

IL TEOLOGO FELICIANO NINGUARDA (1524-1595)
E LA *ASSERTIO FIDEI CATHOLICAE* (1563)*

Feliciano Ninguarda, nato a Morbegno, in Valtellina, diocesi di Como¹, dominio delle Tre Leghe², nel 1524³, entra in gioventù nell'Ordine dei predicatori o domenicani⁴. Dopo i primi studi presso il convento di Sant'Antonio nel borgo natale di Morbegno, quindi in Santa Maria delle Grazie di Milano, riceve incarichi di responsabilità all'interno del suo Ordine, innanzitutto come visitatore dei conventi domenicani di lingua tedesca. Traferitosi a Vienna, ricopre anche il

* Pubblico qui un estratto della mia tesi di dottorato in teologia, diretta dal ch.mo prof. PierA Sequeri e discussa nell'autunno del 2000 presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di fronte alla Commissione composta, oltre che dal preside, ch. prof. Giuseppe Angelini, e dal relatore, dai ch.mi proff. Bruno Sveso e Pierantonio Gios.

¹ La Valtellina che, attualmente, costituisce, con la Valchiavenna e il Bormiese, la provincia di Sondrio, è fin dalle origini legata alla sede episcopale comense, fondata nel secolo IV dal vescovo Felice, inviato sul Lario da Ambrogio di Milano.

² La Valtellina, con Chiavenna e Bormio, dal 1512 al 1797 fu soggetta politicamente alle Tre Leghe, ossia l'unione tra la Lega Caddea con capoluogo Coira, la Lega Grigia con capoluogo Ilanz, la Lega delle Dieci Dritture con capoluogo Davos, corrispondenti territorialmente all'attuale Canton Grigioni della Confederazione Elvetica.

³ La data è stata definita da K. SCHELLHASS, *Der dominikaner Felician Ninguarda und die Gegenreformation in Süddeutschland und Oesterreich 1560-1583*, I, *Felician Ninguarda als Apostolischer Kommissar 1560-1578*, Rom, W. Regenberg, 1930, ristampa anastatica, Torino, Bottega d'Erasmus, 1971, 5. In una lettera al cardinale Tolomeo Gallo, segretario papale, datata 7 aprile 1582 (Archivio segreto vaticano [ASV], *Segreteria di Stato, Nunziatura di Germania*, vol. 90, f. 135r.), infatti, il Ninguarda dichiarava di essere nel 58° anno di vita. A rigore, l'anno di nascita potrebbe essere anche il 1523 o il 1525.

⁴ Per la documentazione su questa come su altre notizie biografiche relative al periodo giovanile di Ninguarda, cf. *infra*, al paragrafo 2.

ruolo di priore del locale convento domenicano, tenendo contemporaneamente una docenza presso la Facoltà di teologia dell'università cittadina. Dal 1561 entra a servizio dell'arcivescovo-principe di Salisburgo. Come suo procuratore partecipa all'ultimo periodo del concilio di Trento (1561-1563). Successivamente, in qualità di consigliere e teologo dell'arcivescovo, cura l'attuazione della riforma tridentina nella provincia ecclesiastica e nella diocesi di Salisburgo, soprattutto attraverso due sinodi provinciali, nel 1569 e nel 1573⁵. Nell'inverno del 1566/67 è chiamato a Roma dal nuovo papa, Pio V, domenicano, a cui riferisce e offre consigli sulla situazione tedesca⁶; di là ritorna a Salisburgo per continuare l'attività riformatrice, ora con l'incarico di commissario apostolico. Dopo la morte di Pio V (†1572), Ninguarda, sceso un'altra volta a Roma per presentare i risultati del sinodo salisburghese e riceverne l'approvazione, ottiene fiducia anche da parte del nuovo papa, Gregorio XIII, e riceve il compito di riformare i conventi mendicanti in Austria, Boemia, Moravia, Stiria e Carinzia⁷.

el 1577 è eletto vescovo di Scala, nei pressi di Amalfi⁸. La promozione alla piccolissima diocesi – nella quale non risulta che Ninguarda sia mai risieduto⁹ – va probabilmente collegata alla necessità di insignire fra Feliciano del carattere episcopale in vista dell'incarico di nunzio apostolico per la Germania «superiore» che Gregorio XIII stava per affidargli nel successivo 1578 e che lo impegnerà fino al 1582. Dal

⁵ Gli atti sono editi in F. DALHAM, *Concilia Salisburgensia provincialia et dioecessana*, Augustae Vindelicorum, 1788, 550-556 e 564-583.

⁶ Il suo memoriale è edito in SCHELLHASS, *Der dominikaner Felician Ninguarda*, I, 289-303.

⁷ *Ivi*, I, 152.

⁸ G. VAN GULIK, C. EUBEL, *Hierachia catholica medii et recentioris aevi*, III, Monasterii, sumptibus et typis librariae Regensbergianae, 1923, rist. anast., Padova, Il Messaggero, 1960, 152.

⁹ Non ho potuto reperire alcuna testimonianza al riguardo. Anche M. MIELE, «Le iniziative pastorali di Feliciano Ninguarda nella diocesi di Sant'Agata de' Goti (1583-1588)», in *Feliciano Ninguarda riformatore cattolico*. Atti delle manifestazioni culturali per il IV centenario della morte, a cura di G. PEROTTI e S. XERES, Sondrio, 1999, 110, ritiene che una ricerca sull'episcopato di Ninguarda a Scala «sembra non portare molto lontano». Comunque non ci sarebbe stato se non il tempo di una fugace visita. Eletto alla sede di Scala a fine febbraio del 1577, Ninguarda divenne nunzio per la Germania meridionale nella primavera 1578, dopo aver passato l'autunno e l'inverno a Roma: vedi SCHELLHASS, *Der dominikaner Felician Ninguarda*, I, 261-280. G.B. WINKLER, *Die nachtridentinischen Synoden im Reich. Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576*, Wien-Köln-Graz, Böhlau, 1988, 46, sottolinea come tale nomina fosse in evidente contrasto con lo spirito e la lettera di Trento.

1583 Ninguarda è vescovo di Sant'Agata dei Goti, nella provincia ecclesiastica di Benevento¹⁰. Qui risiede effettivamente per cinque anni e svolge un'intensa attività pastorale¹¹, oltre ad essere nuovamente impiegato dalla Santa Sede, nel 1587, in qualità di visitatore apostolico, questa volta per i conventi della provincia di Apoli¹². Il suo laborioso ministero si conclude a Como, dove giunge, come vescovo diocesano, nel 1588¹³, a confronto diretto con la difficile situazione costituita dalla presenza, nelle valli alpine della diocesi sottoposte al dominio grigione, di una discreta presenza di Riformati¹⁴. Proprio il legame, anche anagrafico, a quell'ambiente di confine tra Italia e Germania, nonché la sua lunga esperienza diplomatica in territori di cultura tedesca, aveva già in precedenza fatto pensare a Ninguarda quale candidato ideale per la diocesi di Coira¹⁵; analoga designazione provvisoria egli aveva ricevuto anche per la diocesi di Gurk, nel 1573¹⁶. A Como resterà fino alla morte, sopraggiunta il 5 gennaio 1595¹⁷.

¹⁰ VAN GULIK, EUBEL, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, III, 97.

¹¹ MIELE, «Le iniziative pastorali di Feliciano Ninguarda nella diocesi di Sant'Agata dei Goti (1583-1588)», in *Feliciano Ninguarda riformatore*, 109-160.

¹² Insieme al servita Stefano Bonucci, cardinale di Arezzo. Cf. M. MIELE, *La riforma domenicana a Napoli nel periodo posttridentino (1583-1725)*, Roma, Santa Sabina, 1963.

¹³ VAN GULIK, EUBEL, *Hierarchia catholica*, III, 183. Sul ministero episcopale di Ninguarda a Como cf. S. XERES, «Ninguarda vescovo di Como», in *Feliciano Ninguarda riformatore*, 161-184.

¹⁴ Le valli alpine della diocesi di Como, pur sottoposte al dominio di uno Stato, come le Tre Leghe, che aveva in buona parte aderito alla Riforma, rimasero nelle radicate tradizioni cattoliche locali. Ciò non impedì il crearsi di una dozzina di comunità riformate (R. TRUOG, *Aus der Geschichte der evangelischen Gemeinden in den Bündnerischen Untertanenlanden*, Separatabdruck aus dem Bündner Monatsblatt, 1935). Inoltre, numerosi esuli dall'Italia *religionis causa* trovarono in queste valli, di lingua italiana ma soggette ad un regime di tolleranza religiosa, un rifugio ideale per sfuggire ai rigori dell'Inquisizione romana (V. VINAY, *La Riforma protestante*, Brescia, Paideia, 1982, 99-100).

¹⁵ Il nunzio agli Svizzeri Giovanni Francesco Bonomi al cardinale Gallio, 1° agosto 1580, in *Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini, 1579-1581*, bearbeitet von F. STEFFENS und H. REINHARDT, II, Solothurn, Druck und Commissionsverlag der Union, 1917, 276.

¹⁶ J. OBERSTEINTER, *Die Bischöfe von Gurk (1072-1822)*, Klagenfurt, Verlag der Geschichtsvereines für Kärnten, 1969, 332. Vedi anche la lettera del nunzio Porta al cardinale Gallio, del 28 ottobre 1573, in *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, III, 192, 194.

¹⁷ VAN GULIK, EUBEL, *Hierarchia catholica*, III, 183.

1. UN TEOLOGO DIMENTICATO

Se il rilievo storico di Ninguarda può essere già attestato sia dalle «voci» dedicategli in dizionari importanti quali l'*Enciclopedia cattolica*¹⁸, il *Dictionnaire de théologie catholique*¹⁹, il *Lexikon für Theologie und Kirche* – a firma, in questo caso, addirittura di uno storico del calibro di Hubert Jedin²⁰ –, sia dall'attenzione che gli dedica il Pastor nella sua monumentale *Storia dei papi dalla fine del medioevo*²¹, egli peraltro è stato studiato quasi soltanto per la sua attività nella Germania meridionale e soprattutto nell'ampia provincia ecclesiastica di Salisburgo, ossia per la sua azione riformatrice, di carattere diplomatico e pastorale. Della provincia ecclesiastica salisburghese, ampia e collocata in posizione strategica, oltre che soggetta anche temporalmente al potere vescovile, Gregorio XIII, come già il suo predecessore Pio V, intendevano fare una sorta di «laboratorio» di riforma che fosse di esempio e di impulso per il resto del mondo tedesco²². In qualità di nunzio, Ninguarda condusse inoltre la trattativa per il concordato con la Baviera, anche se esso sarà pubblicato soltanto nel 1592²³.

Sull'attività tedesca del Ninguarda va ricordata almeno²⁴ l'imponente ricerca documentaria compiuta da Karl Schellhass. Essa ha prodotto una serie di *Akten* pubblicati a cavallo dei secoli XIX e XX nel periodico *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, come primo frutto del lavoro presso l'Archivio vaticano, da poco aperto agli studiosi da papa Leone XIII²⁵, seguiti,

¹⁸ A. D'AMATO, «Ninguarda Feliciano», in *Enciclopedia cattolica*, VIII, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1952, coll. 1892-1893.

¹⁹ M.M. GORGE, «Ninguarda Félicien», in *Dictionnaire de théologie catholique*, XI/1, Paris, Letouzey et Ané 1931, coll. 675-676.

²⁰ H. JEDIN, «Ninguarda Felician», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, Freiburg i. Br., Herder, 1962, coll. 1007-1008. Nella nuova edizione dell'opera (Freiburg, Basel, Rom, Wien, Herder, 1998), la voce (col. 875) è stata aggiornata da J. Steinruck.

²¹ Vol. IX, Roma, Desclée & C., 1925, 445-448; 510-515; 515-518.

²² *Ivi*, 445-448.

²³ *Ivi*, 510-515.

²⁴ Ci limitiamo ad alcune indicazioni essenziali; per una bibliografia più completa sul Nostro, rinviamo al volume *Feliciano Ninguarda riformatore*, 258-270.

²⁵ K. SCHELLHASS, «Akten zur Reformthätigkeit Felician Ninguardas insbesondere in Baiern und Oesterreich während der Jahre 1572-1577», *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken* I (1897) 39-108; II/1 (1898) 41-115; II/2 (1899) 223-284; III (1900) 21-68, 141-194; IV (1901) 95-137, 208-135; V/1 (1902) 35-59; V/2 (1903) 177-206.

qualche anno dopo, dall'opera a tutt'oggi più importante sul Ninguarda²⁶, frutto di cinquant'anni di ricerche condotte soprattutto presso l'Archivio vaticano.

Ninguarda è menzionato, comprensibilmente, nei diversi repertori di scrittori e personaggi eminenti dell'Ordine domenicano, caratterizzati, tuttavia, per la natura stessa di tali opere, da un interesse spiccatamente biografico, quando non anche elogiativo. A parte andrà ricordato l'importante *Compendium historiae Ordinis praedicatorum* di Angelo Walz, anche se prevale nuovamente in esso la considerazione dell'intensa attività di Ninguarda in terra tedesca²⁷.

Negli anni Ottanta del Novecento, due studiosi austriaci, F. Ortner²⁸ e G.B. Winkler²⁹, sono ritornati sulla figura e sull'opera del Ninguarda nel Salisburghese, nell'ambito della più ampia tematica della Riforma e della Controriforma in quella zona – da un lato ridimensionando la centralità del ruolo di Ninguarda rispetto a quello dell'arcivescovo Johann Jakob von Kuen-Belasy, dall'altro ponendo in evidenza lo specifico contributo del domenicano: avviare il sinodo sui binari tridentini, facendo da tramite anche con le preoccupazioni romane. Più recentemente Angelo Turchini ha condotto una dettagliata analisi del lavoro di Ninguarda per il concordato tra la Santa Sede e il ducato di Baviera³⁰; una tematica ulteriormente esplorata all'interno del volume di Bettina Scherbaum sulla nunziatura di Baviera nella seconda metà del sec. XVI³¹.

Qualcosa si è mosso, recentemente, in merito all'analisi del ministero di vescovo residente svolto da Feliciano Ninguarda in due diocesi così diverse tra loro, sia per collocazione geografica sia per situazione sociale e religiosa, come Sant'Agata dei Goti, nel Regno di

²⁶ ID., *Der dominikaner Felician Ninguarda*, I; II, *Felician Ninguarda als Nuntius 1578-1580*, Rom, W. Regenber, 1939; ristampa anastatica, 2 voll., Torino, Bottega d'Erasmo, 1971.

²⁷ A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis praedicatorum*. Editio altera recognita et aucta, Romae, Pontificium Athenaeum Angelicum, 1948 (I ed. 1930), 506.

²⁸ F. ORTNER, *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation in Erzstift Salzburg*, Salzburg, A. Pustet, 1981.

²⁹ WINKLER, *Die nachtridentinischen Synoden im Reich*.

³⁰ A. TURCHINI, «Feliciano Ninguarda e la *Reformatio Germaniae* (1566-1583)», in *Feliciano Ninguarda riformatore*, 77-108.

³¹ B. SCHERBAUM, *Bayern und der Papst. Politik und Kirche im Spiegel der Nuntiaturreporter (1550-1600)*, St. Ottilien, EOS Verlag, 2002. Altro giovane studioso attualmente impegnato nel medesimo ambito di ricerca è il dr. Klaus Unterburger, della Facoltà di teologia cattolica dell'Università di Monaco.

apoli³², e Como, distesa tra Stato di Milano, Svizzera e Grigioni³³. Quanto a quest'ultima residenza episcopale, frequentissimi sono nella storiografia locale i riferimenti al Ninguarda, legato alla Chiesa comense a doppio titolo: in quanto nativo del territorio e in quanto vescovo della diocesi. Sproporzionato rilievo, peraltro, al punto di oscurare quasi completamente l'attività di governo e la figura stessa di Feliciano Ninguarda, ha assunto la considerazione della sua visita pastorale alla diocesi, quasi fosse l'unica, e i cui «atti» – che peraltro tali propriamente non sono³⁴ –, dopo l'edizione datane da don Santo Monti alla fine dell'Ottocento³⁵ e grazie alla ricchezza di notizie che forniscono, divennero la fonte privilegiata per ogni ricerca storica e storico-artistica locale.

Nulla si sa invece, a tutt'oggi, della formazione e della attività di studio e di insegnamento teologico di Ninguarda, che pure fu teologo, come si mostrerà più avanti. Egli non è ricordato nei pur ricchi repertori di Paulus³⁶, F. Lauchert³⁷, e neppure in quello curato da W. Klaiber, dove compaiono più di 360 autori per un totale di circa 3500 opere³⁸. Eppure non mancano motivi di interesse per il Ninguarda teologo, pur certo minore. Si tratta, infatti, di un controversista che si colloca nell'immediata prossimità, cronologica e contenutistica, del concilio di Trento, con una particolare attenzione alle problematiche del mondo tedesco, dove egli ha insegnato e operato.

Ci proponiamo, dunque qui, in primo luogo, di integrare – per quanto possibile – la vicenda biografica di Feliciano Ninguarda, con

³² MIELE, «Le iniziative pastorali».

³³ XERES, «Ninguarda vescovo di Como».

³⁴ I presunti *Atti* di visita sono piuttosto una *Descriptio* di luoghi e istituzioni, una sorta di ricognizione sistematica sul territorio finalizzata ad una più razionale azione di governo e alla organizzazione delle stesse visite pastorali. Gli atti veri e propri (con i consueti verbali di visita, gli ordini e gli allegati) sono tuttora inediti e conservati presso l'Archivio diocesano di Como. Vedi, al riguardo, XERES, «Ninguarda vescovo di Como», 174-178.

³⁵ *Atti della visita pastorale diocesana di fra Feliciano Ninguarda vescovo di Como (1589-1593)*, ordinati e annotati dal sacerdote dottor SANTO MONTI e pubblicati per cura della Società storica comense, 2 voll., Como 1892-1898. Ristampa anastatica corredata dall'indice pubblicato per cura della Società storica comense nell'anno 1903, 2 voll., Como, New Press, 1992.

³⁶ *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1903.

³⁷ *Die italienischen katholischen Gegner Luthers*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1912; rist. anast., Nieuwkoop, B. De Graff, 1972.

³⁸ *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis*, herausgegeben von K. KLAIBER, Münster Westfalen, Aschendorff, 1978.

specifica attenzione alla sua formazione culturale, per esaminare quindi la sua opera teologica.

2. LUOGHI DELLA FORMAZIONE TEOLOGICA:

DALLA VALTELLINA ALL'AUSTRIA, ATTRAVERSO MILANO

Come già accennato, il capitolo in assoluto più inesplorato, nella bibliografia ninguardiana – probabilmente il più difficile e tuttavia di grande interesse, per tutta un'epoca, oltre che per il nostro personaggio – è l'indagine sulla formazione spirituale e teologica ricevuta nei conventi e nelle scuole domenicane frequentate da fra Feliciano, come da molti altri suoi confratelli impegnati nel rinnovamento tridentino.

Intanto, sono ancora da stabilire le località stesse nelle quali si è sviluppata la formazione spirituale e teologica del giovane Feliciano. Lo Schellhass, al riguardo, afferma testualmente che Ninguarda compare alla «piena luce della storia» solo al momento del suo invio in Austria, nel 1554 (1555)³⁹. Prima di questa data, e quindi per i primi trent'anni della sua vita, quelli appunto della sua formazione, il buio: «Sulla prima epoca della sua vita si può dire poco. Mancano finora notizie precise sulla sua giovinezza»⁴⁰. Ovviamente, finché non si riesce a colmare questo vuoto, riempiendolo di date e di luoghi, rimane preclusa anche ogni indagine seria sulla sua formazione. Del resto,

³⁹ «In das helle Licht der Geschichte tritt Ninguarda offenbar zuerst im Jahre 1554» (*Der dominikaner Felician Ninguarda*, I, 4). Si noti che lo Schellhass aveva già abbassato la data, rispetto alla analoga affermazione fatta nel 1898, quando riteneva che il Ninguarda fosse entrato «in's Licht der Geschichte» soltanto nel 1562, al momento, cioè, in cui appare come procuratore dell'arcivescovo di Salisburgo al concilio di Trento (*Akten zur Reformthätigkeit*, I, 40). Da correggere, rispetto a quanto afferma lo Schellhass, la data e la qualifica del primo incarico ricevuto da Ninguarda. Questi, infatti, scrive che fra Feliciano fu inviato a Vienna come «vicario» del maestro generale, nel 1554 (*Der dominikaner Felician Ninguarda*, I, 5-6). Ora, sulla base dell'annotazione contenuta nel *Registrum litterarum et actorum* del maestro generale Stefano *Ususmaris* per gli anni 1553-1557, conservato presso l'Archivio generale dell'Ordine a Roma (serie IV, vol. 31, f. 47r), possiamo precisare che ciò avvenne l'anno successivo, 1555, e che non il Ninguarda, ma soltanto Antonio da Grosotto, suo convalligiano, fu nominato *vicarius generalis super tota natione Austriae cum dependentia sola ad reverendum generalem*, mentre fra Feliciano fu semplicemente *datus in socium* al Grosotto, insieme ad un altro frate, Marc'Antonio da Brescia.

⁴⁰ «Über seine erste Lebenszeit lässt sich wenig sagen. Über seine Jugendzeit liegen bisher keine näheren Nachrichten vor» (SCHELLHASS, *Der dominikaner Felician Ninguarda*, I, 5).

sia il concentrarsi delle ricerche dello Schellhass sull'azione del Ninguarda in area tedesca – già di per sé molto ampia –, sia il suo prevalente riferirsi alle fonti, certo abbondanti, dell'Archivio vaticano, rendono sufficientemente giustificato un suo parziale disinteresse per gli anni giovanili di fra Feliciano.

2.1. *I conventi osservanti di Morbegno e di Milano*

Basandosi sui più comuni lessici contenenti una voce dedicata al Ninguarda⁴¹, lo stesso Schellhass ricorda comunque almeno due luoghi della sua formazione religiosa: il convento domenicano di Sant'Antonio in Morbegno, sua patria, dove è logico pensare che Feliciano abbia incontrato i frati predicatori, decidendo quindi di farne parte, e il convento di Santa Maria delle Grazie in Milano⁴². Accogliendo l'invito dello stesso autore a corredare di qualche prova documentaria tali notizie, possiamo offrire qui di seguito alcuni dati più sicuri.

Innanzitutto, l'avvicinarsi di Feliciano al convento di Morbegno, l'unico esistente all'epoca in quel luogo, oltre che dalle modeste dimensioni del borgo, è reso plausibile dai rapporti che la sua famiglia intrattenne con la locale istituzione domenicana. I Ninguarda, infatti, oriundi dal territorio milanese⁴³, contrassero legami di parentela con importanti dinastie locali, quali i Castelli annazzaro, i Guasco, gli Olmo, che troviamo attivamente presenti nella fondazione e nella

⁴¹ Schellhass (*Der dominikaner Felician Ninguarda*, I, 5, n. 1) cita, in particolare, H.J. LEU, *Allgemeines Helvetisches, Eidgenössisches oder Schweizerisches Lexicon*, XIV, Zürich, Denzler, 1758, 143ss. Tuttavia, quando accenna a «verschiedenen älteren Lexica» (*ivi*), fa evidentemente riferimento anche ai diversi repertori domenicani, tra cui ricordo V.M. FONTANA, *Sacrum theatrum dominicanum concinnatum a fratre Vincentio Maria Fontana de Melide Novocomensis dioecesis ordinis praedicatorum...*, Romae, ex typographia N.A. Tinassii, 1666 e J. QUETIF, J. ECHARD, *Scriptores Ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati...*, 2 voll., Lutetiae Parisiorum, apud J.-B.-C. Ballard, 1719-1721.

⁴² SCHELLHASS, *Der dominikaner Felician Ninguarda*, I, 5. Ninguarda è detto *filius* del convento morbegnese da FONTANA, *Sacrum theatrum*, f. 177; «figlio» di Santa Maria delle Grazie è invece definito da G. M. PIÒ, *Delle vite de gli huomini illustri di san Domenico*. Seconda parte, Pavia, G. Ardinozzi e G.B. de Rossi, 1613, col. 331. Negli *Scriptores Ordinis praedicatorum* di QUETIF, ECHARD (II, 313), a cui con evidenza si rifà Schellhass, si uniscono le due affermazioni precedenti in modo non solo quanto giustificato: *Ordinem amplexus est in conventu Mediolanensi Sanctae Mariae Gratiarum pro conventu tamen Sancti Antonii de Morbinio professus*.

⁴³ G.R. ORSINI, *Storia di Morbegno*, Sondrio 1959, 169; G. PEROTTI, «Notizie sulla famiglia Ninguarda. Parte prima», *Le vie del bene* [Morbegno], 1995, 1, 7.

dotazione del convento di Sant'Antonio⁴⁴. Abbiamo poi un documento che attesta la presenza di fra Feliciano in tale convento verso la fine dell'anno 1549. Il giorno 16 di novembre di quell'anno, infatti, Marco Ninguarda, padre di Feliciano, insieme alla moglie Brigida Castelli Sannazzaro⁴⁵, cede la somma di trenta lire imperiali, provenienti dalla vendita di un fitto livellario, al figlio frate, il quale è presente e riceve personalmente il dono⁴⁶.

Sappiamo anche la data, quanto meno l'anno, della professione religiosa di Feliciano, in quanto il 5 novembre 1546 egli ottiene dal vicario generale dell'Ordine *facultas condendi testamentum in forma consueta*⁴⁷, attuando in tal modo quella «morte al mondo» che la professione religiosa richiede. Nel registro del vicario generale non è indicato, purtroppo, il convento di residenza di fra Feliciano, ma è da supporre, secondo logica, che fosse il Sant'Antonio di Morbegno, dove egli si trova presente, come già visto, tre anni dopo. Si deve pensare, infatti, che anche nel convento valtellinese fosse attivo il noviziato, se già alla metà del Quattrocento vi troviamo testimonianze di professioni religiose⁴⁸.

In seguito egli passò al convento milanese di Santa Maria delle Grazie. Esaminando le pergamene e le carte dell'archivio conventuale, attualmente in Archivio di Stato di Milano, ho potuto rintracciare Ninguarda in un atto datato 3 giugno 1554: nel sindacato per una procura a fra Paolo di Mantova da parte del convento, tra i membri del Capitolo convocato si nomina anche *frater Felicianus de Morbinio*⁴⁹.

Disponiamo, a questo punto, di un paio di dati sicuri che ci permettono di confermare i due ambienti domenicani nei quali maturò la personalità umana e religiosa di Feliciano: Morbegno e Milano.

⁴⁴ PEROTTI, «Notizie sulla famiglia. Parte prima», 8.

⁴⁵ Non è possibile affermare con certezza che si tratti della madre di Feliciano, anzi si è portati ad escluderlo (PEROTTI, «Notizie sulla famiglia. Parte prima», 8).

⁴⁶ L'atto, rogato dal notaio Artuchino Castelli Sannazzaro di Morbegno, è regestato nella raccolta del noto paleografo e archivista locale [C.G. FONTANA], *Chiesa e convento di Sant'Antonio e Santa Marta dei padri domenicani in Morbegno*, manoscritto, anno 1759, 79-80. Il riferimento al Ninguarda era già stato segnalato da T. SALICE, «Per un codice di Carlo Giacinto Fontana», *Bollettino della Società storica valtellinese* 23 (1970) 57.

⁴⁷ Archivum generale Ordinis praedicatorum (AGOP) - Roma, serie IV, vol. 29, f. 19r.

⁴⁸ In FONTANA, *Chiesa e convento di Sant'Antonio*, 30, 35, vengono regestati due atti, uno del 1463, l'altro del 1466, nei quali due novizi fanno testamento in vista della professione. Il primo di essi è Matteo Olmo, pure nativo di Morbegno, futuro vescovo titolare di Laodicea.

⁴⁹ Archivio di Stato di Milano (ASMi), *Pergamene*, 458, *Sindacatum in favorem Paulum de Mantua* [sic!].

Rileviamo, innanzitutto, che si tratta di conventi dell'Osservanza.

Il convento di Sant'Antonio – fondato nel 1456, dietro richiesta al Capitolo generale dei domenicani da parte della comunità di Morbegno la quale offrì la chiesa di Sant'Antonio e Santa Marta e si impegnò all'edificazione di un convento annesso⁵⁰ – venne assegnato, come si dice nella bolla di papa Callisto III, *pro usu et habitatione fratrum predicti Ordinis sub regulari observantia degentium*⁵¹.

Per Santa Maria delle Grazie basterà ricordare che il convento milanese era sorto, alla metà del Quattrocento, precisamente come espressione del movimento per l'Osservanza, in alternativa all'antico chiostro di Sant'Eustorgio⁵².

Entrambi erano parte della provincia domenicana *utriusque Lombardiae*, costituita nel 1531 da papa Clemente VII al posto della *congregatio Lombardica* che comprendeva i conventi riformati delle province di Lombardia superiore ed inferiore⁵³ e che nel 1459, ossia proprio negli anni in cui sorgeva il convento di Morbegno, aveva ottenuto una propria autonomia giuridica, con dipendenza dal solo maestro generale⁵⁴.

Ora, è noto come il movimento dell'Osservanza, sviluppatosi con particolare intensità presso i Mendicanti, abbia costituito una delle componenti principali di quel vasto e spontaneo moto di rinnovamento spirituale e pastorale, precedente alle Riforme protestanti e, dunque, allo stesso concilio di Trento, che va sotto il nome di «Riforma cattolica»⁵⁵, sia per il rinnovamento portato all'interno della

⁵⁰ Riprendo le notizie da G. PEROTTI, «Il convento domenicano di Sant'Antonio in Morbegno (1457-1798)», *Archivio storico della diocesi di Como* IV (1990) 97-126.

⁵¹ *Ivi*, 105. A conferma della collocazione nell'ambito dell'Osservanza del convento di Morbegno abbiamo il verbale di una riunione tenutasi nel 1470 a Ferrara, con l'intento di sanare le divisioni createsi in seno alla stessa Osservanza lombarda, polarizzatasi attorno a due vicari generali, Girolamo Perlasca (di Como) e Timoteo da Lecco. Tra i presenti e firmatari dell'accordo compare anche *frater Nicolaus Viglevanensis, prior Morbenii* (A.M. D'AMATO, «Vicende dell'Osservanza regolare della congregazione domenicana di Lombardia negli anni 1469-1472», *Archivum fratrum praedicatorum* XV [1945] 92).

⁵² A.M. CACCIN, «Come nasce un convento», in *Santa Maria delle Grazie in Milano*, Milano, Banca popolare, 1983, 16-34; *Id.*, *Santa Maria delle Grazie e il cenacolo vinciano*, Gavirate (VA), Nicolini, 1992, 5-6.

⁵³ WALZ, *Compendium*, 310.

⁵⁴ *Ivi*, 172.

⁵⁵ H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, I, Brescia, Morcelliana, 1974, 160-161.

vita religiosa⁵⁶, sia per quello indotto sul clero e sulla popolazione, in particolare mediante la predicazione e l'impulso dato alle confraternite laicali⁵⁷. Per quanto riguarda il meno noto convento di Morbegno, si può rilevare l'effettiva presenza di tale attenzione pastorale richiamando almeno la figura di quel venerato predicatore al popolo che vi dimorò, il beato Andrea da Peschiera († 1485), chiamato l'«apostolo della Valtellina»⁵⁸. È stato osservato, inoltre, che la chiesa annessa al convento venne architettonicamente strutturata come una grande aula per la predicazione, con una «immediatezza di comunicazione tra presbiterio e navata che non c'erano assolutamente nelle altre chiese precedenti»⁵⁹.

Quanto alla formazione culturale e, in particolare, teologica, ricevuta da Feliciano Ninguarda, i dati sicuri sono ancora scarsi.

Che egli abbia raggiunto il grado di dottore in teologia, è fuori dubbio. Come «dottore» si presenta in concilio nel 1562⁶⁰ e come tale, l'anno successivo, è definito nel frontespizio della sua opera *Assertio fidei catholicae*⁶¹. Con lo stesso titolo Ninguarda firmerà la corrispondenza ufficiale, ad esempio quella con la Santa Sede durante la sua nunziatura in Germania.

⁵⁶ M. FOIS, «Osservanza, Congregazione di osservanza», in *Dizionario degli istituti di perfezione* diretto da G. PELLICIA e G. ROCCA, VI, Roma, Paoline, 1980, coll. 1036-1057, in particolare coll. 1048-1054.

⁵⁷ Si veda al riguardo STANISLAO DA CAMPAGNOLA, «L'«Osservanza» come problema dell'attività pastorale», in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi, Accademia Tudertina, 1976, 203-206.

⁵⁸ Su di lui si veda G. M. FUSCONI, «Andrea Grego da Peschiera», in *Bibliotheca sanctorum*, I, Roma, Società grafica romana, 1961, coll. 1142-1144. La presenza del beato Andrea presso il convento di Morbegno è ripetutamente testimoniata negli atti regestati nel citato manoscritto di Carlo Giacinto Fontana.

⁵⁹ L. SCHERINI, *L'Osservanza domenicana in Valtellina: il complesso monumentale di Sant'Antonio in Morbegno e il ciclo di affreschi di santa Caterina (1515)*. Tesi di laurea, Università Cattolica di Milano, 1984, 115, citata in PEROTTI, *Il convento domenicano*, 111, n. 56.

⁶⁰ *Concilium Tridentinum edidit Societas Görresiana*, VIII, Friburgii Brisgoviae, Herder, 1919, 504-505: *Felicianus a Morbinio Ordinis praedicatorum sacrae theologiae doctor*.

⁶¹ *Assertio fidei catholicae... auctore Feliciano Ninguarda a Morbinio, dominicano, doctore theologo, reverendissimi et illustrissimi archiepiscopi ac principis Salisburgensis consiliario, et in sacro Tridentino concilio oratore*, Venetiis 1563. Così nel frontespizio dell'opera a stampa. FONTANA (*Teatro*, f. 177), seguito da QUETIF, ECHARD (*Scriptores*, II, 313), attribuisce al Ninguarda il conseguimento di *magisterii lauream*, espressione che può essere ritenuta equivalente al dottorato: vedi A. VILLIEN, «Grades théologiques», in *Dictionnaire de théologie catholique*, VI/2, Paris, Letouzey et Ané, 1947, coll. 1688-1690.

Del resto calcolando in almeno otto gli anni passati da Feliciano tra il convento di Morbegno⁶² e quello delle Grazie di Milano⁶³ (dal 1546, anno della professione, al 1554), abbiamo un periodo di tempo sufficiente per condurre a termine non solo gli studi curriculari di logica e di retorica, seguiti da quelli di filosofia – previsti in due/tre anni i primi, e in altri due anni i secondi⁶⁴ –, bensì anche lo studio della teologia, per circa tre anni⁶⁵.

2.2. L'esperienza viennese

Ritorniamo al punto di partenza, posto dallo Schellhass per la biografia ninguardiana: l'invio di fra Feliciano in Austria da parte del ministro generale dell'Ordine avvenuto, come visto, nel 1555⁶⁶. A Vienna il inguarda avrebbe successivamente ricoperto il ruolo di priore del locale convento: ciò risulta con una certa sicurezza almeno per l'anno 1557⁶⁷.

⁶² È da supporre la presenza di uno *studium* conventuale, come denota la presenza nella comunità di alcuni baccellieri, già a partire dalla fine del Quattrocento (FONTANA, *Chiesa e convento di Sant'Antonio*, 50ss).

⁶³ Il convento era dotato di una ricca biblioteca, dispersa alla fine del Settecento. P.G. GATTICO, *Descrizione succinta e vera delle cose spettanti alla chiesa e convento di Santa Maria delle Grazie* [...], manoscritto, sec. XVI, in ASMi, *Religione*, p.a., cart. 1397, ff. 38v - 40r, descrive i lavori di costruzione e dotazione della biblioteca. Cf A. PICA, P. PORTALUPPI, *Le Grazie* [di Milano], Roma, Mediterranea, 1938, 353; S. RIGHINI PONTICELLI, «La nascita del convento», in *Santa Maria delle Grazie*, 55-58.

⁶⁴ Vedi L. AIRAGHI, «Studenti e professori di Sant'Eustorgio di Milano dalle origini del convento alla metà del XV secolo», *Archivum fratrum praedicatorum* LIV (1984) 356.

⁶⁵ Quantomeno fino al baccellierato, il primo dei gradi accademici. Nel Capitolo generale tenutosi a Milano nel 1505 era stato prescritto che chi volesse accedere *ad baccalareatum* [...] dovesse studiare *in aliquo studio generali per tres annos in theologia*, ed essere quindi semplicemente presentato al maestro generale dell'Ordine da parte dei superiori provinciali (*Acta capitulorum generalium Ordinis praedicatorum volumen IV. Ab anno 1501 usque ad annum 1553* [Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum, IX], Roma 1901, 39). La successiva promozione al magistero doveva invece essere approvata dal Capitolo generale. Rimane aperto il problema di quale sia lo *studium generale* frequentato da fra Feliciano. Cf *infra*, note 78 e 79.

⁶⁶ Vedi *supra*, nota 38.

⁶⁷ Secondo un'annotazione degli *Annali del convento di San Domenico di Bologna*, manoscritto settecentesco in Archivio del convento di San Domenico di Bologna, III, 8050g, t. II, 863-864, infatti, il 17 ottobre 1557 Ninguarda, in qualità di «priore di Vienna», avrebbe portato a Bologna alcune reliquie, poi donate «all'arca del santo padre» Domenico. Tale notizia, da me reperita, ha ancora bisogno di qualche conferma. Tuttavia, i riferimenti documentari segnati a margine delle note degli *Annali*

Il primo dei biografi domenicani, il Fontana, attesta, a questo punto, un insegnamento di Ninguarda presso la Facoltà di teologia dell'università di Vienna: *publice theologiam Viennae Austriae summa cum laude docuit*, segnalando anche il conseguimento, da parte del medesimo Feliciano, di *magisterii lauream*⁶⁸. Lo Schellhass riteneva si trattasse di un'attività casuale e transitoria, in occasione del soggiorno viennese di Ninguarda⁶⁹.

La notizia dell'insegnamento a Vienna ha ricevuto più di una conferma documentaria. Se nel 1854, R. Kink, in una documentata storia dell'Università viennese⁷⁰, segnala un «doktor Felicianus» presente in università, sotto l'anno 1557, qualche anno dopo, S. Brunner, lavorando su documenti di archivio, può precisare che quel Feliciano è effettivamente *Felicianus Ninguarda a Morbinio, Ordinis praedicatorum, episcopus Sanctae Agathae Scalensis, Comensis, nuntius apostolicus*⁷¹, presente tra i «Doctoren der Theologie des Predigerordens im Wiener Convente», sotto l'anno 1556, insieme al confratello Antonio da Grosotto, già *professor* all'università di Vienna nel 1554⁷². L'esattezza dell'indicazione di Brunner può essere ora verificata direttamente sulla matricola dell'università di Vienna, pubblicata nel 1971, e nella quale, in data 14 aprile 1556, troviamo registrato il nostro, con l'indicazione del rispettivo compenso: *Ex natione Austriaca. Frater Felicianus de Morbinio, lector, Ordinis praedicatorum, Italus, 2 solidos, 8 denarios*⁷³.

Wappler definisce Ninguarda semplicemente «membro» (*Mitglieder*)⁷⁴ della facoltà teologica dell'Università di Vienna. Ora, vigendo presso quella facoltà una netta distinzione tra professori e *doctores*

bolognesi, in parte verificate da padre Redigonda, o.p., sui documenti conservati nel locale Archivio di Stato, conferiscono ad esse un carattere di buona attendibilità. In particolare, per la notizia ora segnalata, si danno riferimenti nel manoscritto sia ad un atto notarile, sia ad un fascicolo dell'Archivio del convento. Non ho potuto rintracciare tali documenti. Nel 1556 Ninguarda appare comunque tra i domenicani «dottori in teologia» del convento di Vienna (S. BRUNNER, *Der Prediger-Orden in Wien und Oesterreich*, Wien, Braumüller, 1867, 35).

⁶⁸ FONTANA, *Sacrum theatrum*, f. 177r.

⁶⁹ *Der dominikaner Felician Ninguarda*, I, 7.

⁷⁰ R. KINK, *Geschichte der Kaiserlichen Universität zu Wien*, I, Wien, Gerold, 1854, 168.

⁷¹ BRUNNER, *Der Prediger Orden in Wien*, 35.

⁷² *Ivi*, 33.

⁷³ *Die Matrikel der Universität Wien*, III, 1518/II - 1579/I, bearbeitet von F. GALL und W. SZAIVERT, Wien-Köln-Graz, Böhlau, 1971, 111.

⁷⁴ A. WAPPLER, *Geschichte der theologischen Facultät der kaiserliche königliche Universität zu Wien*, Wien, Braumüller, 1884, 362.

non legentes, si deve con una certa sicurezza concludere che Ninguarda non abbia tenuto un proprio insegnamento all'università (come invece il confratello Antonino da Grosotto), ma sia stato, in quanto dottore, annoverato tra i membri della facoltà, svolgendo piuttosto – come è ben probabile – attività didattica nel convento domenicano della città⁷⁵. In tal modo sembrerebbero potersi conciliare gli scarsi dati documentari⁷⁶ a nostra disposizione con le affermazioni degli storici sopra riferite.

Risulta, infine, dagli atti del Capitolo generale svoltosi a Bologna nella Pentecoste del 1564, l'approvazione del *magisterium* di Feliciano da Morbegno⁷⁷. Tale approvazione da parte del Capitolo generale era prevista come necessaria per l'esercizio del *magisterium*, e doveva essere preceduta dalla frequenza triennale presso uno *studium generale*⁷⁸. Non avendo potuto, finora, rintracciare documentazione sulla presenza di Ninguarda presso uno *studium generale*⁷⁹, si può ipotizzare che egli abbia conseguito il dottorato nell'ambito della stessa collaborazione con l'università di Vienna⁸⁰.

⁷⁵ Così ritiene apertamente A. MAYER, *Geschichte der Stadt Wien*, Wien, Holzhausen, 1919, 113.

⁷⁶ Sfortunatamente, gli Atti della Facoltà teologica, conservati presso l'Archivio dell'Università di Vienna, presentano una lacuna proprio per gli anni dal 1550 al 1566.

⁷⁷ *Acta capitulorum generalium Ordinis praedicatorum volumen V ab anno 1558 ad annum 1600* [...] recensuit B.M. REICHERT (Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum, X), Roma, in *domo generalitia*, 1901, 69.

⁷⁸ Capitolo generale, Milano 1505, in *Acta capitulorum generalium Ordinis praedicatorum volumen IV. Ab anno 1501 usque ad annum 1553* [...] recensuit B.M. Reichert (Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum, IX), Roma, in *domo generalitia*, 1901, 39. La norma venne confermata anche nel Capitolo generale tenuto a Roma nel 1518: *ivi*, 166.

⁷⁹ Dal momento che lo *studium generale* previsto per i domenicani della provincia di Lombardia, alla quale apparteneva fra Feliciano, era quello di Bologna – secondo quanto stabilito dal Capitolo generale di Salamanca, del 1551 (*Acta capitulorum generalium*, IV, 324; vedi anche A. REDIGONDA, «Lo studio domenicano di Bologna dalla metà del Duecento alla metà del Cinquecento», *Sacra doctrina* I (1956) 163-164) – si dovrebbe ritenere che là egli abbia ottenuto i gradi accademici. Le ricerche che ho compiuto in questa direzione, peraltro, non hanno fornito alcuna conferma. Anche il controllo diretto sulla matricola inedita della Facoltà teologica di Bologna, conservata presso la biblioteca del Seminario regionale della città, ha dato esito negativo. Colgo l'occasione per ringraziare il bibliotecario, don Vannini, per la gentile disponibilità. La matricola fu pubblicata, per la sola parte fino al 1501, da C. PIANA, «La Facoltà teologica dell'università di Bologna nella prima metà del Cinquecento», *Archivum franciscanum historicum* LXII (1969) 196-266.

⁸⁰ Secondo le disposizioni del Capitolo generale di Salamanca, del 1551, occorre la frequenza *per annos quatuor ad minus in aliqua universitate*. È questo appunto,

Si deve comunque, quanto meno, collocare Vienna come terzo punto di riferimento sicuro – dopo i conventi di Morbegno e delle Grazie in Milano – per la formazione teologica del Ninguarda. Ora, per quanto si riesce a sapere del lavoro teologico della Facoltà viennese – peraltro di dimensioni quanto mai ridotte⁸¹ – si deve pensare ad un insegnamento del tutto tradizionale, consistente in una *lectio* scritturistica con il sussidio dei commenti patristici⁸² affiancata da una «teologia sistematica» basata sulla lettura delle Sentenze di Pier Lombardo⁸³.

Negli anni di presenza del Ninguarda, infatti, gli insegnamenti sono tre: uno, Antico Testamento, normalmente assegnato ai domenicani (e al quale attenderà, nel 1567, lo stesso confratello e convalligiano di fra Feliciano, Antonino da Grosotto⁸⁴), due affidati ai gesuiti, ossia Nuovo Testamento e Commento alle Sentenze di Pier Lombardo⁸⁵. I gesuiti erano presenti a Vienna, fin dal 1551, con un proprio collegio e con un contingente iniziale di dodici religiosi⁸⁶. Tra i professori gesuiti della facoltà si deve ricordare almeno Pietro Canisio, che ne fu anche decano, proprio negli anni in cui Feliciano era a Vienna⁸⁷.

all'incirca, il periodo di tempo trascorso da fra Feliciano a Vienna. D'altra parte, già dal secolo precedente era in atto «un certo processo di semplificazione nel senso [di] far coincidere *licentia et doctoratus*» e, quanto all'esame per ottenere tale titolo, «talvolta la commissione esaminatrice poteva anche accontentarsi delle prestazioni già offerte dal candidato negli anni di studio precedenti, soprattutto nel caso in cui egli avesse partecipato attivamente alle dispute teologiche» (F. Buzzi, «La teologia fra Quattro e Cinquecento, Istituzione scolastica, indirizzi e temi», *La scuola cattolica* CXVII [1999] 370-371). Quanto alle sedi autorizzate, ci fu probabilmente un successivo ampliamento rispetto al limitato numero previsto in quel Capitolo: «Au fur et à mesure des fondations d'universités, les frères purent acquérir leurs diplômes à Cologne, Vienne, Pérouse, Erfurt et Prague» (W.A. HINNEBUSCH, *Brève histoire de l'Ordre dominicain*. Présentée, traduite et complétée par GUY BENOUELLE, Paris, Du Cerf, 1990, 135).

⁸¹ Negli anni centrali del Cinquecento essa non era costituita che da due o tre docenti (WAPPLER, *Die Geschichte der theologischen Facultät*, 66).

⁸² WAPPLER, *Die geschichte der theologischen Facultät*, 74.

⁸³ Vedi, ad esempio, il programma didattico indicato per il convento domenicano di Sant'Eustorgio in Milano da AIRAGHI, *Studenti e professori*, 354.

⁸⁴ WAPPLER, *Die geschichte der theologischen Facultät*, 377.

⁸⁵ WAPPLER, *Die geschichte der theologischen Facultät*, 75-76. Vedi anche MAYER, *Geschichte der Stadt Wien*, 107.

⁸⁶ WAPPLER, *Die Geschichte der theologischen Facultät*, 51.

⁸⁷ *Ivi*, 475 (per l'anno 1553). Vedi anche *Conspectus historiae universitatis Viennensis... ab anno MCCCLXV usque ad annum MDLXV continuatae... promotore... Sebastian Müller offer e Societate Iesu...*, Viennae Austriae 1724, 195.

3. LA BREVE STAGIONE TEOLOGICA

3.1 *L'unica pubblicazione*

Con tutta probabilità, fu proprio durante la residenza viennese che Ninguarda incontrò l'arcivescovo di Salisburgo Michele von Kuenberg, il quale lo assunse come proprio collaboratore e consigliere teologico.

Il primo incarico che gli affidò, per quanto sappiamo, fu la confutazione delle posizioni eretiche di Anne du Bourg, professore e rettore dell'università di Orléans, nonché membro del Parlamento di Parigi, condannato a morte alla fine del 1559⁸⁸. Nacque così la prima opera a stampa di Feliciano da Morbegno, la *Assertio fidei catholicae adversus articulos utriusque confessionis fidei Annae Burgensis*, edita a Venezia nel 1563. Morto l'arcivescovo Michele nell'inverno 1560, il trattato fu dedicato da Ninguarda al successore di quello, Giovanni Giacomo Kuen Belasy⁸⁹.

È questa l'unica opera a stampa di carattere teologico che abbiamo di Ninguarda, come avviene per molti controversisti dell'epoca⁹⁰; ad essa andrebbe aggiunta, secondo alcuni biografi⁹¹, anche una *Defensio fidei maiorum nostrorum*, pubblicata ad Anversa nel 1575, presso lo stampatore Plantin. Nonostante la precisa indicazione del luogo e della data di edizione, nonché dell'editore, sembrino confermare l'effettiva esistenza di questo trattato, non mi è stato possibile, per ora, reperirne copia. Ninguarda stesso ci informa, poi, della sua intenzione di pubblicare un trattato a riguardo di una tematica vivacemente discussa a Trento, ossia la comunione sotto le due specie⁹².

⁸⁸ Cf *infra*, al paragrafo 4.1.

⁸⁹ La dedica, posta all'inizio dell'opera, s.i.p., è datata 19 febbraio 1561.

⁹⁰ J. VERCRUYSE, «La controversia riformistica», in *Storia della teologia*, II, *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, a cura di G. OCCHIPINTI, Roma-Bologna, Dehoniane, 1996, 406.

⁹¹ A. POSSEVINUS, *Apparatus sacer*, I, Venetiis, apud Societatem Venetam, 1606, 481-482; A. ALTAMURA, *Bibliothecae Dominicanae ab... Ambrosio de Altamura... usque ad annum 1600 productae... incrementum ac prosecutio*, Romae, typis N.A. Tinassii, 1677, 415; A. ROVETTA, *Bibliotheca chronologica illustrium virorum provinciae Lombardiae sacri ordinis praedicatorum...*, Bononiae, typis Iosephi Longi, 1691, 153.

⁹² Così scrive, infatti, in uno degli articoli dell'*Assertio fidei* dedicati all'eucaristia: *Haberem circa communionem sub utraque specie Burgensi satisfacere [...] At cum specialem super his excogitaverim edere tractatum, hanc ipsam materiam volui in praesentiarum relinquere intactam* (ivi, f. 154v).

3.2. Ninguarda teologo al concilio di Trento

Il 26 maggio del 1562 Feliciano Ninguarda e Martino Hercules, vescovo di Lavant, suffraganeo di Salisburgo, si presentavano al concilio di Trento, nel ruolo di procuratori dell'arcivescovo-principe dell'importante provincia ecclesiastica⁹³. Per il Kuen Belasy fra Feliciano e Johan Baptist Fickler, segretario della medesima delegazione salisburghese, stesero una relazione dei principali avvenimenti conciliari, prevedendone anche una edizione a stampa che però non fu mai realizzata⁹⁴. Il manoscritto giace tuttora inedito alla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco⁹⁵.

Quanto ai lavori conciliari, l'unico intervento di carattere teologico del Ninguarda, e pure questo non pronunciato, fu sulla questione del «calice ai laici»⁹⁶, ossia della comunione sotto le due specie, che aveva già costituito una sorta di bandiera rivendicativa degli hussiti boemi e la cui concessione poteva quindi essere un segnale distensivo e opportuno in una situazione di confine con terre passate alla Riforma come quella in cui si trovavano il Salisburghese e la Baviera.

Ninguarda fu di fatto una presenza significativa del mondo tedesco a Trento. Illuminante, in tal senso, la lamentela sulla eccessiva presenza in concilio di vescovi italiani e spagnoli e la conseguente richiesta di una maggiore attenzione alle esigenze della nazione germanica, quali appaiono nella lettera scritta da Ninguarda con i colleghi di Eichstatt e Basilea, nella quale egli ragiona come un esponente di quell'area geografica:

Plenum est concilium et Italicorum episcoporum praesentia admodum frequens, ut abundant qui nationis suae curam agant [...] Quod si reforma-

⁹³ *Concilium Tridentinum*, VIII, 504-507.

⁹⁴ Vedi S. EHSES, *Ein deutschen Chronist des Trienter Konzils unter Pius IV, Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für 1917*, Köln 1918, 31-53.

⁹⁵ *Codex latinus Monacensis* 11054.

⁹⁶ Nella congregazione generale del 6 settembre 1562, Feliciano Ninguarda chiese di prendere la parola, dopo il generale del proprio Ordine, sulla questione della comunione sotto le due specie. Era una problematica sulla quale pensava di avere qualcosa da dire, a motivo della sua diretta conoscenza dei territori della Boemia e della Moravia dove vivissima era la sensibilità al riguardo del «calice ai laici», e al cui riguardo intendeva chiedere, a nome dell'arcivescovo di Salisburgo, che il concilio non prendesse alcuna decisione, in modo da lasciare aperte le possibilità di adattamento locale. Il segretario Massarelli, già in difficoltà sul modo di trattare i procuratori in concilio, non trovò di meglio che rinviare l'intervento ad altra seduta, con il pretesto dell'ora tarda. Massarelli pregò in seguito fra Feliciano di presentare per iscritto il proprio *votum* (*Concilium Tridentinum*, VIII, 878, nota 4).

*tionis canones ad suos mores et consuetudines accomodarent, haud dubie tam longis a nobis distabunt terminis, ut nullo praetio acceptari possint*⁹⁷.

Lasciato il concilio qualche mese prima della sua conclusione, Ninguarda si mise al lavoro per attuarne le direttive nella diocesi e provincia ecclesiastica di Salisburgo dove, a partire dal 1569, egli agiva non più soltanto in veste di consigliere dell'arcivescovo-principe, bensì in qualità di commissario apostolico, incarico conferitogli da papa Pio V, il domenicano Michele Ghislieri, con il quale Feliciano si era incontrato nell'autunno del 1566.

Inizia così la sua intensa attività di riformatore e di diplomatico, mentre si può già dire conclusa, insieme alla sua partecipazione alle discussioni conciliari, e dopo la pubblicazione della sua prima ed unica opera teologica, la sua attività di teologo. Essa risulta pertanto circoscritta in una fase precisa della sua vita, quella dai trenta ai quarant'anni di età, dal momento in cui viene inviato a Vienna, nel 1554, fino a quando lascia il concilio di Trento (1563) al quale aveva partecipato anche in veste di teologo. Le successive opere a stampa, prevalentemente frutto dall'attività svolta a fianco e per conto dell'arcivescovo di Salisburgo, sono tutte di carattere giuridico-pastorale⁹⁸. Dive-

⁹⁷ München, Bayerische Staatsbibliothek, *Codex latinus Monacensis* 11054, f. 425. Tale protesta si colloca all'interno della spinosa questione del mancato riconoscimento del diritto di voto ai procuratori. K. GANZER, «Vertretung der Gesamtkirche auf dem Konzil von Trient? Die Stellung der Prokuratoren abwesender Bischöfe auf der dritten Tagungsperiode des Konzils (1562-1563)», in *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet*, 1, *Zum Konziliengeschichte*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1988, 253-277, ha riesaminato accuratamente tutta la complessa vicenda che conobbe incertezze e tergiversazioni da parte dei vertici conciliari e della stessa curia romana, soprattutto di fronte alle esigenze dei vescovi tedeschi, in gran parte impossibilitati a partecipare di persona al concilio. Ganzer mette acutamente in evidenza anche le diverse prospettive ecclesiologiche che le posizioni assunte in merito alla questione, a Trento come a Roma, presupponevano. Una verifica attenta, da parte nostra, alla collocazione di Ninguarda, da questo punto di vista, ha dato tuttavia un esito negativo: il suo intervento non sembra andare oltre il pur opportuno richiamo all'importanza della presenza tedesca in concilio.

⁹⁸ Oltre all'edizione delle *Orationes aune in proximo conventu provincialis Salisburgensi a reverendo domino fratri Feliciano Ninguarda sacrosanctae theologiae doctori habitae*, Monachii, excudebat Adamus Bey, 1573, ricordiamo il *Manuale parochorum pro provincia Salisburgensi*, Ingolstadii, Sartorius, 1582 e l'*Enchiridion de censuris, irregularitate et privilegiatis non solum curam animarum gerentibus necessarium verum etiam iudicium ecclesiasticum gerentibus admodum utile et commodum, ad instantiam reverendorum dominorum metropolitani et coepiscopo-*

nuto, infine, vescovo residenziale, Ninguarda si dedicherà completamente all'azione pastorale, assai impegnativa, anche se per motivi in parte diversi, nelle due diocesi di Sant'Agata dei Goti e di Como. Il pastore aveva ormai definitivamente preso il sopravvento sul teologo.

4. LA *ASSERTIO FIDEI* DI FELICIANO NINGUARDA

4.1. Epoca, luogo e origine dell'opera

Pubblicata a Venezia nel 1563, la *Assertio fidei catholicae*⁹⁹ è una confutazione delle dottrine del riformato francese Anne du Bourg. Fu composta da Ninguarda in seguito alla richiesta dell'arcivescovo di Salisburgo, Michael von Kuenburg, morto il quale, nell'inverno 1560, l'opera fu dedicata al suo successore nella sede salisburghese, Giovanni Giacomo Kuen Belasy¹⁰⁰. Non sono chiari i motivi, al di là delle sue preclare virtù di vescovo e principe cristiano¹⁰¹, per i quali il Von Kuenberg abbia commissionato tale opera. Il lavoro teologico di Nin-

rum provinciae Salisburgensis, fratre Feliciano episcopo Scalensi auctore, Ingolsta-dii, ex officina typographica Davidis Sartorii, 1583. Anche il *Manuale visitatorum duobus libris complectens visitationi subiacentia, ac diversos visitandi modos omnibus qui huiusmodi munus gerunt admodum utile et commodum*. Auctore Feliciano Comensi episcopo, Romae, ex officina Accoltiana in Burgo, 1589, benché cronologicamente successivo al periodo salisburghese, è in realtà da ricollegare all'attività di riforma in quella provincia ecclesiastica. Nato, infatti, come sussidio per l'arcivescovo di Salisburgo, il *Manuale* fu ritenuto in seguito uno strumento utile per tutti i visitatori.

⁹⁹ *Assertio fidei catholicae adversus articulos utriusque confessionis fidei Annae Burgensis iuris doctoris et in Academia Aurelianensi olim professoris ac postremo parlamenti Parisiensis senatoris quam eidem parlamento obtulit, cum propter haeresim diu in carcere inclusus paucis post diebus ad supplicium esset deducendus, necnon adversus pleraque id genus alia. Praeterea contra eiusdem mortis historiam quae martyrium inscribitur, Lutetiae editam deque haereticorum miraculis specialis additit articulus auctore Feliciano Ninguarda a Morbinio dominicano, doctore theologo, reverendissimi et illustrissimi archiepiscopi ac principis Salisburgensis consiliario et in sacro Tridentino concilio oratore*, Venetiis, apud Dominum Nicolinum, 1563. D'ora in poi citeremo il trattato semplicemente con la sigla *Assertio*, seguita dalla indicazione dei numeri di foglio (il testo è numerato a fogli, non a pagine).

¹⁰⁰ Vedi la dedica, datata 19 febbraio 1561, posta all'inizio dell'opera, s.i.p.

¹⁰¹ *Deum ille prae oculis habebat, summoque Divinae legis studio erat incensus; atque ita se plane gerebat, ut catholicae Ecclesiae acerrimus defensor, haeresum aestirpator, doctorum et piorum hominum fautor, pauperum et pupillorum pater atque protector existeret* (*Assertio*, nella dedica, s.i.p.).

guarda va comunque collocato, con tutta probabilità, a Salisburgo, come l'autore stesso sembra confermare in un passaggio del trattato¹⁰².

Quanto all'epoca di composizione, essa va delimitata tra il 1560, anno in cui, dopo la morte di Anne du Bourg, avvenuta alla fine del 1559, cominciano a diffondersi le pubblicazioni relative¹⁰³, e il 1562, allorché Ninguarda si reca al concilio di Trento, in qualità di procuratore dell'arcivescovo di Salisburgo¹⁰⁴. D'altra parte, l'approvazione per la stampa da parte dei legati al concilio porta la data del 19 dicembre 1562, ed è ragionevole ritenere che sia stato loro sottoposto un testo definitivo. L'edizione del volume avvenne quindi durante il medesimo periodo della partecipazione di Feliciano al concilio.

In questo senso si può affermare che l'opera si colloca nel contesto del concilio di Trento, al cui spirito pienamente corrisponde. Nella già menzionata *commendatio*, collocata in apertura dell'opera, firmata da quattro dei cinque legati papali, presidenti del concilio, Ercole Gonzaga, Girolamo Seripando, Stanislao Hosio, Ludovico Simonetta¹⁰⁵, i cardinali definiscono il trattato «erudito e ortodosso» (*erudite atque catholice scripsit Felicianus*).

Così definisce la propria opera lo stesso autore: *Est autem assertionum catholicarum liber per articulos distinctarum, contra utramque nefariam atque impiam confessionem et martyrii (sic enim inscribitur) historiam Annae Burgensis*¹⁰⁶. Scopo del trattato è dunque innanzitutto quello di confutare le tesi di Anne du Bourg, quindi di negare la qualità di testimone della fede a prezzo della vita a colui

¹⁰² Esponendo, infatti, il rito della messa, egli accenna all'uso di alcune Chiese di porre la lavanda delle mani tra il prefazio e la preghiera eucaristica, e scrive: *in quibusdam tamen Ecclesiis, veluti hic Salisburge...* (*Assertio*, f. 150r).

¹⁰³ Vedi *infra*, in questo stesso paragrafo.

¹⁰⁴ In un altro passaggio autobiografico dell'*Assertio*, dove riferisce dell'incontro avvenuto in concilio (*dum Tridenti in concilio, reverendissimi atque illustrissimi domini mei Salisburgensis nuntium procuratorem agerem*) con il patriarca assiro orientale Abd Isu, Ninguarda afferma che, non volendo tralasciare di riferire tale esempio di venerazione verso la sede romana, si trovò a inserirlo in un testo *iam completo atque perfecto* (*Assertio*, f. 65r.).

¹⁰⁵ Il quinto legato, Marco Sittico di Hohemens, si era ritirato in ottobre e non era ancora stato sostituito. H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, IV/1, Brescia, Morcelliana, 1979, 384, nota 9. Altre approvazioni stampate in apertura del volume sono quella del generale dei domenicani, Vincenzo Giustiniani, e dell'inquisitore *per totam Austriam*, Antonino da Grosotto, il confratello insieme al quale Feliciano era stato inviato a Vienna nel 1555.

¹⁰⁶ *Assertio*, nella dedica, s.i.p.

che era invece ritenuto, negli ambienti riformati, «l'un des plus illustres martyrs évangéliques français du seizième siècle»¹⁰⁷.

Anne era nato a Riom, in Auvergne, nel 1520 o 1521¹⁰⁸, da una famiglia nobile (il suo stesso cognome deriva dal villaggio-castello di Bourg, proprietà della famiglia, nel Vivannais) in parte passata alla Riforma. Dopo aver compiuto studi giuridici, fu chiamato come professore di diritto all'università di Orléans, divenendone in seguito anche rettore. In quella università – dove aveva studiato Teodoro Beza e insegnato lo stesso Calvino – poté venire a contatto anche con molti luterani presenti fra i membri della numerosa «nazione» germanica¹⁰⁹. Aspirando ad un seggio nel parlamento di Parigi, dal momento che erano rimasti disponibili solo alcuni posti riservati al clero, accettò di farsi ordinare diacono. Fu dunque anche un tipico esponente di quel «nicodemismo» tanto diffuso all'epoca, per cui, in una società ancora aliena al pluralismo religioso, occorreva talora nascondere la propria vera fede sotto l'ufficialità di una diversa confessione¹¹⁰. Una volta insediatosi a Parigi, iniziò tuttavia a professare apertamente le proprie convinzioni riformate: erano anni in cui la corte francese era ancora orientata ad una politica di tolleranza, mentre una vasta parte della nobiltà e della burocrazia regia aveva aderito alla Riforma¹¹¹. La situazione ebbe un brusco cambiamento proprio in quell'anno 1559. Dopo la pace di Cateau Cambresis con la Spagna, Enrico II poté dedicarsi a combattere il «nemico interno», quel protestantesimo ormai sempre più diffuso e potente, e che suscitava una crescente lamentela da parte dei cattolici¹¹². Quando, sotto la spinta del cardinale di Lorena, il re chiese al parlamento di accettare l'Inquisizione papale in Francia, si aprì una fase di contrasti all'interno del-

¹⁰⁷ M. LELIÈVRE, *Anne du Bourg conseiller au parlement de Paris et martyr (1520-1559). Etude historique suivie de la confession de foi d'Anne du Bourg et de l'Oraison au Sénat de Paris...*, Toulouse, Société des livres religieux, 1903, p. V.

¹⁰⁸ R. D'AMAT, «Du Bourg (Anne)», in *Dictionnaire de biographie française*, sous la direction de R. D'AMAT e R. LIMOUZI LAMOTHE, XI, Paris, Letouzey et Ané, 1967, col. 1035.

¹⁰⁹ LELIÈVRE, *Anne du Bourg*, 7-9.

¹¹⁰ *Ivi*, 10. Durante l'interrogatorio in carcere, Anne dichiarerà esplicitamente di aver preso gli Ordini «pour la difficulté qui luy estoit faite de le recevoir en son dit estat sans lesdites Ordres» (*Mémoires de Condé* [Louis I de Bourbon, prince de], *servant d'éclaircissement et de preuves à l'histoire de monsieur de Thou, contenant ce qui s'est passé de plus mémorable en Europe*, I, Londres, C. du Bosc et G. Darré, 1743, 232).

¹¹¹ *Ivi*, 12. J. GARRISSON, *Les protestants au XVI siècle*, Paris, Fayard, 1988, 226-235.

¹¹² GARRISSON, *Les protestants*, 185.

l'assemblea nazionale, tra i sostenitori della tolleranza e i fautori di misure repressive antiereticali¹¹³. È durante il «mercuriale» (tale il nome dell'assemblea plenaria del parlamento che si teneva ogni mercoledì) del 10 giugno 1559 che, alla presenza dello stesso re, Anne du Bourg difese energicamente la causa protestante, esprimendo il proprio dissenso sulla nuova politica religiosa della corte e attaccando apertamente il re, denunciando gli abusi del papato e chiedendo la convocazione di un libero concilio¹¹⁴. Il re, con l'evidente scopo di piegare l'opposizione parlamentare, fece imprigionare Anne, sottoponendolo a processo per eresia.

Enrico II poté solo avviare la lotta antiprottestante: ferito in un torneo, morì. Il nuovo re, Francesco II, di soli 15 anni, sposato alla cattolica Maria Stuarda, continuò peraltro su tale linea, in modo ancor più succube al partito cattolico, capeggiato dagli zii della regina, i fratelli Guisa: Francesco, brillante generale e, soprattutto, Carlo, cardinale di Lorena¹¹⁵. Per scagionarsi dalle accuse ed avere salva la vita, Du Bourg venne invitato a sottoscrivere una professione di fede cattolica, preparata da alcuni teologi parigini. È precisamente in tale occasione che nacque la più ampia delle due *confessiones fidei* di Anne du Bourg. A seguito dell'esame del testo da parte dell'arcivescovo di Parigi, Anne venne dichiarato eretico¹¹⁶. Degradato dagli ordini sacri, fu consegnato al braccio secolare per essere giustiziato. Condannato al rogo, ebbe il privilegio di essere strangolato prima di venire avvinto dalle fiamme¹¹⁷.

Anne du Bourg aveva esposto le sue idee in due «confessioni di fede», che erano state pubblicate, subito dopo la sua morte, insieme al racconto del suo martirio¹¹⁸. La prima è costituita dalle risposte

¹¹³ LELIÈVRE, *Anne du Bourg*, 15-17.

¹¹⁴ *Ivi*, 22-25.

¹¹⁵ GARRISSON, *Les protestants*, 245.

¹¹⁶ LELIÈVRE, *Anne du Bourg*, 40-47.

¹¹⁷ *Ivi*, 82. Così commenta Ninguarda, in chiusura alla propria confutazione, la tragica fine dell'eretico: [Suorum errorum] gratia ipse anno Domini 1559, die vero 23 decembris [...] in civitate Parisina, tum in corpore tum in anima dignam luit poenam, corpus tradendo neci, et animam perpetuo cruciatui (Assertio, f. 205r).

¹¹⁸ LELIÈVRE, *Anne du Bourg*, 156-157, segnala tre edizioni delle confessioni di fede di Anne, tra il 1559 e il 1561. Il testo esaminato da Ninguarda è, con tutta probabilità, quello edito all'interno de *La vraye histoire, contenant l'inique jugement... contre... Anne du Bourg*, Genève, J. Brès, 1560. L'ordine della pubblicazione, infatti, corrisponde a quello segnalato da Ninguarda nella dedica (s.i.p.) dell'*Assertio*. Il testo de *La vraye histoire* è stato da me consultato nella riproduzione («exacte et presque un fac-similé» [LELIÈVRE, *Anne du Bourg*, 157]) contenuto nelle *Mémoires de Condé*.

fornite durante l'interrogatorio in carcere, il 22 giugno 1559, poco dopo il suo arresto; la seconda è invece una più ampia e, per quanto possibile, organica esposizione del pensiero di Anne, in risposta ad una serie di articoli sottopostigli dai commissari del re.

ella prima esposizione della propria fede, Anne dichiara il proprio riferimento unico e fondamentale «alla pura Parola di Dio». Essa non può essere surrogata da leggi e tradizioni ecclesiastiche che sono soltanto istituzioni di uomini¹¹⁹. Di conseguenza, non è possibile ritenere altri sacramenti che quelli che furono stabiliti dallo stesso Cristo, ossia il battesimo e la Cena, quest'ultima – a sua volta – non intesa come l'inaccettabile ripetizione del sacrificio di Cristo né identificata con il rito ecclesiastico della messa¹²⁰.

ella seconda e più distesa confessione di fede, Du Bourg prende di nuovo le mosse dal fondamentale riferimento biblico – ampliato ad una sintesi dell'opera salvifica del Padre, del Figlio e dello Spirito santo – per giungere ad affermare l'inaccettabilità di qualunque aggiunta umana alla Parola rivelata e, di conseguenza, rigetta, «al pari di quanto fanno tutte le Chiese riformate», le leggi e le tradizioni ecclesiastiche¹²¹.

Passa quindi all'esame dei primi articoli propostigli, concernenti l'intercessione e il culto dei santi¹²² e l'impiego delle immagini nelle chiese cristiane¹²³. Segue poi una lunga sezione dedicata ai sacramenti¹²⁴, riaffermando l'accettazione dei soli battesimo e Cena, e liquidando gli altri cinque come «cerimonie ecclesiastiche»¹²⁵. Quanto al battesimo, Anne non ritiene che esso sia necessario al punto da non potersi, in caso di necessità, salvare anche senza di esso: il riferimento esplicito è al destino dei bambini morti senza battesimo, e che ottengono la salvezza per la loro appartenenza alla promessa del Signore, anche senza l'esecuzione del rito¹²⁶.

Per la Cena – definita «memoria e ricordo» della morte e risurrezione di Cristo e che «ha e contiene in sé la promessa della remissione dei peccati» – Du Bourg ripete la richiesta della comunione sotto le due specie, a motivo della «istituzione ordinata e comandata da Cri-

¹¹⁹ *Mémoires de Condé*, I, 227-228.

¹²⁰ *Ivi*, 228-230. In questo contesto viene ripresa, in particolare, la rivendicazione della comunione al calice anche per i laici.

¹²¹ *Ivi*, 112-113.

¹²² *Ivi*, 114-116.

¹²³ *Ivi*, 116-117.

¹²⁴ *Ivi*, 117.

¹²⁵ *Ivi*, 118.

¹²⁶ *Ivi*, 119.

sto, contro la quale non è lecito osare alcunché¹²⁷. Diversamente che nella prima confessione, Anne si sofferma qui su una questione centrale del dibattito contemporaneo sul sacramento eucaristico, quale la «*sorte*» degli elementi naturali del pane e del vino, «transustanziati», secondo la dottrina tradizionale, nella carne e nel sangue di Cristo. L'eretico francese sostiene invece che il sacramento consiste nel diverso *uso* di un pane e di un vino che sono e rimangono tali, mentre il fedele riceve in spirito il Signore, mediante la fede¹²⁸. Egli distingue quindi nettamente la Cena dalla «messa papistica»: quest'ultima presume inaccettabilmente di sostituirsi all'unico sacrificio di Cristo che la Cena si limita invece a commemorare.

Entrando più direttamente a trattare di questioni ecclesiologiche, Anne riconosce la necessità della disciplina ecclesiastica, ritenendo tuttavia che il «potere delle chiavi» sia assegnato alla Chiesa tutta intera «e non invece a uno o due o a qualcuno in particolare»¹²⁹. In riferimento alla presenza di due poteri nella Chiesa, l'eretico francese accetta l'esistenza di entrambe le «*spade*», quella spirituale e quella politica, affidando tuttavia questa seconda al magistrato, il quale dovrà essere obbedito sia se fedele, ossia cristiano, sia se infedele. Il potere politico non si limita all'ordinamento temporale della convivenza umana, ma deve anche sorvegliare sulla situazione della Chiesa, «per ostacolare e distruggere tutte le idolatrie e i falsi culti di Dio, per abbattere il regno dell'Anticristo e ogni altra falsa dottrina»¹³⁰.

Quanto ai voti, occorre distinguere: solo quelli fatti secondo la parola del Signore sono da ritenere vincolanti; gli altri che, come i voti monastici, sono fatti contro i santi comandamenti, in quanto promettono cose impossibili e contrarie alla volontà di Dio, non hanno nessun valore¹³¹.

La confessione di fede del Du Bourg si conclude trattando del Purgatorio, da lui respinto sulla base delle Scritture; né può essere allegato – afferma –, come argomento a favore, il libro dei Maccabei, poiché esso è apocrifo, nient'altro che un'invenzione umana «per prendere il denaro delle messe»¹³².

La figura del prestigioso riformato francese che per coerenza alla propria fede e alla propria coscienza preferì la prigione e il supplizio

¹²⁷ *Ivi*, 120.

¹²⁸ *Ivi*, 121.

¹²⁹ *Ivi*, 123-124.

¹³⁰ *Ivi*, 124.

¹³¹ *Ivi*, 125-126.

¹³² *Ivi*, 126-127.

alla tranquilla e onorata posizione di funzionario della Corte e di parlamentare, e che aveva difeso il proprio credo con un'appassionata requisitoria al cospetto dell'assemblea nazionale francese, aveva tutte le caratteristiche per diventare un emblema della lotta condotta – in Francia, soprattutto, ma contemporaneamente in molte parti d'Europa – per l'affermazione della «verità evangelica» contro le tradizioni del papato e delle monarchie cattoliche. La vicenda di Anne fu pertanto narrata in vari resoconti, comprendenti la sua dichiarazione di fede e il racconto della sua pia morte, non senza alcuni miracoli seguiti alla medesima. Lelièvre, per il XVI secolo, enumera quattro opere al riguardo edita tra il 1560 e il 1562¹³³. Sono precisamente gli anni in cui Ninguarda viene incaricato della confutazione.

Il caso di Anne du Bourg aveva dunque assunto rilevanza ben oltre i confini di Francia. Ancora nel 1572, ad esempio, un corrispondente di Teodoro di Beza, Matteo Wesenbach, da Wittenberg confidava al successore di Calvino il proprio desiderio di dedicarsi a trattare della vicenda del Du Bourg, ed a questo fine gli chiedeva di procurargli una biografia del giurista francese¹³⁴.

4.2. *Impostazione e metodo*

Il metodo di lavoro che caratterizza l'*Assertio fidei* appare quello classico della controversistica.

In primo luogo, infatti, le stesse tematiche sono determinate dall'autore al quale ci si vuole contrapporre. Ciò appare chiaro dalla stessa impostazione delle due parti dell'opera. La struttura di ogni «articolo» in cui è divisa l'opera, poi, è data dall'esposizione della tesi da confutare, ripresa spesso letteralmente dal testo dell'avversario, alla quale segue l'elencazione delle *auctoritates*, ossia delle citazioni bibliche e patristiche che dimostrano la falsità della tesi eterodossa e riconfermano, con abbondanza di testimonianze, la tesi «cattolica».

Nella dedica dell'opera, Ninguarda afferma che intende controbattere le affermazioni di Anne du Bourg *sacrarum scripturarum auctoritatibus*, ossia sulla base di quella stessa Bibbia di cui Anne, come tutti i Riformati, faceva il punto di riferimento unico e assoluto, ma

¹³³ *Ivi*, 156-158.

¹³⁴ Wesenbeck a Beza, Wittenberg, 26 luglio 1572, in *Correspondance de Théodore de Bèze*, recueillie par Hippolyte Aubert, publiée par ALAIN DUFOUR, BÉATRIX et REINHARD BODENMANN, XIX (1578), Genève, Droz, 1996, 244. Ringrazio vivamente l'editore e studioso monsieur Droz di Ginevra per la segnalazione.

con letture spesso unilaterali; *sanctorum patrum testimoniis*, ossia facendo ricorso alla ricca trattatistica dei Padri della Chiesa; infine *apertis rationibus*¹³⁵, ossia con considerazioni di carattere più personale, sulla base di ragionamenti logici.

Quanto alle *apertae rationes* a cui inguarda fa ricorso, è bene precisare che si tratta di un uso della razionalità di tipo polemico, che consiste nel ritorcere contro l'avversario talune sue affermazioni o alcune delle stesse autorità, bibliche o patristiche, da quello invocate a sostegno delle proprie tesi. Dunque, non una razionalità applicata alla chiarificazione del dato rivelato recepito nella sua globalità, ma riduttivamente impiegata a isolate citazioni o, tutt'al più, nel mostrare l'«evidenza» di una continuità tra Scrittura e Tradizione, in merito a specifici contenuti.

4.3. *Le fonti*

Il lungo e arduo lavoro di identificazione delle numerose citazioni patristiche di cui è ricco il testo ninguardiano (fino a venti o trenta per ogni articolo) non avrebbe potuto offrire che un modesto contributo alla prospettiva teologica. È noto, infatti, come normalmente i controversisti riprendano le proprie fonti «di seconda mano» da altri autori o da raccolte di testi tra le quali, principalmente, *il Decretum Gratiani* e le *Sentenze* di Pietro Lombardo¹³⁶. Si tratta, pertanto, di riferimenti consueti e ripetitivi.

Ci siamo pertanto limitati a compiere un saggio su alcune centinaia di citazioni¹³⁷, ottenendo alcuni risultati comunque significativi. È apparsa, innanzitutto, la «serietà» e la precisione dell'autore. Le indicazioni dei passi citati, poste a margine del testo, risultano infatti sempre esatte, e la trascrizione dei brani relativi precisa e completa. In secondo luogo, abbiamo potuto individuare con sicurezza le opere di riferimento del nostro autore, sia che si tratti di citazioni tratte da raccolte di fonti, sia che si tratti di opere che si presumono consultate direttamente.

È possibile, d'altra parte, che fra Feliciano potesse disporre delle edizioni patristiche e delle principali collezioni di fonti in una delle

¹³⁵ Affermazioni contenute nella dedica iniziale, s.i.p.

¹³⁶ P. STELLA, «Editoria e lettura dei Padri: dalla cultura umanistica al Modernismo», in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di A. QUACQUARELLI, Roma, Città Nuova, 1989, 807.

¹³⁷ In parte con l'ausilio di *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, Turnhout, Brepols, 1996 – per un totale di quasi 2000 opere su CD-ROM, con possibilità di interrogazione per singole parole, autori, ecc. –, in parte con metodi tradizionali.

biblioteche conventuali del suo Ordine. Nel caso del convento di Vienna, ad esempio, esiste, presso la Oesterreichische Nationalbibliothek di Vienna, un elenco manoscritto di incunaboli e cinquecentine compilato negli anni '50 del Novecento da Karl Wilke¹³⁸. Esso comprende oltre 2000 edizioni, di cui 930 precedenti al 1563, anno di pubblicazione della *Assertio*. Interessante notare, nella biblioteca conventuale, la presenza – oltre che di molte opere di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, nonché dei Padri e dei principali teologi domenicani – anche di numerose edizioni di autori riformati di spicco, tra cui Lutero (una trentina di edizioni), Bullinger e Melantone. Così, all'interno di una buona raccolta di edizioni del testo biblico, troviamo anche la traduzione della Scrittura di Lutero. Se a ciò si aggiunge la discreta presenza anche dell'opera di Erasmo da Rotterdam (una quindicina di edizioni), si ha l'immagine di un ambiente culturale aperto alle «novità» anche se, ovviamente, con il dichiarato intento di combatterle. Del resto, la stessa università di Vienna – dove Ninguard, come si è visto, operò per qualche tempo –, era stata attivata sul fronte della confutazione alle eresie proprio alla fine degli anni '50 dal re Ferdinando, preoccupato per il diffondersi di dottrine eterodosse negli stessi ambienti accademici¹³⁹.

A seguito del saggio compiuto sulle fonti dell'*Assertio*, abbiamo potuto individuare complessivamente 243 opere dalle quali, oltre che dai testi biblici¹⁴⁰, sono state tratte le numerose citazioni presenti nel trattato. Tra queste opere, molte vengono utilizzate più volte.

Esse sono distinguibili in tre gruppi.

a) *Padri della Chiesa* (60 autori). Il riferimento ai Padri della Chiesa, nella controversistica cattolica, denota l'intento di contrapporre alla *sola Scriptura* dei Riformati la continuità della Tradizione eccle-

¹³⁸ K. WILKE, *Verzeichnis über den Bestand der Inkunabeln und Frühdrucke bis 1600 des Dominikaner-konventes zu Wien. Aus dem Zettelkatalog der Konvents-bibliothek und dem Inkunabelkatalog des Konventsarchiv collationiert und compiliert...* [Wien], 1952.

¹³⁹ *Conspectus historiae universitatis Viennensis*, 197. WAPPLER, *Geschichte der theologischen Facultät*, 86, rileva il particolare impegno, al riguardo, da parte della Facoltà teologica attiva nell'università: «Eine besonders eifrige Thätigkeit entwickelte die Facultät in der Bekämpfung des Protestantismus». Anche in diverse disposizioni di legge relative al funzionamento dell'università, Ferdinando si era fortemente preoccupato di salvaguardare il carattere cattolico dell'istituzione (*ivi*, 60-61).

¹⁴⁰ E dalle relative glosse: cf *Biblia latina cum glossa ordinaria*. Facsimile reprint of the *Editio princeps* of Strassburg 1480/81, 4 voll., Turnhout, Brepols, 1992.

siaistica, in una fase tuttavia precedente all'imporsi del dominio papale sull'Occidente e dunque, in linea di massima, accettabile anche da chi auspicava il ritorno allo spirito della Chiesa antica. Si aggiunga il clima umanistico, nel quale si colloca il grande sviluppo di imprese editoriali per l'edizione di opere patristiche¹⁴¹.

Tra essi spicca nettamente sopra gli altri Agostino (presente con una quarantina di opere sue o a lui attribuite¹⁴² e innumerevoli citazioni). Altri padri molto citati (con oltre dieci opere ciascuno) sono Ambrogio¹⁴³, Gerolamo¹⁴⁴, Giovanni Crisostomo¹⁴⁵.

¹⁴¹ Fu proprio in zone di lingua tedesca, come Basilea, che venne a costituirsi, a cavallo tra XV e XVI secolo, «il polo più importante dell'editoria patristica», la stamperia di Iohannes Amersbach che nei primi decenni del Cinquecento pubblicò le opere di numerosi Padri latini, come Ambrogio, Agostino, Girolamo, e anche greci, tra i quali Origene, Basilio, Crisostomo (STELLA, «Editoria e lettura dei Padri», 801-803).

¹⁴² Non è necessario, in questa sede, distinguere tra opere autentiche, spurie o dubbie. Conta l'attribuzione che a quel tempo comunemente si faceva di queste opere al vescovo di Ippona, come avveniva anche per altri Padri. Ecco l'elenco delle opere individuate: *Breviculum collationis cum Donatistis*; *Contra Cresconium*; *Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*; *Contra Faustum*; *Contra Fortunatum disputatio*; *Contra literas Petiliani*; *Contra partem Donati*; *Contra philosophos*; *De adulterinis coniugiis*; *De agone christiano*; *De baptismo*; *De bono viduitatis*; *De civitate Dei*; *De consensu evangelistarum*; *De cura pro mortuis gerenda*; *De doctrina christiana*; *De Genesi ad litteram*; *De Genesi contra Manichaeos*; *De haeresibus*; *De moribus Ecclesiae catholicae et Manichaeorum*; *De natura et origine animae*; *De nuptiis et concupiscentia*; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres*; *De rectitudine catholicae conversationis*; *De sancta virginitate*; *De unico baptismo contra Petilianum*; *De utilitate credendi*; *De vera et falsa poenitentia ad Christi devotam*; *De vera religione*; *De visitatione infirmorum*; *Enarrationes in psalmos*; *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*; *Epistulae*; *In Iohannis evangelium tractatus*; *Psalmus contra partem Donati*; *Sermo ad cathecumenos de Symbolo*; *Sermones*; *Sermones ad fratres in eremo commorantes*; *Soliloquiorum libri duo*.

¹⁴³ *Commentaria in XII epistolas beati Pauli*; *De excessu fratris*; *De fide*; *De mysteriis*; *De institutione virginis*; *De lapsu virginis consecratae*; *De obitu Theodosii*; *De obitu Valentiniani*; *De poenitentia*; *De sacramentis*; *De vocatione gentium*; *Expositio evangelii secundum Lucam*.

¹⁴⁴ *Apologia adversus Rufinum*; *Commentarium in Ecclesiasten*; *Commentarius in Matthaeum*; *Commentarius in quatuor epistulas Paulinas*; *Contra Iovinianum*; *Contra Vigilantium*; *De persecutione christianorum*; *Dialogus contra Luciferianos*; *Epistulae*; *In die dominica Paschae*; *De viris illustribus liber*.

¹⁴⁵ *Commentarius in Matthaeum*; *Commentaria in Ioannem*; *Homilia in psalmum I*; *Homiliae in Iob*; *Homiliae in Epistulam ad Romanos*; *Homiliae in I Epistulam ad Corinthios*; *Homiliae in II Epistulam ad Corinthios*; *Homiliae in Epistulam I ad Thessalonicenses*; *Homiliae in Epistulam II ad Thessalonicenses*; *Homiliae in Epistulam ad Ephesios*; *Homiliae in Epistulam ad Philippenses*; *Homiliae in II Timothei*; *Homiliae in Epistulam ad Philemonem*; *Homiliae in Epistulam ad Hebraeos*; *Ordo divini sacrificii*.

La prevalenza di Agostino, oltre ad essere un fatto piuttosto consueto, dato l'enorme influsso esercitato dal vescovo di Ippona su tutto il Medioevo cristiano e oltre¹⁴⁶, può essere spiegata anche con due specifiche motivazioni: il legame dell'Ordine domenicano con il vescovo di Ippona, dal quale aveva ricevuto la regola; l'importanza riconosciuta che tale autore aveva avuto per un agostiniano quale Lutero, a cui la controversistica soprattutto doveva contrapporsi.

b) Autori *medioevali e moderni*.

Si tratta di una quindicina di autori tra i quali segnaliamo, limitatamente ai medioevali, Cesario di Arles, Claudio di Torino, Beda, Alcuino, Giona di Orléans, Rabano Mauro, Amalario di Metz, Anselmo, Bernardo, Ugo di San Vittore.

I moderni (secc. XV-XVI) sono presenti con opere prevalentemente di carattere compilativo, di contenuto antieretico¹⁴⁷, liturgico¹⁴⁸, storico¹⁴⁹. Una sommaria verifica sugli autori contemporanei o di poco precedenti al nostro, finalizzata ad individuare una eventuale dipendenza diretta, ha dato esito negativo.

Spicca – trattandosi di un autore domenicano – il limitato numero di riferimenti a Tommaso d'Aquino. Pur essendo tratte da quattro diverse opere (*Summa theologiae*; *Commentaria in quatuor libros sententiarum*; *Super epistolas sancti Pauli*; *De regimine principum*), le citazioni sono complessivamente soltanto una decina, tutte concentrate su due tematiche specifiche: i sacramenti, in particolare il loro numero; la duplice potestà della Chiesa.

La presenza relativamente scarsa di un teologo dell'importanza di Tommaso nella controversistica cattolica del XVI secolo non è ancora stata adeguatamente spiegata. Si può pensare che Tommaso non fosse

¹⁴⁶ Cf R. GREGOIRE, «I Padri nel Medioevo», in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, 780-781.

¹⁴⁷ ALONSO DE CASTRO, *Adversus omnes haereses libri XIII... quae ad apostolorum tempore ad hoc usque saeculum in Ecclesia ortae sunt*, Parisiis, J. Badio, J. Roigny, 1534; VINCENZO PATINA, *Contra diversas haereses nuper collecta fragmenta*, Mantuae, apud Venturinum Ruffinellum, 1557; STANISLAW HOSIUS (card.), *Confessio catholicae fidei christianae*, Parisiis, A. Parvus, 1560.

¹⁴⁸ G. BIEL, *Canonis missae expositio*, a cura di W. Werbeck, Wesbaden, F. Steiner, 1976; GUILLAUME DURAND, *Rationale divinarum officiorum*, a cura di G.F. FREGUGLIA e N. RIVA, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2001.

¹⁴⁹ BARTOLOMEO SACCHI detto PIATINA, *De vita et moribus pontificum historia*, [Parisiis], in aedibus J. Parvi, 1530. Ricordiamo qui, anche se di epoca antica, l'altra compilazione storica maggiormente usata: *Cassiodori-Epiphanii Historia ecclesiastica tripartita*, recensuit W. JACOB, curavit R. HANSLIK (CSEL, 71), Vindobonae, Hoelter, Pichler, Tempsky, 1952.

ancora (prima della sua elevazione a «dottore della Chiesa» da parte del domenicano Pio V, nel 1567) un'autorità unanimemente riconosciuta e, soprattutto – in un'epoca di contrasti confessionali e di confusioni dottrinali – non fosse del tutto libero dai so petti creatigli attorno a seguito della condanna a suo tempo ricevuta dall'arcivescovo di Parigi. Si trattava, insomma, di un autore ancora discusso, mentre il concilio di Trento e la teologia cattolica contemporanea intendevano assestarsi su elementi unanimemente condivisi, senza prendere posizione per l'una o per l'altra scuola.

Quanto agli autori riformati, in particolare Lutero, questi appare qua e là nel testo, ma solo citato da compilazioni apologetiche come quelle di Federico Staphylus¹⁵⁰, Girolamo Emser¹⁵¹, Giovanni Cocleo¹⁵².

c) Testi *giuridici*: atti di concili, collezioni canoniche. Appare qui, in modo ancora più chiaro, la prospettiva «tradizionale» ed ecclesiastica affiancata a quella biblica, in polemica con i Riformati.

Oltre al *Decretum Gratiani*¹⁵³, Ninguarda utilizza la *Collectio canonum in V libris*¹⁵⁴, la raccolta delle decretali di papa Gregorio IX¹⁵⁵, il libro sesto delle decretali¹⁵⁶ e le Estravaganti¹⁵⁷.

¹⁵⁰ FRIDERICUS STAPHYLUS, *Theologiae Lutheranae trimembris epitome... proposita Wormaciae durante colloquio per Fridericum Staphylum...*, Antverpiae, J. Withagius, 1558.

¹⁵¹ *Vir eruditissimus [...] sexcenta [...] et septem collegerit loca per hunc ipsum Lutherum depravata* (Assertio, f. 6v). Il riferimento è, con tutta probabilità, all'edizione «Corretta» che Gerolamo Emser fece, a Dresda nel 1527, della traduzione del Nuovo Testamento edita da Lutero a Wittenberg nel 1522 (*Bibel, in Lexikon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg-Basel-Rom-Wien, Herder, 1994, col. 389).

¹⁵² Moltissime sono le opere di Iohannes Dobeneke, detto Cochlaeus, contro Lutero, tra le quali ricordiamo: *Doctissimi viri Ioannis Cochlaei adversus Lutheri articulos, quos in concilio generali proponendos scripserat, necessaria et catholica consideratio*, Parisii, impensis et opera J. Grieneringer, 1562; *De gratia sacramentorum liber unus Ioannis Cochlaei adversus assertionem Martini Lutheri*, Argentinae, apud M. Julianum, 1522; *De Petro et Roma adversus velenum Lutheranum libri quatuor*, Coloniae, in officina P. Quentell, 1525. Cochlaeus è, inoltre, autore di una famosa biografia di Lutero, fortemente polemica: *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri... ab anno 1517 usque ad annum 1546...*, Apud Sanctum Victorem prope Moguntium, ex officina F. Behem, 1549.

¹⁵³ *Decretum magistri Gratiani*, in *Corpus iuris canonici*, I, ed. E. FRIEDBERG, Lipsiae, ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1922.

¹⁵⁴ *Collectio canonum in V libris* (lib. I-III), cura et studio M. FORNASARI (Corpus christianorum. Continuatio medioevalis, 6), Turnhout, Brepols, 1970.

¹⁵⁵ *Decretalium Gregorii papae IX compilatio*, in *Corpus iuris canonici*, II, coll. 1-928.

¹⁵⁶ *Liber sextus decretalium Bonifacii papae VIII*, in *Corpus iuris canonici*, II, coll. 937-1124.

¹⁵⁷ *Extravagantes decretales quae a diversis Romanis pontificibus post sextum emanaverunt*, in *Corpus iuris canonici*, II, coll. 1237-1312. Oltre ai tre gruppi di

Come già accennato, consuetudine invalsa, all'epoca, era quella di citare non direttamente dai testi degli autori, bensì da raccolte già esistenti. Tra le quali vanno comprese le stesse collezioni canoniche, e tra queste, *in primis*, il *Decretum Gratiani*¹⁵⁸ e le collezioni isidoriane¹⁵⁹. Altra raccolta di fonti ampiamente utilizzata sono le *Sententiae* di Pier Lombardo¹⁶⁰. Ninguarda – come prevedibile, e come confermato dall'analisi del testo – non si distacca da tale consuetudine.

4.4. *Presentazione schematica dei contenuti*

Conseguentemente alla strutturazione del proprio riferimento polemico, la *Assertio* risulta nettamente divisa in due parti – in 13 «articoli» la prima, in 29 la seconda –, propriamente dedicate alla confutazione delle tesi ereticali di Anne du Bourg ed all'esposizione della dottrina cattolica nei punti messi in discussione dai Riformati, seguite da un'appendice in cui, prendendo in considerazione la storia del processo e della morte di Anne, divulgata a mezzo stampa, si nega la possibilità di definire «martirio» la sua tragica fine. In totale, più di quattrocento pagine *in quarto*.

Dovendo rispondere ad un'esposizione, quella di Anne, costituita da una serie di affermazioni frammentarie e disparate, in quanto redatta a sua volta a commento degli articoli di fede sottopostigli dall'arcivescovo di Parigi al fine di metterlo alla prova, la trattazione di Ninguarda non può procedere in modo sistematico, neppure all'interno di ogni singolo argomento.

Le due parti dell'opera, oltre a corrispondere, specularmente, alle due confessioni di Anne, disegnano tuttavia anche un'organizzazione logica della trattazione.

fonti menzionati, si devono ricordare, per completezza, due autori della classicità, Aristotele e Seneca, citati tuttavia sporadicamente, occasionalmente e in maniera indiretta.

¹⁵⁸ Basta uno sguardo all'indice delle fonti per comprendere quale miniera di citazioni – di testi giuridici ma anche esegetici e teologici – esso potesse costituire.

¹⁵⁹ ISIDORO MERCATORIS, *Decretalium collectio*, Patrologia latina 130, coll. 1-1178. La redazione delle Decretali pseudo-isidoriane (così dette in quanto attribuite ad un tale Isidoro Mercator, in realtà spurie), fu un'importante iniziativa della Chiesa franca per retrodatare (e dunque «fondare») in epoca antica le esigenze contemporanee di quella restaurazione morale e religiosa comunemente nota come «Riforma carolingia».

¹⁶⁰ PIER LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3 voll. (Spicilegium Bonaventurianum, IV-V), Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981. L'opera fu assai diffusa e utilizzata, così da avere moltissime edizioni. Cf STELLA, «Editoria e lettura», 807.

Nella prima parte, Ninguarda, prendendo le mosse dal principio riformato del *sola Scriptura*, e del conseguente rifiuto di ogni intervento «umano» da parte della Chiesa, si occupa dell'interpretazione della Scrittura (artt. 1-3) a cui affianca la considerazione della Tradizione apostolica (art. 4) e romana (artt. 10-13) con la giustificazione dei riti, delle consuetudini e delle leggi ecclesiastiche, tra cui quella del celibato dei preti (artt. 5-9).

A questioni più specifiche è dedicata invece la seconda parte dell'opera, dove si affrontano i temi, pure fortemente contestati dalla Riforma, della venerazione dei santi (artt. 1-2), del culto delle immagini (artt. 4-7), dei voti religiosi (art. 25), del suffragio per i morti e del Purgatorio (artt. 26-29). Un'ampia sezione di questa seconda parte (ben quindici articoli, dall'art. 8 all'art. 22) è dedicata alla trattazione dei sacramenti, considerati sia nel loro insieme, sia uno ad uno. Non mancano, di nuovo, articoli specificamente dedicati a questioni ecclesiologiche, precisamente al «potere delle chiavi» e al rapporto tra autorità ecclesiastica e potere temporale (artt. 23-24).

5. ASPETTI DI ECCLESIOLOGIA E DI TEOLOGIA DEL MINISTERO NELL'OPERA NINGUARDIANA

Risultando impossibile, nell'ambito limitato di queste pagine, ripercorrere, sia pure sinteticamente, i contenuti specifici dell'ampio trattato ninguardiano che coprono, come visto, l'ampia quantità di tematiche caratteristiche del dibattito confessionale precedente al concilio e della dottrina tridentina, sembra di particolare interesse concentrare l'analisi su un tema soltanto: quello ecclesiologico. Siamo infatti in un'epoca in cui tale tematica sale alla ribalta, soprattutto (ma non solo) a seguito delle Riforme evangeliche e tuttavia non giunge – né nella trattatistica contemporanea, né a Trento – ad un'organica definizione teologica. Appare perciò di un certo interesse individuare quella «ecclesiologia implicita»¹⁶¹ che i protagonisti del concilio e della riforma pastorale scaturita dal concilio – tra i quali il nostro autore – mostrano frequentemente di possedere.

¹⁶¹ L'espressione compare sia in G. ALBERIGO, «L'ecclesiologia del concilio di Trento», *Rivista di storia della Chiesa in Italia* XVIII (1964) 231, sia in J. RIGAL, «L'ecclésiologie tridentine», *Bulletin de littérature ecclésiastique* XCI (1990) 4, 259, sia in J. VERCROYSE, «Il concilio di Trento e la teologia», in *Storia della teologia*, II, 422.

Pertanto, dopo aver messo a fuoco la situazione della riflessione teologica sulla Chiesa attorno al concilio di Trento, cercheremo di cogliere i principali spunti ecclesiologici presenti nel trattato ninguardiano.

5.1. Il tema ecclesiologico nella controversistica pretridentina

Pur nella consapevolezza che quella controversistica non è l'unica espressione teologica dei decenni precedenti il concilio di Trento¹⁶², ci soffermiamo brevemente su questa trattatistica, sia perché è di fatto prevalente – e come tale determina l'impostazione dei decreti tridentini, e lo stesso presupposto teologico di fondo – sia perché è il filone teologico nel quale si colloca, come visto, il nostro autore.

Benché le prese di posizione dei Riformati avessero messo in discussione il senso stesso della mediazione ecclesiale e dunque, radi-

¹⁶² Purtroppo la teologia del Cinquecento, nonostante l'importanza cruciale di tale secolo, è ancora lungi dall'aver una trattazione complessiva ed esauriente. Anche a riguardo della stessa teologia controversista, come afferma B. Peter, «eine umfassende Darstellung der katholischen Kontroverstheologie zum Zeit der Reformation ist ein Desiderat» (*Der Streit um das kirchliche Amt. Die theologischen Positionen der Gegner Martin Luthers*, Mainz, P. von Zabern, 1997, 8). Franco Buzzi ha enucleato altre tre correnti presenti nella teologia dei secoli XV-XVI: quella di una tarda Scolastica che, oltre a ripetere i contenuti dei grandi maestri del secolo XIII, appare, in taluni esponenti, influenzata dalla *Devotio moderna* e quindi caratterizzata da una forte tensione religiosa, addirittura mistica, tendenzialmente «pia» e «affettiva»; quella umanistica, preoccupata soprattutto di un ritorno alle fonti della Rivelazione e della Chiesa antica; infine una corrente di carattere apologetico, nel senso della ricerca di una ragionevolezza della fede cristiana su base antropologica (F. Buzzi, «Fare teologia tra Quattro e Cinquecento. Alcune linee programmatiche di studio», in *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive di studio*. Atti del XIII Colloquio internazionale di teologia di Lugano, Lugano, 28-29 maggio 1999, a cura di I. BIFFI e C. MARABELLI, Milano, Jaca Book, 2000, 71-93). I. J. Bermejo ha segnalato i promettenti inizi di un vero e proprio trattato ecclesiologico, presso la scuola di Salamanca, grazie soprattutto all'adozione, come testo base, della *Summa* di Tommaso, al posto delle *Sentenze* di Pier Lombardo: in particolare, la riflessione sull'articolo 10 della prima *quaestio* della *Secunda secundae* (a riguardo dell'autorità dottrinale del papa), favorì lo sviluppo della tematica ecclesiologica. I. J. BERMEJO, «Una Ecclesia Christi. El nacimiento del moderno tratado sobre la Iglesia y la Escuela de Salamanca (1559-1584)», *Revista española de teología* LV (1995) 331-389; Id., «Catholica et apostolica Ecclesia. La enseñanza teológica de la Escuela de Salamanca (1559-1584)», *Ciencia tomista* CXXIII (1996) 337-389; Id., «Utrum Ecclesia Romana sit vera Ecclesia. La controversia luterano-catolica según la Escuela de Salamanca (1559-1584)», *Carthaginensis* XIII (1997) 319-391. Siamo, in questo caso, comunque già in piena epoca tridentina.

calmente, il senso stesso della Chiesa in quanto strumento salvifico¹⁶³, la riflessione sulla Chiesa per lungo tempo faticò ad acquisire un carattere genuinamente teologico, prevalendo, piuttosto, l'impostazione giuridica.

Intanto, nel crescente prodursi di confutazioni contro le posizioni riformate, si vengono necessariamente a sottolineare gli elementi di visibilità esteriore della Chiesa – in particolare il potere del papa¹⁶⁴. Inoltre, il tema di fondo dettato dal contesto polemico è quello della vera Chiesa¹⁶⁵; dunque di chi abbia il diritto – appunto – di considerarsi in autentica continuità con Cristo e gli apostoli; più precisamente, se di tale coerenza possa continuare o meno a ritenersi dotata la Chiesa cattolica. In entrambi i casi, non si arriva ad un esplicito e positivo approfondimento sull'essere della Chiesa, ma ci si limita, da un lato a giustificare, dall'altro a contestare, il vigente assetto ecclesiastico. E mentre i riformati, a rigore, non potrebbero neppure in-

¹⁶³ RIGAL, «L'ecclésiologie tridentine», 257. ALBERIGO, «L'ecclesiologia del concilio di Trento», 229, sembra relativizzare la portata ecclesiologica della Riforma allorché richiama, per altro correttamente, l'origine del movimento innovatore «non da [...] proposizioni ecclesiologiche ma piuttosto da una problematica religiosa personale» (ivi, 229). A parte il fatto che la Riforma protestante fu un fatto estremamente complesso e molteplice (per cui sarebbe forse più esatto parlare di *Riforme protestanti*), mentre Alberigo fa riferimento qui, all'evidenza, al particolare caso luterano, certo la sua affermazione appare piuttosto superficiale, giustificando, di conseguenza, il dissenso della Wenderbourg (D. WENDERBOURG, «Die Ekklesiologie des Konzils von Trient», in *Die Katholische Konfessionalisierung*. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, herausgegeben von W. REINHARD und H. SCHILLING, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1995, 70, n. 1). Il pensiero di Alberigo può essere forse chiarito – e il massimalismo apparente della sua espressione moderato – ipotizzando che egli volesse rimarcare l'impostazione individualistica della visione teologica luterana e il corrispettivo condizionamento che la stessa risposta tridentina ne trarrà («L'ecclesiologia del concilio di Trento», 232). Ma appunto in ciò sta, all'evidenza, una decisiva opzione di carattere ecclesiologico.

¹⁶⁴ Giovandosi, a tale scopo del «materiale disponibile nelle riflessioni teologiche e in quelle canonistiche tanto importanti per l'ecclesiologia del tardo Medioevo» (H. SMOLINSKY, «La vicenda della teologia controversistica», in *Storia della teologia*, IV, *Età moderna*, diretta da G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, Casale M., Piemme, 2001, 95).

¹⁶⁵ Tematica essenziale, dal punto di vista dei controversisti cattolici, in quanto derivata dal principio dell'insufficienza della Scrittura per stabilire quell'autentica regola della fede che non può essere rintracciata, di conseguenza, se non nella Chiesa: «Onde è lecito affermare che l'oggetto principale di tutta la teologia controversistica è in definitiva la questione *de vera Ecclesia*» (Buzzi, «Fare teologia tra Quattro e Cinquecento», 86).

dicare gli elementi in base ai quali riconoscere quella che, in positivo, dovrebbe essere la vera Chiesa, dal momento che essi la definiscono come una realtà essenzialmente invisibile¹⁶⁶, i cattolici, dal canto loro, non hanno motivo di disegnare una figura della Chiesa, dal momento che la ritengono già chiaramente identificata nella situazione di fatto¹⁶⁷.

Quanto ai criteri necessari per individuare la *vera Ecclesia*¹⁶⁸, i riferimenti autorevoli (le *auctoritates*, appunto) dei controversisti cattolici risultano sostanzialmente due: la Scrittura e la Tradizione ecclesiastica individuata in una serie di testi tratti dai Padri della Chiesa, dai concilii e dal magistero ecclesiastico, nonché dalle stesse usanze della Chiesa¹⁶⁹. I Padri e le definizioni ecclesiastiche del passato sono due riferimenti strettamente connessi tra loro: e se la Scrittura è per essi, come per i Riformati, il «luogo teologico» primo e fondamentale, i Padri e il magistero ecclesiastico ne costituiscono l'interprete autorevole: lo stesso riferimento alla Scrittura, dunque, cambia sostanzialmente di senso. Pertanto, se è vero, come osserva Jedin, che le singole risposte dei controversisti su particolari punti del patrimonio di fede messi in questione dai Riformati¹⁷⁰ non arrivano a comporsi in «un'ecclesiologia cattolica in cui il principio giuridico della Chiesa visibile [...] fosse congiunto organicamente alla sua natura mistico-sacramentale»¹⁷¹ o comunque, non giungono a collocarsi in un quadro ecclesiologico unitario e sistematico, certo non si può negare che l'impostazione controversistica supponga già di per se stessa una chiara opzione ecclesiologica.

¹⁶⁶ L'osservazione è in BERMEJO, «*Utrum Ecclesia*», 375.

¹⁶⁷ Tale atteggiamento di fondo, attribuito da Peter (*Der Streit*, 76) ad uno dei primi contrappositori di Lutero, Emser, è di fatto applicabile in generale alla controversistica cattolica del Cinquecento.

¹⁶⁸ Il primo a sistematizzare le note apologetiche, poi divenute classiche, sembra essere stato Stanislao Osio (Y.M. CONGAR, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne* [Histoire des dogmes, III/3], Paris, Du Cerf, 1970, 363).

¹⁶⁹ VERCRUYSE, «La controversia», 407.

¹⁷⁰ Rifacendosi ai fondamentali lavori di Laemmert, Paulus, Lachert e Klaiber sui controversisti cattolici, Franco Buzzi fornisce un dettagliato elenco delle tematiche affrontate prima di Trento dai teologi cattolici in polemica con i Riformati: il potere del papa, l'autorità della Chiesa, la questione delle indulgenze, la dottrina del Purgatorio e dei suffragi, i temi legati alla giustificazione, il rapporto tra Scrittura e Tradizione, il valore dei sacramenti, il culto dei santi (F. Buzzi, *Il concilio di Trento [1545-1563]. Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano, Glossa, 1995, 19).

¹⁷¹ H. JEDIN, «Sull'evoluzione del concetto di Chiesa nel XVI secolo», in Id., *Chiesa della fede Chiesa della storia. Saggi scelti*, Brescia, Morcelliana, 1972, 677.

In tale prospettiva non c'è sostanziale differenza tra il riferimento alla Scrittura e quello ai Padri, anzi questi ultimi – come pure il Magistero della Chiesa – in quanto interpreti autorevoli, permettono l'utilizzo «sicuro» della Scrittura. Siamo dunque di fronte ad un chiaro dato dogmatico, identificabile come «l'insufficienza della Bibbia [e] l'esistenza della Tradizione» con propri organi autorevoli¹⁷². In quanto presupposto o, per meglio dire, postulato che non viene sottoposto ad analisi critica, tale convinzione di fondo non assurge a considerazione teologica sistematica né si sviluppa in un'organica delineazione della forma ecclesiale, e tuttavia esso ha innegabilmente una portata ecclesiologica «implicita». Presuppone, infatti, il riconoscimento della autorevolezza della Tradizione, dunque della Chiesa e, in essa, della gerarchia¹⁷³.

5.2. La tematica ecclesiologica al concilio di Trento

Una constatazione perfino ovvia e continuamente ripetuta, da tutti gli studiosi che si sono interessati al tema, è quella dell'assenza di una esplicita trattazione ecclesiologica a Trento. Infatti, nessuno dei decreti conciliari fu dedicato a tracciare una dottrina ecclesiologica¹⁷⁴ e, più in generale, si può dire che l'ecclesiologia non costituì oggetto della riflessione conciliare¹⁷⁵.

Questa affermazione è tuttavia costantemente accompagnata, nei commentatori, da un'altra, complementare, che indica la presenza, nei testi conciliari, di una serie di affermazioni di contenuto ecclesiologi-

¹⁷² E. VILANOVA, *Storia della teologia cattolica, II, Preriforma, Riforma, Controriforma*, Roma, Borla, 1994, 377.

¹⁷³ Come osserva PETER, *Der Streit*, 76: «Der Streit um das Amt ist auch ein Streit um die Schrift und die Autorität ihres Auslegung. Und umgekehrt: das Streit um die Prinzipien der Schriftauslegung ist ein Streit um das Amt».

¹⁷⁴ ALBERIGO, «L'ecclesiologia del concilio di Trento», 230. Similmente, tra gli altri: H. FRIES, «Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica», in *Mysterium salutis*, a cura di J. FEINER, M. LÖHRER, ed. it., VII, Brescia, Queriniana, 1972, 311; CONGAR, *L'Eglise. De saint Augustin*, 364 («Fait étrange: ce concile qui devait répondre à la Réforme n'a pas traité le problème ecclésiologique»); RIGAL, «L'ecclésiologie tridentine», 259.

¹⁷⁵ «Die Lehre von der Kirche war kein Gegenstand des Trienter Konzils» (WENDERBOURG, «Die Ekklesiologie des Konzils von Trient», 70). Analogamente VERCUYSE, «Il concilio di Trento», 422 e K. GANZER, «L'ecclesiologia del concilio di Trento», in *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*. Atti del convegno tenuto a Trento il 25-28 settembre 1995, a cura di G. ALBERIGO e I. ROGGER, Brescia, Morcelliana, 1997, 155.

co¹⁷⁶, per quanto, appunto, disperse e frammentarie¹⁷⁷, e che non giungono a delineare un disegno completo e unitario. Più ancora: con la stessa unanimità con cui si riconosce la mancanza di una trattazione ecclesiologica esplicita, da parte del concilio di Trento, si individua, da parte degli studiosi, la presenza di una ecclesiologia «implicita» nei testi¹⁷⁸ e nello stesso procedere fattuale¹⁷⁹ del Tridentino.

Si deve dunque ritenere che una mancata trattazione organica del tema ecclesiologico sia stato frutto di una scelta intenzionale, per

¹⁷⁶ Sembra, al riguardo, eccessivamente sbrigativa l'affermazione di Alberigo («L'ecclesiologia del concilio di Trento», 230), ripresa da Ganzer («L'ecclesiologia del concilio di Trento», 157), secondo cui «l'unica affermazione ecclesiologica generale del Tridentino» sarebbe stata la proposizione *Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam*, contenuta nel Simbolo di fede niceno-costantinopolitano proclamato in una delle prime sessioni solenni del concilio. Quantomeno si deve osservare che tale affermazione non è tridentina bensì, appunto, niceno-costantinopolitana.

¹⁷⁷ CONGAR, *L'Eglise. De saint Augustin*, 364, parla di «allusions à des thèmes ecclésiologiques classiques [...] dispersées ici et là».

¹⁷⁸ Innanzitutto quel primo testo conciliare – approvato nella IV sessione, tenutasi l'8 aprile 1546, riguardante le fonti della Rivelazione – che definisce il principio ermeneutico fondamentale adottato dal concilio sulla linea, significativamente, dell'impostazione già assunta dalla teologia controversistica preconciliare. In esso, infatti, i padri riconoscono, a fianco della Scrittura, l'autorevolezza delle tradizioni apostoliche (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*), da accogliere e venerare *pari pietatis affectu ac reverentia*. È quindi nella dottrina dei sacramenti che tale sistema ermeneutico si mostra più chiaramente in atto. Le istanze normative per il riconoscimento dei sette sacramenti sono, infatti, parallelamente, la Scrittura e le tradizioni ecclesiastiche. Si riconosce poi come anche i decreti di riforma messi in atto per porre rimedio alla rilassata disciplina ecclesiastica «sottindendono una ecclesiologia implicita, soprattutto un'ecclesiologia pratica, l'ecclesiologia della *salus animarum*» (ALBERIGO, «L'ecclesiologia del concilio di Trento», 234), sia nel loro insieme, sia – e soprattutto – per i provvedimenti riguardanti i ministri della Chiesa, in particolare i vescovi: si pensi, ad esempio, alla questione della residenza, che si sarebbe voluto definire *de iure divino* (cf H. JEDIN, «La lotta intorno all'obbligo di residenza dei vescovi - 1562/1563», in Id., *Chiesa della fede*, 295-315) o alla definizione del fondamento del potere episcopale (Id., «*Delegatus sedis apostolicae* e potere episcopale a Trento», in Id., *Chiesa della fede*, 275-294). Forse sarebbe meglio dire che tali decisioni venivano inevitabilmente a incrociare nevralgiche questioni ecclesiologiche, senza tuttavia porle esplicitamente e organicamente a tema.

¹⁷⁹ Lo stesso radunarsi del concilio, tutt'altro che scontato rispetto all'alternativa di risolvere le questioni mediante decisioni direttamente assunte dal vertice romano, supposeva una idea di Chiesa diversa da quella monarchia ecclesiastica che sarebbe stata poi preferita nell'epoca successiva (WENDERBOURG, «Die Ekklesiologie des Konzils von Trient», 72-73) e che già tende a prevalere, come ben noto, nel forte controllo romano che caratterizza i lavori conciliari. Ancora, il fatto che il diritto di voto, diversamente che nei precedenti concili del secolo XV, sia stato attribuito *per capita* anziché *per nationes*, sembrerebbe indicare l'opzione per una Chiesa caratterizzata dall'unità spirituale, anziché dal convenire di singole parti politiche (ivi, 74-75).

quanto più o meno fortemente condizionata dalle contingenze. Potrebbe sembrare altrimenti un'imperdonabile trascuratezza non avere preso in considerazione una tematica sulla quale più radicalmente era intervenuta la contestazione protestante e al cui riguardo più preoccupanti erano state le confusioni e le debolezze nell'ultimo Medioevo.

D'altra parte, è proprio questo stato di cose a spiegare – in primo luogo – la reticenza del concilio sul tema ecclesiologico. Mancava, infatti, quel consenso minimale tra le scuole teologiche che potesse consentire all'assemblea tridentina di fare propria e confermare autorevolmente – come su altri temi – una dottrina che potesse godere dell'unanimità cattolica¹⁸⁰; in particolare, una discussione in ambito conciliare avrebbe di nuovo scatenato le non sopite problematiche «conciliariste» che già avevano infiammato i concili di Costanza e di Basilea, facendoli in parte fallire¹⁸¹.

Più in generale, l'urgenza di rispondere su singoli punti precisi attaccati dai protestanti e le condizioni faticose e frammentarie di svolgimento pratico del concilio, non permisero di affrontare con la dovuta serenità troppe trattazioni di ampio respiro. Si dovette, pertanto, operare una scelta, privilegiando quei temi sui quali, da un lato, «già abbastanza a lungo si era esercitata la riflessione di teologi e polemisti»¹⁸², dall'altro più urgente era intervenire per condannare ed isolare pericolose tesi eterodosse¹⁸³.

5.3. *L'emergere di un modello pastorale del ministero*

La mancata definizione teologica della figura del ministero, connessa ad un più generale *deficit* ecclesiologico, nella pur ricca elabo-

¹⁸⁰ RIGAL, «L'ecclésiologie tridentine», 259-260.

¹⁸¹ ALBERIGO, «L'ecclésiologia del concilio di Trento», 240. La Wenderbourg parla significativamente di «ekkleziologische Abstinenz» da parte del concilio («Die Ekklesiologie des Konzils von Trient», 71).

¹⁸² BUZZI, *Il concilio di Trento*, 19.

¹⁸³ *Ivi*, Il tracciato di un'esposizione dottrinale organica, che pure esiste a Trento, semplicemente si trovò a passare a fianco della questione ecclesiologica, preferendo attestarsi sulla linea, più immediatamente minacciata, che dalla situazione dell'uomo decaduto, a seguito del peccato originale, conduce alla sua redenzione in Cristo e alla sua crescita mediante i sacramenti della grazia (*ivi*, 20-21). L'urgenza di rispondere alla contestazione riformata come causa che impedì ai padri di affrontare «tutto il complesso problema della teologia della Chiesa», è sottolineata anche da ALBERIGO, «L'ecclésiologia del concilio di Trento», 233.

razione teologica precedente al Tridentino, non impedì lo svilupparsi di una variegata trattatistica sullo stato episcopale, anzi in qualche modo ne costituì una supplenza, offrendo ai primi protagonisti della vasta riforma ecclesiastica che si doveva intraprendere l'imprescindibile riferimento ideale, certo nella forma dello «specchio» di carattere spirituale e morale, di fronte al quale misurare e correggere i difetti propri e del tempo, anziché nella struttura di un completo e organico disegno teologico¹⁸⁴.

La tendenza ad un rinnovamento pratico, piuttosto che ad un ripensamento dottrinale delle figure ministeriali, viene non solo mantenuta, bensì incrementata in sede conciliare.

Già la preoccupazione di contrapporsi alle teorie riformate – soprattutto alla unilaterale sottolineatura di un sacerdozio appannaggio indifferente di tutti i cristiani – portava infatti ad incentrare la figura del ministero sull'elemento sacerdotale/sacrificale, anziché concepirlo all'interno della più ampia missione apostolica della Chiesa. Inoltre, la situazione di decadenza morale a cui si cercava di porre rimedio fece privilegiare l'indicazione di iniziative riformatrici in senso morale e istituzionale, piuttosto che suggerire approfondimenti di carattere teologico.

Si deve ricordare, infine, la mancata unanimità dei vescovi nell'intendere la questione di fondo della natura del ministero ecclesiastico, apparsa all'evidenza nella pericolosissima crisi in cui il concilio si trovò prima della fase finale dei lavori, sulla questione dell'origine – divina o puramente ecclesiastica – dell'episcopato. La nota diatriba mostra più chiaramente di ogni altra considerazione quanto pesante fosse il condizionamento della situazione di fatto sulla riflessione teorica, poiché dal modo con cui si fosse definita la natura del ministero episcopale sarebbe derivato un diverso «peso» dato alle iniziative riformatrici. La soluzione migliore fu ritenuta, peraltro, quella di rinunciare a prendere una chiara posizione.

Pur non potendo e non volendo, dunque, il concilio, definire una dottrina teologica sull'episcopato, si dovette comunque necessariamente prendere in considerazione la figura dei vescovi, dai quali di fatto occorreva iniziare la riforma, in senso sia passivo che attivo. Certo, anche tale legislazione di riforma presuppone, come già detto, una teologia e tuttavia, appunto, essa è lasciata allo stato embrionale,

¹⁸⁴ Su questa tematica si veda H. JEDIN, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia, Morcelliana, 1985.

soprattutto non risulta coordinata con una globale concezione ecclesiologica a sua volta – come già detto – latitante¹⁸⁵.

L'insistenza sull'elemento morale, che esaurisce in sostanza tutta la caratterizzazione ecclesiale del ministero vescovile, dipende certo dalla contingente situazione della Chiesa del tempo, ma deriva anche dalla già rimarcata assenza di approfondimenti più propriamente ecclesologici. Lo stesso riferimento a Cristo, a cui chiaramente indirizza il nome e il compito di «pastori» attribuito ai vescovi, non è sfruttato in senso teologico, ma semplicemente utilizzato come richiamo supremo, e quasi minaccia, alla serietà dell'impegno assunto:

*Omnia Christi sanguinem, quae ex malo negligentium et sui officii immemororum pastorum regimine peribunt, dominus noster Iesus Christus de manibus eius sit requisiturus*¹⁸⁶.

5.4. Spunti dall'Assertio fidei

In questo contesto, non stupisce che fra i 43 articoli che compongono l'*Assertio fidei catholicae* di Feliciano Ninguarda e che coprono, come visto, un ampio spettro tematico, non ve ne sia alcuno esplicitamente dedicato alla considerazione teologica della Chiesa, in una certa completezza, al di là dell'esame di singoli aspetti.

Ciò dipende, ovviamente, dal referente polemico sul quale è impostato tutto il trattato ninguardiano, ossia le confessioni di fede di Anne du Bourg. E tuttavia, più di una volta, l'autore dell'*Assertio* non si limita alla semplice confutazione del Du Bourg ma, su talune questioni, allarga il discorso, in forma di lunghi *excursus* che costituiscono quasi piccoli trattati a sé stanti¹⁸⁷. Si ha la netta impressione, insomma, che su alcune questioni Ninguarda indugi con attenzione perfino eccessiva, rispetto all'importanza delle questioni teologiche, e ciò a motivo non tanto delle accentuazioni del proprio avversario,

¹⁸⁵ G. ALBERIGO, «L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino», *Cristianesimo nella storia* VI (1985) 76, così commenta i decreti tridentini sull'episcopato: «Mi sembra innegabile un'impressione di frammentarietà, nel senso che il concilio non appare guidato da un progetto e soprattutto da un'immagine precisa di vescovo».

¹⁸⁶ CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Sessio XXIV, De reformatione*, can. I, in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. ALBERIGO [et alii]. Edizione bilingue, Bologna, 761. I riferimenti biblici sono *Ezechiele*, 3, 18-21; 33, 7-8 e *Atti* 20, 26-27.

¹⁸⁷ Ad esempio, considerando le feste ebraiche e il loro rapporto con quelle cristiane (I parte, art. 7), descrivendo con ricchezza di dettagli il rito della messa (II parte, art. 22), dissertando sulle relazioni tra potere spirituale e potere temporale (II parte, art. 23), motivando il senso e il valore dei voti religiosi (II parte, art. 25).

quanto piuttosto di una maggiore quantità di materiale a sua disposizione. Ora, tra le tematiche maggiormente approfondite, all'epoca, come si è visto sopra, non c'era l'ecclesiologia, intesa come considerazione d'insieme e di natura schiettamente teologica. Tale situazione ben si riflette, sia negli articoli sottoposti al Du Bourg, a partire dai quali egli produsse la propria confessione di fede riformata, sia nella confutazione ninguardiana.

ell'uno e nell'altro testo, temi ecclesiologici diversi – e spesso complementari – si trovano in forma sparsa e disarticolata.

Nella confessione del riformato francese si possono rintracciare elementi di ecclesiologia tradizionale, come il riconoscimento di tre «segni della vera Chiesa»: la Parola dell'Antico e del Nuovo Testamento, accolta «secondo quanto è ritenuto canonico e autorizzato dalla santa Chiesa»; i sacramenti; la «disciplina ecclesiastica». Tali elementi sono tuttavia inseriti in una visione di insieme che, sottoponendo le istituzioni ecclesiastiche al vaglio rigoroso del principio *sola Scriptura*, finisce con il ridurne ampiamente i contenuti rispetto alla visione cattolica. In particolare, la fondazione dell'appartenenza ecclesiale sul battesimo configura una «congregazione dei cristiani» ai quali indifferentemente sono attribuiti i poteri assegnati da Cristo alla Chiesa.

Nella confutazione del teologo cattolico – come si vedrà ora dettagliatamente – a sua volta, non mancano elementi che rinviano ad un'ecclesiologia di tipo biblico, spirituale, addirittura mistica, tuttavia sovrastati da una forte visuale giuridica, senza che tra le due linee si realizzi una qualche integrazione.

Si disegna così, in questo particolare caso, il dramma di un'epoca nella quale – prevalendo i contrasti confessionali – il patrimonio teologico di tutta una tradizione è andato smembrandosi e scivolando su due versanti sempre più distanti, impedendo di conseguenza, all'una e all'altra parte, di costruire una visione teologica completa e armonica, e rinviando di alcuni secoli, per quanto riguarda la riflessione cattolica, una più equilibrata riconsiderazione di insieme del mistero della Chiesa.

5.4.1. *Immagini di Chiesa*

Entrando ora più dettagliatamente nell'analisi del testo ninguardiano, raccogliamo alcune tra le definizioni di Chiesa che compaiono, sparse, nel testo.

La Chiesa viene indicata innanzitutto con le immagini bibliche di

«Corpo di Cristo»¹⁸⁸, «sposa di Cristo»¹⁸⁹, «tenda di Dio»¹⁹⁰. Altra definizione, ricavata dai Padri, è quella della Chiesa «madre»¹⁹¹. Ad essa è assegnato, inoltre, l'attributo di «santa»¹⁹², ed una volta – ma in un passo piuttosto oscuro – si parla di *Ecclesiae sanctae misterium*.

Tali definizioni risultano, nel complesso, poche, e tutte considerate di passaggio, come echeggiate dai testi biblici e patristici. Ciò non è senza significato: la Chiesa, infatti, è nel testo continuamente menzionata, ma quasi sempre come *soggetto*, o come *luogo* nel quale si conservano e si tramandano mezzi di grazia, autorità, consuetudini; correlativamente essa è considerata in una prospettiva prevalentemente assertoria e apologetica (ciò che la Chiesa fa; ciò che la Chiesa dice). Manca pressoché completamente quella considerazione della Chiesa come *oggetto*, e come oggetto *teologico* che è premessa indispensabile per una sua definizione dottrinale.

Analizziamo, comunque, nel loro contesto, le singole definizioni, così da farne una considerazione più adeguata.

La Chiesa Corpo di Cristo.

La prima volta in cui tale definizione viene usata nell'*Assertio*, è anche la più significativa, in quanto fatta seguire da una sia pure breve spiegazione dell'immagine stessa. In questo essa resterà tuttavia unica.

Ninguarda sta descrivendo le feste ebraiche come figura della successiva realtà cristiana (I parte, art. 7). A proposito dell'ultima solennità ricordata, quella della colletta per il culto, afferma:

*Per festum vero coetus atque collectae mystici Corporis Christi unitas significabatur, hoc est congregatio fidelium in statu viae et congregatio comprehendendum in statu patriae, non tantum hominum, verum et angelorum*¹⁹³

Si tratta di una definizione di Chiesa dove l'elemento comunitario e spirituale è messo in primo piano, senza rinviare subito agli aspetti istituzionali e all'elemento gerarchico, come invece avverrà in segui-

¹⁸⁸ *Assertio*, ff. 50v, 161r, 165v.

¹⁸⁹ *Ivi*, ff. 48v, 67v, 109v.

¹⁹⁰ *Ivi*, f. 35v.

¹⁹¹ *Ivi*, ff. 52v, 112v, 115r, 120r.

¹⁹² *Ivi*, ff. 38v, 61v, 205r, 207r.

¹⁹³ *Ivi*, f. 32r.

to. È dunque una visione tradizionale, di carattere agostiniano, presente del resto anche in Tommaso¹⁹⁴.

L'immagine del Corpo mistico viene quindi ripresa da Ninguarda a proposito della definizione dei criteri in base ai quali riconoscere la vera Chiesa, di fronte alla pretesa degli eretici di identificarla, di volta in volta, con la propria particolare setta¹⁹⁵.

Il primo criterio è l'unità, e tale unità deriva alla Chiesa dal fatto di essere il Corpo di Cristo; tale affermazione, tuttavia, nel testo del nostro autore, è significativamente mediata dalla fondazione della Chiesa sull'unica pietra costituita dal Signore nell'apostolo Pietro.

*De qua equidem unitate non est ambigendum, dicente Domino ad Petrum: Tu es Petrum et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Nec mirum: cum Ecclesia sit Christi Corpus, quod est unum*¹⁹⁶.

Si noti: il riferimento è chiaramente biblico, come ulteriormente confermato dalla citazione dei passi paolini (*Ef* 1, 23; *Rom* 12, 4-5; *1 Cor* 12, 12-27) che seguono immediatamente nel testo e sulla cui scorta il tema viene ulteriormente sviluppato in senso spirituale: i credenti sono uniti in un Corpo solo dallo stesso battesimo, in quanto conferisce ad essi il dono dello Spirito (*1 Cor* 12, 13) che li inserisce nel medesimo vincolo di amore che sussiste tra il Padre e il Figlio; tale unità è continuamente edificata dalla partecipazione al solo pane e al solo calice che ha come effetto sacramentale la partecipazione, appunto, al Corpo di Cristo. Tale visione ecclesiologica di carattere tradizionale, e di chiara ascendenza agostiniana¹⁹⁷, è tuttavia accostata estrinsecamente all'affermazione del primato di Pietro, senza che si istituisca un nesso – teologico – tra le due diverse *auctoritates* neo-testamentarie. Per fare ciò sarebbe stato necessario disporre di una dottrina del ministero maggiormente articolata in senso ecclesiologico di quella – prevalentemente di impostazione giuridica – di cui il nostro autore, come si vedrà, disponeva.

¹⁹⁴ La *Summa* viene qui evocata a riguardo della componente anche celeste del Corpo mistico (*Summa theologica*, III, q. 8, art. 4).

¹⁹⁵ *Assertio*, ff. 50r/v.

¹⁹⁶ *Ivi*, f. 50v.

¹⁹⁷ Non manca, nel testo, una citazione del vescovo di Ippona, sia pure tratta da Pier Lombardo (*Sententiae in quatuor libris distinctae*, lib. 4, dist. 8, cap. 7, par. 3 [*Unde Augustinus...*]): *Unus panis et unum corpus Ecclesia dicitur, pro eo quod, sicut unus panis ex multis granis et unum corpus ex multis membris componitur, sic Ecclesia ex multis fidelibus charitate copulante connectitur*. Il passo, benché non alla lettera, è ripreso da *De civitate Dei*, 22, 18.

La terza ed ultima volta in cui l'immagine paolina della Chiesa come Corpo di Cristo viene impiegata da Ninguarda si trova all'interno della trattazione del rapporto tra potere spirituale e potere temporale (II parte, art. 24). La tesi che Ninguarda intende sostenere – rilevandola essenzialmente dalla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII – è che entrambi i poteri appartengono all'unico Corpo mistico che è la Chiesa, come subordinati l'uno all'altro, secondo l'ordine naturale, per cui le realtà temporali sono soggette a quelle spirituali¹⁹⁸. Dal che deriva che l'autorità temporale, ossia quella del principe, deve essere soggetta a quella spirituale, che ha la propria espressione suprema nel papa. Ciò, fondamentalmente, per un motivo di convenienza logica, affinché i due poteri siano coordinati all'interno del Corpo:

*Alioquin Corpus Christi mysticum maximum esset monstrum. Monstruosum nempe esset unum caput duo habere corpora, vel unum corpus sine capite existere, cum in unoquolibet corpore perfecto omnia sint invicem connexa atque subordinata*¹⁹⁹.

E, di nuovo, qualche pagina più avanti:

*Dictum est superius, et ex apostolo Paulo comprobatur, omnes dignitates, potestates, officia, in Christi Ecclesia, in unum esse connexa atque subordinata: alioquin unum Christi Corpus non essent, sicuti sunt [...] Eadem etiam ratione, inquantum scilicet unum Christi Corpus sunt, potestas spiritualis ad conservandam eiusdem Corporis unitatem omnimodam super temporalem potestatem habet iurisdictionem*²⁰⁰.

Appare qui di nuovo assai chiaramente come un tema di grande pregnanza teologica, quale l'immagine paolina del Corpo di Cristo, non solo venga utilizzato all'interno di un discorso di carattere prettamente giuridico, ma sia altresì giocato soltanto nella linea dell'analogia razionale. Così che il riferimento al testo paolino, formalmente richiamato ogni volta, si riduce in realtà ad una pura citazione, del tutto isolata dalle più ampie considerazioni che lo stesso apostolo intesseva attorno all'immagine e che nel precedente uso dell'immagine, da parte del nostro autore erano, quantomeno, ancora utilizzate. In questo secondo caso, Ninguarda è ovviamente condizionato dal riferimento alla bolla di Bonifacio VIII, dove la citazione paolina non riveste altro valore che quello di una «pezza d'appoggio» alla tesi teocratica della

¹⁹⁸ *Assertio*, ff. 159r/v.

¹⁹⁹ *Ivi*, f. 161r.

²⁰⁰ *Ivi*, f. 165v.

duplice potestà. L'immagine che, in Paolo, indicava la Chiesa come realtà spirituale viene ad essere dilatata a quell'unione indistinta di spirituale e temporale che caratterizzava la cristianità medioevale; con ciò essa muta radicalmente la sua valenza, riducendosi da figura teologica espressiva di una realtà soprannaturale ad una analogia razionale impiegata a giustificare un particolare ruolo storico della Chiesa.

Questo primo interessante elemento ecclesiologico presente nel testo ninguardiano viene dunque sequestrato nella dominante considerazione giuridica dell'istituzione ecclesiastica.

La Chiesa sposa di Cristo.

L'immagine viene usata la prima volta da Ninguarda in contesto polemico: ribattendo agli oltraggi rivolti da Anne al papa, definito Anticristo, ed alla Chiesa, detta sinagoga di Satana, egli afferma – per poi provarlo mediante una serie di *auctoritates* bibliche e patristiche – che la Chiesa romana è la vera Chiesa di Cristo. Ecco il passo:

*Unusquisque de veritate ambiguus certus fiat, Ecclesiam Romanam non Satanae synagogam, sed Christi sponsam, et ipsius pontificem non Antichristum sed verum Christi vicarium*²⁰¹.

Si noti l'identificazione tra la Chiesa di Cristo e la Chiesa romana, aspetto sul quale ritorneremo più avanti.

Del resto, il termine *sponsa* è qui semplicemente utilizzato per indicare il legame tra Cristo e la sua Chiesa, al fine specifico di identificare quale sia la vera Chiesa. Con lo stesso tipo di impiego appare il termine alla fine della prima parte dell'opera, e alla conclusione degli articoli dedicati ad affermare l'autorità della Chiesa romana contro gli attacchi degli eretici:

*Ecclesia igitur Romana est illa vera catholica, quam totus orbis terrarum populus Christianus tamquam Christi sponsam veneratur, confitetur et amplectitur, quam Lutherani et alii simile haeretici [...] negant*²⁰².

Più significativo il terzo ed ultimo passo in cui l'immagine della Chiesa sposa è utilizzata da Ninguarda: quello relativo al sacramento del matrimonio.

Sacramentum hoc magnum est. Et quare magnum? Non propter carnalem tantum coniunctionem [...] sed propter illorum coniunctionem gratia Dei

²⁰¹ *Ivi*, f. 48v.

²⁰² *Ivi*, f. 67v.

*mediante factam: qua et Christus spiritualiter coniunctus est Ecclesiae ipsius sponsae*²⁰³.

L'uso dell'immagine sponsale è qui meno formalisticamente ripresa dal testo paolino (*Ef* 5, 23ss) e tuttavia se ne limita l'utilizzo, appunto, al fine di ribadire la sacramentalità del matrimonio, senza svilupparne – qui o altrove – le implicanze ecclesiologiche. L'idea di Chiesa presente nell'opera di Ninguarda, insomma, non viene per nulla ad essere modificata da questa figura spirituale che pure egli conosce e utilizza.

La Chiesa madre.

Il primo uso di questa immagine, da parte del nostro autore, è del tutto simile a quello della Chiesa sposa: ossia come attributo da affiancare alla Chiesa di Roma in contrapposizione e come a riparazione delle definizioni ingiuriose date da Anne, che la chiama «sinagoga di Satana»:

*Non igitur dicendum est Romanam Ecclesiam synagogam esse Sathanae, sed Christi Ecclesiam matrem nostram, et pontificem non Antichristum sed verum Servatoris nostri vicarium*²⁰⁴.

Ancora come generico attributo è affiancato il termine *mater* a quello di *Ecclesia* nel brano in cui Ninguarda afferma come tradizionale la dottrina della transustanziazione (*infinitos annos hoc itidem a sancta matre Ecclesia nobis [est] traditum*)²⁰⁵

Con ben altro vigore viene ripresa l'immagine, e ampiamente sviluppata in contesto sacramentale, precisamente in riferimento al battesimo e alla sua necessità per la salvezza, anche per i bambini. Il battesimo è necessario, ricorda Ninguarda, in quanto solo attraverso di esso i bambini vengono inseriti nella Chiesa e dunque anche imbevuti della sua fede, essendone essi singolarmente ancora incapaci.

La Chiesa appare qui come la madre nel cui grembo (*quasi in utero matris*) i bambini incapaci di ragione partecipano alla fede della Chiesa: *non per se ipsos, sed per actu Ecclesiae credunt et salutem suscipiunt*, al modo in cui i bambini ancora nel grembo materno *non per se ipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur*²⁰⁶.

²⁰³ *Ivi*, f. 109v.

²⁰⁴ *Ivi*, ff. 52r/v.

²⁰⁵ *Ivi*, f. 120r.

²⁰⁶ *Assertio*, f. 112v.

Alcune pagine più avanti, sempre nel medesimo articolo, viene riportato il passo al quale Ninguarda ha ampiamente attinto. Attribuito al vescovo di Ippona, il discorso – rivolto ai catechisti – è in realtà di Quodvultdeus:

*Nondum quidem adhuc per sacram baptismum renati estis sed per crucis signum in utero sanctae matris Ecclesiae iam concepti estis. Et hi, si non nati, sed ut concepti, in gremio Ecclesiae dicuntur vere esse. Et ideo tales per Ecclesiam imbui, et per ipsam tanquam matrem suam spiritualem dicimus credere, quemadmodum et infans naturaliter nondum natus per os matris suae nutritur*²⁰⁷.

Era utile leggere questo brano in quanto ancor più nettamente appare l'uso prettamente estrinseco che dell'immagine materna viene fatta in riferimento alla Chiesa, senza giungere a delineare specifici contenuti ecclesiologici. Oltre tutto, ciò che interessa ai due autori è la situazione di quelli che non sono ancora battezzati, siano essi catecumeni adulti o bambini in attesa di ricevere il sacramento: è per descrivere la loro particolare condizione di già concepiti e non ancora nati che viene introdotto il riferimento all'immagine materna, non per parlare della Chiesa.

La Chiesa tempio.

L'immagine – utilizzata dal nostro autore, sia pure con una certa ampiezza, una volta sola – viene introdotta nell'ambito della descrizione delle feste cristiane succedute a quelle ebraiche, in specifico la festa della dedicazione della Chiesa che ha sostituito quella ebraica dei tabernacoli. È la Chiesa, infatti, *verum Dei tabernaculum*, ossia il nuovo tempio in quo vera Filii [Dei] unigeniti caro et ipsius sanguis consecrantur²⁰⁸.

L'utilizzo dell'immagine rischierebbe di risultare di nuovo puramente estrinseca, finalizzata a mostrare qualcosa che avviene nella Chiesa, anziché descrivere ciò che è la Chiesa, se non fosse che, poco dopo, il tema viene almeno in parte sviluppato, passando a considerare – ancora sulla scorta dei testi di Paolo e dei commenti di Ago-

²⁰⁷ *Ivi*, f. 115r. QUODVULTDEUS, *Sermo de Symbolo*, I, 1, in *Opera Quodvultdeo tributa*, ed. R. Braun (CCL, 60), Turnhout, Brepols, 1976, 303: *Nondum quidem adhuc per sacram baptismum renati estis, sed per crucis signum in utero sanctae matris Ecclesiae iam concepti estis*.

²⁰⁸ *Assertio*, f. 34v.

²⁰⁹ *Ivi*, f. 35r. Cf 1 Cor 3,17.

stino – la costruzione del tempio spirituale che è la comunità dei fedeli: *cum quicquid in huiusmodi templi solemnitate peragitur, in nobis spiritualiter adimpleatur, qui vera Dei templa sumus*²⁰⁹. Non si va però oltre questa pressoché inevitabile citazione, anche perché, di nuovo, il discorso non è sulla Chiesa ma su un determinato aspetto della sua vita, quali sono alcune particolari feste liturgiche.

La Chiesa santa e il *mysterium Ecclesiae*.

Non si tratta più di immagini, bensì di attribuzioni che potrebbero risultare assai pregnanti di significati teologici ed indicare lo spessore spirituale della realtà ecclesiale. In realtà, i tre passi in cui la Chiesa è indicata come santa²¹⁰ non consentono di vedervi altro che l'impiego quasi inerziale di un'aggettivazione piuttosto consueta.

C'è poi la promettente espressione *Ecclesiae sanctae mysterium*, la quale, tuttavia, compare una sola volta, in un brano dal senso piuttosto oscuro.

Trattando del digiuno, Ninguarda sottolinea come Dio, da un lato, metta a disposizione dell'uomo tutta la varietà dei cibi che ha creato (*Gen* 9, 1ss), e tuttavia proibisca di assumerne alcuni in determinati tempi: ciò avviene, dice il nostro autore, *non propter animalium naturam, sed propter mysterium*. Sembra di poter intendere che la proibizione di Dio non derivi da una negatività intrinseca alle realtà create • a talune fra di esse – come pensavano, ad esempio, i Manichei – ma sia fondata su una sua decisione imperscrutabile. Di seguito, Ninguarda afferma che anche le proibizioni alimentari imposte dalla Chiesa cattolica in taluni giorni sono motivate *non ob immundam eorum [ciborum] genera [...] sed propter non parum Ecclesiae sanctae mysterium, quod describere nimis esset longum*. La logica suggerita dal periodare (*sic Ecclesia...*) porta ad interpretare, in parallelo con l'affermazione precedente, che i digiuni stabiliti dalla Chiesa sono fondati su una decisione della Chiesa che non è possibile conoscere, anzi – e qui il senso del discorso si fa ancora più oscuro – sarebbe lungo da descrivere. Ora: non si capisce a quale decisione imperscrutabile debba e, soprattutto, possa ricorrere la Chiesa, posto il caso che una materia come quella dei digiuni meriti tanta riservatezza; né tantomeno si può comprendere perché, se di mistero si tratta, possa bastare a spiegarlo soltanto lo spazio di un discorso un po' più lungo. In ogni caso, agli effetti della nostra ricerca, non sem-

²¹⁰ *Ivi*, ff. 61v, 205r, 207r.

bra di poter cavare alcun significativo spunto ecclesiologico da questa particolare espressione usata dal nostro autore.

La Chiesa universale come Chiesa romana.

Si è già avuto modo di rilevare, nella presentazione delle definizioni di Chiesa presenti nell'opera di Ninguarda, come egli abitualmente, quasi costantemente, identifichi la Chiesa di Cristo con la Chiesa di Roma²¹¹. Si potrebbe dire, in un certo senso, che la definizione di Chiesa di gran lunga più ripetuta, nell'*Assertio*, sia proprio la sua identificazione con la sede romana. Ciò, d'altra parte, non stupisce se si considera come a partire dall'età gregoriana, la concezione della Chiesa di Roma quale *caput, fons, radix, cardo* ecc. fosse del tutto usuale nei teologi, tanto più di fronte al diffondersi di eresie, appunto rivolte contro il primato di Roma²¹².

Analogamente procede la trattazione nel testo ninguardiano: di fronte alle ingiurie e agli attacchi rivolti contro la Chiesa romana da antichi e nuovi eretici, ed in particolare da Anne du Bourg, il nostro autore riafferma non solo l'autorità e il primato della Chiesa fondata da Pietro, bensì il suo essere *la vera Chiesa*.

*Illam enim est vera Christi Ecclesia, quae a Christo, Petro medio, originem duxit et huiusque per pontificum successionem sincere perseveravit [...] Nulla autem alia, nisi Romana, talis potest esse Ecclesia: quae [...] permansit semper immaculata*²¹³.

Il motivo fondamentale di tale identificazione risulta essere dunque la sicurezza della origine da Cristo di quella Chiesa, *Petro medio*, e la perseveranza in tale riferimento originario *per pontificum successionem*. L'elemento determinante è dunque quello giuridico.

Se è vero che, come visto sopra, l'enucleazione delle *rationes* a favore del primato di Pietro non manca di qualche accento teologico, tuttavia la preoccupazione di gran lunga prevalente è quella di assicurare l'istituzione giuridica di tale primato da parte di Cristo. Così

²¹¹ Si deve peraltro rilevare come, se di gran lunga prevalente è il riferimento all'unica Chiesa universale, allorché richiama tradizioni locali, soprattutto liturgiche, Ninguarda parli anche di *Ecclesiae*, al plurale (*ivi*, f. 154v.; similmente ai ff. 144r e 150r).

²¹² Vedi Y. CONGAR, «Il posto del papato nella devozione ecclesiale dei riformatori dell'XI secolo», in J. DANIELOU, H. VORGRIMMER, *Sentire Ecclesiam. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà*, I, Roma, Paoline, 1964, 329-363; ora in *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del secolo XI*, a cura di O. CAPITANI, Roma, Jouvence, 1990, 11-48.

²¹³ *Assertio*, f. 51v.

come il compito fondamentale attribuito a Pietro e ai suoi successori, quello dell'unità, pur potendo avere una profonda valenza teologica, viene sostanzialmente inteso in senso disciplinare, *ut capite constituto, schismatis tolleretur occasio*²¹⁴ nessuna preoccupazione, ad esempio, di capire come si debba intendere tale unità e tale ministero di unità alla luce della parola e della persona di Cristo nonché dell'insegnamento apostolico. Il Nuovo Testamento serve unicamente a fornire le prove che tale primato *esiste* ed è *legittimo*. La questione del *come*, come anche quella del *perché*, che potrebbero precisamente offrire occasione di genuini approfondimenti teologici, sono del tutto trascurate. Conta, se mai, la questione del *dove* (ossia Roma) sia posto tale primato – e infatti Ninguarda vi dedica ben due articoli (artt. 12 e 13) –, ma anche questa è preoccupazione prettamente giuridica.

5.4.2. Il principio ermeneutico di fondo

Dopo aver raccolto le definizioni sparse e frammentarie e i germinali spunti ecclesiologici che si possono individuare nell'opera in esame, senza tuttavia che venga impostata una considerazione esplicita ed organica della Chiesa; dopo aver messo in rilievo l'idea fondamentale espressa dal nostro autore al riguardo della Chiesa, ossia la sua identificazione con la Chiesa romana, in una prospettiva prevalentemente giuridica; possiamo ora completare e, in certo modo, comprendere il motivo fondamentale dell'evidente marginalità della riflessione ecclesiologica in una tipica opera controversistica qual è l'*Assertio* di Ninguarda.

In parte abbiamo già accennato a questa prospettiva di fondo, che è quella della Chiesa come *luogo* «fondativo» di tutte le affermazioni di fede. Ninguarda, come qualunque controversista, fonda le proprie affermazioni essenzialmente sull'autorità della Chiesa, identificata nel Magistero e nella Tradizione, inglobante in sé anche la stessa Rivelazione, in quanto autenticata, trasmessa e interpretata dalla medesima Chiesa. Di conseguenza, come si è detto, la Chiesa non è posta come oggetto di riflessione.

Tale principio ermeneutico di fondo è stabilito dal nostro autore precisamente all'inizio della sua opera. Nell'articolo 1 della prima parte, egli ricorda come è dalla Chiesa stessa che è venuto il ricono-

²¹⁴ *Ivi*, f. 56v. L'espressione è di GEROLAMO, *Adversus Iovinianum*, *Patrologia latina* I, 26 (PL 23, col. 258).

scimento dei libri autentici e ispirati da Dio, mentre nell'articolo successivo dichiara la necessità dell'interpretazione ecclesiastica per il testo biblico, che non manca di oscurità e di apparenti contraddizioni. All'immutabilità delle Scritture, sostenuta dal Du Bourg e dai riformati, l'autore cattolico contrappone la necessità della trasmissione e dell'interpretazione ecclesiastica.

Anche gli articoli immediatamente successivi, destinati a riaffermare il valore delle tradizioni e delle consuetudini ecclesiastiche, di alcune in particolare (feste, digiuni, celibato sacerdotale), sono ad un tempo sviluppo esemplificativo del postulato iniziale e preparazione all'ampia e solenne difesa dell'autorità della Chiesa romana, quale appunto suprema custode della Tradizione, con cui si conclude la prima parte del trattato in esame.

Ninguarda, in altre parole, fa proprio quel «sistema chiuso» («geschlossene System»), descritto dalla Wenderbourg, secondo il quale la Scrittura è da ritrovare all'interno del Corpo ecclesiale, nella trasmissione e nelle interpretazioni datene lungo il corso della storia; in polemica, precisamente con quel sistema «aperto» che, nei Riformati, vede la Scrittura posta al di fuori o sopra la Chiesa, al fine di giudicarla²¹⁵.

Non ha senso – scrive infatti Ninguarda –, neppure è possibile contrapporre Scrittura e autorità della Chiesa: *nullam sacram valeamus vocare scripturam, nisi ab ea ipsa Romana Ecclesia perspexerimus esse approbatam*²¹⁶. Il Canone, infatti, è opera di tale autorità e proprio la Chiesa romana ne ha garantito la trasmissione e l'interpretazione fedele, contro le deformazioni degli eretici. Si potrebbe dire, esplicitando il pensiero dell'autore, che tra Chiesa e Scrittura si instaura un legame circolare: la Scrittura afferma l'autorità della Chiesa e la Chiesa autentica la Scrittura nella sua canonicità e nella sua retta interpretazione. In questa luce l'appello dei Riformati alla *sola Scriptura*, in quanto di per sé impraticabile, non potendo prescindere dall'elemento Chiesa strettamente connessovi, appare agli occhi del nostro autore come un pretesto, al fine di attaccare la Chiesa romana:

*O malitiam diabolicam. Latet anguis in herba. Videte eius astutiam, Scripturarum defensorem, propugnatoremque se exhibebat, non illarum zelo, cum nullum haberet, sed ut sub umbra talis tutelae, suum posset contra Ecclesiam Romanam evomere venenum, eiusdem leges, ritus*²¹⁷.

²¹⁵ WENDERBOURG, «Die Ekklesiologie des Konzils von Trient», 81-82.

²¹⁶ *Assertio*, f. 3r.

²¹⁷ *Ivi*, f. 11r.

Le tradizioni e le consuetudini ecclesiastiche, infatti, una volta dichiarate contrarie alla Scrittura – come fa Anne con tutti i Riformati –, non soltanto perdono il loro valore e la loro autorevolezza, bensì scardinano dall'interno il sistema sopra descritto, nel quale esse erano ritenute parte integrante del processo di trasmissione e di interpretazione della Scrittura, dunque della Rivelazione stessa.

*Vox autem Domini per os Ecclesiae nos semper alloquitur, iuxta illud Christi: Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis*²¹⁸.

Il passaggio ora citato è riferito alle norme sul digiuno stabilite dalla Chiesa: dunque anche in aspetti secondari, le consuetudini ecclesiastiche sono ritenute fare tutt'uno con la Rivelazione evangelica. Ed è questo il motivo per cui Ninguarda, come tutti i controversisti, attinge le proprie argomentazioni indifferentemente dalla Scrittura e dalla Tradizione. Anzi, mentre non è possibile ricorrere alla Scrittura senza la Tradizione – perché solo qui si trova la retta interpretazione di quella – è necessario, a volte, fondarsi sulla Tradizione senza il conforto della Scrittura.

Ninguarda allega – nell'articolo 3 della prima parte²¹⁹ – un ampio elenco di verità necessarie alla salvezza e tuttavia non ricavabili dalla Scrittura, ma solo dalla Tradizione; quella degli apostoli, poi passata di bocca in bocca ai loro successori, e quella costituita da tutte quelle verità e leggi che *a Spiritu sancto patribus nostris revelata fuisse*²²⁰. Tra queste verità di fede egli ricorda, tra l'altro, la stessa denominazione della vera Chiesa: *sanctam Ecclesiam catholicam*. Essa è contenuta, infatti, nel Simbolo di fede.

Si può dire dunque che si crea un altro legame circolare: tra Tradizione e Chiesa, oltre che tra Scrittura e Chiesa: è dalla Tradizione, oltre che dalla Scrittura, che la Chiesa ricava le credenziali per la propria autorità ed è per questa stessa autorità che essa viene a costituire una autorevole tradizione.

Ora, dare ragione – e ragione teologica – di questo formidabile sistema veritativo, esula nel modo più assoluto dagli intenti e dagli sforzi del nostro autore, così come del tutto inesplorati rimangono questi nessi tra Scrittura, Tradizione, Chiesa, che ci si preoccupa sol-

²¹⁸ *Ivi*, f. 38r. Cf. *Mt* 10, 20.

²¹⁹ *Ai ff.* 15r/v.

²²⁰ *Assertio*, f. 15r.

tanto di ribadire contro gli attacchi riformati. Attacchi tanto più pericolosi – e di questo Ninguarda mostra di essere ben cosciente, ed è in questa luce che si giustificano le frequenti invettive rivolte al suo avversario e alla sua astuzia demoniaca²²¹ – quanto appunto vengono ad intaccare un sistema così fortemente integrato nelle sue componenti che il toccarne soltanto una, o una sua parte, mette a repentaglio il tutto.

Tale sistema costituisce piuttosto un complesso postulato a partire dal quale vengono semplicemente ribadite le dottrine cattoliche, senza altra argomentazione – salvo, raramente, qualche *ratio*, dedotta per di più da analogie con le realtà umane – che non sia, appunto il ripercorrere il patrimonio dottrinale accumulato nella lunga tradizione ecclesiastica, come trasmissione e interpretazione delle Scritture.

Proprio per questa sua natura di postulato, neppure l'esposizione del vincolo necessario tra Scrittura e Tradizione consente di impostare al nostro autore un più ampio discorso ecclesiologico. Esso rimane invece posto come punto di partenza per sviluppare la trattazione sugli altri particolari punti della dottrina cattolica contestata dal Du Bourg, tra i quali, appunto, non c'è, e non poteva esserci, quello riguardante la Chiesa.

5.4.3. *La mancata trattazione teologica del ministero*

L'espressione più clamorosa, e tuttavia pienamente prevedibile, del *deficit* ecclesiologico che ripetutamente emerge nell'*Assertio fidei*, risulta la dottrina del ministero. In palmare contrasto, infatti, con l'importanza fondamentale attribuita alla gerarchia ecclesiastica, in particolare al primato papale, l'articolo relativo all'Ordine sacro (II parte,

²²¹ *O malitiam diabolicam. Latet anguis in herba* (f. 11r); *O linguam impudici homini nefandissimam. Quis te rerum ecclesiasticarum censorem evomuit? Profecto Lucifer ille omnium haereticorum confratrum tuorum pater* (f. 116v); *Callida et truculenta bestia illa, perpetuae naturae humanae inimica, tali ac tanto omnium nostrum bono [ossia l'eucaristia] invidens, nos illo per membra sua privare non quiescit [...]* [et etiam] *per Annam Burgensem, suum iam ex toto membrum* (f. 136r); *O execrandam hominis huius temeritatem* (f. 155r); *O magnam huius hominis dementiam* (f. 159r); *O phreneticum hominem* (ibidem); *O linguam impudentissimam, bonum malum asserentem* (f. 171r); *O excusationem diabolicam* [l'impossibilità di sostenere l'impegno assunto nei voti] (f. 186r); *De ore tuo te iudico, serve nequam* (f. 192v); *O nefandissimam Burgensis temeritatem* (f. 203v); *Isti sunt errores nefandissimi Annae Burgensis* (f. 105r); *Inter [...]* *diaboli martyres prorsus a Deo alienos et non Christi [...]* *Annas Burgensis est connumerandus* (f. 207r).

art. 11) è uno dei più poveri e scarni: ci si limita all'esibizione delle *auctoritates*, quasi senza commento da parte dell'autore. Più che un articolo svolto, sembra una scheda preparatoria.

Certo, i motivi di tale sbrigatività possono essere diversi. È uno dei sacramenti sui quali il Du Bourg non spendeva altre parole che quella del rifiuto, quindi la sua confessione non esigeva, come per altri punti (come accade, ad esempio, per la penitenza o per l'estrema unzione), più ampi chiarimenti. Tuttavia tale motivazione vale solo in parte, dal momento che, ad esempio, su un altro dei sacramenti semplicemente respinti dal Du Bourg, il matrimonio, Ninguarda si estende con una trattazione di un certo respiro.

Si può pensare che il nostro autore intendesse già sufficientemente trattato, anche se in modo soltanto frammentario, il tema del ministero ecclesiastico, avendo appunto cosparso di richiami all'autorità della Chiesa pressoché tutti gli articoli di cui è composta la sua opera. E, d'altra parte, appunto questo stupisce: che egli non abbia sentito l'esigenza di sviluppare in una trattazione specifica questo punto ritenuto di fondamentale importanza.

Il motivo vero di tale marginalità deve essere presumibilmente individuato proprio a partire dalla apparente contraddizione con la sua importanza, il che lo assimila, come del resto è naturale, al più generale tema ecclesiologico. Ossia, proprio perché elemento costitutivo di una Chiesa vista essenzialmente come «contenitore» autorevole e sicuro delle verità cristiane, il ministero ecclesiastico ha scarse possibilità di essere trattato in chiave teologica, ad esempio a partire dal sacramento dell'Ordine, e viene piuttosto esposto in prospettiva giuridica.

In effetti, una considerazione di una certa consistenza sul ministero ecclesiastico è svolta, dal nostro autore, sotto il titolo *De clavibus Ecclesiae* (II parte, art. 23), anche se egli si limita alla confutazione della possibilità – sostenuta da Anne du Bourg come da molti altri contemporanei – di un ministero attribuito universalmente a tutti i fedeli, e non ad alcuni in particolare.

Ora, la distruzione della tesi dell'avversario, concentrata soprattutto attorno alla necessità di un *consensus* universale della Chiesa per assumere le decisioni tradizionalmente riservate alla sola gerarchia, è svolta, significativamente, non su argomentazioni teologiche, quanto piuttosto nel delineare gli *impasses* di tipo procedurale nei quali una simile costituzione assembleare della Chiesa inevitabilmente porterebbe a cadere.

O magnam huius hominis dementiam. Si nulla fieri deberet excommunicatio, neque absolutio, nisi ex universae aut maioris ac melioris partis

*universalis Ecclesiae consensu, nullus unquam profecto excommunicaretur, nullus absolveretur: ita quod totus Christi populus in ruinam caderet. Magnum quid et inauditum nempe est, omnes Christi fideles aut maiorem ipsorum partem ac meliorem ad aliquem excommunicandum aut absolvendum semper congregari possent, nec quacumque occasione per quenlibet nacta, congregari vellent; tum ex parte excommunicandorum, aut absolvendorum: qui, antequam universalis congregata esset Ecclesia, excommunicandi interim absque suorum delictorum punitione in peiores incidere possent errores; et absolvendi, interim morte praeveniti, absque suorum venia peccatorum e vita discederent: quod non parvum in Ecclesia Dei esset inconveniens*²²².

Vero è che l'esempio portato riguarda una questione non puramente giuridica, trattandosi di esercizio della mediazione salvifica da parte della Chiesa ma, appunto, tale prospettiva promettente rimane del tutto inesplorata.

Risulta, dunque, assente nel testo ninguardiano, oltre che una teologia della Chiesa, una teologia del ministero. Ciò, del resto, come visto, corrispondeva alla generale situazione della teologia del tempo.

5.5. Il divario tra ideale di vita e riflessione teologica

A fronte del rilevato *deficit* ecclesiologico, il nostro autore, anche in quest'opera piuttosto arida, appare quale religioso dotato di forte senso ecclesiale, sia nel senso di una personale spiritualità caratterizzata da una genuina dimensione ecclesiale, sia nel senso di una fervente pastoraltà, sensibilmente proiettata sulla difficile situazione della Chiesa del tempo e dei luoghi del suo ministero.

Ci limitiamo a due esempi. Nell'articolo 25 della II parte, in cui Ninguardia tratta dei voti religiosi, allarga il discorso ben oltre quanto richiesto dalla confutazione dell'avversario. Si può, anzi, dire che qui Ninguardia assurga anche al vertice letterario del proprio scritto, soprattutto quando, con stile agostiniano, descrive la vita povera del Cristo, modello di ogni religioso, e ricorda come egli l'abbia indicata anche ai propri discepoli.

Natus enim de matre (quae quamvis a viro intacta ipsum conceperit, semper tamen virgo permansit) omnem typum carnalis fomitis in se prorsus extinxit. Et ubi natus? In civitate Betlehem, quae inter omnes Iudae civitatis erat exigua, ut quenlibet de terrenae civitatis sublimitate non gloriari doceret. Pauper factus est, cuius sunt omnia et per quem facta

²²² Assertio, f. 159r.

sunt omnia [...] Noluit rex ab hominibus fieri, ut humilitatis ostenderet viam. Esurivit, qui omnes pascit. Sitivit, per quem omnibus potus creatur [...] Ab itinere defatigatus est qui se ipsum nobis viam praebeuit in caelis. Crucifixus est qui cruciatus nostros finivit. Nudus mortuus est, qui mortuos suscitavit et illis vestem immortalitatis praeparavit. Et in alieno sepulchro est tumulatus qui omnibus aliis loca paravit [...] Quam propterea paupertatis viam eius discipuli sunt secuti, tanquam temporaliter nihil habentes et spirituali virtute omnia possidentes. Solis enim alimentis et quibus tegebantur erant contenti²²³.

Non è difficile cogliere in queste pagine intense quella nostalgia della Chiesa apostolica che da secoli era tenuta viva nel Corpo ecclesiale da generazioni di riformatori e che ora, all'indomani della più grave frattura dell'unità e al culmine della decadenza ecclesiale, era divenuta forza trainante di un rinnovamento ecclesiale che era in via di attuazione da parte di schiere di uomini interiormente rinnovati e generosamente impegnati sul campo, quali lo stesso fra Feliciano che, non si dimentichi, era stato formato agli ideali dell'Osservanza domenicana, quindi nello spirito e nella disciplina di una rinnovata fedeltà allo stile pauperistico dei primi Mendicanti.

Il secondo esempio lo cogliamo dalla dedica – che pure è parte dell'opera – che Ninguarda fa del proprio trattato all'arcivescovo di Salisburgo Giovanni Giacomo Kuenberg Belasy. Egli traccia qui una figura del ministero ecclesiastico, del vescovo in particolare, di schietto sapore biblico, ben più ricca di quell'arida fondazione, prevalentemente di carattere giuridico, data nel corpo del trattato e ridotta al «potere delle chiavi».

Qui ex Dei vocatione Ecclesiis praesunt, omnia Spiritu sancto duce atque adiutore agunt. Atque utinam nisi vocatus gregem Christi nemo pasceret. Omnes enim secundum cor Dei oves eius, et non se ipsos, pascere. At multi aliunde, nempe vel hominum favore, vel potentia, vel pecunia, ad oves Christi pascendas ingrediuntur. Ideo non pastores ovium, sed fures, et latrones a Christo tales dicuntur [...] Tales nimirum essent assumendi qui ad hoc se ipsi non ingerunt, sed Spiritus sancti afflatu eliguntur. Quod si ubique fieret, plane sperandum esset, brevi futurum, ut universalis Ecclesia ad meliorem statum revocaretur²²⁴.

²²³ Assertio, ff. 171v - 172v. Si evoca un testo di Agostino: *De catechizandis rudibus*, cap. 22.

²²⁴ Assertio, Dedica all'arcivescovo di Salisburgo, Giovanni Giacomo von Kuenberg, s.i.p.

Intanto, il compito ministeriale è qui indicato non più riduttivamente come potere da esercitare nella Chiesa, ma come un «presiedere alle Chiese», il che richiama la visione, più comunionale, della Chiesa come *congregatio fidelium* alla quale il vescovo, appunto, presiede. In secondo luogo, il compito ministeriale è presentato come «vocazione», ossia come scelta di vita attuata nella Chiesa, per suggerimento dello Spirito (*Spiritus sancti afflatu eliguntur*): siamo ben lontani da un'arida prospettiva giuridica. L'assistenza dello Spirito, infine, assicurata ai pastori, non è soltanto intesa come conferma e autenticazione dell'ortodossia del loro insegnamento e della cattolicità dei loro ordinamenti, bensì come forza interiore di assimilazione al modello di Cristo pastore.

L'accenno, infine, alla urgente riforma morale e spirituale della Chiesa e, *in primis*, dei suoi pastori, ci rinvia di nuovo alla situazione storica del tempo in cui visse e operò il nostro autore, con particolare riferimento alla situazione fortemente compromessa della compagine ecclesiale. Ora, l'opera urgente per un ristabilimento della Chiesa e, soprattutto, il diuturno impegno che essa richiedeva ai riformatori, non poteva non fondarsi su una intensa e rinnovata spiritualità e pastoraltà. Poiché queste esigenze non potevano – come si è visto nel caso del nostro autore ma, più in generale, del concilio tridentino e della sua preparazione teologica – giovare di una visione teologica della Chiesa e, in essa, del ministero, sufficientemente organica e approfondita, si dovette creare tutta una spiritualità della Chiesa e del ministero ecclesiastico che si sviluppò in parallelo, senza giungere a comporsi in adeguata sintesi.

SAVERIO XERES
Seminario vescovile
via Baserga, 81
22100 – Como