

Adriano Prosperi

# Il concilio di Trento: una introduzione storica

BIBLIOTECA STORICA

53

**Il concilio di Trento:  
una introduzione storica**

Edizione speciale per il Giornale

© 2001, Giulio Einaudi editore S.p.A., Torino

Stampa e legatura  
Mondadori Printing S.p.A.  
Stabilimento NSM - Cles (TN)

Supplemento al numero odierno de Il Giornale  
Direttore Responsabile: Maurizio Belpietro  
Società Europea di Edizioni S.p.A.  
Reg. Trib. Milano n. 215 del 29/05/1982

*Il presente libro deve essere distribuito esclusivamente  
in abbinamento al quotidiano Il Giornale.  
Tutti i diritti di copyright sono riservati*

IL GIORNALE • BIBLIOTECA STORICA

siderava si desse prova della capacità della Chiesa di attuare riforme interne tali da dare soddisfazione al mondo tedesco. Il concilio, del resto, era come una nave governata con mano sicura dai legati e manovrata da un equipaggio quasi esclusivamente italiano e dipendente anche economicamente dalle sovvenzioni papali.

Ci si avviò così sulla strada della questione fra tutte capitale nel conflitto religioso: la dottrina della giustificazione. In primo luogo fu affrontato l'argomento del peccato originale, della sua essenza e del modo in cui l'uomo poteva liberarsene. Si trattava di una dottrina capitale per il confronto con la Riforma, tanto che da alcuni fu avanzata la proposta di ascoltare i protestanti prima di condannarli. Bisognava citarli formalmente per questo, ma non lo si fece. Quanto alla questione del peccato originale, c'erano divergenze all'interno del mondo cattolico su talune questioni. Per esempio si dibatteva se la Madonna fosse stata concepita senza l'eredità della colpa di Adamo: a questo proposito, poiché c'era aspra divisione tra i Francescani e i Domenicani, si decise di soprassedere. Si affrontò invece la questione capitale della dottrina della concupiscenza: secondo Lutero, fedele seguace in questo dell'Agostino antipelagiano, anche nei battezzati restava una radice di peccato che rendeva il cristiano giusto e peccatore nello stesso tempo («simul peccator et iustus»). Nell'assemblea tridentina, non mancavano consensi alla teologia di Lutero: si finì tuttavia per adottare la dottrina secondo la quale nel battezzato la concupiscenza sopravvive come un qualcosa che deriva dal peccato e inclina ad esso, ma non è di per sé peccato. Si affermò il principio per cui i meriti di Cristo sono comunicati agli infanti nel battesimo: e questo contro gli anabattisti che facevano dipendere la validità del battesimo dal consenso interiore per fede del battezzato. Nella sessione quinta (17 giugno 1546) il decreto fu approvato quasi all'unanimità da un'assemblea

testanti. Ora era aperta la strada per completare la costruzione col baluardo più importante: la questione della giustificazione.

La dottrina della giustificazione per sola fede era il caposaldo della Riforma, da quando Lutero aveva fatto la «scoperta del Vangelo», come la chiamò egli stesso: era una scoperta che aveva risolto la profonda crisi religiosa dell'uomo Lutero e che da lui era stata rivelata ai cristiani del suo tempo. La tesi luterana della giustificazione per sola fede aveva salde radici nella tradizione del cristianesimo; essa radicalizzava la tesi affermata da san Paolo (contro la religione ebraica dell'osservanza delle norme cerimoniali) e ribadita da sant'Agostino (contro l'ottimismo teologico del suo avversario Pelagio, convinto assertore della bontà della natura umana). San Paolo aveva scritto: «Il giusto vivrà per fede» (Rom. III, 28). Lutero aveva tradotto «per sola fede». Non era differenza da poco: erano in gioco tutte le forme di esercizio della pietà religiosa che avevano strutturato la società cristiana europea, dalla scelta di perfezione (voti monastici) alle opere di carità con le quali i non perfetti (laici coniugati, «terzo ordine») si ingegnavano a pareggiare il conto dei peccati. Tentativi di composizione ce n'erano stati: il più importante era stato quello dei «colloqui di religione» promossi da Carlo V. In quello di Ratisbona del 1541 il cardinale Gaspare Contarini si era spinto, secondo alcuni, oltre i limiti dell'ortodossia accogliendo una definizione in materia di giustificazione che andava molto vicina a quella dei luterani. Si era parlato allora di una dottrina della «doppia giustificazione»: il cristiano si rende giusto davanti a Dio attraverso la «giustizia inerente», conferitagli nel battesimo, che però da sola non basta a vincere l'impulso al male e richiede una seconda giustizia, quella «imputata» da Cristo, che applica al credente i meriti della sua Passione e lava via del tutto, così, la corruzione originale. In questo modo si sal-

affacciato l'altro pur grave problema della presenza reale di Cristo nell'eucarestia. Intanto, però, la questione della giustificazione era diventata quella più largamente dibattuta anche nelle città italiane e non soltanto nei circoli e nelle accademie dei dotti ma nelle chiese, sulle piazze, nelle botteghe artigiane, nei lavatoi. La situazione di incertezza sui confini dell'ortodossia e di grande interesse per i dibattiti di religione si rifletteva nella confusione delle discussioni provocate da predicatori di grande richiamo, come il cappuccino fra Bernardino Ochino, e diffuse nel pubblico da una gran quantità di opuscoli in volgare, spesso anonimi (tra i quali spiccava il successo degli scritti di Juan de Valdés e dell'anonimo *Del beneficio di Cristo crocifisso per i cristiani*). Anche i prelati tridentini, per quanto in massima parte ignari di teologia e provvisti solo di una strumentazione intellettuale giuridico-letteraria, erano consapevoli dell'importanza della definizione che si preparavano ad elaborare: Seripando e Cervini lo scrissero a chiare lettere nel prologo del progetto di decreto presentato il 23 settembre 1546 al concilio («cum hoc tempore nihil magis vexet ac perturbet ecclesiam Dei quam nova [...] de iustificatione doctrina»). Proprio perché questione rilevante, molti furono frenati dal prendere posizione o dalla consapevolezza della propria ignoranza o dal timore di esporsi con posizioni non gradite o sospette. Tuttavia, il metodo seguito dai legati in questa occasione – discutere non un progetto definito ma affrontare la questione in termini generali e solo in seguito elaborare un testo – offrì a tutti la possibilità di esporre il proprio punto di vista sul modo in cui l'uomo da ingiusto diventa giusto agli occhi di Dio. Trovarono così espressione anche le idee di quanti erano sostanzialmente d'accordo con l'antropologia pessimistica di Lutero nel contrapporre nettamente la gratuità dell'intervento di un Dio salvatore alla miseria e all'incapacità umana di produrre opere meritorie. Di giustificazione «sola fide» o «per fidem sine operibus» parlarono, in particolare, Tommaso Sanfelice, vescovo di Cava, e Giulio Contarini, vescovo di Belluno. Ma i loro in-

terventi suscitarono polemiche e sospetti che mostrarono chiaramente in quale clima di esasperata diffidenza si svolgesse il confronto dottrinale. Subito dopo il suo intervento nella congregazione generale del 17 luglio 1546, il Sanfelice fu apertamente accusato di eresia da un frate, Dionisio Zanettini: ne nacquero un litigio e una colluttazione tra i due. Lo Zanettini ci rimise un po' della sua barba, rimasta nelle mani dell'avversario per il quale però le conseguenze furono ben più gravi: sospeso e scomunicato, Sanfelice dovette lasciare il concilio e vi tornò solo molti anni più tardi, senza riuscire a evitare le segrete del Sant'Uffizio romano. Gli atti del processo a cui fu sottoposto descrivono una lunga inchiesta, estesa fino alla sua diocesi di Cava: i testimoni raccontarono con quale eccezionale dedizione Tommaso Sanfelice avesse svolto i suoi doveri episcopali, visitando le chiese, predicando, correggendo il clero. Ma il problema, per l'Inquisizione, non era di sapere se era stato un buon vescovo ma se dai suoi discorsi era possibile ricavare qualche opinione sospetta su fede e opere. Un dibattito già di per sé difficile quale fu quello sulla giustificazione venne ancor più complicato e prolungato dallo scoppio della guerra della Lega di Smalcalda in Germania, e dalla necessità per l'imperatore di non erigere baricate teologiche verso i luterani. Mentre si discuteva sulla giustificazione, nell'estate del 1546 Carlo V e Paolo III resero pubblica la loro alleanza militare per una guerra contro i principi protestanti tedeschi. Lo fecero in maniera che rese trasparente la loro diversa interpretazione di quella guerra: per il papa si trattava di una vera e propria guerra santa contro tutti gli eretici, per la quale fu indetto un giubileo straordinario; l'imperatore la considerava un'impresa limitata contro alcuni principi ribelli. Al primo premeva accreditare l'interpretazione di guerra di religione per coprire i suoi interessi politici e l'alleanza anche familiare dei Farnese con Carlo V (il nipote di Paolo III, Ottavio, aveva contratto matrimonio con una Asburgo); al secondo invece stava a cuore giungere a indebolire la forza militare e politica dei principali capi politici della Riforma.

ma, mentre a Trento si doveva aprire la possibilità di una conciliazione dottrinale che completasse il suo disegno di riunificare anche religiosamente la Germania. Di fatto, Trento era sulla strada delle armate che si muovevano dall'Italia verso le terre tedesche, mentre in Tirolo si affacciavano soldatesche protestanti e i padri conciliari cominciarono ad avere paura. Su questo sfondo si giunse all'approvazione solenne del decreto sulla giustificazione.

La precisazione della dottrina ufficiale della Chiesa, avvenendo in un momento in cui il dibattito teologico si era allargato a dismisura e frammentato in molteplici direzioni, non poteva che risolversi – come temeva Carlo V – in una serie di scomuniche e di anatemi e, insomma, in un irrigidimento delle posizioni confessionali. Per quanto concerne la linea teologica del concilio, essa si era già precisata fin dal primo avvio dei dibattiti, con la soluzione data al problema delle fonti della rivelazione divina e a quello della dottrina del peccato originale. Quest'ultimo argomento era quello dal quale i legati avevano proposto di iniziare i lavori ed era il punto cruciale di confronto con l'antropologia luterana; ma prima ancora era apparso decisivo il nodo delle fonti della Rivelazione, perché dalla soluzione che gli si sarebbe data dipendeva non solo tutto il lavoro del concilio ma anche, più in generale, il fondamento dell'autorità della Chiesa. Era qui infatti che si doveva definire il rapporto tra Chiesa e Spirito Santo e affermare il principio (negato da Lutero) di un'assistenza continua da parte di Dio alle scelte dottrinali della Chiesa. Già allora erano emerse opinioni, come quella di Giacomo Nacchianti vescovo di Chioggia, che erano apparse troppo vicine a quelle luterane nel voler rigorosamente delimitare alla Sacra scrittura il carattere di deposito unico della rivelazione divina. L'enfasi posta in funzione antiluterana su un'altra fonte della Rivelazione, la tradizione orale posseduta e amministrata dalla Chiesa, era apparsa a molti eccessiva, ma era stata il prodotto pressoché inevitabile del clima polemico in cui avveniva la definizione dei capitali dottrinali. Anche a proposito della questione del pec-

cato originale, la definizione della dottrina ortodossa era stata delineata tenendo presente in primo luogo la necessità di chiarire i limiti oltre i quali si era attestato Lutero. Fissati questi capitali dottrinali, la questione della giustificazione poté essere affrontata e risolta nel senso gradito al partito romano più intransigente. Accanto alla definizione della dottrina ortodossa sulla giustificazione – «l'atto col quale Dio fa passare l'uomo dallo stato di peccato allo stato di grazia» –, furono elencati gli «anatematismi», cioè tutte le proposizioni da considerare eretiche e da condannare con la formula «anathema sit». La discussione fu vivacissima: le scuole teologiche dominanti si affrontarono sul tema del rapporto tra la fede e le opere; concordò nel condannare come eretica la dottrina che negava ogni valore all'agire umano, si dividevano però quando si trattava di definire i meriti delle opere buone: erano da sole capaci di meritare la giustificazione? Bastava un atto del libero arbitrio a salvare l'uomo oppure era necessario l'intervento della grazia divina? Quale spazio si doveva lasciare alla capacità della volontà umana di accogliere o rifiutare la grazia? Qui la dottrina agostiniana del valore preminente della grazia divina nel processo della giustificazione valse ad arginare il rischio di cadere nell'opposto pericolo del pelagianesimo. Ma c'erano tante altre questioni non risolte nella tradizione teologica (per esempio se le opere buone fatte per la sola paura dell'inferno avessero o no un qualche valore agli occhi di Dio). Si discusse sulla certezza dell'essere in stato di grazia e sul modo in cui la fede si lega all'ardore di operare bene (fede «formata di carità»), distinguendo tra la fede «viva» che produce opere buone e la fede «morta». Alcuni volevano elencare sommarariamente le dottrine eretiche da condannare, altri volevano invece che si redigesse un elenco dettagliato che servisse a identificare con sicurezza gli eretici. Un piccolo gruppo, all'interno e all'esterno del concilio, guardava con particolare attenzione al comportamento del cardinal legato Reginald Pole: in lui, i contemporanei videro giustamente il principale rappresentante del partito che fu detto allora

degli «spirituali». Le opinioni di quel gruppo in materia di fede avevano trovato espressione nel *Trattato utilissimo del beneficio di Gesù Cristo crocifisso per i cristiani*, comparso anonimo nel 1542 ma redatto dal benedettino don Benedetto Fontanini da Mantova e rivisto dal letterato Marcantonio Flaminio, amico e familiare del Pole. La religiosità di quel testo consisteva in una forte accentuazione della funzione della fede nella giustificazione del cristiano; tuttavia, dalla convinzione della giustificazione per fede gli «spirituali» non ricavano le conseguenze («illazioni») che ne aveva tratto Lutero e continuavano a vivere in una Chiesa dove le istituzioni ecclesiastiche conservavano il loro potere e le opere erano ritenute una necessaria conseguenza della giustificazione del cristiano. La religiosità di Reginald Pole e la sua personalità carismatica lo avevano reso il punto di riferimento di tutto un gruppo, che comprendeva una poetessa illustre come Vittoria Colonna e un artista della cui straordinaria grandezza tutti i contemporanei furono convinti: Michelangelo Buonarroti. In lui, si vedeva il rappresentante principale della tendenza che – esaltando la gratuità della giustificazione divina del peccatore e il valore della Redenzione – poteva portare a una conciliazione col mondo della Riforma. Ma i tempi non erano i più adatti. Per di più nella personalità del Pole c'era un tratto di abbandono mistico alla volontà di Dio che lo portava a ritrarsi piuttosto che a combattere nelle occasioni di conflitto. Fu quello che accadde nel momento decisivo dell'approvazione del decreto sulla giustificazione.

L'elaborazione del testo finale fu lunga e tormentata: a un primo progetto (luglio) ne seguirono un secondo (settembre) e un terzo (novembre), elaborati per conto e sotto la direzione dei legati. Attraverso i vari passaggi, ai canoni dottrinali veri e propri del decreto si vennero aggiungendo dei capitoli introduttivi, dedicati a un'esposizione positiva della dottrina da credere e predicare. Era una novità importante, con cui si veniva incontro a chi lamentava la situazione di incertezza dottrinale di predicatori e pastori d'anime. Tuttavia, la par-

te decisiva del testo rimaneva pur sempre quella in cui venivano condannate le dottrine della Riforma. La logica dello scontro finale si faceva qui inesorabile. Lungo tutto il percorso dell'elaborazione e discussione del decreto, furono via via stimolati e battuti i tentativi di modificarne i contenuti in una direzione più favorevole alle idee della Riforma o, comunque, a una teologia diversa da quella rappresentata dai grandi ordini mendicanti, sostanzialmente incontrastati a Trento. Posizioni religiose molto differenziate, come quelle del Pole, del Sanfelice, di Luciano degli Ottoni e del Seripando, si trovarono una dopo l'altra costrette a fare i conti con una definizione dei limiti dell'ortodossia in cui non riuscivano a riconoscersi del tutto. A questo controllo interno della linea teologica del concilio si aggiunse all'esterno la resistenza alle esigenze dell'imperatore di rinviare la promulgazione solenne del decreto sulla giustificazione. La salda presa papale sul concilio si manifestò pubblicamente in occasione della sessione VI, il 13 gennaio 1547, quando i 59 vescovi convocati per la solenne approvazione del decreto si riunirono in assenza del rappresentante di Carlo V, ma anche di quello del re di Francia; evidentemente, solo Roma aveva interesse a chiudere recisamente ogni dialogo coi protestanti tedeschi. E ci fu un'altra assenza dal significato trasparente: Reginald Pole abbandonò il concilio, adducendo motivi di salute ai quali nessuno credette. La scelta di precisare la dottrina ortodossa nel decreto aggiungendovi ben 33 canoni di condanna dura e dettagliata delle idee della Riforma protestante, obbediva alla logica che il papa aveva scelto: erigere una barriera invalicabile contro gli «eretici» e indicarne le dottrine maledette perché tutti potessero riconoscerle. Ne seguì il rilancio della controversia dottrinale su larga scala.

A questo punto il concilio aveva esaurito il suo compito, almeno dal punto di vista romano. Un pretesto – la paura di un'epidemia di tifo petecchiale – offrì l'occasione desiderata: i legati, ormai riconosciuti come coloro da