

Fare teologia tra Quattrocento e Cinquecento. Alcune linee programmatiche di studio

Franco Buzzi

Biblioteca Ambrosiana (Milano)

Quanto più si studia la situazione della teologia tra xv e xvi secolo, tanto più ci si avvede della complessità del discorso. Gli schemi prefissati e i luoghi comuni cadono non appena vengono posti seriamente a confronto con la ricca messe di dati, progressivamente offerti dalla pubblicazione delle fonti e resi accessibili, in una certa misura, anche dalla vasta letteratura sull'argomento.

Qui di seguito voglio limitarmi soltanto a indicare alcune linee principali di ricerca, insomma alcune piste che potrebbero essere seguite, ma che ovviamente potrebbero anche essere messe in discussione, da parte di chi intendesse dedicare i suoi sforzi a questo meraviglioso periodo storico di grande transizione. Lo spirito con cui affronto l'argomento non è pertanto sostenuto dall'intenzione di una particolare acribia analitica, ma mira soltanto a individuare alcuni settori principali o blocchi di indagini che, a mio modesto avviso, meriterebbero qualche speciale approfondimento. Alimentando sia pure minimamente quest'esposizione con qualche preciso e doveroso riferimento ora ai testi ora alla bibliografia, mi propongo soprattutto di mettere in evidenza alcuni atteggiamenti di fondo, vale a dire alcune impostazioni metodologi-

che che complessivamente determinano, in questo particolare contesto storico, modi senza dubbio diversi di fare teologia.

Grosso modo prenderò in considerazione quattro ambiti principali di interesse: (1.) la tarda scolastica quattrocentesca; (2.) la teologia umanistica; (3.) l'apologetica tra "umanesimo" e "modernità"; (4.) la teologia controversistica. È chiaro che non si tratta di quattro discorsi totalmente estranei l'uno all'altro. Anzi, uno dei risultati principali di questa indagine provvisoria sarà proprio la conferma che, nei due secoli presi in esame, esiste un'osmosi costante tra metodi teologici di per sé assai diversi gli uni dagli altri. Sicché, fatta salva la novità della Riforma - che ovviamente non può determinare in nessun modo *ante litteram* la situazione della scolastica quattrocentesca, mentre d'altra parte resta assodata la liceità di una ricerca che intenda stabilire alcuni tratti del percorso inverso -, risulterà manifesto che la tarda scolastica non ha ignorato l'umanesimo; che l'apologetica ispirata all'umanesimo non ha ignorato la scolastica; così come, d'altra parte, la controversistica ha continuato a nutrirsi abbondantemente delle tradizioni di scuola, ispirandosi al tempo stesso, in modo affatto determinante, all'umanesimo o per lo meno mettendone a frutto i prodotti. Anzi, qui bisognerebbe aggiungere, per completezza, che l'opposizione della Riforma all'umanesimo non si è verificata senza una profonda assunzione - da parte protestante - oltre che di una certa sensibilità, anche di alcune metodologie e di alcuni principi messi in circolazione dall'umanesimo. Ma questo è un tema che esula dalla nostra attuale ricerca.

Invece, prima di procedere, deve essere espresso un grazie sincero e aperto a Evangelista Vilanova, per la cura e la consumata sensibilità con cui ha intrecciato, sia pure in modo incipiente e sintetico, i temi che ci accingiamo a esporre. Egli ha evitato di cadere nel rischio di una facile esposizione superficiale; al contrario, senza perdere nulla in chiarezza, ha saputo suscitare e mantenere vivo nel lettore della sua opera il senso della reale complessità che attraversa il periodo storico da lui presentato¹.

1. LA TARDA SCOLASTICA QUATTROCENTESCA

È nota a tutti la proliferazione degli indirizzi teologici alla fine del Quattrocento. In tono palesemente canzonatorio Erasmo e molti altri umanisti suoi contemporanei nominano spesso queste *scholae*, parlando di albertisti, tomisti, scotisti, occamisti, ma talvolta anche di bonaventuriani, anselmiani, agostiniani e gabrielisti. Nondimeno i tre indirizzi teologici principali ai quali si ispiravano, in modo diverso, le varie università dell'epoca erano soprattutto il tomismo, lo scotismo e il nominalismo. Tomismo e scotismo rientravano nella cosiddetta *via antiqua*, mentre il nominalismo, inaugurato da Ockham, costituiva la cosiddetta *via moderna*. Gli ordini religiosi che so-

¹ E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, vol. II: *Preriforma, Riforma, Controriforma*, Borla, Roma 1994 (orig. spagnolo: Herder, Barcelona 1989). Notevoli e accurati spunti sono pure offerti da G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della teologia*, vol. II: *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Edizioni Dehoniane, Roma-Bologna 1996.

stanziavano la scuola tomista e scotista erano, parlando ovviamente sempre in termini generali, rispettivamente i domenicani e i francescani, mentre gli altri ordini aderivano più o meno - e in maniera alterna, nei tempi e nei luoghi, oltre che in particolari ambiti dottrinali - a queste tre principali scuole di pensiero².

Tuttavia qui non intendo addentrarmi in maniera particolare negli sviluppi delle diverse scuole. Ricorderò soltanto il carattere più generale e tipico di questa teologia scolastica complessivamente considerata. Essa non ha nulla di creativo e nulla di geniale. Si limita per lo più a commentare in modo ripetitivo, vuoi i quattro *Libri delle Sentenze* di Pietro Lombardo, vuoi - soprattutto a partire dalla seconda metà del Quattrocento - gli scritti dei due massimi rappresentanti della scolastica del XIII secolo: Tommaso e Scoto. Ovviamente la *via moderna* è votata al commento dei nominalisti, in particolare di Ockham. Nonostante tutti i suoi limiti (assenza di creatività, scarsa profondità, gusto eccessivo per le questioni più minuscole e marginali, inutile formalismo dispersivo, discutibili procedimenti riassuntivi e semplificazioni arbitrarie, noiosa ripetitività...), si deve riconoscere a questa tradizione scolastica il merito di avere tramandato un patrimonio dottrinale che altrimenti ben difficilmente si sarebbe potuto conservare. D'altra parte, anche questo aspetto positivo non fu esente da pecche e insufficienze, se si pensa per esempio a quanto è accaduto per la tradizione scotista, sia perché il pensiero del Dottore sottile era scolasticamente meno facile da assimilare del pensiero di Tommaso, sia perché la tradizione manoscritta di cui potevano disporre i maestri scotisti era già all'origine molto compromessa e bisognosa di quegli interventi critici che iniziarono soltanto con l'edizione Wadding e che in parte danno ancora oggi molto filo da torcere agli studiosi della "Commissio Scotistica"³.

Qui invece voglio richiamare l'attenzione solo su alcuni personaggi del XV secolo, i quali - sia per la loro sensibilità sia la loro vasta formazione, ma forse anche per la loro inquietudine spirituale -, pur facendo pienamente parte della tradizione scolastica nella quale si erano formati ed erano cresciuti, sono rimasti aperti a stimoli culturali e spirituali provenienti da diverse altre parti.

È il caso per esempio di Dionigi il Certosino (1402/3-1471), propriamente van Rijkel o Ryckel (dal nome del luogo di nascita). Questi frequentò in gioventù i "Fratelli della vita comune" di Zwolle, dove ebbe modo di leggere e assimilare le opere di Jan van Ruysbroeck. Poi si immatricolò all'Università di Colonia (1421-25), vi frequentò i corsi nella *via antiqua* di san Tommaso e divenne *magister artium*. Dopo questo periodo di formazione, entrò nella certosa di Roermond, dove pensava di poter soddisfare la propria sete mistica. Qui trascorse quasi tutta la sua vita, dedito alla pre-

² Per la documentazione su questo argomento, relativo alle scuole, agli *studia* dei vari ordini, al *curriculum* e ad alcune tematiche teologiche specifiche, vedi in modo sintetico F. BUZZI, *La teologia tra Quattro e Cinquecento. Istituzione scolastica, indirizzi e temi*, "La Scuola Cattolica", 127 (1999) 357-413, prosimamente anche, migliorato e corretto, in *Id.*, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Marietti, Genova 2000.

³ Su tutta la questione si veda la grandiosa introduzione anteposta all'edizione critica vaticana tuttora in corso: *Ioannis Duns Scoti opera omnia...* studio et cura Commissionis Scotisticae..., Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950 ss., I, pp. 3*-329*.

ghiera e alla compilazione di opere di vario genere. Oltre agli scritti spirituali e ai commenti alla Scrittura, merita un cenno del tutto speciale la sua opera teologica più significativa, vale a dire il suo commento ai *Libri delle Sentenze* di Pietro Lombardo. È infatti singolare l'operazione intrapresa da Dionigi. Anch'egli, come tutti gli scolastici, fa ricorso ai commenti dei grandi maestri al Lombardo. Tuttavia, citando le opere degli altri, la sua preoccupazione non è polemica o dialettica o particolarmente critica. Dionigi non è né un sistematico, in senso forte, né uno speculativo; egli è piuttosto un contemplativo che si compiace della verità dovunque essa si trovi. Di fatto annovera, tra le molte autorità che cita, Alberto e Tommaso, Alessandro e Bonaventura, mentre non consente in nulla con Duns Scoto.

Il *doctor authenticus* rimane quasi sempre per lui Tommaso d'Aquino, con il quale egli nella stragrande maggioranza dei casi si dichiara d'accordo. Ciò che giova qui notare è la particolarità metodologica di questo commento al Lombardo. In un certo senso si potrebbe dire che ciò che il Lombardo fece nei confronti della tradizione patristica precedente, lo fece pure Dionigi nei riguardi della tradizione scolastica che lo precedette. Egli costruì, attorno al testo del Lombardo che intese commentare, una specie di "catena" di testi desunti dai principali commentatori scolastici dei quattro *Libri delle Sentenze*. Dietro tale scelta, c'è certamente il carattere di Dionigi, ma anche il disgusto e una certa stanchezza per le discussioni di scuola giudicate superflue, se non addirittura dannose, per raggiungere il fine vero della teologia, il quale consiste nel far vivere della pacifica contemplazione della verità l'uomo che è in cammino verso la patria. Come non vedere in questo atteggiamento sereno e contemplativo, in questa amorosa fatica della compilazione dei testi desunti dalla più pura tradizione ortodossa, una profonda esigenza di vita spirituale che gli derivava con ogni probabilità, oltre che dalla vita monastica sinceramente vissuta, anche dalla sua precedente formazione nella spiritualità della *devotio moderna*?

Sarebbe davvero interessante approfondire in Dionigi gli aspetti che collegano la sua concezione della teologia alla *devotio moderna*⁴. Come del resto ci pare del tutto da approfondire la questione relativa alla presenza di un certo gusto umanistico che fa pure capolino tra gli interessi di Dionigi: il suo apprendimento, da giovinetto, non solo del greco, ma anche dell'ebraico e dell'arabo.

Regnerus Richardus Post, in un libro che ha fatto epoca⁵, ha cercato di attenuare l'importanza che la *devotio moderna* avrebbe avuto nella diffusione dell'umanesimo. È pacifico che non fu lo scopo della *devotio moderna* quello di diffondere l'umanesimo,

⁴ È indubbiamente importante osservare come Dionigi non si accontenti di disquisire sulla natura della teologia nei termini più tradizionali («se sia scienza» e «se sia scienza pratica o speculativa»), ciò che per altro fa (vedi DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Opera omnia* [...], cura et labore monachorum sacri ordinis cartusiensis, favente Pont. Max. Leone XIII, 43 voll., Typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis, Monstrolii-Tornaci 1896-1913, vol. 19, pp. 58-74), ma discute anche su la teologia intesa come "scientia inflammativa et affectiva" (ivi, p. 73), oppure richiamandosi a Dionigi Areopagita fa l'elogio della "theologia symbolica" e della "theologia mystica" (ID., *Opera omnia*, vol. 33, p. 120).

⁵ R. R. POST, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformatio and Humanism*, Brill, Leiden 1968.

ma ci sembra altrettanto indiscutibile che, questo vasto movimento spirituale, in vista del raggiungimento dei propri scopi (la possibilità di una vita santa, offerta a tutti, tramite la lettura e la meditazione della Sacra Scrittura), contribuì di fatto anche alla diffusione dell'umanesimo. Del resto già Helmar Jughans, nella sua puntuale recensione al libro di Post⁶, ha messo in giusta evidenza anche i limiti di validità delle tesi innovatrici del libro da lui recensito. In particolare - osserva giustamente Junghans - Post ha trascurato di prendere in considerazione proprio quel periodo che sarebbe più fecondo e carico di sorprese per chi volesse studiare le relazioni intricate intercorse tra *devotio moderna* e umanesimo, vale a dire gli anni che vanno dal 1485 al 1500.

Ora, questa osservazione risulta particolarmente stimolante per tutti coloro che, a proposito di due altre grandi personalità del tardo Quattrocento, Gabriel Biel e Wessel Gansfort, avvertono l'esigenza di mettere ancor più a fuoco i rapporti complessi intercorsi tra tarda scolastica, *devotio moderna* e umanesimo in quello scorcio di secolo. Per quanto riguarda Gabriel Biel († 1495) non si insisterà mai abbastanza sul fatto che egli, senza mai cessare di sviluppare un interesse spiccato per la teologia delle scuole, tanto da passare alla storia come l'ultimo dei grandi scolastici, per un lato non volle essere un sostenitore fanatico del nominalismo (che anzi cercò di attenuare in una prospettiva che armonizzasse Ockham con le altre principali correnti scolastiche), per un altro seppe complessivamente elaborare un pensiero teologico che non si esaurisse in mera speculazione, ma fosse capace di rimanere aperto ai problemi pratici della predicazione e fortemente sensibile alle sincere esigenze della spiritualità del tempo, proprio nella linea proposta dalla *devotio moderna*, un movimento di cui egli fece parte anche con specifici compiti istituzionali. Risulta difficile, per non dire francamente impossibile, scorgere nel suo metodo qualsiasi attenzione esplicita all'umanesimo, ma non si potrà trascurare o sottovalutare il fatto che egli visse in una Tubinga che di lì a poco si sarebbe ufficialmente aperta alla presenza degli umanisti⁷, e che tra i suoi discepoli incontriamo uomini maggiormente dediti allo studio dei testi e quindi più attenti al problema delle fonti, come per esempio Wendelin Steinbach (1454-1519), di cui restano parecchi manoscritti di commento alle lettere di Paolo, e che a sua volta fu insegnante di Johann von Staupitz († dopo il 1522), il celebre maestro di Sacra Scrittura, a cui Martin Luther fu debitore della propria fortuna come professore.

Un discorso a parte meriterebbe Wessel Gansfort (1419ca - 1489), che nel 1432 cominciò a frequentare la scuola dei "Fratelli della vita comune" a Zwolle, presso la quale rimase per circa diciassette anni, prima come studente e poi come insegnante di latino e di logica. Anch'egli, come per altro il suo amico Gabriel Biel, si formò tanto nella *via antiqua* quanto nella *via moderna*, ma, a differenza del sistematico di Tubinga, acquisì anche una conoscenza seria del greco, dell'ebraico e dell'arabo, potendo così impostare il proprio pensiero teologico sul patrimonio rivelato conosciuto nel-

⁶ H. JUNGHANS, *Buchbesprechung*, in "Luther-Jahrbuch" 37 (1970), 120-124.

⁷ Basti pensare che l'umanista Heinrich Bebel cominciò a insegnare a Tubinga nel 1496 ed ebbe tra i suoi discepoli anche Ph. Melanchthon.

le lingue originali, senza per questo sottrarsi al compito speculativo ereditato dalla grande scolastica. Anzi proprio questo impressiona e stimola chi legge le sue opere⁸: in lui il tentativo di presentare i principali temi dogmatici recepiti dalla scolastica del tempo - fin anche nei loro risvolti spirituali - si accompagna allo sforzo costante di giustificare le tesi, desunte di volta in volta dalle scuole, con un particolare metodo biblico ispirato alla preoccupazione umanistica della rigorosa fedeltà filologica al dettato scritturistico.

È evidente che tutti questi autori - compreso in una certa misura lo stesso von Staupitz con la sua *Frömmigkeitstheologie* - non escono dall'alveo delle problematiche scolastiche, anche se mirano a evitare le classiche diatribe di scuola, per aprirsi invece a un certo eclettismo non solo di contenuto, ma anche di sensibilità e di metodo (che di volta in volta risulta essere più o meno scolastico, umanistico e/o mistico-sapientziale). Su questi punti di delicata intersezione tra i metodi dovrebbero moltiplicarsi utilmente gli studi.

2. LA TEOLOGIA UMANISTICA

Nell'ambito di queste stesse intersezioni, almeno per alcuni aspetti, ci introdurrebbe lo studio del pensiero teologico di molti altri uomini che in tutta Europa furono partecipi dell'avvento dell'umanesimo. Basti pensare, per esempio, all'operato in Inghilterra di un John Fisher (più vicino al sapere scolastico) o di un John Colet (più critico nei confronti della scolastica), entrambi amici di Thomas More e di Erasmo, il maestro in senso compiuto dell'umanesimo teologico.

Benché la letteratura sull'umanesimo abbia ormai assunto proporzioni non facilmente dominabili, dal punto di vista dell'umanesimo teologico mancano ancora studi specialistici oltre che d'insieme⁹. Nondimeno un forte contributo all'argomento è stato offerto da Guy Bedouelle soprattutto per quanto riguarda il rapporto fondamentale che collega gli umanisti alla Bibbia¹⁰.

Egli ha mostrato come l'approccio alla Bibbia da parte dell'umanesimo presenti diverse tappe crescenti o gradini. All'inizio ci si preoccupa solo di glossare o annotare il testo latino della Vulgata (Valla), individuando eventualmente anche qualche

⁸ Si veda l'edizione: WESSELI GANSFORTII GRONICENSIS, *Opera*, Ioannes Sassius Typographus, Groningae 1614 (Facs.: B. de Graaf, Nieuwkoop 1966).

⁹ In ogni caso, buoni risultati d'insieme sono stati raggiunti per quanto riguarda l'impatto dell'umanesimo sulla Riforma. Mi limito a segnalare tre autori di primaria importanza: M. GROSSMANN, *Humanismus in Wittenberg, 1486-1517*, in "Luther-Jahrbuch" 39 (1972) 11-30; ID., *Humanism in Wittenberg, 1485-1517*, B. de Graaf, Nieuwkoop 1975; H. JUNGHAUS, *Der Einfluss des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518*, in "Luther-Jahrbuch" 37 (1970), 37-101; ID., *Der junge Luther und die Humanisten*, H. Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1984; L. W. SPITZ, *The Renaissance and Reformation Movements*, 2 voll., Concordia Publishing House, Saint Louis 1987²; ID., *Luther and German Humanism*, Variorum, Aldershot (Hampshire) 1996.

¹⁰ Cfr G. BEDOUELLE, *L'Humanisme et la Bible*, in G. BEDOUELLE-B. ROUSSEL (edd.), *Le temps des Réformes et la Bible*, Beauchesne, Paris 1989, pp. 53-121.

vero e proprio fraintendimento della versione eseguita da Girolamo. In un secondo momento nasce l'esigenza di stabilire il testo a partire dai codici in lingua originale di cui si può disporre. Appunto da qui scaturisce la necessità di apprendere le lingue bibliche antiche e a questo scopo sorgono i vari collegi che intendono promuovere tale tipo di formazione. Nascono, perciò, tra gli altri: il "Collegio trilingue Sant'Alfonso" di Alcalà, le cui origini risalgono al 1502; il "Collegio dei giovani greci", affidato da Leone X a Giovanni Lascaris e a Marco Musuro nel 1513; il "Collegium trilingue lovaniense", fondato nel 1517 per dare esecuzione alla volontà testamentaria di Gerolamo de Busleyden. Ovviamente al testo greco o ebraico perfettamente ristabilito si affiancarono anche le nuove versioni latine. Tale fu, per esempio, il lavoro di nuova versione dall'originale greco che Faber Stapulensis intraprese nel 1512 per le lettere di San Paolo. Analogamente si dica per il *Novum Testamentum* approntato da Erasmo nel 1516. In questo caso assistiamo a un'edizione critica del testo greco, affiancata, nella mente di Erasmo, non da una nuova versione dal greco, ma da una revisione della Vulgata.

Questa seconda tappa, che prevede il ristabilimento del testo originale (ovvero la pubblicazione critica dell'opera) e la sua traduzione latina, culmina però nell'esigenza di illustrare i testi con i commenti dei grandi padri. Si spiega così anche l'enorme impulso dato alla pubblicazione delle opere dei Padri oltre che della Bibbia: Faber Stapulensis - coadiuvato da Jodocus Clichtoveus - ed Erasmo trasformano Parigi (per esempio, anche con l'aiuto degli editori Estienne) e Basilea (soprattutto grazie all'impegno dell'editore Froben) in due fucine letterarie dalle quali escono in continuazione Bibbie ed edizioni critiche dei Padri della Chiesa (specialmente Origene, Gerolamo, Ambrogio e Agostino, Dionigi Areopagita e Gregorio Magno, ma anche Cipriano, Ireneo, Arnobio e Giovanni Crisostomo). Secondo questi umanisti i Padri sono i migliori compagni di viaggio nella lettura della Bibbia.

Non consiste in ogni caso in questo l'ultima tappa dell'impegno umanistico per la teologia, vale a dire: il ricorso ai testi da assimilare nelle lingue originali non fu mai fine a se stesso. Piuttosto costituì, nel suo insieme, solo la prima tappa metodologica per raggiungere, negli originali, quella densità di senso che risulta inevitabilmente sacrificata da qualsiasi traduzione. Invero la ricerca degli umanisti si orientò, fin dall'inizio, all'ermeneutica, cioè alla scoperta del senso profondo della rivelazione, per poterne vivere. E dato che la classica dottrina medievale dei quattro sensi della Scrittura si era ormai ridotta a fornire un'interpretazione artificiosa e sterile del testo biblico (anche per il gusto di una forzata e malsana proliferazione dei sensi), gli umanisti andarono alla ricerca di un unico senso capace di sintetizzare e unificare l'intero discorso della rivelazione. Ora, mentre Faber Stapulensis ritenne di poter unificare l'insegnamento della Scrittura attorno all'unico senso letterale, che è al tempo stesso spirituale, poiché attraverso la lettera è lo Spirito Santo a parlare e a orientare a Gesù Cristo - il quale è in ogni caso il centro di tutta la Scrittura -, Erasmo, senza affatto trascurare la lettera, intese unificare il senso delle Scritture facendone perno sul metodo allegorico, usato però con parsimoniosa prudenza. Infatti, secondo lui, l'allegoria debitamente utilizzata consente di ricercare Cristo per poi

orientare alla vita cristiana, dato che il senso allegorico di per sé stesso è carico di risvolti etici e parenetici.

Se per un verso gli umanisti pongono obiettivamente le basi per gli sviluppi ulteriori della teologia positiva¹¹, per un altro essi stessi si dimostrano incapaci di mettere a frutto, in un discorso sistematico, la ricchezza dei dati biblici e patristici che riescono a reperire, preoccupati come sono di reagire all'astrattezza del metodo scolastico e di portare alla luce nei testi della Scrittura e dei Padri un discorso immediatamente fruibile a livello spirituale, ciò che - al di là di ogni altra differenza peculiare - costituisce, nella teologia umanistica, un obiettivo legame di continuità con le preoccupazioni della *devotio moderna* e, più a monte, con la tradizione monastica. Erudizione, filologia e sapere storico sono messi immediatamente a servizio dell'assimilazione pratica di Cristo, sia che si tratti, poniamo, dell'ideale della *christiformitas* caldeggiato da Faber, sia che ci si consacri all'ideale della "philosophia Christi" proposto da Erasmo.

Molto nel campo di questi studi è già stato fatto, soprattutto per quanto riguarda la teologia di singoli autori, come per esempio i due ai quali ci siamo prevalentemente riferiti¹². Nondimeno si avverte ancora la carenza vuoi di monografie particolari vuoi soprattutto di uno studio che tracci complessivamente le linee di metodo insite nel discorso teologico svolto dagli umanisti. Occorrerebbe infatti mettere in luce anzitutto il contesto storico nel quale essi si radicano (critica ai disordini della vita ecclesiale del tempo e delusione relativa al sapere scolastico), bisognerebbe inoltre chiarire il senso propriamente teologico della preoccupazione umanistica di giungere alla *res* tramite lo studio filologico e meticoloso del *verbum scriptum*, la gerarchia dei criteri ermeneutici da loro fatta valere - in stretto rapporto con la tradizione patristica e senza mai smentire il vincolo con la Chiesa tutta - nella lettura della rivelazione biblica, dando insieme giusto rilievo alla loro preminente intenzione di tipo pratico-spirituale. Questo lavoro dovrebbe per giunta prendere in considerazione la teologia umanistica come di fatto si è sviluppata nell'intera Europa del tempo, dall'Italia, alla Francia, alla Spagna, all'Inghilterra e alla Germania, ma anche in quei paesi dell'Est europeo che trovarono - e trovano tuttora - nel mondo cattolico latino spunti importanti per la definizione della propria identità culturale.

¹¹ Ciò avvenne attraverso le *Bibliothecae Patrum* di fine XVI secolo - inizio XVII e l'opera ingente dei maurini. Nondimeno fu propriamente Denis Petau (1583-1652), Petavius, colui che ebbe la consapevolezza esplicita di inventare un nuovo metodo di fare teologia, partendo direttamente dalle fonti pure e originali della Scrittura, dei concili e dei padri. Tuttavia si è fatto notare che Petau non fu affatto quell'innovatore che egli credette di essere nel campo della metodologia teologica, in quanto sarebbe stato preceduto da Erasmo, M. Cano e J. Maldonado. Accanto al gesuita Petau bisogna ricordare anche l'opera dell'oratoriano Louis Thomassin (1619-1695).

¹² Per Faber, oltre al lavoro citato alla nota 9, bisogna segnalare lo studio approfondito di G. BE-DOUELLE, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures*, (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 152) Droz, Genève 1976; per Erasmo, si tengano presenti almeno: E.-W. KOHLS, *Die Theologie des Erasmus*, 2 voll., Fr. Reinhardt, Basel 1966; J. B. PAYNE, *Toward the hermeneutics of Erasmus*, in J. COPPENS (ed.), *Scrinium Erasmusianum*, 2 voll., Brill, Leiden 1969, vol. II, pp. 13-49; G. B. WINKLER, *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn*, Aschendorff, Münster 1974.

3. L'APOLOGETICA TRA UMANESIMO E MODERNITÀ: DA FICINO A GROZIO

Da sempre al discorso teologico cristiano si accompagnano la necessità di difendersi da eventuali attacchi dottrinali esterni e, al tempo stesso, l'esigenza di offrire alle culture del mondo, in cui di volta in volta si inserisce l'annuncio cristiano, le ragioni della propria credibilità. Questo fu un problema che anche l'età umanistica dovette affrontare e che si complicò, proprio nel contesto storico dell'umanesimo e del rinascimento, per la rottura nell'unità dell'identica fede cristiana a causa della Riforma.

Esistono certamente alcuni strumenti, per altro di ottima fattura, che possono già consentirci di avere una certa visione d'insieme dell'apologetica umanistica e dei suoi ulteriori sviluppi¹³, ma bisognerebbe avere il coraggio di ripercorrere ancora una volta il lungo periodo che dal 1450 al 1650 segna un'evoluzione progressiva del discorso apologetico dalla sua matrice umanistico-neoplatonica all'esito ormai razionalistico dell'epoca moderna.

A partire dalle opere di Nicolò Cusano († 1464), del Ficino († 1499) e di tutto l'ambiente del neoplatonismo fiorentino, ma senza per questo trascurare - con le arricchenti peculiarità che lo contraddistinguono - un personaggio assolutamente importante come Girolamo Savonarola († 1498), bisognerebbe seguire la vasta tematica filosofica dell' "amore", il quale collega a modo di vincolo tutte le realtà create e queste con Dio, per mettere in luce come proprio tale tema costituisca il cuore della definizione di "religione", cui questi autori anzitutto si applicano, assumendola come la premessa indispensabile per giungere poi a trattare esplicitamente del cristianesimo quale "vera" religione.

Effettivamente un filo d'oro collega in modo obiettivo tra loro le ricerche del Cusano e quelle del Ficino: entrambi partono, al di là delle loro specifiche differenze, dalla convinzione comune che è impossibile dimostrare il cristianesimo con argomenti semplicemente desunti dall'umana filosofia; in questo modo essi assicurano la sopranaturale ineducibilità e l'insormontabile precedenza del "fatto storico" cristiano rispetto a qualsiasi presunto tentativo di costruirlo *a priori* secondo procedimenti meramente filosofici. Perciò, per ambedue, il tema dell'amore ovvero il concetto filosofico di religione, come unione perfetta d'amore tra l'uomo e Dio, resta uno schema aperto riempito soltanto dall'evento imprevedibile del Verbo incarnato, evento che a sua volta rende possibile l'apologetica cristiana cioè la ricerca di quei motivi razionali che offrono la ragionevolezza o la credibilità del cristianesimo quale vera religione.

Indubbiamente il *De christiana religione* (1476) di Ficino, preceduto dall'originaria edizione in volgare del 1474-75, funge da battistrada a molti lavori apologetici tra Quattro e Cinquecento, benché sia necessario ammettere che Juan Luis Vivés, nella sua opera *De veritate fidei christianae* (1543), abbia di gran lunga superato il Fici-

¹³ Mi limito a segnalare alcuni lavori fondamentali da cui partire: O. ZÖCKLER, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Bertelsmann, Gütersloh 1907, pp. 254-335; G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Grünewald, Mainz 1984, pp. 23-63.

no tanto in rigore razionale quanto nella capacità di mettere direttamente a tema la questione dell'amore come fulcro del concetto di religione. Infatti l'amore, nella prospettiva del neoplatonismo cristiano, rappresenta lo scopo della vita dell'uomo: esso è il vincolo che lega l'uomo a Dio, precisamente perché Dio (nell'amore) si comunica all'uomo, rendendo così possibile l'unione degli uomini con il loro principio creatore e, dunque, la loro beatitudine. In questo modo l'apologetica del cristianesimo di Vivés si colloca indubbiamente nella scia dell'umanesimo e interpreta la religione a partire da un'ermeneutica dell'uomo, il quale risulterebbe senza senso, in questo mondo, se non scorgesse in esso la possibilità della propria unione con Dio. Ora, la religione cristiana risulta vera in quanto essa ed essa soltanto garantisce all'uomo tale unione con Dio (nonostante il peccato dell'uomo e quindi la sua insuperabile incapacità di congiungersi con Dio), a motivo del dono di Cristo stesso (l'Uomo-Dio) che rende possibile la vita di amore per Dio e per il prossimo¹⁴.

Il prosieguo dell'apologetica dall'umanesimo alla modernità si caratterizza per la comparsa di almeno due fattori importanti, i quali, sia pure in modo estrinseco, entrano in sinergia reciproca, benché *prima facie* appaiano l'uno all'altro contrapposti.

In primo luogo il discorso apologetico si complica con la comparsa della Riforma. Infatti lo schema che prevedeva il passaggio dalla *demonstratio religiosa* alla *demonstratio christiana* vede presentarsi la necessità di un compito ulteriore, quello della *demonstratio catholica*, trattandosi appunto di provare che il vero cristianesimo è insegnato soltanto dalla Chiesa cattolica, la quale è l'unica vera Chiesa istituita da Gesù Cristo. Tale apologetica, cresciuta in seno alle diverse confessioni cristiane, porta con sé anche questa conseguenza: alcuni spiriti, preoccupati di difendere il cristianesimo al di là delle differenze confessionali, si sentono indotti a sviluppare la difesa di una religione cristiana che per forza di cose si riduce ad alcuni pochi dogmi essenziali.

In secondo luogo bisogna considerare che il concetto di "religione naturale" - per altro già operante nella teologia degli umanisti, dove però esso si riferisce costantemente alla situazione *creaturale* dell'uomo peccatore (che, come tale, rimane inserito e comprensibile solo all'interno della storia della salvezza) - acquisisce ora - in un'accezione del tutto nuova (secondo cui la condizione naturale dell'uomo è interpretata a prescindere dalla storia della salvezza e dalla rivelazione) - una rilevanza sempre più determinante, man mano che la lotta sfrenata tra le confessioni cristiane, nel XVI e nel XVII secolo, tende a trasformarsi in una specie di "oscuro fastidio" per lo stesso cristianesimo, inteso come religione rivelata positiva, la quale comincia obiettivamente a esporsi al sospetto di essere all'origine di tutte le guerre di religione.

¹⁴ «Nec quenquam posse viam hanc religionis tradere, hoc est colendi numinis, et se illi applicandi et coniungendi, nisi is qui prope et hominem novit et Deum, et sciat quo modo possint connecti, qualis est solus Deus» (De ver., lib. V, cap. II, in J.L. VIVÉS, *Opera omnia*, 8 voll., In officina Benedicti Monfort, Valentiae Edetanotum 1782-1790, vol. VIII, p. 431; questa edizione è stata riprodotta da The Gregg Press, London 1964).

Se i sintomi della prima circostanza si avvertono soprattutto in due autori (Philippe Duplessis-Mornay¹⁵ e Pierre Charron¹⁶) che, opponendosi al concetto astratto di "religione naturale", vogliono reagire contro l'indifferenza religiosa, senza minimamente mettere in discussione la comprensione dell'uomo che, secondo loro, scaturisce soltanto dalla rivelazione cristiana (alla cui autorità è anzi ragionevole affidarsi), Huig van Groot (Ugo Grozio) nel suo *De veritate religionis christianae* (1627) si propone (paradossalmente!) di dimostrare, col semplice uso della ragione, la verità della religione cristiana. Perciò il suo sforzo razionalistico consiste nel ridurre la religione cristiana alla tesi di Dio creatore e Signore di tutte le cose. Insomma: egli tende a trascurare i contenuti dogmatici fondamentali del cristianesimo (dottrina trinitaria, cristologia e soteriologia), per mettere in evidenza come il vero culto di Dio si riduca all'amore di Dio e del prossimo. Così, per un verso, il suo pensiero prolunga ancora la prospettiva umanistica del fondamento antropologico della religione, ma, per un altro, il suo razionalismo, strettamente imparentato con la componente sociniano-arminiana della sua formazione teologica, prelude ormai chiaramente ai discorsi del pieno illuminismo, nel quale è possibile imbattersi *-contradictio in adiecto!* - in un "cristianesimo naturalizzato" ovvero in un "cristianesimo senza Cristo".

Si tratta perciò di ripercorrere questo segmento di storia dell'apologetica, per mettere in luce come, durante il tragitto che va dall'umanesimo alla modernità, si sia fatta (o magari non si sia fatta!) teologia, in ogni caso in modi necessariamente diversi, anche a motivo di un impiego differente della riflessione filosofica assunta a chiarire la condizione antropologica dell'essere umano che, a partire dalle esigenze culturali fatte valere dall'umanesimo, viene qualificato come essenzialmente "religioso". Questo studio metodologico potrebbe avere anche il vantaggio di apportare significative conferme e approfondimenti contenutistici, sul versante dell'apologetica, alla tesi della nascita moderna dei due ordini contrapposti e indipendenti di natura e soprannatura.

4. LA TEOLOGIA CONTROVERSISTICA

Questo, probabilmente, è l'ambito più vasto tra le ricerche qui segnalate come meritevoli di studi più approfonditi. Mi limiterò semplicemente ad abbozzare tre punti attorno ai quali organizzerò qualche spunto per invogliare a ricerche ulteriori: 1. Al-

¹⁵ All'uomo di Stato e ugonotto francese P. DUPLESSIS-MORNAY († 1623) si deve il libro *De la verité de la religion Chrestienne contre les Athées, Epicuriens, Payens, Juifs, Mahumetistes, & autres Infidels* (1581), un testo la cui fortuna durò ininterrotta fino alla fine del Settecento. Questo scritto, per le dimostrazioni comuni relative alla "necessità" della religione e del "cristianesimo", esercitò il proprio influsso tanto sull'apologetica protestante quanto su quella cattolica. Ho potuto vedere la traduzione latina effettuata dallo stesso autore: *De veritate religionis christianae liber adversus Atheos, Epicureos, Ethnicos, Iudaeos, Mahumedistas, & caeteros Infideles*, Ex officina Christophori Plantini, Antverpiae 1583.

¹⁶ Il giurista, moralista, prete cattolico e "libertino" P. CHARRON († 1603) scrisse tra l'altro *Les trois Veritez contre tous Athées, Idolatres, Juifs, Mohumetans, Heretiques, & Schismatiques* (1593). Ho potuto vedere le edizioni di Bruxelles, Rutger Velpius, 1595 e di Paris, Jacques Villery, 1635 (quest'ultima ora in ristampa anastatica: Slatkine, Genève 1970).

cuni tratti generali che caratterizzano il metodo della teologia controversistica; 2. Cenni alla bibliografia che attualmente ci rende accessibili le fonti; 3. Qualche esempio di teologia controversistica legata alla questione dei *loci theologici*.

4.1. Il metodo della controversistica: caratteri generali

I principali ambiti di interesse e il metodo della controversistica si configurano in maniera stabile nella II metà del Cinquecento, benché questo modo di fare teologia nasca attorno al Concilio di Trento, precisamente poco prima di esso, ne accompagni lo sviluppo e lo segua a lungo, potremmo dire - per certi aspetti - fino al Concilio Vaticano II.

Il metodo della controversistica, il quale ne definisce grosso modo la forma, è imposto ad essa dallo scopo ovvero dalla finalità stessa di questa teologia, che è per definizione una “teologia polemica”.

- Come tale, si lascia assegnare il proprio campo di indagine e di visuale dal proprio avversario. Ora, essendo ristretto il campo d'interesse dell'avversario, anche l'ambito di riflessione della controversistica si restringe ai problemi dibattuti dall'avversario. In questo modo si trascura, in linea di principio, di costruire una teologia a tutto campo. Nasce invece una teologia “funzionale” o “strumentale”, in grado di difendere ciò che è contestato.

- Si tratta pertanto di una teologia eminentemente “occasionale”, destinata a discutere di volta in volta un argomento particolare, e “positiva”, poiché la polemica della Riforma investe in pieno la Scolastica delegittimandone il metodo insieme analitico e sintetico, complessivamente speculativo e costruttivo, che comportava un altro esercizio della razionalità, secondo le categorie desunte principalmente dal mondo filosofico classico.

- Più in particolare: questa teologia “positiva” - secondo un'accezione ora non più immediata per noi - è detta anche *tethica* dagli autori, in quanto il nerbo della controversia ruota attorno a delle “tesi”, le quali sono appunto di volta in volta fissate dall'avversario. In questo modo, le liste di errori che man mano emergono dalla polemica diventano i binari per architettare un discorso rigorosamente “antitetico”, il quale intende rivendicare il patrimonio di fede e di dottrina che appare “innovato” ovvero “tradito”, “abbandonato”, “abbattuto”, “negato”. In questo senso, proprio come si diceva, si tratta di una *theologia thetica* “orientata”, “comandata” ovvero “condizionata” all'origine, in quanto le antitesi presuppongono le tesi imposte dall'avversario.

- Essa è però “positiva” anche in un altro senso - secondo un'accezione del termine oggi a noi più familiare -, in quanto cioè tale teologia si rifà e si attiene strettamente al dato di fede così come esso si trova depositato nelle fonti del sapere teologico. Dunque il primo riferimento fondamentale è alla Bibbia, intesa come grande serbatoio a cui attingere gli argomenti da contrapporre al nemico, secondo il procedimento *ex Scripturis*. In secondo luogo vengono le dichiarazioni del magistero nel suo esercizio conciliare (*ex Conciliis*). In terzo luogo si fa ricorso agli antichi Padri della Chiesa, alla loro dottrina e alle antiche consuetudini della Chiesa (*ex Patribus*). In quarto luogo si dimostra la propria tesi con argomenti di ragione (*ex ratione*),

i quali sono tipicamente polemici: anzitutto non scaturiscono certo dal libero esercizio della razionalità umana applicata alla totalità della rivelazione biblica o del dato di fede conservato nei documenti della fede, ma da una razionalità applicata al caso concreto, magari anche prendendo spunto da un solo singolo testo biblico o da una sola possibilità teoretica suggerita da un'analogia o da un simbolo; in secondo luogo, l'argomentazione si esaurisce spesso nel ritorcere contro l'avversario la sua stessa affermazione, dimostrando che egli è in contraddizione con se stesso e con i propri principi più generali.

- Ci sono anche due altre caratteristiche metodologiche contestuali. Si nota anzitutto che la posizione della verità è per lo più categorica e non consente intreccio dialogante di opinioni diverse liberamente sostenibili o sfumature che lascino aperto qualche spiraglio o via ad approfondimenti, verifiche e confronti ulteriori. Inoltre il procedimento di contrapposizione, punto per punto, risulta spesso pesante e mozzafiato, soprattutto per la mancanza del sospetto dell'esistenza di un orizzonte teologico molto più ampio (che di per sé non viene negato, ma che di fatto è così tanto pacificamente presupposto, da essere dimenticato).

- L'obiettivo principale della teologia controversistica consiste in questo: stabilire l'autentica regola della fede, la quale - per il principio dell'insufficienza della Scrittura - non può trovarsi al di fuori della Chiesa. Da qui la necessità di stabilire anche quale sia l'autentica Chiesa. Ne consegue che al di fuori della Chiesa autentica non è possibile trovare l'autentica regola della fede. Onde è lecito affermare che l'oggetto principale di tutta la teologia controversistica è in definitiva la questione *De vera Ecclesia*. Alla fine l'infallibilità della chiesa nel proporre ciò che è da credere diventerà l'argomento apologetico principale.

Ovviamente questi tratti che caratterizzano la controversistica nel suo insieme potrebbero essere più o meno presenti o accentuati in questo particolare autore piuttosto che in quell'altro. Sarebbe assurdo da parte mia pretendere di dettare *a priori* alcune regole che inquadrino il fenomeno vastissimo e complesso di questo modo di fare teologia. Quanto è stato anticipato ha soltanto il valore di un'ipotesi, in parte già sicuramente verificata, la quale pretende però di avere soltanto una funzione di guida in vista del rinvenimento di nuove conferme, rimanendo per altro aperta anche a eventuali smentite. A questo scopo non c'è altro da fare che accrescere le nostre conoscenze in questo campo. Ritengo pertanto utile richiamare alcuni strumenti già noti e ampiamente praticati, e segnalare insieme l'esistenza di altri sussidi più recenti e forse meno noti.

4.2. Bibliografia per il reperimento delle fonti

Oltre al classico e imponente lavoro di Karl Schottenloher, che però non è ricchissimo di indicazioni per i nostri interessi¹⁷, esistono saggi più particolari come

¹⁷ Mi riferisco a K. SCHOTTENLOHER, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585*, 7 voll., A. Hirsemann, Stuttgart 1956-1966 (il vol. VII è stato elaborato da U. Thürauf).

quello di Hugo Laemmer che offre una rassegna antologica di teologia pretridentina in cui compaiono brani scelti di circa trenta autori. La raccolta è utilmente accompagnata da una presentazione per argomenti (Chiesa, antropologia con riferimento ai temi della grazia e della libertà, sacramenti)¹⁸. Altri sussidi, invece, ci consentono di vedere l'apporto di diversi ordini religiosi o di diversi ambiti europei alla questione della Riforma. Tra questi posso ricordare il lavoro di Nikolaus Paulus per i domenicani tedeschi che si opposero a Lutero (ne passa in rassegna trentatré)¹⁹ oppure Gustavo Cantini che tratteggia la vita e l'opera di una ventina di francescani italiani²⁰, ovvero Friedrich Lauchert con la presentazione del pensiero e dell'opera di ben sessantasei controversisti italiani che si opposero a Lutero²¹. Inoltre bisognerebbe ricordare un'intera serie di volumetti, curata da Erwin Iserloh: in cinque opuscoli vengono presentate con serietà da studiosi competenti la vita e gli scritti teologici di quarantacinque autori cattolici tra gli ultimi decenni del Quattrocento e i primi decenni del Seicento, vale a dire fino a Roberto Bellarmino incluso²². Per finire è indispensabile segnalare il libro di Wilbirgis Klaiber che costituisce, al momento, il repertorio più completo con l'elenco di 363 autori per un totale di circa 3500 titoli²³.

L'assetto della bibliografia odierna viene, però, di nuovo messo in discussione, per essere in ogni caso ampliato, da una nuova importante iniziativa editoriale, che oltre tutto permette un accesso ampio alle fonti che consentono di ricostruire il complesso contesto storico che fece da teatro alle controversie dottrinali. Si tratta dell'imponente progetto che fa capo a Hans-Joachim Köhler, in parte già realizzato, di fornire un'edizione in *microfiche* della produzione tedesca e latina relativa ai cosiddetti "libelli polemici" (*pamphlets*, *Flugschriften*), pubblicati nel Sacro Romano Impero durante il XVI secolo.

La prima parte di questo lavoro, comprendente gli anni 1501-1530, è già a disposizione: si tratta di 1956 *microfiches* che riproducono il testo completo di 5000 *pamphlets*. Questi libelli polemici riguardano in gran parte il movimento della Riforma, al suo nascere, e i suoi strumenti di propaganda, la guerra dei contadini, il

¹⁸ H. LAEMMER, *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters aus den Quellen dargestellt*, G. Schlawitz, Berlin 1858.

¹⁹ N. PAULUS, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1903. Ora certamente da aggiornare e integrare con K.-B. SPRINGER, *Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit*, Akademie-Verlag, Berlin 1999.

²⁰ G. CANTINI, *I francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1948.

²¹ F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1912.

²² E. ISERLOH (ed.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, 5 voll., Aschendorff, Münster 1984-1988.

²³ W. KLAIBER (ed.), *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis*, Aschendorff, Münster 1978. Questo libro è corredato da un'interessante e utile introduzione storico-bibliografica di R. BÄUMER, *Vorgeschichte der bibliographischen Erfassung von Schriften katholischer Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts*, pp. VII-XXIII.

problema dell'espansione dei Turchi in Occidente e i conflitti tra i paesi europei. Conclusa questa prima parte, è ora in atto la realizzazione della seconda parte del progetto che riguarda gli anni 1531-1600: si prevede la pubblicazione *in microfiche* di circa 5000 altri *pamphlets*, che tra l'altro riguarderanno i conflitti politico-militari in Europa, le guerre contro i Turchi, la rivolta dei Paesi Bassi, la persecuzione dei protestanti francesi, lo status dei calvinisti e degli zwingliani nel Sacro Romano Impero, il Concilio di Trento, la questione degli anabattisti, la guerra di Smalcalda e l'Interim, la propaganda contro il papato e i gesuiti, le dispute teologiche tra i protestanti, la costruzione delle reti confessionali, la caccia alle streghe e le polemiche anti giudaiche²⁴.

Accompagna però questo lavoro, nelle sue due parti, la pubblicazione a stampa di una bibliografia completa dei libelli polemici del XVI secolo. Si tratta di un'opera vastissima, divisa in due sezioni: Parte I (1501-1530); Parte II (1531-1600). La Parte I prevede la pubblicazione di sette volumi, di cui i primi tre (dalla lettera A alla S) - contenenti esattamente 4382 titoli - sono già stati pubblicati²⁵. Se le stime che si possono avventurate sono attendibili, l'edizione completa di questa prima parte dovrebbe offrire qualcosa come circa diecimila titoli, il cui numero dovrebbe essere almeno raddoppiato per avere la cifra completa comprendente anche i titoli della Parte II, prevista in altrettanti volumi, i quali però cominceranno ad essere stampati dopo il completamento della pubblicazione *in microfiche* della seconda sezione (1531-1600) di *pamphlets* a cura della IDC Publishers²⁶. È indubbiamente vero che non tutti questi titoli avranno una rilevanza specifica e determinante per lo studio della storia della teologia, e che molti dei titoli interessanti possono essere già noti agli studiosi dagli altri repertori già esistenti, nondimeno questa bibliografia dei libelli polemici è certamente destinata a facilitare e ad accrescere la nostra conoscenza anche delle fonti espressamente teologiche.

A giustificare l'importanza di questo nuovo strumento bibliografico basti ricordare soltanto qualche elemento specifico che qualifica il concetto assai ampio e fluttuante di *Flugschrift*, un vocabolo che solo molto impropriamente può essere reso in italiano - come anche noi abbiamo fatto poco sopra - con l'espressione «libello polemico»²⁷. Infatti il termine *Flugschrift* non identifica propriamente gli scritti di un particolare genere letterario, ma è anzitutto la denominazione descrittiva di un insieme o di una raccolta di testi che presentano forme letterarie assai diversificate

²⁴ Le due serie di *microfiches* (I e II parte) sono pubblicate dalla "IDC Publishers", Company offices: Hogewoerd 151, Leiden, The Netherlands. Indirizzo postale: IDC Publishers, POB 11205, 2301 EE Leiden (Olanda). Per ulteriori informazioni su questa casa editrice e sulle sue molteplici iniziative editoriali vedi il sito Internet: www.idc.nl

²⁵ H.-J. KÖHLER, *Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts*, Teil I: Das frühe 16. Jahrhundert, Bände 1-3: Druckbeschreibungen A-S, Bibliotheca Academica Verlag, Tübingen 1991-1996.

²⁶ Ho potuto confrontare questi dati e queste stime con i responsabili della casa editrice "Bibliotheca Academica Verlag" (Tübingen) e con gli agenti della IDC Publishers (Leiden), che ringrazio molto cordialmente.

²⁷ Per quanto segue vedi soprattutto H.-J. KÖHLER, *Bibliographie der Flugschriften*, I/1, pp. v-vii.

tra di loro, le quali vanno dagli scritti di propaganda, ai manifesti programmatici, alle rivendicazioni, agli scritti di difesa, ma anche alle prediche e ai trattati. Insomma di tratta di prodotti letterari che, a motivo della loro grande diffusione di massa, incisero in modo profondo nel contesto culturale, religioso e politico della prima età moderna.

Nonostante l'ampia discussione, tra gli studiosi, sul concetto di *Flugschrift*, si è raggiunta l'unanimità dei pareri circa alcuni tratti caratteristici di queste pubblicazioni: anzitutto esse si compongono di più di un foglio (non sono infatti *Flugblätter*); inoltre costituiscono uno strumento di comunicazione che non si rivolge a un pubblico specializzato o a classi particolari di lettori, ma intende raggiungere con il proprio messaggio la massa, servendosi di un linguaggio accessibile a tutti, allo scopo di influire sull'opinione pubblica. Da questo punto di vista mi sembra enorme l'importanza di questi testi per comprendere attraverso quali meccanismi della comunicazione le polemiche teologiche abbiano influito sull'opinione pubblica, creando consenso o dissenso sulle questioni più importanti di quel periodo storico. Resta perciò che la conoscenza di questi scritti è indispensabile soprattutto per conoscere i risvolti sociologico-religiosi delle discussioni teologiche del tempo.

4.3. *Controversistica e metodo dei loci theologici*

In concreto la teologia controversistica si è a lungo esercitata attorno ai cosiddetti *loci theologici*. Sarebbe perciò molto utile, a mio modesto avviso, tentare di ricostruire questo concetto in tutta la sua ampiezza e secondo le varie accezioni da esso assunte nel tempo. È ormai assodato che questo modo di fare teologia costituisce una delle forme tipiche del XVI e del XVII secolo, dato che solo in questo periodo il concetto di *loci* (gr. *tópoi*) assume un ruolo importante - anzi centrale - nel sapere teologico, a partire dalla riscoperta umanistica (in concreto tramite Rodolfo Agricola) di quegli antichi autori che nei loro scritti di dialettica e di retorica si erano occupati anche di "topica" (soprattutto Aristotele e Cicerone).

Tale ricostruzione del metodo teologico dovrebbe prendere in considerazione anzitutto il primissimo raffronto che si ebbe tra la teologia luterana e quella cattolica, ancora prima che iniziasse il Concilio di Trento. Mi riferisco in particolare all'elaborazione della teologia dei *loci* di Melantone (*Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*, Wittenberg 1521)²⁸ e al suo più diretto pendant cattolico, rappresentato senza dubbio da Johannes Eck (*Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae*, Landshut 1525)²⁹. Si è giustamente notata la fluttuazione di significato del termine *locus theologicus* nel giova-

²⁸ Vedine l'edizione in *Melanchthons Werke*, a cura di R. STUPPERICH, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 19782, II/1, pp. 15-185. Se ne veda un commentario preciso in W. MAURER, *Der junge Melancthon zwischen Humanismus und Reformation*, 2 voll., V&R, Göttingen 1967-1969, II, pp. 230-414.

²⁹ Vedine l'edizione critica a cura di P. FRAENKEL in "Corpus Catholicorum", vol. 34, Aschendorff, Münster 1979.

ne Melantone: dall'accezione più formale che - alludendo a un ambito in cui cercare gli argomenti a favore di una determinata tesi teologica - ricopre nella sostanza, *mutatis mutandis*, quella ciceroniana («...*licet definire locum esse argumenti sedem*»: Cicero, *Topica*, II, 8), a quella maggiormente contenutistica, cioè collegata a contenuti particolari e con ciò ad alcuni testi principali della Sacra Scrittura (non a caso Giorgio Spalatino tradusse in tedesco i *Loci* con questo titolo: «*Die haubtartikel und furnemesten punct der gantzen hayligen schrift*»). In questo modo, nella prospettiva di Melantone, i *loci theologici* finiscono per significare “gli articoli di fede” per i quali vengono desunte e raccolte dalla Sacra Scrittura “testimonianze” ovvero “prove”, insomma “brani di appoggio” o “citazioni autorevoli”³⁰. Ora, non è difficile mostrare, scorrendo l'*Enchiridion*, come lo stesso Eck condivida questo concetto, ma come d'altra parte, proprio in senso polemico, introduca di sua iniziativa dei luoghi cioè delle verità proposte alla fede che sono del tutto assenti nei testi di Melantone e come d'altra parte adduca a sostegno di tutte le verità proposte non soltanto citazioni scritturistiche, ma anche testimonianze tratte dalla tradizione patristica, dalla dottrina dei Concili, dal diritto ecclesiastico, dalla prassi contemporanea, dagli interventi già esistenti in materia da parte di altri teologi controversisti, i quali - in proporzione - sono citati molto più frequentemente dello stesso san Tommaso o di altri scolastici.

Dunque, dal modo di organizzare il discorso teologico, salta immediatamente agli occhi la differenza esistente tra la metodologia luterana che si affida esclusivamente al principio ermeneutico-euristico del *sola scriptura*, e quella che invece si mantiene aperta a tutte le voci della tradizione della Chiesa.

Sarà poi interessante proseguire questo confronto negli sviluppi della teologia legata alla questione dei *loci*, tanto nell'ambito luterano quanto in quello cattolico. Si può tranquillamente dire che l'impulso dato da Melantone durò a lungo nel luteranesimo. In pratica, fino alla nascita della teologia dogmatica “sistematica” del XVIII secolo³¹, la teologia legata ai *loci* si sviluppò enormemente nel protestantesimo sempre sulla scorta del principio *sola scriptura*. Da questo punto di vista restano a perenne testimonianza, nella cosiddetta “ortodossia” luterana, i monumenti insigni di Johann Gerhard (*Loci theologici*, 9 voll., Jena 1610-1622) e di Abraham Calov (*Systema locorum theologicorum*, 12 voll., Wittenberg 1655-1677). C'è però un'importante novità metodologica: J. Gerhard - per fare solo un esempio - non si limita a utilizzare il puro metodo dei luoghi raccogliendo citazioni dalla Bibbia, ma si impegna ad analizzare e a organizzare - secondo gli schemi della *Schulphilosophie* - la materia degli articoli di fede, utilizzando, a modo di strumento ritenuto indispensabile, le categorie logiche e metafisiche fornitegli dalla filosofia aristotelico-scolastica elaborata da Cornelius e Jakob Martini. Insomma l'ortodossia lute-

³⁰ È importante ricordare che, secondo W. Maurer, l'impulso a elaborare i *Loci* venne a Melantone dall'“*Assertio omnium articulorum*” (1520) di Lutero: cfr *Melanchthons Werke*, II/1, p. 15.

³¹ Tale svolta metodologica ebbe luogo principalmente dietro l'influsso esercitato dal modello di sapere, inteso appunto come “sistema”, propagato dalla scuola leibniziano-wolffiana.

rana difende la necessità metodologica di un *usus organicus* della ragione nel fare teologia³².

Invece, sul versante cattolico, proprio mentre volgeva al termine il Concilio di Trento, la teologia dei *loci* sperimenta una svolta importante nell'opera di Melchior Cano, intitolata *De locis theologicis libri XII*, Salamanca 1563³³. Questo scritto, a detta di alcuni studiosi, rappresenta il nodo che unisce e disgiunge la riflessione scolastica dalla dogmatica moderna sulla questione del metodo teologico. Infatti proprio di questo si tratta: l'opera di Cano è essenzialmente un trattato di metodologia teologica, nel quale si cerca di fare luce piena sui fondamenti metodologici della teologia argomentativa. In altri termini si tratta di individuare le fonti (sono appunto i "loci"), nelle quali bisogna ritenere autorevolmente depositata la tradizione della fede della Chiesa, che ha valore normativo per la vita dei credenti. In un certo senso, il metodo che Eck, almeno per certi versi, mette già in atto nel suo *Enchiridion*, qui viene elevato a oggetto di riflessione esplicita, con in più la consapevolezza manifesta, e ormai organizzata in sapere metodologico, della complessità del fenomeno storico della tradizione ovvero del legame strutturale che la tradizione intrattiene con la Chiesa nel suo divenire storico.

Bisognerebbe poi mostrare come tutto il lavoro intenso della controversistica dell'intero XVI secolo, legata in particolare all'elaborazione della teologia dei *loci*, in un certo senso si concluda nel grande monumento teologico delle *Controversiae* (Ingolstadt 1586-1593) di Roberto Bellarmino³⁴. Se per un verso in quest'opera vengono recuperate e conservate le varie accezioni del termine *locus theologicus*, per un altro tutte le spinte della metodologia legata a questo genere teologico sono asservite da questo grande religioso gesuita a dimostrare la struttura giuridico-istituzionale della vera Chiesa, gerarchicamente stabilita, per diritto divino.

Certo però, anche in ambito cattolico, la "teologia dei luoghi", soprattutto dietro l'imponente impulso datole dal Bellarmino, continuò ad avere una grande fortuna nel XVII secolo. Non solo per opera del gesuita italiano Jean Gontéry († 1616), che però fu attivo ed operò in Francia, e di François Véron († 1649) - il quale nella sua *Méthode de traiter des controverses de religion* (3 voll., Amiens 1615) mise a punto un metodo in cui seppe coniugare la teologia dei *loci* con gli espedienti dell'apologe-

³² Sui diversi modi di presenza della scolastica nella teologia luterana del Seicento ha scritto cose molto importanti E. Lewalter già nel 1935. Vedi ora, in traduzione italiana, E. LEWALTER, *Metafisica ispano-gesuitica e tedesco-luterana nel XVII secolo*, in C. MOZZARELLI (ed.), *Chiesa romana e cultura europea in Antico Regime*, Bulzoni, Roma 1998, pp. 263-338. Per inquadrare la questione generale è molto utile: S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland 1550-1650*, Akademie Verlag, Berlin 19932, pp. 128-220 (cioè l'intero capitolo terzo intitolato "Die Schulphilosophie in Deutschland von 1550 bis 1650"). Per una presentazione d'insieme del teologo J. Gerhard, vedi J. BAUR, *Johann Gerhard*, in M. GRESCHAT (ed.), *Orthodoxie und Pietismus*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1982, pp. 99-119.

³³ Se ne veda una comoda edizione in: [J.-P. MIGNE], *Theologiae cursus completus*, Migne, Parisiis 1839, vol. I, coll. 58-716.

³⁴ Ho potuto vedere l'edizione in 4 tomi: Ex Typographia Haeredum Dominici Bellagattae, Mediolani 1721.

tica del tempo³⁵ -, ma soprattutto per il lavoro svolto dai fratelli Adriano e Pietro van Walenburch. Nei due volumi: *Tractatus generales de controversiis fidei* (Colonia 1670)³⁶ e *Tractatus speciales de controversiis fidei* (Colonia 1671), pubblicati da Pietro dopo la morte del fratello Adriano († 1669), si potrà apprezzare una composizione metodologica di molteplici stili che vanno dall'impostazione giuridica del procedimento (secondo le tappe: chiarificazione dei termini; rinvenimento delle prove; dimostrazione) alla sensibilità umanistica del confronto accurato tra diverse traduzioni dai testi originali.

Forse il lettore si meraviglierà del fatto che, in più circostanze, queste brevi considerazioni si sono spinte ben oltre i limiti del XVI secolo, per estendersi fino al pieno Seicento. Mi è sembrato però inevitabile suggerire, di volta in volta, gli sviluppi di un discorso che dal punto di vista del metodo era nato prima e doveva concludersi, con i debiti adattamenti alla nuova situazione, solo molto più avanti nel tempo. Penso di essere riuscito a dare, se non altro, una pallida idea del lavoro che ancora ci attende. Resta in ogni caso confermata la complessità e talvolta anche la vitalità di alcune forme di teologia che sorgono e si sviluppano tra la fine del medioevo e l'inizio dell'epoca moderna. Ancora una volta ci imbattiamo seriamente nel fatto insuperabile della storicità - un amalgama ben compatto di eventi storici e di elementi culturali con essi solidali - che condiziona in maniera costitutiva anche i modi di pensare ed esprimere nel tempo qualcosa dell'identico inesauribile mistero cristiano.

³⁵ Di Véron risulta facilmente consultabile la *Règle générale de la foy catholique* (Paris 1646) nella traduzione latina *De regula fidei catholicae, seu de fide catholica* in: *Theologiae cursus completus*, vol. I, coll. 1037-1112. In questo trattato egli stabilisce il «Verbum Dei ab Ecclesia propositum» quale supremo «principium fidei catholicae» (cfr. *ivi*, col. 1038).

³⁶ I nove trattati di questo I volume risultano facilmente consultabili anche in: *Theologiae cursus completus*, vol. I, coll. 798-996.

Riassunto

Nell'esaminare le linee dello sviluppo della teologia tra '400 e '500, il contributo si propone di mettere in discussione gli schemi storiografici prefissati relativi a un "meraviglioso periodo storico di grande tradizione". Si mettono in evidenza alcuni atteggiamenti di fondo di questo periodo che complessivamente determinano modi senza dubbio diversi di fare teologia. Si prendono in esame quattro ambiti: 1) la tarda scolastica del '400, 2) la teologia umanistica, 3) l'apologetica tra umanesimo e modernità, 4) la teologia controversistica. Non si tratta di quattro discorsi totalmente estranei l'uno all'altro, anzi il risultato dell'indagine conferma che, nei due secoli presi in esame, esiste un'osmosi costante tra metodi teologici di per sé assai diversi gli uni dagli altri. Dalla presentazione qui offerta si ricava la valorizzazione di alcune interessanti figure e individualità teologiche.

Summary

Investigating about development's lines of theology between '400 and '500, the contribute debates on prefixed historiographical outlines relative to a "marvellous historical period with great tradition". Some fundamental attitudes of this period, establishing different modes of doing theology, are evidenced. Four fields are taken into examination: 1) the late scholastic theology of the '400, 2) humanistic theology, 3) apologetic between humanism and modernity, 4) controversialist theology. These are not four contradictory treatises, the result confirms that, in the two examined centuries a constant osmosis exists between very different theological methods. This presentation turns to account some interesting theological figures.