

Difendere una dottrina, difendere un ordine: Francisco Suárez, Roberto Bellarmino e Claudio Acquaviva di fronte al molinismo (1594-1607)

Paolo Broggio
Università degli Studi Roma Tre

paolo.broggio@uniroma3.it

Abstract:

Il lavoro intende offrire un quadro sintetico del conflitto che nel tardo Cinquecento esplose tra la Compagnia di Gesù e l'ordine domenicano, la cosiddetta controversia *de auxiliis divinae gratiae*, dal punto di vista delle strategie che tre gesuiti chiave adottarono per difendere il loro ordine dalle accuse di 'eresia' scagliate dai domenicani: Francisco Suárez, teologo spagnolo di eccelsa fama che sposò le tesi di Luis de Molina e che fu oggetto lui stesso di violenti attacchi da parte dei domenicani e dell'Inquisizione di Castiglia; Roberto Bellarmino, cardinale e parte del più stretto *entourage* di Clemente VIII Aldobrandini, che scelse una strategia di contrattacco e di delegittimazione dell'avversario; Claudio Acquaviva, generale dell'ordine, che improntò la difesa del suo ordine alla fermezza mista alla continua ricerca della concordia interna e dell'uniformità dal punto di vista della produzione e dell'insegnamento teologico.

Parole chiave: Papato; Ordini religiosi; Teologia; Controriforma

Abstract:

The work aims to provide an overview of the conflict that erupted in the late Sixteenth century between the Society of Jesus and the Dominican Order, the so-called *de auxiliis divinae gratiae* controversy, from the point of view of the strategies that three key Jesuits of the time adopted to defend their order by the accusations of 'heresy' hurled by the Dominicans. Francisco Suárez, Spanish theologian of excellent reputation, who married the thesis of Luis de Molina, he himself object of violent attacks by the Dominicans and the Castilian Inquisition; Robert Bellarmine, Cardinal and part of the closest *entourage* of pope Clement VIII Aldobrandini, who chose a strategy of counterattack and delegitimization of the opponent; Claudio Acquaviva, Superior General of the Order, whose apology of the order was characterized by a mixture of firmness and the continuous search for internal harmony and uniformity in terms of theological investigation and teaching.

Key-words: Papacy; Religious orders; Theology; Counter-Reformation

La Controriforma non fu solamente il periodo dei roghi, fossero questi di persone condannate per eresia o di libri eterodossi messi all'Indice. La lotta contro il dissenso religioso, contro il nemico esterno, fu solo una – senz'altro la più drammatica e gravida di conseguenze per la storia sociale, culturale e intellettuale dell'Europa moderna – delle tante facce del cattolicesimo posttridentino. Proprio quando si impose, e in maniera del tutto inedita, la necessità di innalzare impervie barriere che consentissero la difesa dagli attacchi esterni, un altro fronte si aprì, di certo meno appariscente perché tutto interno alla compagine ecclesiastica, ma non per questa ragione meno rilevante per i processi di costruzione delle moderne identità ecclesiali e, finanche, nazionali (Motta, Pavone, 2005). È l'esacerbazione, l'estremizzazione violenta, della conflittualità regolare il fenomeno caratteristico del cattolicesimo barocco (Giannini, 2005). Non che in epoca pretridentina agli ordini regolari fossero mancati motivi di tensione e di conflitto, ma fu la nascita dei moderni meccanismi di controllo della devianza religiosa a dare origine ad un modo inedito di considerare l'eresia e, conseguentemente, per gli ordini religiosi, tradizionali cultori del sapere teologico, di vivere il proprio ruolo di custodi dell'ortodossia dottrinale. Ecco allora l'accusa di 'eresia' diventare una modalità pressoché normale degli scontri tra ordini, ma anche delle polemiche interne agli ordini stessi, su questioni di carattere dottrinale. Un'accusa più o meno strisciante, più o meno esplicitata, ma prontamente utilizzata dai teologi regolari quando in gioco c'era non solo l'ortodossia *tout court* ma, ancora più spesso, la fedeltà alla propria scuola di appartenenza, da cui discendeva la credibilità dell'ordine in seno alla compagine ecclesiale.

Spirito di emulazione, competizione (specie nel campo – strategico – della gestione delle istituzioni educative), inimicizia, invidia: passioni che sembrano essere state alla base di tante dinamiche conflittuali che puntellarono la storia delle istituzioni regolari, dal secondo Cinquecento fino al tardo Seicento, e alle quali era fondamentale sottesa l'accusa di eresia (Rurale, 2008). Bastava il successo, di un singolo religioso o di una istituzione ecclesiastica, la momentanea visibilità o favore, da parte dei fedeli o dei centri di comando, ad innescare il meccanismo dell'accusa infamante, che richiama quasi sempre l'intervento del tribunale della fede. Un fenomeno che nel mondo ispanico ebbe un vigore particolare, come sembra evincersi dalle parole di Miguel de la Pinta Llorente, nel secolo scorso uno dei più autorevoli storici del Cinquecento ereticale spagnolo, e del processo a Bartolomé de Carranza in modo particolare. L'arcivescovo di Toledo, secondo il giudizio di Pinta Llorente,

fue siempre [...] varón estricto y pietista y creemos que su proceso tuvo, entre otras cosas, como causa determinante la invidia eclesiástica – una de las peores invidias –, el célebre y bochornoso igualitarismo intelectual y social anhelado e impuesto tantas veces por la conciencia española. (Iturriaga, 1976: 273)

Per un predicatore, ad esempio, era sufficiente entrare nelle grazie di un sovrano o di un vescovo per scatenare delazioni e accuse di eresia, come accadde a Fray José de Sigüenza, il quale ebbe noie con l'Inquisizione in quanto era, come ci riferisce Juan Antonio Llorente, storico e inquisitore lui stesso, uno de los mejores predicadores, y el más agradable al rey»; per tale ragione altri religiosi, «cuyos sermones no consiguieron tanto aplauso, lo delataron a la Inquisición de Toledo como sospechoso de herejía luterana» (Iturriaga, 1976: 273)¹.

Le accuse di eresia, e il conseguente intervento del tribunale che, in Spagna, era incaricato della vigilanza sulla diffusione, anche a mezzo stampa, di idee o comportamenti difformi, erano dunque all'ordine del giorno non solo nella conflittuale società iberica del Cinquecento e del Seicento, in cui il meccanismo della delazione diventava uno strumento perfetto per colpire individui e famiglie avversarie (per un *cristiano viejo* il solo fatto di subire un processo inquisitoriale costituiva una terribile onta nella Spagna del secolo d'oro)², ma anche – e in maniera sostanziosa – nelle non meno conflittuali famiglie religiose. Poteva accadere, allora, che il normale dibattito tra teologi su specifici punti di dottrina si rivelasse un terreno di scontro in cui la pacatezza dell'argomentare secondo il modello scolastico cedeva il passo agli attacchi miranti alla distruzione della credibilità dell'avversario, alla totale delegittimazione. È precisamente ciò che accadde nel tardo Cinquecento a seguito della pubblicazione a Lisbona, nel 1588, del trattato del teologo gesuita Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, un vero e proprio 'caso' in grado di scatenare, nel corso dei due decenni successivi, uno dei più gravi conflitti intra-ecclesiastici della storia della Chiesa in età moderna non solo sul terreno della pura speculazione teologica ma anche su quelli dell'articolazione dei poteri all'interno della Chiesa cattolica, dei rapporti tra le grandi famiglie religiose e, non da ultimo, dei rapporti tra la Santa Sede e le principali potenze secolari cattoliche del tempo (monarchie spagnola e francese, *in primis*).

L'attacco all'insegnamento teologico della Compagnia di Gesù era partito dalle Fiandre, dove i professori di teologia dell'università di Lovanio, che si ritenevano i custodi dell'interpretazione autentica della dottrina di Agostino circa il rapporto tra grazia divina e libertà umana, censurarono aspramente i corsi di Leonardus Lessius, docente presso il locale collegio gesuitico. L'attacco sarebbe poi proseguito in Spagna, quando i domenicani denunciarono all'Inquisizione di Castiglia delle tesi sostenute da alcuni teologi gesuiti di Valladolid: nel mirino c'era ovviamente anche il trattato di Molina, considerato la fonte principale delle deviazioni dottrinali coltivate dagli ignaziani.

Non è questa la sede per una illustrazione esaustiva dei contenuti dottrinali della controversia, per i quali mi permetto di rinviare alla vasta bibliografia esistente sull'argomento (Scoraille, 1912-1913; Le Bachelet, 1931). Ciò che mi interessa indagare sono invece i meccanismi in virtù dei quali un teologo o, più spesso,

¹ Su Llorente si veda M. Boeglin, 2010.

² Cfr. N. Wachtel, 2010; F. Bethencourt, 1997; J.-P. Dedieu, 1989.

un intero ordine religioso potevano essere tacciati di eterodossia per una ‘impura’ interpretazione delle *auctoritates* di riferimento, nella fattispecie Agostino e Tommaso d’Aquino, vera e propria misura dell’ortodossia cattolica, specie in tema di grazia e libero arbitrio. Il teologo o l’ordine chiamati in causa dovevano in questo caso difendersi dalle accuse, e le strategie adottate presentano chiari elementi comuni ma anche divergenze di fondo che cercherò di illustrare attraverso gli scritti e l’azione politica dei tre gesuiti che, al di fuori dello stesso Luis de Molina, ebbero un ruolo chiave nella controversia *de auxiliis divinae gratiae*, Francisco Suárez, Roberto Bellarmino e Claudio Acquaviva.

Francisco Suárez può essere a buon titolo considerato uno dei principali teologi cattolici degli ultimi secoli. Appartenente alla seconda generazione della Scuola di Salamanca, il suo pensiero, nel campo non solo teologico ma anche filosofico e giuridico ha segnato in maniera indelebile il pensiero cattolico della Controriforma e l’elaborazione della modernità politica attraverso la rinascita del tomismo. Ma, paradossalmente, fu proprio sul terreno della fedeltà a Tommaso che Suárez fu fatto oggetto, lui vivente, di continui attacchi, sia da parte dei domenicani, sia da parte dell’Inquisizione spagnola.

Nel luglio del 1594 si produsse ciò che per le prerogative dell’Inquisizione spagnola si presentava come un atto per nulla rassicurante: il pontefice, Clemente VIII Aldobrandini, comunicò perentoriamente a Madrid, attraverso il nunzio, la decisione di avocare al suo proprio tribunale l’esame del caso originato dalla *Concordia* di Luis de Molina e la decisione su di esso. Solamente due settimane prima Francisco Suárez aveva scritto al Cardinale di Toledo pregandolo di facilitare al massimo un intervento romano nell’annosa controversia dottrinale in virtù del fatto che si trattava di una questione squisitamente dottrinale, e quindi ‘universale’:

Lo que acá se desea es que por orden de Su Santidad se examinasen ahí estas doctrinas, que cierto en estos tiempos es cosa necessarísima, por el escándalo general que causan estas controversias, y la gran importancia dellas para las herejías destos tiempos. Y realmente por acá hay pocos que las lleguen al cabo y hay gran pasión; y si Su Santidad no entra de por medio, hay gran peligro no se haga algún gran borrón. Y aunque Su Santidad no quiera definir nada de fe, importará grandemente que a lo menos declare en qué hay peligro, y en qué probabilidad, y aun qué se debe seguir como doctrina más probable y conveniente a la Iglesia, como los Pontífices lo han hecho en otras cosas y ponga perpetuo silencio a censuras temerarias y arrojadas, que escandalizan y causan división entre las Religiones. [...] Y la merced que V. S. Ill.ma nos ha de hacer es que esta pretensión no entienda ser nuestra, sino que Su Santidad *ex officio*, viendo que esta causa es universal y que no sólo en España, sino en Italia y Alemania, etc., ha causado división y ruido, y que es negocio de doctrina, quiera interponer su autoridad como en cosa propia y suya. (Iturriaga, 1976: 258)

Sotto la cenere, in realtà, covava il fuoco dello scontro, strisciante ma sempre vivo sin dalla istituzione del Sant’Uffizio spagnolo, concessa con grandi reticenze da Roma nel 1478, tra la Santa Sede e la Monarchia spagnola nelle materie riguardanti il controllo sulla diffusione dell’eterodossia, *massime* attraverso il mezzo della stampa. Con il passare degli anni si giunse all’evidente paradosso di un tribunale della fede secolare, sebbene istituito in virtù di una delega pontificia, che reclamava in maniera vigorosa non solo una perfetta autonomia nella repressione dell’eresia e nella vigilanza sulle idee espresse a mezzo stampa, ma anche una sorta di superiorità rispetto a Roma in questi campi per ciò che riguarda i sudditi di Sua Maestà Cattolica. Una lettera del *Consejo de la Inquisición* indirizzata a Filippo IV il 18 gennaio 1627 ci fa comprendere alla perfezione quanto questo sentimento di assoluta autonomia da Roma fosse vivo tra i membri del tribunale della fede spagnolo:

Señor, hemos entendido que muchas personas seglares y otras de pocas letras, han alcanzado licencia de Su Santidad para tener y leer libros prohibidos de condenada doctrina, escriptos también por heresiarcas, y para esto huyen de acudir al inquisidor general y al Consejo, que conocen los sujetos y personas a quien se puede dar y que tienen por experiencia de lo que en esto combiene, lo cual es de gran inconveniente, y de ello

pueden resultar daños irreparables en gran ofensa de Dios y deservicio de S. Magestad. El Consejo suplica a V. M.d se sirva mandar escribir a Roma a su embaxador, que haga instancia con Su S.d para que no se conceda a las personas de estos Reinos las tales licencias, y a los que las pidiesen los remitan al inquisidor general y a este Consejo, a donde, con santo celo y justificación, se procede en estas materias, y en el entretanto nos ha parecido necesario recoger por edictos y censuras generalmente cuantas licencias se hubiesen dado para tener y leer libros prohibidos. Damos cuenta de ello a V. M.d para que mande lo que más fuere de su real servicio. (Pinta Llorente, 1953: 70)

Ci troviamo più di tre decenni dopo l'avocazione romana della controversia *de auxiliis*, ma i motivi di tensione erano esattamente gli stessi, motivi che ci fanno capire quanto l'azione di Suárez in favore di un intervento del pontefice abbia potuto destare non solo i sospetti ma anche l'ira aperta dell'Inquisizione spagnola e, con ogni probabilità, di più di un membro degli altri *Consejos* della Monarchia. Esisteva certamente, nei territori della Monarchia spagnola, una tradizione anti-inquisitoriale che additava il supremo tribunale della fede come un terribile strumento di oppressione di bravi cristiani che nel corso del tempo aveva perso del tutto lo spirito della sua iniziale missione; tradizione che venne ovviamente fatta oggetto di persecuzione da parte dell'Inquisizione stessa (Pastore, 2003). Ma se la storiografia apologetica, anche recente, ha ricondotto tali 'eccessi' al processo di secolarizzazione del tribunale (Inquisizione come strumento di carattere sempre più politico, anche se competente su reati di fede), è pur vero che fortissima era, all'epoca, la coscienza di una radicale e costitutiva alterità – di scopi, criteri e metodi – tra l'Inquisizione spagnola e gli organismi della Curia romana, un'alterità che traeva le sue origini dalla tutta ispanica ossessione per la *limpieza de sangre*, certamente poco compresa e accolta nella Città Eterna. Nel 1652 Francisco Díez Cabrera, membro del *Consejo de la Inquisición*, scriveva da Roma al segretario dello stesso Consiglio che

allá en España nos hace grande orror el que uno descienda de hereje o judío y *acá se rien de estos reparos y de nosotros*, porque los hacemos, y así verá V. M.d que no a venido acá causa de este género aunque han sido muchas las que han venido de iglesias donde hay estatuto, que no ayan menospreciado y declarado a favor del que tiene la mácula. (Iturriaga, 1976: 261)

Facile comprendere quanto Francisco Suárez si muovesse in un terreno minato. Il teologo gesuita, che a partire dal 1590 appoggiò ufficialmente la dottrina contenuta nella *Concordia* di Luis de Molina, si dovette difendere non solo dall'accusa dei domenicani di sostenere una posizione poco o per nulla rispettosa dell'autentica dottrina di Agostino e Tommaso su grazia e libero arbitrio, in direzione di una pericolosissima accentuazione del peso accordato alla volontà umana nel processo di giustificazione (semipelagianesimo), ma anche da quella degli inquisitori di essere un attentatore delle prerogative della Suprema e la quinta colonna del papismo nei territori della monarchia spagnola.

Suárez sapeva benissimo in che acque si trovava, e non ne fece mistero neppure nelle comunicazioni con i suoi confratelli. Al cardinale Francisco de Toledo aveva scritto solo poco tempo prima (14 giugno 1594), riferendosi ai suoi accusatori:

Porque por todas vías pretenden algunos dellos, a lo que dan públicamente a entender, deshacer nuestra vida y nuestra doctrina. Y así es cierto que, aunque más decretos se hagan de que sigamos la doctrina de Sancto Tomás, no será posible quietallos: porque no traba de ahí el arado, sino de un género de emulación que los hombres, etiam religiosos, inducen unas veces sin entenderlo, y otras a ojos vistas. Porque si fuera celo de la doctrina, también persiguieran a otros religiosos, que les contradicen mucho más que nosotros, y hubieran corregido alguno de sus mismos religiosos, que aquí han leído muy más peregrinas doctrinas [...] Esto he dicho, no con ánimo de murmurar de nadie. (Iturriaga, 1976: 275)

Contro di lui, ma soprattutto contro tutta la Compagnia di Gesù, era facile intravedere, a detta di Suárez, il *fumus persecutionis*. Obiettivo dei denigratori non era quello di confutare una dottrina dalla dubbia ortodossia; il loro vero obiettivo era distruggere la credibilità della Compagnia, come del resto domenicani e

Inquisizione avevano cercato di fare sin dai primi anni di esistenza dell'ordine, dai sospetti inquisitoriali nei confronti dello stesso fondatore Ignazio di Loyola (González Novalín, 1994), fino al clamoroso processo ai gesuiti di Valladolid del 1587, passando per gli strali di Melchor Cano ai tempi delle fasi conclusive del Concilio di Trento.

La difesa di Suárez, di se stesso, della *Concordia* di Molina e dell'intera Compagnia, va inserita proprio nei convulsi mesi immediatamente precedenti ed immediatamente successivi alla controversa decisione di papa Aldobrandini di avocare a sé l'esame e la decisione sulla *querelle* dottrinale. Nel marzo del 1594 delle tesi pubblicamente sostenute nel collegio della Compagnia di Valladolid dal padre Antonio di Padilla, duramente contestate dal domenicano Diego Nuño, ebbero come conseguenza il ricorso, da parte di entrambe le parti, all'Inquisizione. Il Consiglio dell'Inquisizione prese subito una misura che si sarebbe rivelata molto negativa per Suárez: indirizzò una lettera circolare a un certo numero di vescovi e di teologi chiedendo loro di emettere un parere dottrinale sulla questione oggetto dello scontro, lettera seguita da una richiesta ufficiale di uguale tenore alle tre università di Salamanca, Alcalá de Henares e Sigüenza. Il nostro teologo si trovava proprio a Salamanca in qualità di professore presso il locale collegio gesuitico e nel mese di luglio decise di comporre un memoriale, indirizzandolo a Don Juan de Zúñiga, del Consiglio dell'Inquisizione, che intitolò significativamente *In defensa S.I. de libero arbitrio*. Sembrerebbe che Suárez avesse composto il memoriale su invito espresso di un membro del *Consejo*.

Il tutto sarebbe potuto restare circoscritto nei confidenziali circuiti di comunicazione tra teologi ed Inquisizione se non fosse che Suárez commise l'imprudenza di scrivere il memoriale in volgare e non in latino, come si usa per delicate materie di carattere dottrinale la cui complessità sconsiglia vivamente l'uso di modalità di comunicazione in grado di coinvolgere potenzialmente soggetti non esperti. Se in epoca posttridentina la proibizione del volgare fu una cifra caratteristica della comunicazione religiosa nel campo della liturgia e della conoscenza del testo biblico, come gli studi di Gigliola Fragnito hanno ampiamente dimostrato (Fragnito, 1997 e 2005), è facile immaginare quanto, in un'epoca di lotta contro le eresie, l'avversione della Chiesa nei confronti della traduzione in volgare di dibattiti teologici potesse essere forte. I comuni fedeli non sono in grado di comprendere correttamente i *difficilia fidei*, si argomentava, e facilmente i dibattiti su punti di dottrina possono essere distorti e diventare focolaio di idee eterodosse. Persino la predicazione controversistica da parte dei cattolici, che fu una necessità nei territori di contatto con i protestanti, venne attentamente controllata e circoscritta, quando non addirittura vietata, perché l'illustrazione delle dottrine da condannare poteva paradossalmente rivelarsi un *boomerang*, nella misura in cui essa diventava veicolo di conoscenza e diffusione dell'eterodossia.

Fu proprio tale imprudenza a costare a Suárez la violenta reazione dei domenicani, che intercettarono prontamente il memoriale: redatto in spagnolo, sebbene breve e concettualmente complesso, quel testo sarebbe potuto cadere nelle mani di semplici fedeli, persino di donne, con conseguenze potenzialmente nefaste per l'ortodossia.

Il memoriale aveva una costruzione di taglio scolastico e affrontava la questione da un punto di vista esclusivamente dottrinale, né d'altronde avrebbe potuto essere altrimenti, viste la genesi e le finalità di quello scritto. Ma il suo contenuto ci interessa fino ad un certo punto in questa sede; ciò su cui, invece, vorrei puntare l'attenzione sono le ragioni della denuncia dei domenicani e la conseguente autodifesa portata avanti da Suárez. Il problema non venne infatti ravvisato nei contenuti del memoriale, che non facevano che sintetizzare la dottrina gesuitica del rapporto tra grazia e libero arbitrio così come era stata fissata da Luis de Molina; il problema stava, semmai, nella presunta volontà del teologo gesuita di diffondere scritti, per di più in lingua volgare, che vertevano su materie di stretta competenza del Sant'Uffizio: ancora una volta un gesuita veniva accusato di voler ledere le prerogative del tribunale della fede spagnolo. Il generale dei mercedari Diego de Zumel, persona avversa ai gesuiti, scrisse il 22 settembre che «estos papeles en romance andan en poder de mercaderes y oficiales y cavalleros y gente plebeya de capa y espada de suerte, que la cosa más dificultosa y peligrosa del mundo de los auxilios la an puesto en romance para convocar la plebe»³.

³ Archivo Histórico Nacional, *Inquisición*, Leg. 4437, c. 7, n. 27, mio corsivo.

Francisco Suárez, nella propria autodifesa, decise di assumere un atteggiamento di sostanziale fermezza ma anche di pacatezza, evitando di cedere alla dinamica delle violente controaccuse. Ciò che il teologo gesuita, così come alcuni dei suoi più vicini confratelli, misero in evidenza negli innumerevoli memoriali scritti per l'occasione fu semmai la reale origine dell'animosità dei domenicani, che di certo non era riconducibile esclusivamente all'amore nei confronti della pura interpretazione della dottrina dell'Aquinate. Anzi, aggiunge il padre Cristóbal de Los Cobos, collega di Suárez presso il collegio della Compagnia di Salamanca, è da chiedersi quanto valesse la pena essere dei tomisti 'puri' se il risultato di tale attitudine finiva per essere l'attacco, violento e scomposto, nei confronti degli avversari:

De aquí de verá cuán poco remedio es obligar a defender la doctrina de Santo Tomás, si los obligados a ella pueden caer en estos inconvenientes, que son mayores que los que nos atribuyen a la Compañía, no siendo contra Santo Tomás. Y así no traba el arado de aquí sino de la emulación, y de ésta nace el escribir el Maestro Bañes tan decompuestamente contra las opiniones del P. Toledo⁴. (Astrain, 1913: 198)

Tale atteggiamento di almeno apparente equanimità venne meno nella Compagnia di Gesù quando, con il passare degli anni e con l'istituzione delle commissioni *de auxiliis*, volute da Clemente VIII a partire dal 1598, fu chiaro che la situazione stava lentamente degenerando e che una condanna pontificia del molinismo, eventualità avvertita come sempre più imminente, sarebbe stata un disastro senza precedenti per l'intera Compagnia di Gesù. Roberto Bellarmino, il grande teologo gesuita, cardinale e persona di fiducia di papa Aldobrandini, se ne rese conto ed agì di conseguenza. Bisognava difendersi da una strategia di delegittimazione della Compagnia di Gesù e di tutto il suo sistema teologico che aveva trovato nel domenicano Domingo Báñez (1528-1604) il suo più illustre e capace rappresentante. Sin dai primordi della polemica suscitata dalla pubblicazione della *Concordia* di Luis Molina il teologo domenicano aveva messo in chiaro la sostanziale disparità tra il suo ordine e la Compagnia di Gesù dal punto di vista dell'affidabilità teologica. L'ordine dei predicatori è stato, sin dal momento della sua nascita, l'unico autentico custode della più autentica tradizione teologica cattolica, e per tale ragione non poteva essere messo sullo stesso piano di un ordine nato da pochi decenni e soprattutto avvezzo a pericolosi allontanamenti dalla dottrina *securior et magis approbata* dei Padri della Chiesa. È per tale ragione – argomenta Báñez in un memoriale indirizzato a Clemente VIII nel 1597 – che la proibizione di dibattere in pubblico sulla materia *de auxiliis*, emessa da Clemente VIII nel 1594 all'indirizzo di entrambi gli ordini, era giudicata da Báñez iniqua e da riformare proprio in quanto equiparava di fatto i domenicani ai gesuiti quanto all'ortodossia delle proprie formulazioni teologiche. I domenicani, secondo Báñez, il cui plurisecolare ruolo di custodi dell'ortodossia non poteva essere in alcun modo sconosciuto, avrebbero dovuto essere esentati da tale divieto. Come ha efficacemente commentato a tale proposito Franco Motta:

Qualsiasi cedimento, ossia qualsiasi verdetto che eluda una condanna pura e semplice della *scientia media*, sarebbe un colpo inferto alla purezza del sistema della grazia delineato da Agostino e recepito poi dalla *Summa theologiae*. La tradizione, chiosa Báñez, è come il bambino conteso dalle due donne alla presenza di Salomone: i gesuiti preferirebbero vederla tagliata in due piuttosto che accettare una sentenza di condanna che ne preservi l'integrità, laddove l'ordine dei predicatori, se non ne è la madre naturale, ne è comunque l'antica e legittima nutrice, e preferirebbe vedersi perdere piuttosto che nuocere all'integrità del patrimonio ricevuto. (Motta, 2005: 196)

Di fronte a tale strategia di violenta delegittimazione dell'avversario Bellarmino optò per una linea difensiva che avrebbe decretato, di lì a qualche anno, la sostanziale sconfitta dei domenicani. Fu proprio a lui che il generale della Compagnia, Claudio Acquaviva, affidò l'elaborazione di un contro-memoriale che prendesse in esame e confutasse il duro scritto di Báñez. Se per un verso Bellarmino recepì talune critiche che i domenicani avevano rivolto alla dottrina della *scientia media* introdotta da Luis de Molina, prendendone in un certo senso le distanze, da un altro il teologo gesuita inaugurò un lucido piano di contro-delegittimazione dell'avversario, passando dall'attitudine difensiva che, ad esempio, aveva caratterizzato gli

⁴ Lettera del 14 giugno 1594.

scritti di Suárez (oggetto di attacchi personali da cui fu costretto a difendersi), ad un'attitudine offensiva mirante a smontare pezzo per pezzo il vero e proprio 'mito' dei domenicani come custodi inattaccabili della tradizione e dell'ortodossia.

Invece di continuare a difendere la *scientia media* molinista Bellarmino decise di attaccare direttamente quello che sempre di più stava diventando il nucleo duro della dottrina domenicana del rapporto tra grazia e libero arbitrio, ossia il principio della promozione fisica. Secondo tale dottrina l'intelligenza divina preordina dall'eternità la creazione e quanto ricade nelle azioni umane, compresa la volontà, che è determinata 'fisicamente' a compiere l'azione salvifica. Se per Molina l'efficacia della grazia dipende dalla volontà umana, dottrina rispetto alla quale i suoi avversari inorridivano in quanto vi vedevano riflessa una versione aggiornata del pelagianesimo, per i domenicani non solo la grazia efficace non dipende dalla volontà umana ma il libero arbitrio è indotto 'fisicamente', nel senso di interiormente, da essa⁵. Ma è proprio quest'ultima dottrina ad essere additata da Bellarmino come 'nuova', in quanto essa – argomentava il gesuita – non era in alcun modo desumibile né dalla Scrittura, né dagli scritti di Agostino e di Tommaso, né tantomeno dai decreti del Concilio di Trento.

Bellarmino contrattaccò insinuando pesantemente il dubbio che potessero essere i domenicani i veri 'novatori', non Molina e i gesuiti che avevano aderito alla sua dottrina. E tale insinuazione si faceva ancora più evidente quando nel suo scritto Bellarmino ricordava che mentre nessun gesuita era mai stato condannato dal Sant'Uffizio, parecchi domenicani, invece, avevano sperimentato i rigori delle carceri inquisitoriali. Tutto il ragionamento del cardinale e teologo gesuita riposava su una base concettuale estremamente solida e convincente: quando si ragiona attorno al rapporto tra grazia e libertà umana non ci si può comportare come se la Riforma protestante non ci fosse mai stata. La dottrina della promozione fisica è prossima al determinismo calvinista e il Concilio di Trento non aveva fatto altro che fissare una volta per tutte l'ortodossia cattolica. Da lì bisognava ripartire, perché la tradizione non è un dato fisso e immutabile, totalmente libero dai condizionamenti delle contingenze storiche. Il dogma ha una sua storia, una sua evoluzione, e quindi non si può prescindere da ciò che le eresie protestanti avevano provocato in senso alla Chiesa solo pochi decenni prima.

Morto Clemente VIII il 3 marzo 1605, la soluzione dell'annosa disputa fu una scomoda eredità per Paolo V Borghese, asceso al soglio pontificio il 16 maggio dello stesso anno dopo la brevissima parentesi del pontificato di Leone XI. Il 28 agosto, festività di S. Agostino, del 1607 Paolo V decretò la fine della controversia imponendo il silenzio ai due ordini, rimandando *sine die* la risoluzione finale pontificia, che quindi non veniva in nessun modo esclusa. Secondo quanto riporta il resoconto steso dallo stesso Paolo V nell'ultima riunione della Congregazione i pareri dei cardinali erano concordi nel giudicare molto difficoltosa, se non impossibile, al momento attuale una definizione papale. Il cardinal Pinelli sosteneva che «si debbono fare maggior' diligenze» e che era necessario far venire «di Francia, di Spagna et Alemagna huomini celebri et dotti, et si comunichi anco il negotio con l'università»; il cardinal Giuri «fu di parere, che se bene l'articolo è difficile, nondimeno lui inclinava più à quella parte, che s'attribuisse maggiore potestate à Dio benedetto. Ma che lui conveniva ancora nell'istesso parere, che si consultasse meglio il negozio»; il cardinale Bianchetti, espressa la sua preferenza per l'opinione dei domenicani, aggiungeva ciò nonostante che «per la gravità del negotio si facesse maggiori diligenze et avanti altri Cardinali et censori si vedesse, se Molina dica le 42 propositioni»; quanto ad Arrigoni, «non li pareva fosse bene di sospendere il libro di Molina se ben da prima si pensava fare, né dichiarare propositioni certe certe et risolte»; Bellarmino, ripetendo un punto di vista già ampiamente espresso, sosteneva che «l'opinione della predeterminazione fisica è di Calvino et di Lutherò», ottenendo in questo l'appoggio del cardinale francese Jacques Davy Du Perron, secondo il quale «l'opinione della predeterminazione sarà accettata et sottoscritta dagli heretici per bene», mentre l'«opinione dei Gesuiti era lontana da' Pelagianì», e che pertanto se c'era un libro da sospendere avrebbe dovuto essere quello di Domingo Báñez (Astrain, 1913: 375-378). Il cardinale e diplomatico francese fu del resto l'uomo chiave della mancata condanna della *Concordia* di Molina.

La Compagnia usciva sostanzialmente vincitrice dallo scontro, in quanto la condanna del molinismo, in parecchie occasioni data negli ambienti di Curia come

⁵ «Secunda opinio est aliorum, qui docent, gratiam efficacem non solum non pendere a libero arbitrio, sed etiam ab ipsa determinari physice, id est active, et intrinsece, ipsum liberum arbitrium. [...] Distinguitur enim determinatio physica a determinazione morali, quoniam determinare physice est influere intrinsece in voluntatem humanam, et eam movere ad volendum: determinare moraliter est eam movere ad volendum non agendo intrinsece in ipsam, sed persuadendo, exhortando, minando, terrendo, consulendo, etc. Et potest hoc illustrari exemplo rerum corporalium; nam si quis exhortando, vel terrendo induceret aliquem ad scribendum, is moraliter determinaret sive impelleret eum ad eam actionem scribendi; sed si quis acciperet calamum, et insereret digitis alterius, et deinde arreptam eius manum moveret, et cum ea scriberet, is diceretur physice, eum impullisse, vel determinasse ad scribendum», R. Bellarmino, 1913: 102.

sicura, infine non arrivò, e ciò lo si dovette anche alla mobilitazione politica proveniente dall'esterno, dalle province gesuitiche fino agli interventi diplomatici di sovrani e principi (Broggio, 2009; Boute, 2010: 383-384). Claudio Acquaviva, generale della Compagnia di Gesù dal 1581, poté tirare un sospiro di sollievo, soprattutto grazie all'azione del cardinal Bellarmino, che almeno fino ad un certo punto (gli inizi del 1602, momento dell'allontanamento del gesuita da Roma) esercitò un ascendente considerevole su papa Aldobrandini. Il generale, che così tante divisioni interne dovette affrontare nel corso del suo lungo governo (Catto, 2009), se da un lato appoggiò in maniera decisa e convinta la spregiudicata azione di *lobbying* portata avanti dal cardinale Bellarmino, visto che in gioco c'era la credibilità e dunque la sopravvivenza stessa dell'ordine religioso da lui guidato, dall'altro assunse una posizione di almeno apparente neutralità, specie per ciò che concerne le comunicazioni interne alla Compagnia. Né Bellarmino né tantomeno Acquaviva, è utile sottolinearlo, sposarono la dottrina contenuta nel trattato di Luis de Molina, sebbene il generale permise in buona sostanza che posizioni molto vicine, se non identiche, a quelle del teologo spagnolo venissero insegnate, anche in virtù del fatto che già prima della pubblicazione della *Concordia* esse circolavano ampiamente nei collegi dell'ordine. Acquaviva non si trovava nella posizione di poter appoggiare *in toto* una dottrina che fu al vaglio dapprima dell'Inquisizione spagnola e, successivamente, di una congregazione cardinalizia personalmente presieduta dal pontefice, circostanza senza precedenti nella storia della Chiesa in età moderna. Da un punto di vista politico, dunque, Acquaviva non poté che appoggiare i virulenti attacchi di Bellarmino alle tesi di Báñez e degli altri domenicani, mentre sul fronte interno mantenne un atteggiamento prudente, tutto mirato alla ricomposizione dell'unità dottrinale interna e della frattura con domenicani.

Già nel febbraio del 1595 il generale scrisse una lettera circolare a tutti i provinciali dell'ordine in cui si chiedeva di mantenere la pace interna e di assumere un atteggiamento 'caritatevole' nei confronti dei domenicani, all'insegna della ricerca della pace e dell'amicizia reciproca. Le risposte dei provinciali furono incoraggianti da questo punto di vista. Il 22 marzo dello stesso anno il padre José de Acosta scriveva da Valladolid:

El día de Santo Tomás de Aquino me convidaron los Padres Dominicos que predicase en su pulpito de San Pablo, que fué cosa que admiró a este pueblo y no le edificó poco. El concurso a cosa tan nueva fué grande, y el sermón, a lo que se entiende, les dio satisfacción, donde dije *obiter* como nuestra Compañía era aficionada a la doctrina de este santo Doctor, y la seguía y nuestras constituciones y decretos lo mandaban así, obra de que notablemente holgaron. Convidáronnos de casa y colegio a diez y seis, con mucha cortesía, como el Rey se lo tiene encargado. Notaron en el pueblo, que aquel día hacía un año que en el mismo pulpito había predicado Avendaño contra la Compañía. Y así parece ha querido el Señor sacar la Compañía no sólo con su honra pero con ganancia y ventaja. (Astrain, 1913: 203)

Il 1° gennaio 1599, poco dopo l'inizio delle riunioni della commissione *de auxiliis*, il pontefice giocò la carta della convocazione dei generali dei due ordini per la ricerca di una soluzione alla disputa. Il 22 febbraio Ippolito Maria Beccaria, generale dei domenicani, e Claudio Acquaviva si presentarono al cospetto del cardinale Ludovico Madruzzo, Presidente della Congregazione del Sant'Ufficio, accompagnati da alcuni teologi dei due ordini. Beccaria affermò che il suo ordine non aveva nulla contro la Compagnia di Gesù nel suo insieme ma solo contro il contenuto del trattato di Luis de Molina; una volta espurgato o condannato quel libro, tutto sarebbe tornato come prima. Acquaviva non cadde nella trappola e replicò che c'erano due livelli di discussione, da tenere ben distinti tra loro: una era la dottrina esposta nella *Concordia*, che la Compagnia di Gesù non voleva difendere in modo particolare (si trattava tutto sommato di un singolo libro, scritto da un singolo teologo, e se il papa avesse voluto condannarlo l'ordine non si sarebbe opposto); dall'altro c'era il diverso modo che gesuiti e domenicani avevano, nel loro insieme, di spiegare la dottrina dell'accordo tra grazia e libero arbitrio così come era desumibile dalla teologia di Agostino e di Tommaso, misura inequivocabile dell'ortodossia cattolica. Proprio la commistione tra i due piani avrebbe arrecato un danno enorme alla Compagnia nel caso di una condanna papale (Astrain, 1913: 266).

La fermezza nella difesa del suo ordine si accompagnò sempre, in Claudio Acquaviva, ad una richiesta di moderazione che indirizzò soprattutto all'interno della Compagnia, una moderazione che avrebbe dovuto necessariamente prendere la forma dell'uniformità dottrinale. Quanto più avesse regnato l'accordo nella materia dottrinale, quanto più, nei numerosi, diversi e dispersi collegi della Compagnia si fossero insegnate le stesse dottrine, senza nulla togliere alla specificità gesuitica rappresentata dal riconoscimento di un certo grado di libertà di interpretazione della tradizione, tanto meno l'ordine fondato di Ignazio sarebbe stato fatto oggetto di critiche ed attacchi da parte degli avversari.

BIBLIOGRAFIA

- Astrain, Antonio (1913), *Historia de la Compañía de Jesús en las Asistencia de España*, IV, Madrid, Razón y Fe.
- Bellarmino, Roberto (1597), «De novis controversiis inter patres quosdam ex ordine praedicatorum et patrem Ludovicum Molinam Societatis Jesu», in Le Bachelet, Xavier-Marie (a c. di), *Auctarium Bellarminianum*, pp. 101-113.
- Bethencourt, Francisco (1997), *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, Akal (ed. or. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994).
- Boeglin, Michel (2010), «Llorente, Juan Antonio», in Prosperi, Adriano - Lavenia, Vincenzo - Tedeschi, John (a c. di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, II, pp. 926-927.
- Boute, Bruno (2010), *Academic Interests and Catholic Confessionalisation. The Louvain Privileges of Nomination to Ecclesiastical Benefices*, Leiden-Boston, Brill.
- Broggio, Paolo (2009), *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, Leo S. Olschki.
- Caffiero, Marina - Motta, Franco - Pavone, Sabina (a c. di) (2005), *Identità religiose e identità nazionali in età moderna, Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, numero monografico.
- Catto, Michela (2009), *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana.
- Dedieu, Jean-Pierre (1989), *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède, XVI^e-XVIII^e siècle*, Casa de Velázquez, Madrid.
- Le Bachelet, Xavier-Marie (a c. di) (1913), *Auctarium Bellarminianum. Supplement aux oeuvres du Cardinal Bellarmin*, Paris, G. Beauchesne.
- Le Bachelet, Xavier-Marie (1931), *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Acquaviva (1610-1613)*, 2 voll., Louvain, Museum Lessianum.
- Firpo, Massimo (a c. di) (2005), *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postidentina*, Atti del Convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003, Firenze, Leo S. Olschki.
- Fragno, Gigliola (1997), *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino.
- Fragno, Gigliola (2005), *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino.
- Giannini, Massimo Carlo (a c. di) (2005), *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime, Cheiron*, 43-44, XXII, numero monografico.
- González Novalín, José Luis (1994), «La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559-1615)», *Anthologica Anua*, 41, pp. 77-102.
- Iturriaga, Juan (1976), «Suárez ante la Inquisición (1594-1595)», *Estudios de Deusto*, vol. XXIV, fasc. 56, p. 273.
- Llorente, Juan Antonio (1818-1835), *Historia crítica de la Inquisición española*, Madrid, en la Imprenta del Censor.
- Motta, Franco (2005), «Il serpente e il fiore del frassino. L'identità dei gesuiti come processo di autolegittimazione», in M. Firpo (a c. di), *Nunc alia tempora, alii mores*, pp. 189-210.
- Motta, Franco - Pavone, Sabina (2005), «Per una storia comparativa degli ordini religiosi», in M. Caffiero - F. Motta - S. Pavone (a c. di), *Identità religiose*, pp. 13-24.

- Pastore, Stefania (2003), *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Pinta Llorente, Miguel de la (1953), *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*, vol. II, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- Prosperi, Adriano - Lavenia, Vincenzo - Tedeschi, John (a c. di) (2010), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 5 voll. Pisa, Edizioni della Normale.
- Rurale, Flavio (2008), *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, Roma, Carocci.
- Scorraille, Raoul de (1912-1913), *François Suarez, de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits, et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 voll., P. Lethielleux, Paris.
- Wachtel, Nathan (2010), *La logica dei roghi*, a cura di F. Motta, Torino, UTET (ed. or. *La logique des bûchers*, Paris, Éditions du Seuil, 2009).