rende effettivamente possibile il concreto e pieno esercizio della libertà umana. Ciò che sorprende di più in questi autori è però l'uso abbondante di un sistema di concetti che lavora in un quadro speculativo di tipo più genericamente filosofico che non propriamente teologico, nel senso che essi tendono ad impostare la questione del rapporto uomo-Dio, come se si trattasse di una relazione immediata e diretta, e come se si potesse prescindere dalla mediazione, teologicamente esplicita, di Cristo. Ma anche questo non è del tutto vero: è la critica che lo stesso Philips lascia, per così dire, intendere relativamente al giudizio troppo crudamente espresso da Karl Barth sull'intera controversia «de auxiliis»<sup>105</sup>. Infatti il grande teologo svizzero ha constatato, in questo genere di teologia, l'assenza di Cristo. Per altro, in un certo senso, ciò sta sotto gli occhi di tutti. Ma per onestà bisogna ricordare, collocandoci da un punto di vista prettamente storico, che l'intera teoria della grazia, intesa come «habitus», trova il proprio senso propriamente teologico, non tanto nel fatto che ci si serva di determinate categorie della filosofia scolastica, quanto piuttosto nell'assunzione di queste ad esprimere quel rinnovamento interiore che, per il dono dello Spirito di Cristo rende i «giustificati» realmente fratelli del Primogenito. In quanto l'«habitus» della grazia è e

<sup>102</sup> BÁÑEZ, *Comentarios inéditos*, p. 413 ([Tractatus secundus], pars III, cap. unicum, n. 4).

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 414 (pars III, cap. unicum, n. 5).

<sup>104</sup> G. PHILIPS, «La théologie posttridentine de la grâce», *Estudios Eclesiásticos* XLVII (1972) 505-532: 510-511.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 513. Con riferimento a K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, Zürich, Zollikon, 1946, pp. 636-673.

rimane dono di Cristo al peccatore giustificato, è impossibile parlare di assenza totale di Cristo in questa controversia. Caso mai si potrà e si dovrà parlare di una cristologia non pienamente sviluppata che affligge quest'epoca dell'incipiente teologia moderna, per il fatto che la Riforma, con il suo richiamo possente al tema della giustificazione, ha inevitabilmente attirato l'attenzione sulla figura di Cristo, inteso come Redentore, lasciando però in secondo piano la sua funzione di mediatore universale nello stesso ordine della creazione e, più in profondità, trascurando la sua predestinazione assoluta ad essere il Primo in tutte le cose, colui in cui si ricapitola tutto ciò che è creato e redento. Indubbiamente, questa disattenzione va di pari passo con l'esclusivo concentrarsi della teologia scolastica cattolico-romana del tempo sul tema della grazia come dono creato, ma sarebbe senz'altro eccessivo affermare che la tematica della grazia, trattata nella e dalla teologia posttridentina, sia priva di qualsiasi riferimento a Cristo. Sulla questione del posto di Cristo nella seconda scolastica ritorneremo più avanti; prima dedichiamo la nostra attenzione a un altro tema fondamentale, che però non fu esplicitamente trattato durante il Concilio di Trento: l'ecclesiologia.

#### 4.3 *Il tema della Chiesa*

Benché prima e durante il Concilio di Trento si discutesse molto sul modo di concepire la Chiesa, sia in campo protestante sia nel mondo cattolico-romano, il Concilio di Trento evitò di addentrarsi nelle questioni ecclesiologiche. Le posizioni su molti temi erano del resto ormai ben definite<sup>106</sup>.

Lutero, sottolineando il valore principale della giustificazione per fede, aveva precisato la sua concezione di Chiesa a partire dal primato assoluto della Scrittura e dell'annuncio evangelico: la Chiesa è per lui anzitutto la «comunità dei credenti», di coloro che tali sono resi dalla predicazione della Parola. Gli aspetti istituzionali e gerarchici, di fronte alla conseguente valorizzazione del laicato, erano stati criticati, relativizzati e rifiutati da Lutero<sup>107</sup>. Nondimeno annuncio della parola e amministrazione dei sacramenti (battesimo e cena) conservavano ancora per lui elementi irrinunciabili di una certa organizzazione istituzionale della Chiesa visibile, con riferimento concreto all'esercizio

<sup>106</sup> Sulle questioni ecclesiologiche del tempo e sull'ampio dibattito delle idee resta fondamentale il lavoro di H. J. SIEBEN, *Die katholische Konzils-idee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn, Schöningh, 1988; spunti sintetici e bibliografia essenziale in H. SMOLINSKY, «La vicenda della teologia controversistica», in *Storia della Teologia*, IV, *Età moderna*, pp. 67-124: 94-101, 123, n. 2.

<sup>107</sup> Cf Buzzi, *Teologia e cultura cristiana*, pp. 385-390.



del ministero<sup>108</sup>. La controversistica del tempo aveva immediatamente percepito che la Riforma metteva in discussione il primato papale e gli aspetti istituzionali e gerarchici della Chiesa. Su questi punti, come del resto sulla questione del concilio e del suo rapporto con l'autorità del papa, erano intervenuti molti teologi, tra i quali possiamo ricordare, a titolo puramente esemplificativo: Johannes Eck, Kaspar Schatzgeyer, Albert Pigge, John Fisher, Reginald Pole, Thomas de Vio, Johann Driedo, Melchor Cano e Thomas Stapleton. I risultati più ampi e meglio organizzati di questa intera reazione teologica furono infine raccolti e meglio organizzati da Roberto Bellarmino e Francisco Suárez.

Ciò che sorprende è il fatto che il Concilio di Trento abbia evitato di pronunciarsi su questioni ecclesiologiche. La cosa non è sfuggita agli studiosi. Dell'argomento si è particolarmente interessato Klaus Ganzer, il quale, in un paziente studio, ha portato alla luce i due partiti presenti al Concilio: da un lato la posizione conciliarista dei francesi, ben rappresentati da Charles Guise, cardinale di Lotaringia; dall'altro, la concezione romana, che attribuisce, senza dubbio alcuno, il primato assoluto al potere del papa. In tale situazione risultò prudente il consiglio fatto pervenire ai Legati del Concilio dal cardinale Carlo Borromeo, secondo il quale era impossibile «fare un dogma in tanta discordia»<sup>109</sup>. Dunque la sussistenza di frange conciliariste spinse i Padri del concilio a non rinnovare polemiche ancora non del tutto sopite, lasciate aperte dai tempi dei Concili di Costanza e di Basilea.

Nondimeno la materia ecclesiologica in effervescenza richiedeva un ripensamento teologico significativo, che di fatto non tardò ad arrivare. A Roberto Bellarmino fu affidata la «cattedra di controversie» al Collegio Romano, che egli tenne dal 1576 al 1588<sup>110</sup>. Queste sue lezioni, raccolte in tre poderosi volumi in-folio, furono pubblicate per la prima volta a Ingolstadt negli anni 1586-1593. La seconda edizione,

<sup>108</sup> Per la concezione della Chiesa in Lutero, con ampia discussione dei principali studi sull'argomento, vedi B. GHERARDINI, *Ecclesia creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma, Vivere In, 1994.

<sup>109</sup> K. GANZER, «Gallikanische und römische Primatauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient», *Historisches Jahrbuch*, CIX (1989) pp. 109-163: 163; ora anche in Id., *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen*, a cura di H. SMOLINSKY e J. MEIER, Münster, Aschendorff, 1997, pp. 282-334; Id., *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, *ibid.*, pp. 266-281.

<sup>110</sup> Ho visto in Ambrosiana il primo volume di questa edizione, con segnatura S.M.A.IX.21, *Disputationes Roberti Bellarmini [...] de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, tribus tomis comprehensae, Ingolstadii, ex officina typographica Davidis Sartori, 1586 [tomus primus].

ampliata e rivista dall'autore, fu pubblicata a Venezia nel 1596, in quattro volumi, e divenne il modello per tutte le successive edizioni, che si susseguirono assai frequentemente nel tempo, tanta fu l'importanza riconosciuta da tutti a quest'opera<sup>111</sup>. L'influsso della teologia di Bellarmino durò senz'altro fino al Vaticano I, anzi, come vedremo, almeno fino all'enciclica «Mystici Corporis» del 28 giugno 1943.

Giustamente la tradizione degli studi bellarminiani ha insistito sul concetto giuridico e istituzionale di Chiesa, quale è stato formulato in termini assai precisi dal grande teologo controversista cattolico. Questo aspetto ci sembra assodato dalla ricerca storiografica ed è per altro indiscutibile. Non è chi non veda come Bellarmino, criticando la concezione dell'«Ecclesia invisibilis» proposta da Lutero, abbia insistito particolarmente sugli aspetti esteriori e visibili di appartenenza alla Chiesa<sup>112</sup>. Nondimeno la letteratura più recente ha saputo portare alla luce anche gli aspetti misterici dell'ecclesiologia bellarminiana, i quali sono tutt'altro che assenti. In questa prospettiva Thomas Dietrich ha richiamato l'attenzione sul cosiddetto «principio d'incarnazione» (das «inkarnatorische Prinzip») come modello di pensiero adeguato a intendere l'ecclesiologia di Bellarmino<sup>113</sup>.

Infatti, studiando la struttura delle *Controversiae*, specialmente in rapporto allo schema delle lezioni tenute in precedenza da Bellarmino, Dietrich è stato in grado di fare risaltare i cambiamenti significativi che fanno emergere la centralità del mistero dell'incarnazione<sup>114</sup>. Basta notare la successione delle prime tre controversie contenute nel primo tomo dell'intera opera:

- I. De Verbo Dei scripto et non scripto
- II. De Christo capite totius Ecclesiae
- III. De Romano Pontifice capite militantis Ecclesiae.

Da un lato la successione schematica dei temi segnala il primato assoluto del Verbo Incarnato, che, nell'ecclesiologia di Bellarmino, costituisce il punto di aggancio tra la Parola (scritta e tramandata) e

<sup>111</sup> Ho potuto consultare R. BELLARMINUS, *De controversiis christianae fidei*, tomi 4, Venetiis 1599 (mentre i tomi 1 e 3 recano sul frontespizio: apud Societatem Minimam; i tomi 2 e 4 recano: apud Ioan. Bapt. Ciottum Senensem), presente in Ambrosiana con segnatura S.P.H.X.37-40. Mi servo di questa edizione veneziana. È presente in Ambrosiana anche una splendida edizione milanese settecentesca, con segnatura A.S.413-416: 4 tomi, Mediolani, ex typographia Haeredum Dominici Ballagattae 1721.

<sup>112</sup> Cf *Storia della teologia*, II, pp. 527-531; Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg, Herder, 1971 («Handbuch der Dogmengeschichte», III/3d), pp. 53-56, con la letteratura ivi segnalata.

<sup>113</sup> T. DIETRICH, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)*, Paderborn, Bonifatius Verlag, 1999, p. 18.

<sup>114</sup> Cf *ibid.*, pp. 74-83.

la Chiesa stessa; dall'altro, il fatto che il ministero del papa appaia immediatamente legato all'autorità e al pieno potere di Cristo manifesta l'intenzione dell'autore di limitare l'autorità dei vescovi e dei concili, nel senso di subordinarla a quella del papa. Nondimeno è chiaro che Bellarmino non intende incentrare tutte le sue controversie sul primato di Pietro e del papa – tema diventato ossessionante in quel tempo –, ma colloca tale questione su uno sfondo teologico più ampio e fondamentale, per altro suggerito da Trento in risposta alla Riforma: la questione delle fonti della fede e della loro interpretazione in rapporto a Cristo, Verbo Incarnato.

È propriamente il mistero di Cristo – chiarito nei suoi termini essenziali e, sostanzialmente, secondo la dottrina di san Tommaso<sup>115</sup> – a costituire la premessa indispensabile per intendere la realtà teologica della Chiesa. Cristo infatti è per eccellenza il mediatore. La sua mediazione deve essere intesa in un duplice modo. In lui si offre anzitutto una «mediatio substantialis», nel senso che nella persona di Cristo si verifica l'unione sostanziale («unio hypostatica») delle due nature, quella umana e quella divina. Ora, tale mediazione sostanziale costituisce il presupposto necessario della «mediatio per operationem», vale a dire dell'opera della redenzione<sup>116</sup>. In questo modo l'unione ipostatica delle due nature in Cristo, che si realizza nell'incarnazione del Verbo, costituisce la premessa indispensabile per l'opera della redenzione:

«[mediatio substantialis] necessaria fuit ad mediationem per operationem: nisi enim esset Christus Deus homo, non esset suppositum divinum in natura humana operans [...]: tamen ut esset mediator, et posset totum mundum redimere [...], debuit praeter formam humanitatis habere divinum suppositum; non autem poterat habere divinum suppositum in natura humana, nisi in illo esset mediatio substantialis duarum naturarum»<sup>117</sup>.

L'unione ipostatica funge poi per Bellarmino da modello concettuale per intendere, ovviamente in modo analogico, tanto la Scrittura quanto la Chiesa. Infatti anche nella Sacra Scrittura è possibile distinguere un duplice principio, rispettivamente divino e umano, e ciò da un duplice punto di vista. La Bibbia, in quanto libro scritto, si compone, per un lato, della scrittura materiale da parte degli uomini (principio umano); per un altro, dell'opera di Dio tramite l'ispirazione (principio divino); ma, anche in quanto libro offerto all'interpretazione, essa richiede ancora una volta la presenza di due fattori: la Chiesa

<sup>115</sup> Cf THOMAS AQ., *Summa theologiae*, pars III, q. 26, a. 2: «Utrum Christus sit mediator Dei et hominum secundum quod homo».

<sup>116</sup> Cfr DIETRICH, *Die Theologie*, pp. 196-199.

<sup>117</sup> BELLARMINUS, *De controversiis*, tomus I, contr. II, lib. V, cap. VII, col. 472, E.

stessa, in quanto dotata del dono dello Spirito (principio divino), e le scienze umane, che consentono d'intendere la materialità dello scritto (principio umano)<sup>118</sup>.

Per quanto riguarda la Chiesa, il discorso si fa ancora più complesso e interessante<sup>119</sup>. Infatti, con un certo ardimento terminologico, Bellarmino introduce Cristo come «ipostasi» della Chiesa:

«Cum dicitur Ecclesia corpus Christi, vox illa Christi potest commode referri, non tam ad Christum ut caput, quam ad eundem Christum ut hypostasim eius corporis»<sup>120</sup>.

Si può sciogliere ogni equivoco d'interpretazione chiarendo anzitutto l'uso ovvero il significato del termine «ipostasi». Così precisa Bellarmino:

«Hypostasis significat primam substantiam, quam universe dicimus suppositum, et in natura intelligente personam [...]; hypostasis [...] significatur [...] quod non in alio, sed in se et per se existit [...]; subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt»<sup>121</sup>.

Il discorso si illumina ulteriormente precisando che, rispetto alla Chiesa, Cristo, proprio in quanto ipostasi della stessa, dev'essere inteso come l'«agente principale»:

«Principale agens in quolibet corpore semper est ipsum suppositum, quod sustentat et movet omnia membra. Porro suppositum [sc. hypostasis] corporis Ecclesiae est Christus. Ut enim cum dicimus, hoc est corpus Petri, vel Pauli, illud Petri vel Pauli, sonat suppositum; ita cum dicimus Ecclesia est corpus Christi, illud Christi sonat suppositum. [...] Christus, ut influens in omnia membra, dicitur caput, ut autem sustentat et movet omnia, dici potest suppositum»<sup>122</sup>.

Si tratta evidentemente di un'applicazione analogica del concetto di «unione ipostatica», nel senso che l'unione esistente tra Cristo e la Chiesa ha qualcosa di simile, ma anche di assolutamente diverso, rispetto all'unione ipostatica della natura divina e della natura umana nella divina persona di Cristo<sup>123</sup>. La differenza fondamentale sta nel

<sup>118</sup> Cf DIETRICH, *Die Theologie*, pp. 199-200.

<sup>119</sup> Cf *ibid.*, pp. 201-209.

<sup>120</sup> BELLARMINUS, *De controversiis*, tomus I, contr. III, lib. I, cap. IX, col. 536, E.

<sup>121</sup> *Ibid.*, contr. II, lib. 2, cap. IV, col. 315, B. In tale contesto Bellarmino rimanda, tra l'altro, a THOMAS AQ., *Summa theologiae*, pars I, q. 29, a. 2 ad 5.

<sup>122</sup> BELLARMINUS, *De controversiis*, tomus II, contr. I, lib. II, cap. XIX, col. 94, A-B. Si veda a questo proposito anche l'enciclica *Mystici Corporis* (DS 3806), che si ispira anche a questo brano delle *Controversiae*.

<sup>123</sup> *Ibid.*, tomus I, contr. II, lib. III, cap. VIII, col. 392, E: «Ostendimus ex Scripturis, in Christo unam esse personam, duasque naturas: at non potest hoc esse verum, nisi una tantum sit in Christo subsistentia, nam si duae essent, duae essent personae,

fatto che la Chiesa, nei riguardi di Cristo, funge da suo «instrumentum separatum», quale «causa efficiens instrumentalis», mentre, nella divina persona di Cristo, la sua umanità è «instrumentum conjunctum et singulare»<sup>124</sup>, strumento da pensarsi in ogni caso come assunto nell'unità d'ipostasi<sup>125</sup>. Insomma: Bellarmino, applicando alla Chiesa il modello concettuale dell'unione ipostatica, non vuole dire che Cristo entra a costituire con essa una specie di unione ipostatica, bensì che la realtà effettiva della Chiesa deve essere pensata teologicamente a partire dal principio d'incarnazione<sup>126</sup>.

In questo modo, le *Controversiae*, in quanto introducono coerentemente la Chiesa quale strumento di salvezza, rappresentano una novità tipica di questa seconda scolastica e colmano una lacuna obiettivamente lasciata aperta da Tommaso nella *Summa theologiae*. L'importanza e il significato di Cristo per la Chiesa vengono valorizzati da Bellarmino nel dare corpo alla sua propria ecclesiologia; a tale scopo egli ha assunto ed elaborato le indicazioni della soteriologia e della dottrina dei sacramenti offerte da Tommaso.

L'aver messo in evidenza questi lati positivi del lavoro bellarminiano non ci esime dall'accennare ad alcuni limiti che contrassegnano questo discorso teologico. Per esempio: lo stesso principio d'incarnazione non appare sfruttato secondo tutte le sue potenzialità; è quasi del tutto assente la pneumatologia; pure il discorso trinitario appare carente. Inoltre Bellarmino sembra particolarmente poco dotato, quanto a sensibilità storica: la Chiesa del suo tempo è per lui semplicemente la Chiesa di tutti i tempi. Infine si constatano altri limiti di carattere metodologico: l'umanesimo è piegato ai bisogni della scolastica, sicché la sua stessa critica testuale risente di preoccupazioni dottrinali; inoltre, se ha letto Lutero con gli occhiali dell'ortodossia luterana, ha interpretato Calvino senza collocarlo nel suo contesto<sup>127</sup>.

#### 4.4 Gesù Cristo e la «natura pura»

Vorrei qui accennare a un'ultima tematica, obiettivamente di estrema importanza, ma che di fatto non incontrò grande fortuna nella

cum persona sit natura intellectualis per se existens. Quod si in Christo una tantum est subsistentia, ergo aut Verbum communicavit suam humanitati, aut contra humanitas Verbo. Non autem communicavit Verbo subsistentiam suam humanitas, ut omnes confitentur, igitur communicavit Verbum subsistentiam suam humanitati, atque ita facta est unio hypostatica».

<sup>124</sup> Cf *ibid.*, tomus I, contr. II., lib. V, cap. VIII, col. 473, D.

<sup>125</sup> Assolutamente in linea con il pensiero di Tommaso, vedi THOMAS AQ., *Summa theologiae*, pars III, q. 2, a. 6 ad 4.

<sup>126</sup> Cf DIETRICH, *Die Theologie*, p. 203.

<sup>127</sup> Cf *ibid.*, pp. 510-514.

riflessione teologica attorno a Trento: la questione di Gesù Cristo e dell'esistenza di unico ordine soprannaturale in lui incentrato.

È vero che, nella seconda scolastica, non mancò la trattazione del tema cristologico<sup>128</sup>. Nondimeno l'interesse si concentrò per lo più sulla questione dell'ontologia di Cristo, nel tentativo di riesporre le definizioni dogmatiche di Nicea (325) e di Calcedonia (451), attraverso il commento alla terza parte della *Summa theologiae*. La questione ontologica della persona di Cristo mise perciò al centro degli interessi la dottrina dell'«unione ipostatica». D'altra parte, se la Riforma, con la sua «theologia crucis» aveva enfatizzato al massimo la redenzione dal peccato, la stessa riflessione cattolica condivideva il recupero della figura di Cristo sostanzialmente in termini di Redentore dell'umanità. Emergeva pertanto un'attenzione particolare al momento storico della salvezza dal peccato – è appunto il tema campale della «giustificazione», tanto in Lutero quanto a Trento! – e perciò si imponeva anche un'attenzione quasi esclusiva alla condizione storico-concreta dell'uomo peccatore, a partire dalla quale si illuminava, di riflesso, la figura di Gesù Cristo, come Redentore dell'umanità<sup>129</sup>. Risulta per altro che la consueta attenzione ontologica alla questione dell'unione ipostatica non comportò un'eliminazione totale della prospettiva storica, cioè dell'*historia salutis*, anche se la concentrazione sulla quasi esclusiva prospettiva amartiologica, impostata in modo amartiocentrico, impedì una ripresa a tutto campo dell'*historia salutis* in quanto rivelatrice dell'originario disegno divino, particolarmente in rapporto a Cristo, vale a dire fece perdere di vista il *mysterion* di Eph 1,9: «il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose» (Eph 1,10), avendo Cristo, come Primo e Primogenito, il primato in tutto e su tutte le cose (cf Col. 1,17-18). Tutto ciò significò concretamente che il tema della predestinazione assoluta di Cristo ad essere il Primogenito fra molti fratelli fu di fatto trascurato.

Altrettanto di fatto si constata che, attenuandosi la consapevolezza di quest'unico ordine o disegno soprannaturale, nel quale tutto ciò che è creato ha originariamente una propria relazione costitutiva con

<sup>128</sup> Cf R. BÄUMER, «Sobre la cristologia de los teólogos católicos controversistas del siglo XVI», in *Cristo, hijo de Dios y redentor del hombre* (III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), sotto la direzione di L.F. MATEO-SECO, D. RAMOS-LISSÓN e ALTRI, Pamplona, Universidad de Navarra, 1982, pp. 551-566.

<sup>129</sup> Sui limiti della cristologia di Lutero e, coerentemente, della risposta cattolica alla prospettiva della Riforma, vedi la nostra introduzione a M. LUTERO, *La Lettera ai Romani* (1515-1516), a cura di F. BUZZI, Cinisello Balsamo, San Paolo <sup>2</sup>1996 (<sup>1</sup>1991), pp. 116-125; F. G. BRAMBILLA, «La prima versione integrale delle "Lezioni sulla lettera ai Romani" (1515-1516) di Lutero», *La Scuola Cattolica* CXX (1992) 536-548; F. BUZZI, *Il Concilio di Trento (1546-1563), Breve introduzione*, pp. 65-70, 118, 152-155; ID., *Teologia e cultura cristiana*, pp. 13-22.

Cristo e in vista di Cristo, si diffuse l'idea che fosse possibile pensare all'uomo in termini di «natura pura», cioè appunto a prescindere dai temi più caratteristici della *historia salutis*, che sono: (1.) la condizione di peccato in cui storicamente vive l'uomo e (2.) la sua originaria relazione creaturale con Cristo, attraverso il quale è originariamente predestinato a essere «figlio adottivo» del Padre (cf *Eph.* 1, 4-6). Insomma si cominciò a pensare, in termini molto diffusi, a un uomo che potrebbe essere concepito a prescindere dal tema della grazia e del peccato, dunque in una parola: a prescindere da Cristo.

L'ipotesi della «natura pura» storicamente venne elaborata dalla teologia della seconda scolastica nel contesto della risposta da dare a Michele Baio, il cui pensiero, a proposito della «giustizia originaria» nella quale fu creato Adamo<sup>130</sup>, fu immediatamente sospettato di pelagianesimo<sup>131</sup>. In quella polemica il concetto di «natura pura» non pretendeva di essere altro che uno strumento concettuale in grado di salvaguardare l'aspetto soprannaturale dell'ordine nel quale l'uomo fu originariamente creato e in vista del quale fu originariamente costituito secondo quanto insegna la rivelazione divina.

Di fatto questa categoria teologica incontrò, a proprio rinforzo, una riflessione che, a partire almeno dal Gaetano<sup>132</sup>, si diffuse ampiamente nella seconda scolastica, vale a dire la tendenza, per altro già presente sullo sfondo aristotelico del pensiero tomista (se comparato con quello platonico-agostiniano), a sottolineare gli aspetti di relativa autonomia della realtà creata, fino al punto di considerarla nella sua consistenza naturale e soprattutto nella sua relativa indipendenza quanto all'unico fine ultimo soprannaturale, noto tramite la rivelazione di Dio in Cristo. Cominciò così a profilarsi quella separazione, ritenuta infine «reale», tra ordine naturale e ordine soprannaturale, la quale costituirà lo sfondo teorico dei rapporti tra teologia e filosofia ovvero tra rivelazione e scienza, tra cristianesimo e cultura, a partire

<sup>130</sup> Si vedano per esempio, le formulazioni contenute nell'opera di M. BAIUS, *De prima hominis iustitia*, lib. I, cap. 4, intitolato: «Quod primae creationis integritas non fuerit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis eius conditio», in: *Michaelis Baii celeberrimi in Lovanensi Academia theologi opera* [cura et studio GABRIELIS GERBERONI], Coloniae Agripinae, Sumptibus Balthasaris ab Egmont 1696, pp. 55-56; ma anche il titolo del cap. 6, sempre del I libro: «Quod vera iustitia fuerit primo homini naturalis», *ibid.*, pp. 57-58. Questa raccolta di opere di Baio è presente in Ambrosiana con segnatura S.P.P.XII.37.

<sup>131</sup> Cf G. COLOMBO, «M. Baio e il soprannaturale», *La Scuola Cattolica* XCIII (1965) 299-330; ora anche in Id., *Del soprannaturale*, Milano, Glossa, 1996, pp. 3-40. Per una collocazione storica del pensiero di Baio e le varie interpretazioni storiografiche, si veda: J. MARTIN-PALMA, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1980 («Handbuch der Dogmengeschichte», III/5b), pp. 67-80.

<sup>132</sup> Cf J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico desde Santo Tomas hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid., s.e. 1952.

dall'epoca moderna. Infatti in età moderna si diffuse la convinzione che l'uomo, di fatto peccatore, ignorando tanto il peccato quanto la grazia, non sia altro che l'«uomo naturale», quello conosciuto dal mondo pagano, in concreto quello che vive a prescindere dalla verità rivelata.

Nondimeno, con Henri Rondet<sup>133</sup>, bisogna riconoscere che tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento la concezione di un ordine naturale parallelo a quello soprannaturale (dunque con una sua beatitudine e finalità disgiunte dall'unico fine soprannaturale), non si presentò in forma così netta e dirompente. Infatti, in teologi come Domingo de Soto e Roberto Bellarmino si trova certamente l'idea di due ordini distinti, i quali tuttavia risultano ancora assolutamente unificati dall'unico fine soprannaturale. Dunque questi autori si muovono sostanzialmente sulla stessa linea della concezione proposta da san Tommaso<sup>134</sup>.

Anche nel caso di Leonardo Lessio (1554-1623), che pure meglio degli altri formulò in maniera assai netta la questione della natura pura<sup>135</sup>, si tratta alla fine di una pura ipotesi teorica, visto che secondo lui la stessa beatitudine naturale non può essere raggiunta se non si raggiunge al tempo stesso la beatitudine soprannaturale. Infatti, al conseguimento della beatitudine naturale dell'uomo si richiederebbe di (a.) conoscere Dio come causa prima di tutte le cose e di (b.) amare Dio con tutte le proprie forze naturali. Ma per ottenere questo risultato occorrerebbero queste altre condizioni: (1) che la volontà

<sup>133</sup> Per la storia del concetto di «natura pura», da Tommaso a Suárez, resta per certi versi sempre importante: H. RONDET, «Le problème de la nature pure et la théologie du XVI<sup>e</sup> siècle», *Recherches de Science Religieuse* XXXV (1948) 481-521.

<sup>134</sup> Per il pensiero di san Tommaso vedi H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Paris, Beauchesne, 1948, pp. 200-234.

<sup>135</sup> L. LESSIUS, *De summo bono et aeterna beatitudine hominis*, lib. I, cap. IX, n. 61: «Dices, sicut datur aliqua beatitudo supernaturalis, quam per gratiam Dei consequi possumus, ita etiam statuenda est quaedam beatitudo naturalis, quam virtutibus naturae possimus adipisci etc. [...]. Hinc apud Doctores illa distinctio beatitudinis et ultimi finis in naturalem et supernaturalem: et duplex illa consideratio Dei, quatenus finis naturalis et supernaturalis hominis [...]», in Id., *Opuscula varia*, Lugduni, Sumptibus Hieronymi Delagarde, 1651, p. 289, n. 61. Edizione presente nella Biblioteca Nazionale Braidense (Milano) con segnatura F.XIV.98. Ai testi qui segnalati bisognerebbe aggiungere, a modo di conferma, quelli che si ricavano dalle lezioni di commento alla *Summa theologiae*, tenute da Lessio a Lovanio e pubblicate postume: *Leonardi Lessii [...] in D. Thomam [...] praelectiones theologiae posthumae*, Parisiis, apud Michaellem Soly, Mathaeum Guillemont et Georgium Iosse, 1658, in particolare si vedano le lezioni, che egli tenne dapprima nel 1590 e poi ripropose nel 1600, *De Beatitudine*, q. 5, a. 1, dubium, *ibid.*, p. 30 («Utrum ratione naturali certo cognosci possit hominem posse perfecte beari?»), e soprattutto: q. 5, a. 5, *ibid.*, pp. 31-32 («Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem»). Questo libro è presente in Ambrosiana con segnatura S.P.G.X.29.



umana sia così perfetta, da godere dei beni divini; (2) che l'uomo viva in modo così perfettamente virtuoso, da potersi astenere da ogni peccato; (3) che la sua complessione fisico-corporea sia talmente perfetta, da non procurargli dolore alcuno; infine, (4) che possa perseverare in tutte queste condizioni, in modo da non avere l'ansia di poterle perdere e ricadere nel dolore<sup>136</sup>.

A questo proposito Lessio precisa che in questo ordine concreto di provvidenza – cioè nell'ordine storico a noi noto, segnato dal peccato e posto in vista della realizzazione soprannaturale dell'uomo – nessuno può conseguire quella beatitudine naturale. Infatti nessun uomo può vivere senza peccare e senza essere soggetto a malattie e a dolori; inoltre, ammesso anche che possa conseguire dei beni spirituali, non potrebbe ottenerli in modo così duraturo, eccetera. Soprattutto questo vale per la felicità che consiste nella contemplazione di Dio; infatti, noi non perseveriamo in essa: subito siamo rapiti da altre considerazioni e attrazioni sensibili e terrene. Insomma: la beatitudine terrena non può essere ottenuta indipendentemente dal conseguimento della beatitudine soprannaturale, «in qua naturalis [beatitudo] eminenter includitur»<sup>137</sup>.

A questo punto, a modo di mera ipotesi, Lessio afferma che sarebbe pensabile un altro ordine provvidenziale, puramente naturale, nel quale Dio avrebbe potuto predisporre l'uomo ad ottenere la propria beatitudine terrena: avrebbe potuto anche far sì che non peccasse, oppure, qualora avesse peccato, far sì che potesse riacquistare il perdono con le sue proprie forze. In tale ordine di provvidenza, puramente naturale, l'uomo avrebbe potuto conseguire con le sole sue forze la propria beatitudine naturale<sup>138</sup>. Ma come si vede, si tratta di una pura e semplice ipotesi, per di più ricalcata sulla falsa riga dell'unica condizione che noi storicamente conosciamo, quella soprannaturale.

Tuttavia, già con Francisco Suárez (1548-1619), la prospettiva cambia decisamente, in quanto la comprensione della cosiddetta «natura pura» si orienta sempre di più verso quel senso «moderno» cui sopra si accennava. Per Suárez, infatti, la beatitudine naturale non resta più una pura e semplice ipotesi, ma si configura come una realtà effettivamente praticabile dall'uomo naturale, anche se, in questo ordine storico di provvidenza (segnato dal peccato), il suo raggiungimento è ostacolato da parecchie circostanze sfavorevoli. Nondimeno questa beatitudine non risulta irraggiungibile: è solo difficile, non concretamente impossibile.

<sup>136</sup> Cf LESSIUS, *De summo bono*, p. 289, n. 62.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>138</sup> *Ibid.*

«In humana natura datur aliqua beatitudo naturalis praeter supernaturalem. Dices: Esto, hoc verum sit de homine in puris naturalibus condito, non inde fit etiam nunc habere hominem hanc beatitudinem. Respondetur, aliud esse loqui de re, aliud de nomine: nam quod ad rem attinet, non potest homo nunc non esse capax illius beatitudinis, seu perfectionis, quam haberet in puris naturalibus, quia nunc est eadem natura, et consequenter eadem capacitas: unde cum gratia non destruat naturam, sed perficiat, non privat illam hac perfectione naturali»<sup>139</sup>.

Qui la prospettiva di un parallelismo marcato tra i due ordini, naturale e soprannaturale, è ormai evidente<sup>140</sup>, benché nella consapevolezza teologica di Suárez perseveri la convinzione pacifica che l'ordine di provvidenza nel quale l'umanità di fatto vive non è *simpliciter* «naturale», ma storico-soprannaturale.

Quando, con l'epoca moderna, l'uomo comincerà a tentare di comprendere se stesso, prendendo polemicamente le distanze dalla religione rivelata e positiva, il concetto di un ordine puramente naturale prenderà spontaneamente e assolutamente il primo posto. A partire da tale «ordine naturale», pensato come normale, si comincerà ad intendere l'«ordine soprannaturale» (il quale dal punto di vista della rivelazione è l'unico storicamente esistente, incentrato in Cristo), come alquanto di «eccezionale» e «straordinario», qualcosa di «sovracostruito», di «aggiuntivo» e di «superfluo», rispetto al normale, irrinunciabile e basilare «ordine naturale».

Ma, per quanto riguarda Suárez, è importante osservare come nella sua teologia ci sarebbero stati spunti più che sufficienti per un ricupero a tutto campo di un cristocentrismo assoluto<sup>141</sup>. Infatti, nella *Diputatio de primaria causa et ratione propter quam incarnatio praedestinata et facta est, et sine qua non fieret*, egli supera la prospettiva ristretta della teologia della redenzione<sup>142</sup>, per aprirsi alla

<sup>139</sup> F. SUÁREZ, *Opera omnia*, ed. nova a D.M. André, tomus IV, Parisiis, apud L. Vivès, 1856, tract. I, disp. IV, sect. III, n. 4, p. 44.

<sup>140</sup> Tale parallelismo comporta, anche contenutisticamente, l'individuazione di un fine naturale, accanto a quello soprannaturale: «Dicendum est consequenter, hanc beatitudinem [sc. naturalem] consistere in perfectissima naturali conjunctione cum Deo per intellectum et voluntatem, quantum ex creaturis naturali lumine intellectus cognosci potest. Quod est verum sive loquamur de homine ex anima et corpore composito, sive de anima separata», *ibid.*, tract. I, disp. XV, sect. I, n. 3, p. 145.

<sup>141</sup> Non si può fare a meno di notare, su questo punto, la singolarità della posizione di Suárez all'interno del suo stesso ordine religioso, se si considera il fatto che anche un suo discepolo grandemente dotato, quale fu Lessio, rimase sostanzialmente ancorato alla posizione di Tommaso, che questo teologo di Lovanio giudicò «probabilior», rispetto alla tesi degli «scotisti», anche se considerata nelle sue formulazioni più recenti. Vedi le lezioni da lui tenute a Lovanio negli anni 1587 e 1595: LESSIUS, *De incarnatione*, q. 1, a. 3 («Utrum si homo non peccasset, deus Incarnatus fuisset?»), in *Leonardi Lessii [...] in D. Thomam*, pp. 341-347.

<sup>142</sup> SUÁREZ, *Opera omnia*, ed. nova a C. Berton, tomus XVII, Parisiis, apud L. Vivès

considerazione del mistero dell'incarnazione, come rivelatore dell'assoluta volontà di Dio di comunicare se stesso al di fuori di sé, centrando tutto in Cristo:

«Dico ergo primum, Deum primaria intentione, et voluntate qua voluit se creaturis communicare, voluisse mysterium incarnationis, et Christum Dominum Deum simul et hominem, ut esset caput et finis omnium divinorum operum sub ipso Deo»<sup>143</sup>.

Perciò egli consente con quelli che

«existimant Deum non voluisse primo incarnationem ob remedium peccati [...], sed propter seipsam, seu quia per se est aptissimum opus ad communicandam et manifestandam divinam bonitatem»<sup>144</sup>.

Nondimeno il pensiero di quest'ordine provvidenziale incentrato sull'unione ipostatica ovvero sull'incarnazione del Verbo non viene sviluppato secondo tutte le implicazioni suggerite dalla pienezza della rivelazione neotestamentaria, nel senso che, pur affermando che Adamo fu creato in stato di grazia, Suárez non mette la creazione dell'uomo in esplicita e feconda connessione con il tema della mediazione di Cristo nella creazione di tutto ciò che esiste<sup>145</sup>. Questa osservazione, se da un lato denuncia un certo scollamento sistematico all'interno dell'enorme edificio teologico di Suárez, dall'altro facilita anche la comprensione di quell'emergere sempre più marcato della tematica relativa alla condizione semplicemente naturale dell'uomo, senza riferimento alcuno a Cristo<sup>146</sup>. È infatti evidente che quanto più

1860, q. I, a. IV, disp. V, sect. III, n. 11, pp. 237-238: «Dico [...] ante permissionem, ac propriam et absolutam praevisionem peccati, Christus non fuit praedestinatus ut redemptor hominum, sed solum post peccatum permissum et praevisum. Potest quidem dici Christus in eo signo praedestinatus ut justificator, et ut glorificator hominum, atque adeo ut Salvator, quatenus hoc nomine significari potest auctor salutis, etiam si peccatum non intercedat, quomodo exponi potest Irenaeus».

<sup>143</sup> *Ibidem*, disp. V, sect. II, n. 13, p. 221. Vedi anche *ibid.*, disp. V, sect. IV, n. 17, p. 214: «Dico [...]: prima ratio, quae divinam voluntatem inclinavit ad volendam incarnationem, fuit excellentia ipsius mysterii, et alia bona quae ipsum per se consequuntur, absque occasione vel remedio peccati».

<sup>144</sup> *Ibidem*, disp. V, sect. II, n. 10, p. 219.

<sup>145</sup> Certo non manca qualche accenno alla mediazione del Verbo nella creazione, ma risulta essere un semplice pretesto o occasione in funzione di altro. Per esempio, nel contesto della tesi in cui Suárez afferma che la creazione è unicamente opera di Dio e di nessun altro, egli accenna sì alla mediazione del Verbo nella creazione, ma unicamente per concludere alla divinità del Verbo: «Patres [...] probant, verbum divinum esse Deum verum, quia est omnium creator: nam «omnia per ipsum facta sunt» (Joan. 1) et quia per ipsum facta sunt saecula», SUÁREZ, *Opera omnia*, ed. nova a D.M. André, toms III, Parisiis, apud L. Vivès, 1856, tract. I, lib. I, cap. I, n. 18, p. 8.

<sup>146</sup> Oltre tutto è interessante osservare come, se da un lato l'essere creato a imma-

scompare o si estenua la consapevolezza della mediazione universale di Cristo nell'ordine stesso della creazione, tanto più trova spazio la considerazione dell'uomo in termini meramente «naturali», «etsi Christus non daretur».

Di fatto anche la teologia della seconda scolastica avallò in qualche misura tale modo di considerare il creato e l'uomo in particolare. Successivamente, in piena epoca moderna e negli sviluppi dell'illuminismo, l'assunzione «etsi Christus non daretur», che lasciava ancora spazio ad una comprensione ampiamente religiosa della condizione umana – beninteso, in senso puramente «naturale» (vale a dire: a prescindere dalla rivelazione storico-positiva) –, si trasformò progressivamente nell'assunzione «etsi Deus non daretur». Questa a sua volta, da semplice ipotesi metodologica fatta propria dal sapere scientifico moderno e dall'organizzazione civile della società, assunse in piena epoca moderna il valore di un insuperabile dogma filosofico.

## 5. LA TEOLOGIA NEL BAROCCO

Sopra<sup>147</sup> ho accennato a come lo spirito del Barocco abbia permeato di sé anche il pensiero teologico, ora – viceversa – vorrei mostrare come, in maniera corrispondente e complementare, lo spirito della seconda scolastica abbia influenzato e plasmato, almeno in parte, molte manifestazioni artistiche del Barocco. Non intendo occuparmi dell'ambito enorme delle arti plastiche e figurative né di quello della produzione letteraria nel suo complesso: ognuno di questi campi offrirebbe, anche se preso da solo, materia più che sufficiente per uno o più saggi a parte. Voglio solo accennare a un caso particolare, desumendolo dalla storia del teatro spagnolo, per altro molto ben documentabile.

Mi riferisco a Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), artista aristocratico per nascita, educazione e sentimenti. Avviato alla carriera ecclesiastica, frequentò le scuole dei gesuiti, approfondendosi poi nel diritto e nella teologia all'università di Alcalá e di Salamanca. Perciò, nel suo caso, il riferimento alle questioni teologiche, che sembrano costituire lo sfondo di tante trame e vicende dei suoi capolavori, non

gine di Dio venga ricondotto alla Trinità, dall'altro si neghi qualsiasi rapporto particolare con la persona del Figlio: «dicendum est, hominem factum etiam esse ad imaginem Trinitatis, ac proinde etiam Deum trinum esse terminum hujus imaginis», *ibid.*, tract. I, lib. III, cap. VIII, n. 35, p. 227; ma bisogna subito precisare «addendum est, hanc imaginem non referri ad aliquam particularem personam secundum proprietatem peculiarem ejus. Hoc advertimus propter quosdam, qui dixerunt, hominem factum esse ad imaginem filii, et alios, qui addiderunt, factum esse ad similitudinem Spiritus sancti», *ibidem*, n. 36, p. 228.

<sup>147</sup> Al paragrafo n. 2: «Il Barocco nella cultura religiosa e teologica del tempo».

è semplicemente un'ipotesi discutibile, ma è una certezza assoluta<sup>148</sup>.

Si parla, a questo proposito, anche di «teatro speculativo», nel quale i motivi di tensione e inquietudine sono giustificati dalla chiara percezione dell'assoluta sproporzione esistente tra il carattere maiestatico dell'onnipotente volontà di Dio e le miriadi di scelte possibili in cui si dibatte la reale libertà dell'uomo, soprattutto in ordine al proprio destino eterno. Emerge così un tratto fondamentale della seconda scolastica: essa, come abbiamo visto, per necessità storica assume una piega profondamente antropologica (per non dire antropocentrica), ed è proprio a partire da questa sua forma che tale pensiero filosofico-teologico esercita il suo influsso anche su molti altri ambiti culturali umanistici.

Il dramma della libertà, nel gioco delle passioni che tendono a confondere l'intelletto e a soggiogare la ragione all'istinto, Calderón lo sperimentò prima di tutto in se stesso. Lo si arguisce dalla sua vita spiritualmente travagliata, trascorsa per molti anni – nell'incertezza di una vocazione religiosa dalla quale si sentiva affascinato e per la quale gli mancavano le forze – alla corte prima di Filippo III e poi di Filippo IV. Da questo sovrano vi era stato chiamato a rallegrare, con le sue commedie, le «fiestas reales». Filippo IV, a partire dal 1636, gli concesse l'abito dei cavalieri di Santiago. Nel 1648 Calderón perse la donna che segretamente amava e che lo aveva reso padre amorevole di un figlio, il piccolo Pedro José. Nel 1651 fu ordinato sacerdote e terminò i suoi giorni a Madrid, come cappellano onorario della cappella di palazzo.

Si comprendono bene perciò gli *Autos sacramentales*, nei quali si avverte la sua formazione teologica, quando affronta i problemi della grazia e del libero arbitrio e cerca poeticamente di risolverli, adottando simboli concreti, che lasciano trapelare le soluzioni offerte da Molina e da Suárez, propendendo in ogni caso per la soluzione molinista, nella quale viene accentuata l'iniziativa della libertà umana<sup>149</sup>. Ma è pur sempre la tematica della libertà a offrire una via d'uscita dalle illusioni della vita nelle quali si irretisce facilmente la nostra vita morale. Il principe Sigismondo, in *La vida es sueño* (1631-1634), incarna questa tesi<sup>150</sup>: solo attraverso il dolore, con un atto deliberato di volontà, la vita si fa cosciente di sé e trasparente a se

<sup>148</sup> Si veda la raccolta di testi presentata da Mario Casella: CALDERÓN DE LA BARCA, *Teatro*, scelta e trad. di F. CARLES, saggio introduttivo di M. CASELLA, Firenze, Sansoni 1956.

<sup>149</sup> Sarebbe, secondo me, interessante ricercare nel teatro propriamente gesuitico, quello nato con scopi scolastico-educativi nelle scuole e nei collegi dei gesuiti, in che misura l'eco della loro peculiare teologia si facesse sentire. Per un'introduzione alla storiografia esistente sul teatro gesuitico in generale, vedi M. SCADUTO, «Il teatro gesuitico», *Archivum Historicum Societatis Iesu* XXXVI (1967) 194-215.

<sup>150</sup> Cf. *ibid.*, pp. XXII-XXIV.

stessa. Secondo Calderón, l'uomo non nasce libero, ma si fa libero, conquistandosi la sua propria libertà. Dalle illusioni del mondo, alle quali la nostra sensibilità immediata e le nostre passioni conferiscono valore, ci libera soltanto l'amore con la sua sete di bellezza e di bene. L'amore è pertanto l'unica vera realtà cui possiamo affidarci, poiché esso ci tira fuori dal mondo delle illusioni e ci permette di fare uso delle cose come se non le possedessimo. Solo così diventiamo noi stessi, cioè artefici della nostra vita intima e creatori della nostra vera libertà.

Questo gusto aristocratico ed eroico, questa sensibilità «moderna» della potenza enorme della libertà si ripresenta in *El Príncipe constante* (1639), nella figura di Don Fernando, cavaliere crociato, schiavo a Fez. Rifiutando il vile prezzo della libertà, egli diventa l'artefice del suo proprio destino: continua a rimanere fedele a Dio e, insieme, fraterno e generoso con tutti. Don Fernando signoreggia spiritualmente gli eventi, li piega e li trasforma con la sua ferma volontà, superando se stesso: la sua intera vita è un anelito di redenzione! È l'esempio di «una vita spirituale che tutta si possiede non possedendo nulla: sempre calma e sicura di sé, sempre forte e generosa, sempre uguale a se stessa, perché saldamente piantata in un presente eterno»<sup>151</sup>. In questo senso si può giustamente sostenere che Calderón non sia stato per nulla insensibile al fascino della santità, che è al tempo stesso libertà e grazia, semplice fede che simultaneamente comporta un interminabile superamento di sé.

L'influsso assai rilevante della teologia del tempo sul teatro di Calderón è stato, per altro, ben lumeggiato, anche da altri punti di vista, dal grande teologo svizzero Hans Urs von Balthasar<sup>152</sup>. Egli, per esempio, ha saputo leggere chiaramente nella tematica calderoniana del destino, l'«onnipotenza della grazia, la quale può raggiungere un essere da lei eletto per quanto questi tenti di sfuggirla»<sup>153</sup>. Ma certo non si tratta di una grazia che tolga l'esercizio del libero arbitrio: «il poeta sembra accostarsi al contemporaneo sentimento protestantico del mondo; ma nonostante una indiscutibile affinità egli mette gli accenti in altro modo: egli lascia – come emerge in tutta chiarezza negli *autos* – al libero arbitrio degli uomini la possibilità di infrangere, date certe circostanze, la sfera della fatalità: cioè nell'atteggiamento della vittoria su se stessi e della rinuncia, la quale, come risulta soprattutto dagli *autos*, non è possibile senza una grazia previa, offerta all'uomo dalla sfera di Dio»<sup>154</sup>.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. XXX.

<sup>152</sup> Cf H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, I, *Introduzione al dramma*, Milano, Jaca Book, 1980, pp. 153-157, 351-360.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>154</sup> *Ibid.*, pp. 352-353.

## 6. VALUTAZIONE PROVVISORIA E SVILUPPI DELLA SCOLASTICA BAROCCA

Vorrei concludere con qualche semplice osservazione che ci consenta di raccogliere in poche linee di valutazione sintetica quanto è stato detto e di volgere in avanti lo sguardo, quasi ad abbracciare l'intera epoca d'*Ancien Régime*. Infatti le prospettive speculative tracciate dalla teologia scolastica postridentina erano destinate a orientare e ad alimentare la riflessione teologica, in epoca moderna, almeno fino a tutto il Settecento concluso.

Benché, nella nostra esposizione, abbiamo ripetutamente tentato di valorizzare al massimo i lati positivi insiti in questa ripresa della scolastica e il durevole contributo da essa offerto alla riflessione teologica fino ai giorni nostri, non ci è stato difficile segnalare di volta in volta i limiti emergenti da tale genere di teologia. Si impose anzitutto alla nostra attenzione lo scompenso speculativo che caratterizzò l'organizzazione tematica dei suoi vari interessi. Questi ci sono apparsi in tutto e per tutto dipendenti dalla situazione tridentina, a sua volta condizionata dalla Riforma. Ne conseguiva, per quel tipo di teologia, l'attenzione principale da dare all'uomo e alla sua condizione di peccato, a partire dalla quale e in funzione della quale si pensò prevalentemente anche a Cristo come al Redentore, nonostante la singolare (e parziale) ripresa della prospettiva scotista da parte di Suárez. D'altra parte, la presa di posizione apologetica contro la negazione protestante del libero arbitrio indusse la teologia a tentare una definizione meramente filosofica di libero arbitrio, la quale poté sembrare tanto più rigorosa quanto più fosse formulata, in modo neutro, a prescindere dall'originario rapporto cristologico che, secondo la pienezza della rivelazione, l'uomo intrattiene costitutivamente con Cristo, essendo creato in lui, per mezzo di lui e in vista di lui. Contestualmente si assisté anche al tentativo di impostare e di risolvere la questione della predestinazione, mettendo tra parentesi la tematica fondamentale della predestinazione assoluta di Cristo ad essere il Primo in tutte le opere di Dio e sotto tutti i punti di vista, per porre Dio e l'uomo, immediatamente, l'uno di fronte all'altro<sup>155</sup>. Del

<sup>155</sup> Ancor prima di addentrarsi in soluzioni di contenuto, è significativo, per esempio, notare come Lessio tratti, in modo affatto «scomposto», la questione della predestinazione degli angeli e degli uomini, da una parte, e quella della predestinazione di Cristo, dall'altra. Si vedano i due testi citati sopra, nella nota 71. Quanto poi al contenuto, la tesi sostenuta da Lessio, secondo cui la predestinazione di Cristo è causa della nostra predestinazione viene difesa unicamente in considerazione dell'aspetto redentivo legato all'evento della Pasqua, senza la capacità di porre, in tutta la sua forza, la tesi dell'assolutezza della predestinazione di Cristo e degli eletti in lui, per esempio, in stretta connessione con il tema della creazione.

resto questo modo d'intendere la libertà non poteva che essere incoraggiato nella temperie dell'incipiente epoca moderna, la cui sensibilità culturale fu oltre tutto avvantaggiata, nelle sue esigenze autonomistiche, dall'intricata discussione teologica sulla questione della natura pura. Tale concetto, con le sue ricadute significative sul pensiero filosofico umanistico e moderno, risultava, a sua volta, enormemente stimolante per la ripresa in grande stile della problematica giuridica dello *jus gentium* e dello *jus naturale*<sup>156</sup>, recentemente sollecitata dalla scoperta-conquista del Nuovo Mondo.

L'insegnamento, di tipo più speculativo e sistematico, svolto dalla teologia della seconda scolastica si sarebbe arricchito progressivamente nel tempo, da un lato, con l'avanzamento e le scoperte della teologia positiva – attraverso Juan de Maldonado (1534-1583), Denis Petau (1583-1652) e Louis Thomassin d'Eynac (1619-1695) –, dall'altro, con la sorprendente fioritura della teologia mistico-spirituale, sia spagnola, con Juan de la Cruz (1542-1591) e Teresa de Ávila (1515-1582) – per ricordare solo i più famosi –, sia francese, con Pierre de Bérulle (1575-1629) e la cosiddetta «École Française». Da queste correnti di teologia e di spiritualità venne indubbiamente acquisita una visione cristocentrica più proporzionata all'altezza del dato rivelato e del pensiero dei Padri, ma insieme anche la convinzione della necessità di un discorso teologico che assolutamente non fosse isolabile dall'esperienza pratica e spirituale della vita cristiana. Non si sbaglia, per esempio, a vedere in un grande autore dell'Ottocento, quale fu Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), un punto rilevante di arrivo e di sintesi: un uomo che produsse un pensiero teologico nel quale si verificò, con il superamento di tanti scompensi ereditati dal passato più recente, la convergenza felice di teologia scolastica, positiva e mistica dei secoli precedenti.

FRANCO BUZZI

*Biblioteca Ambrosiana*  
Piazza Pio XI, 32  
20123 Milano

<sup>156</sup> Non si dimentichi che, nel Cinquecento, almeno due furono i movimenti che promossero la ripresa degli studi romanistici e l'interesse filosofico per le definizioni fondamentali del diritto romano: da un lato, la «giurisprudenza culta» («cultior jurisprudentia») dell'umanesimo cinquecentesco (si ricordino, per esempio, Guillaume Budé, Andrea Aciato e soprattutto Jacques Cujas); dall'altro, la tradizione del pensiero di san Tommaso, rivitalizzata dalla seconda scolastica, almeno a partire da Francisco de Vitoria fino a Gabriel Vázquez. Si vedano: G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, II, *L'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1968, pp. 27-29, 79-87; M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, Jaca Book, 1986, pp. 298-306, 309-312, 341-347; infine D. MAFFEI, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano, Giuffrè, 1956.