

Introduzione

La figura di Leonardo Lessio, gesuita belga vissuto negli antichi Paesi Bassi spagnoli tra il 1554 e il 1623, pur nota, non è mai stata oggetto di un adeguato studio biografico¹. La copiosa e varia documentazione reperita in proposito ha consentito di intraprendere una ricostruzione biografica che vada al di là dell'agiografia. Lessio era infatti divenuto oggetto di venerazione da parte dei gesuiti del Collegio di Lovanio, dove aveva trascorso gran parte della sua vita, sino alla morte: i confratelli, che ne divennero i primi biografi, ne fornirono una pia immagine, talvolta filtrata attraverso i propri sentimenti soggettivi.

Le numerose fonti, di cui si è in procinto di dare un'idea più precisa, forniscono inoltre immagini differenti del gesuita, talvolta tra loro opposte, in primo luogo in base all'atteggiamento degli autori verso di lui; in secondo luogo, poiché la personalità di Lessio si configurava in modo molto complesso. È la comparazione delle fonti stesse a offrire materiale di riflessione al riguardo.

Chi volesse leggere la prima biografia del gesuita di Lovanio, il contestatissimo *De vita et moribus R.P. Leonardi Lessii*², avrebbe l'impressione che Lessio sia rimasto ancorato per tutta la vita al *contemptus mundi* medievale. Chi, invece, volesse affrontare la lettura del suo famoso *De iustitia et iure*³, potrebbe credere che Lessio sia soprattutto un razionalissimo giurista e non un mistico, come sostenuto invece dai confratelli del Collegio lovaniense.

Le fonti, poi, descrivono alternativamente il gesuita come un eretico o come un santo: entrambi tentativi fallimentari, dato che la Santa Sede non condannò mai le sue

¹ Con la denominazione "Paesi Bassi" e con la sua variante "antichi Paesi Bassi", ci si riferisce alla regione storica che, nel XVI secolo, comprendeva diciassette province dotate di una certa autonomia, ma di dominazione asburgica. Dopo la dichiarazione di indipendenza dalla Spagna di Filippo II delle province settentrionali, la zona si divise tra Paesi Bassi spagnoli, nell'area meridionale, e Repubblica delle Province Unite (Olanda, Zelanda, Gheldria, Drente, Frisia, Groninga, Drente), tra le quali l'Olanda deteneva il ruolo più rilevante.

² Schoofs L., *De vita et moribus R.P. Leonardi Lessii e Societate Iesu theologi liber. Una cum Divinarum perfectionum opusculo*, Thomas Courtois, Bruxelles 1640. Si è utilizzata l'edizione parigina del 1644 (apud Mathurinum & Ioannem Henault).

³ Lessio L., *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri IV*, ex officina Rolini Thierry, Paris 1606. La prima edizione risale al 1605.

più controverse dottrine né la Congregazione dei Riti diede mai il via al processo di beatificazione, tanto agognato da alcuni membri della Compagnia.

Le petit prophète – il nomignolo con cui Lessio era conosciuto presso il suo villaggio natale, Brecht – si destreggiò tra le controversie teologiche e le accuse di eresia durante gli anni centrali della sua attività presso il Collegio di Lovanio, cercando contemporaneamente di raggiungere in vita un ideale di pietà e santità che non lo soddisfece mai del tutto, poiché sempre accompagnato dal trepidante tentativo di perfezionamento cristiano, oltre che culturale. Tra i due concetti schematizzanti di eresia e santità, si taglia l'uomo nella sua complessità.

Gesuita, intellettuale, teologo, giurista, asceta severo, mistico, ma anche uomo concreto e razionale: Lessio presentava elementi apparentemente poco conciliabili, che avevano tuttavia trovato in lui un equilibrio armonico. La documentazione rinvenuta, utile a ricostruire le vicende terrene, ma anche *post mortem*, del gesuita ha fornito abbondanti spunti di riflessione, che hanno condotto naturalmente la ricerca verso una serie variegata di scenari. La ricchezza documentaria ha permesso di affrontare lo studio della vita di Lessio da una pluralità di punti di vista: innanzitutto, ha assunto importanza capitale la documentazione conservata negli archivi romani della Compagnia di Gesù, l'*Archivum Romanum Societatis Iesu*, ivi compreso l'Archivio della Postulazione generale dei servi di Dio, dei beati e dei Santi, e l'Archivio della Pontificia Università Gregoriana.

L'ARSI si è rivelato una fonte pressoché inesauribile di materiale interessante: dalle preziosissime schede Lamalle, che garantiscono allo studioso un ottimo punto di partenza per condurre le ricerche su un membro della Compagnia, alle epistole di vario genere, dal *Fondo gesuitico* alla documentazione inerente alla provincia flandro-belgica, alle *vitae*, ovvero le biografie manoscritte di molti gesuiti⁴. L'Archivio della Postulazione generale, poi, ha restituito documenti di valore al fine della ricostruzione otto-novecentesca della causa di beatificazione di Lessio, consentendo di prendere visione dei carteggi tra il postulatore generale, con sede a Roma, e i postulatori locali che si sono succeduti nei lavori di riapertura del processo: le lettere, unite ai diari, hanno delineato l'evoluzione del culto, sino ad anni relativamente recenti. L'Archivio, inoltre, ha rivelato la presenza di alcune reliquie del gesuita, di cui si è potuto prendere visione,

⁴ Le indicazioni archivistiche specifiche delle fonti ricordate in questa breve introduzione verranno segnalate in corso d'opera.

inviata a Roma a fine Ottocento a testimonianza della volontà di condividere la devozione nei suoi confronti, che era tornata alla ribalta dopo un secolo di assopimento.

La ricerca svolta presso l'Archivio della Pontificia Università Gregoriana si è rivelata altrettanto fruttuosa, in particolar modo in ragione della presenza del copioso Fondo Bellarmino, creato da Xavier-Marie Le Bachelet SJ, che contiene innanzitutto una variegata serie di carteggi tra Roberto Bellarmino – teologo, cardinale e santo gesuita – e i più vari interlocutori. Queste fonti furono utilizzate dallo stesso Le Bachelet nel suo utilissimo volume, intitolato *Bellarmin avant son cardinalat*⁵, pubblicato nei primi anni del XX secolo, che raccoglie tutte le lettere inviate e ricevute dal prelado, di cui si sia trovata copia manoscritta, prima dell'elevazione al cardinalato. In particolare, ai fini di questo studio è risultato fondamentale lo scambio epistolare con Lessio degli anni '80 del Cinquecento, avente per oggetto le controversie teologiche sulla grazia e il libero arbitrio intercorse tra il gesuita belga e gli accademici della Facoltà teologica dell'Università di Lovanio: evento capitale nella vita di Lessio.

Del nostro gesuita si sono conservate numerosissime tracce documentarie anche negli archivi di Lovanio, dove è stata peraltro effettuata l'importante operazione di creare una copia di parte della documentazione seicentesca: mi riferisco in particolare alle fonti relative alle presunte guarigioni attribuite dai sedicenti miracolati all'intercessione di Lessio e delle sue reliquie. Inoltre, la presenza di testimonianze ottocentesche relative alla campagna di ricerca della tomba del gesuita ha permesso di ampliare la conoscenza della rinata venerazione nei suoi confronti. Hanno contribuito in tal senso anche le fonti rinvenute presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, comprendenti gli archivi dell'ex Sant'Ufficio e dell'Indice.

Qui, la ricerca si è svolta nel segno della continuità tra la documentazione cinque–seicentesca e quella ottocentesca: infatti, la sopracitata opera *De vita et moribus R.P. Lessii* venne condannata e messa all'Indice attorno alla metà del XVII secolo, per poi essere riesaminata a fine XIX in seguito alle richieste che giungevano dalla Postulazione generale della Compagnia, che si stava impegnando per ottenere la riapertura del processo di beatificazione di Lessio. Inoltre, la *Stanza Storica*, sezione dell'Archivio del Sant'Ufficio, conserva l'ampia documentazione inerente alle

⁵ Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son Cardinalat 1542–1598. Correspondance et documents*, Paris 1911.

controversie teologiche di Lovanio, di cui anche la Biblioteca Apostolica Vaticana custodisce alcune carte.

La varietà delle fonti, cui si è fatto sommariamente cenno, ha permesso di spaziare tra i molteplici aspetti della biografia di Lessio, collocandola non solo nel contesto geopolitico, sociale e religioso degli antichi Paesi Bassi spagnoli, ma anche all'interno delle dinamiche proprie della Compagnia di Gesù tra Cinque e Seicento. A questo proposito, della vita di Lessio si è scelto di mettere in luce in particolar modo l'esperienza delle controversie teologiche, che segnarono il gesuita per un lungo periodo, a causa degli strascichi che si fecero sentire nuovamente all'interno dell'ordine dopo venticinque anni dall'esplosione della questione: controversie che coinvolsero non solamente Lessio e i dottori della Facoltà, ma anche il generalato, nelle figure di Claudio Aquaviva prima e Muzio Vitelleschi poi, e Roberto Bellarmino, una personalità di primo piano nell'antica Compagnia, e non solo⁶.

La trattazione non sarebbe poi stata completa senza il discorso circa il processo di beatificazione di Lessio, che una certa frangia della Compagnia aveva desiderato aprire sin dal momento della sua morte: si tratta di un percorso di ampio respiro, che inizia nel XVII secolo e si chiude solo a metà del XX. Come si vedrà, l'idea della santità di Lessio venne minata anche dal ricordo delle controversie: i due elementi si scontrarono in più occasioni e quel conflitto, richiamato anche negli ultimi anni dell'Ottocento, è divenuto nel corso dei secoli una buona chiave di lettura dell'intera esistenza del gesuita.

Lo studio relativo ai due vasti ambiti delle controversie teologiche e dell'attribuzione di santità ha consentito inoltre, a partire dalla ricostruzione biografica, di approfondire una serie di dinamiche più generali, che hanno interessato tanto l'Antica quanto la Nuova Compagnia: in primo luogo, ci si è potuti addentrare nello spinoso ambito della teologia della grazia, all'interno del quale si sono messi in evidenza i caratteri della politica gesuitica in merito, collocando quest'ultima nel più ampio spettro delle dispute in materia di età moderna; la presa di coscienza delle varie correnti esistenti all'interno dell'ordine stesso e del cambiamento di rotta di alcuni teologi, in seguito alle decisioni del generale, anche in relazione ai mutamenti di prospettiva della

⁶ Sulla Compagnia durante il generalato di Aquaviva vedi Broggio P., Cantù F. Fabre P.-A., Romano A. (edd.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007.

Santa Sede, ha permesso di sottolineare l'evoluzione della "politica della grazia" nella Compagnia di Gesù, tra gli anni '80 del XVI secolo e gli anni '20 del XVII. Questa si inseriva nel contesto della Congregazione *De auxiliis*, che rappresentò non solo un terreno di scontro tra due ordini religiosi – Compagnia di Gesù e Ordine dei Predicatori –, ma anche tra due differenti riflessioni soteriologiche, incanalate in trattati teologici alquanto dibattuti. Lessio stesso contribuì a riaccendere gli animi, dopo la sospensione della *De auxiliis*.

In secondo luogo, la documentazione relativa al processo di beatificazione ha permesso di delineare, almeno in parte, la politica della santità nella Nuova Compagnia di Gesù tra fine Ottocento e inizio Novecento: l'arenamento della causa, che aveva visto importanti tentativi di riapertura tra XIX e XX secolo, è infatti imputabile ad una precisa strategia condotta dal generalato. Se la santità è specchio dell'idea che un ordine vuole dare di sé in un certo momento della sua storia, quella di Lessio non aveva trovato che alcuni ammiratori alla fine dell'Ottocento, che si concentravano soprattutto in terra belga. Il gesuita di Lovanio non rientrava tra le priorità della Compagnia, che stava concentrando i suoi sforzi, in quegli anni, su una figura ben più nota, il cui processo di canonizzazione sarebbe infine stato coronato dal successo: Roberto Bellarmino.

Se l'indagine biografica ha indotto questi ampliamenti di prospettiva, la ricerca ha anche goduto di una trasposizione dal piano locale a quello, per così dire, universale. Le vicende legate a Lovanio – tanto le relazioni tra i gesuiti del Collegio e gli accademici, quanto le problematiche relative al rinnovamento cattolico, alla Riforma e alla Controriforma – non possono chiudersi tra le mura della città, ma vanno lette alla luce della contestualizzazione nell'Europa moderna, con particolare attenzione al rapporto con la Santa Sede. A questa Lessio si rimise durante le controversie, cui proprio il pontefice pose fine, almeno sulla carta. Alla politica promossa dalla Chiesa romana si legava poi la presa di posizione di Lessio contro la Facoltà teologica di Lovanio. Il gesuita disquisiva con i dottori dell'Università convinto di preservare con la propria dottrina l'ortodossia cattolica e di scongiurare i pericoli di un rigido agostinismo, che a suo avviso sconfinava nell'eresia calvinista. Al contrario, gli accademici a lui avversi a Lessio leggevano nei suoi insegnamenti la ripresa dell'eresia pelagiana o semipelagiana.

La ricostruzione della biografia di Lessio ha dunque aperto scenari importanti, fornendo ulteriori tasselli per la comprensione di significative dinamiche che hanno interessato non solo la Compagnia di Gesù, ma anche le varie facce della Chiesa in quell'epoca.

Lessio ha condiviso con altri eminenti teologi di età moderna, tra i quali Juan de Caramuel, una visione del mondo bilanciata tra l'apertura totale nei confronti degli uomini e l'assoluta severità verso se stesso. Se le biografie di Lessio, antiche e recenti, sono di stampo prettamente agiografico⁷, lo studio della documentazione inquisitoriale, delle censure redatte in seno alla stessa Compagnia, degli scambi epistolari e di alcune delle sue opere ha contribuito ad uscire dallo schema che i due biografi di Lessio, Leonard Schoofs e Charles van Sull, avevano proposto. Le agiografie, in ogni caso, non vanno sottovalutate, poiché esprimono la visione dell'uomo proposta da coloro che gli erano devoti, che si impegnavano affinché ne fosse riconosciuta la santità. Per questa ragione, la ricostruzione biografica di un personaggio di tal sorta non può prescindere dalla presa di coscienza di quel tipo di fonti che forniscono non solo l'interessante immagine del loro protagonista attraverso gli occhi della venerazione degli autori, ma talvolta anche indicazioni non rintracciabili altrove.

A partire dal XVII secolo, la memoria di Lessio si è tramandata attraverso il lavoro di chi ne ha riproposto, anche se perlopiù brevemente, alcuni cenni biografici e grazie alla diffusione delle sue opere, che hanno conosciuto tanta fortuna quanta contestazione lungo il corso dell'età moderna. Lo scavo documentario e lo studio delle fonti a stampa hanno suggerito che la contrapposizione tra i fautori e i censori di Lessio lo accompagnò per gran parte della vita e proseguì dopo la sua morte, in un precario equilibrio tra controversie teologiche e ricerca della santità.

⁷ Ci si sta riferendo alla *Vita* di Schoofs e ad un'opera degli anni '30 del Novecento, ossia la biografia/agiografia redatta dal postulatore della causa di Lessio Charles van Sull. Vedi Van Sull C., *Léonard Lessius de la Compagnie de Jésus, 1554–1623*, Louvain 1930. Originale in neerlandese: Van Sull K., *Leonardus Lessius (1554–1623)*, Wetteren 1923.

1 – Oltre l'agiografia. Per una biografia di Leonardo Lessio SJ

«Leonardum Lessium non magis ingenii monumentis quam virtutum fama aeternum, ex orbe toto consultum pro oraculo, de Religiosa vita iubilantem Lovanienses Socii faustis acclamationibus sunt prosecuti»⁸.

Leonardo Lessio ha rappresentato uno degli uomini più significativi del primo secolo di storia della Compagnia di Gesù: un ordine, forse inutile dirlo, che ha costituito uno dei pilastri non solo della controriforma cinque–seicentesca, ma anche del rinnovamento cattolico, impegnandosi in primo luogo nell'opera di evangelizzazione *ad gentes*, ossia nei territori extra europei, e nell'attività di rievangelizzazione dell'Europa, attraverso missioni popolari che avevano lo scopo di catechizzare la popolazione, sensibilizzandola inoltre alle pratiche rituali e devozionali cattoliche; in secondo luogo, nell'attività dell'istruzione, che i gesuiti realizzarono attraverso una rete di collegi che assunse un'importanza primaria nell'Europa moderna⁹.

Lessio trovò spazio in questo secondo ambito, a Douai prima e al Collegio di Lovanio poi. Citato dagli storici soprattutto in relazione al suo trattato *De iustitia et iure*, Lessio riserva molte sorprese, configurandosi come uno dei teologi più aperti dell'età moderna. Attivo nella pubblicazione di opere teologiche, ascetiche e politico–religiose, spesso oggetto di censure, Lessio si collocava in una linea di tendenza di forte probabilismo non gradita a molti. I suoi più grandi fautori, ma certamente non gli unici, si concentravano tra i gesuiti degli antichi Paesi Bassi spagnoli, che ne fornirono descrizioni accurate sin dal momento della sua morte.

Proprio da queste si vuole partire, al fine di delineare la figura del gesuita lungo gli anni della sua vita – e non solo –, prestando sempre attenzione al fragile confine tra la raffigurazione agiografica e la realtà storica che, in casi come quello di Lessio, oggetto di una venerazione volta all'apertura della causa di beatificazione, corrono il rischio di intrecciarsi indissolubilmente.

⁸ *Imago primi saeculi societatis Jesu a provincia Flandro–Belgica ejusdem societatis representata*, ex officina Plantiniana Balthasar Moreti, Anvers 1640, f. 17; nell'opera, vedi anche la breve paginetta dedicata a Lessio. *Ibid.*, f. 877.

⁹ O'Malley J.W., *I primi gesuiti*, Milano 1999 (ed. originale: Harvard 1993).

1.1 – Da Brecht a Lovanio: il *petit prophète* e la Compagnia di Gesù

«P. Leonardus Lessius, clarissimum inter aevi sui theologos lumen»¹⁰:

con queste parole celebrative inizia una delle brevi *vitae* manoscritte di Lessio, redatte nel XVII secolo da alcuni padri gesuiti, per conservare memoria del famoso confratello, noto soprattutto per la vasta produzione intellettuale. Se la testimonianza va letta non come una semplice cronaca, ma come la commemorazione laudativa del gesuita, essa ne rappresenta forse la più antica fonte biografica completa. Infatti, sulla figura del gesuita, nei Cataloghi triennali, nella sezione dedicata al Collegio di Lovanio tra gli anni '80 del Cinquecento e i primissimi anni del secolo successivo compaiono solo ridotte informazioni.

Negli anni, diversi sono stati gli autori che hanno dato notizia della vita di Lessio, benché alcuni in modo succinto. In particolare, la prima opera a stampa interamente dedicata al gesuita è costituita dal *De vita et moribus R.P. Leonardi Lessii*, che ho già citato introducendo questo studio. La *Vita*, come venne comunemente denominata, presentava alcune caratteristiche interessanti di cui occorre tener conto.

Innanzitutto, si è a lungo dibattuto sulla sua reale paternità. Secondo quanto si ricava dalla *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, l'autore sarebbe in realtà il gesuita Jacob Wyns (o Wjns oppure Wijns, a seconda delle fonti)¹¹: primo (ufficioso) postulatore della causa di beatificazione di Lessio, di cui era nipote, e grande divulgatore della venerazione nei suoi confronti, Wyns assunse estrema importanza in tal senso soprattutto negli anni '40 del Seicento, quando si fece promotore dell'*indebito* culto – secondo una definizione che si ritroverà – prestato al confratello defunto, facendo soprattutto della sua tomba un luogo di venerazione¹². Stando alle informazioni conservate presso gli Archivi del Sant'Ufficio e dell'Indice, l'autore dovrebbe in realtà

¹⁰ ARSI, *Vitae* 134, f. 1 (num. antica). Vedi anche ARSI, *Vitae* 24 e KADOC, APDOCUM1, Fonds Alfred Poncelet, Documents & Notes, Jesuites IX.2, 1, busta 5, 6, n.5, *Lessii Elogium*. L'autore della *Vita* era Joseph de Jouvancy SJ (1643–1719), storico della Compagnia chiamato a Roma, a fine Seicento, per continuare la redazione dell'*Historia societatis Jesu* di F. Sacchini. Il volume pubblicato (*pars quinta. tomus posterior, Ab anno Christi MDXCI ad MDCXVI*, Roma 1710), che comprendeva gli anni 1591–1616, venne condannato dal Parlamento di Parigi nel 1713. La Santa Sede ne proibì inoltre le parti relative ai riti cinesi e malabarici.

¹¹ Wyns, Jacques in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, a cura di De Becker A.&A., Sommervogel C., vol. I–VIII, Louvain 1960, vol. VIII, col. 1306.

¹² Wyns partecipò in seguito anche alla regolare riesumazione delle spoglie mortali di Lessio.

essere Leonard Schoofs, religioso premostratense, nonché nipote di Lessio, cui l'opera è stata spesso attribuita. Anche l'editore, Thomas Courtois, aveva legami di parentela con Lessio, di cui era pronipote: talvolta, egli è stato erroneamente considerato come l'autore dell'opera¹³, di cui fu semplicemente lo stampatore, collaborando attivamente alla diffusione di notizie biografiche, di stampo agiografico, sullo zio, affinché si facilitasse l'apertura del processo di beatificazione.

Alcuni storici hanno dato credito all'attribuzione del volume a Jacob Wyns¹⁴. Questi avrebbe evitato di pubblicare la *Vita* a suo nome affinché non si potesse diffondere la convinzione che essa raccontava la biografia del defunto in modo non aderente alla realtà dei fatti, in virtù della sua particolare e nota venerazione. Nel corso dei secoli le notizie relative all'autore della *Vita* sono state tramandate con una certa confusione: le ricerche effettuate hanno condotto ad un'ipotesi molto probabile. Presso l'Archivio della Compagnia, a Roma, si conserva una nota nella quale si segnala l'esistenza di un'opera manoscritta, intitolata *De vita et moribus P. Leonardi Lessii* e attribuita a Jacob Wyns, citata anche da van Sull¹⁵. Questa, in due volumi, è conservata presso la Bibliothèque royale del Belgio¹⁶ e costituisce la base a partire dalla quale venne scritta e pubblicata la *Vita* di Schoofs: costui è personaggio realmente esistito, come dimostrato dall'albero genealogico della famiglia di Lessio, ricostruito negli anni '50 da A. Ampe, che dimostrava il triangolo di parentela che legava i due gesuiti – Lessio e Wyns – e il premostratense, che era nipote del primo e cugino del secondo¹⁷.

¹³ Vedi, per es., Van Sull C., *Léonard Lessius*, p. 55. Van Sull è coautore anche di Bittremieux J., Van Sull C., *De literaire Werkzaamheid van Leonard Lessius (1554–1623)*, Dietsche Warande en Belfort 22 (1922), pp. 1069–1090. Breve articolo riassuntivo dell'opera di Schoofs e di quella di van Sull (che ne aveva inizialmente pubblicata una prima versione in neerlandese, nel 1923) è Heyrman T., *Leonard Lessius*, *The Month*, CXLIII (1924), pp. 193–199.

¹⁴ Sulla questione vedi Stanciu D, *An aristotelian, an example of virtue and/or a Mystic? Learned conventions disguising polemic goals in the biography of Leonardus Lessius*, *Ephemerides Theologicae lovanienses. Louvain journal of theology and canon law*, 88, 4 (2012), pp. 369–393; *Between Aristotle and Ignatius of Loyola: the biography of Leonardus Lessius and its frontespiece as Guide to his work* in Enekel K., Zittel C., *Die Vita als ermittlerin von Wissenschaft und Werk. Form- und funktionsanalytische untersuchungen zu frühneuzeitlichen biographien von Gelehrten, Wissenschaftlern, Schriftstellern und Kunstlern*, Berlino 2013, pp. 280–293. Vedi anche Van Houdt T., *Jacob Wijns S.J., De vita, et moribus R.P. Leonardi Lessii liber (1640)* in Begheyn P., Deprez B., Faesen R., Kenis L., *Jesuit books in the Low Countries, 1540–1773. A selection from the Maurits Sabbe Library*, Lovanio 2009, pp. 104–106.

¹⁵ ARSI, *Schedario vitae, Lessius Leonardus* (L.L.), 11.

¹⁶ Koninklijke Bibliotheek van België (KBR), Wyns J., *De Vita et moribus Patris Leonardi Lessii Societatis Iesu theologi clarissimi duo*, MS 4070 (4021)

¹⁷ Sul rapporto tra l'opera manoscritta di Wyns e quella a stampa di Schoofs vedi Ampe A., *Marginalia lessiana*, *Ons geestelijk erf. Driemaandelijks tijdschrift gewinjd aan vroomheid vanaf de bekering tot circa 1750*, XXIX, 1 (1955), pp. 5–29.

Ancora nel XIX secolo van Derker, allora postulatore della causa di beatificazione di Lessio, in una lettera a Torquato Armellini, postulatore generale delle cause dei santi della Compagnia, si riferiva giustamente all'autore della *Vita* come a L. Schoofs. Nonostante le incertezze generatesi nel tempo, il dato fondamentale restava non la paternità della *Vita*, ma lo scopo per il quale essa era stata composta: la pubblicistica agiografica.

Van Sull sembra sicuro del fatto che Schoofs e Courtois abbiano volutamente pubblicato a loro nome l'opera, seppur con alcune differenze rispetto al manoscritto, defraudando Wyns, che l'aveva terminata nel 1630. Stando ai richiami cui questi era stato sottoposto dal generale, poiché tributava a Lessio un culto pubblico che contravveniva ai decreti del Sant'Ufficio di pochi anni prima, è più probabile che Wyns, pur intenzionato a diffondere a mezzo stampa la biografia dello zio, che venerava come un santo, non volesse però prestare il suo nome per non peggiorare la propria situazione agli occhi del generalato: cosa che effettivamente sarebbe senz'altro accaduta, se si pensa al fatto che la *Vita* a stampa venne proibita dopo non molti anni dalla sua pubblicazione. Inoltre, come ha fatto notare Diana Stanciu, sulla scia delle ricerche condotte da Toon van Houdt, il fatto che l'autore dell'agiografia, e dunque promotore della causa, non fosse un gesuita, ma un religioso di altro ordine, poteva forse aiutare¹⁸, sebbene non fosse cosa strana che i confratelli di un defunto carismatico fossero i primi ad impegnarsi nel suo processo di beatificazione. Vero è, in ogni caso, che Wyns si era già di per sé compromesso con la sollecitazione del culto di Lessio.

L'opera di Schoofs – cui si continuerà ad attribuire il *De vita* – si presenta come un'agiografia, arricchita da innumerevoli particolari biografici. Messa all'Indice a metà Seicento, per ragioni che si vedranno più avanti, e quindi impossibilitata ad essere assunta come documento di base per l'apertura del processo di beatificazione, la *Vita* divenne il punto di partenza per un'altra biografia di Lessio, redatta da Charles van Sull, postulatore della causa nella prima metà del Novecento. La sua opera *Léonard Lessius de la Compagnie de Jésus (1554–1623)*, composta per ovviare alla mancanza di una biografia sulla quale ci si potesse basare per il processo, che negli anni '90 del XX secolo conobbe una rinascita, ha il merito di aver preso in considerazione soprattutto documenti conservati in alcuni archivi belgi, tra cui l'Archivio Reale di Bruxelles,

¹⁸ Sulla questione vedi anche Stanciu D., *Between Aristotle and Ignatius of Loyola*, pp. 280–293.

l'Archivio del Seminario di Gand, l'Archivio dei Bollandisti e gli Archivi Comunali di Brecht, utilissimi per fornire informazioni sulle origini della famiglia di Lessio e sui primi tempi dopo la morte dei genitori. In ogni caso, anche la biografia di van Sull si configura come un'agiografia, la cui attendibilità risulta più alta rispetto a quella dell'opera di Schoofs in virtù del tentativo di conferirle maggiore scientificità attraverso la documentazione. Tuttavia, la pressoché totale mancanza di riferimenti archivistici in nota rende impossibile accertarsi della veridicità delle informazioni riportate: se, infatti, van Sull ha citato in appendice gli archivi consultati, nello svolgimento della narrazione ha rinunciato nella maggior parte dei casi, secondo un'abitudine piuttosto comune sino a qualche decennio fa, ad annotare l'origine delle notizie, fatta eccezione per quelle desunte dai trattati dello stesso Lessio o da opere a stampa di cui aveva effettuato la lettura.

Il volume venne scritto nella prospettiva della riapertura del processo di beatificazione: l'autore non era pertanto interessato ad espandere particolarmente il discorso né a contestualizzare tanto la vita di Lessio quanto la sua produzione letteraria nel primo secolo di vita della Compagnia o nel contesto delle trasformazioni dell'età moderna, se non per sottolinearne la positività. Per la propria struttura, il testo di van Sull avrebbe costituito un ottimo punto di partenza per la riapertura del processo, grazie alla presentazione dei numerosi elementi biografici, considerati però in chiave agiografica, affinché si configurassero come i punti essenziali per la manifestazione della santità di Lessio.

Tra la *Vita* di Schoofs e il *Léonard Lessius* di van Sull, si interpongono due secoli nei quali la figura di Lessio è stata descritta, sebbene spesso in modo molto conciso, in alcuni testi a stampa. Nel 1739, Jean François Foppens compose la voce relativa nella *Bibliotheca Belgica*, riportando peraltro l'elenco delle opere composte dal gesuita¹⁹; cinquant'anni più tardi, nel 1786, anche il *Dictionnaire historique, ou Histoire abrégée de tous les hommes, nés dans les XVII provinces belgiques*²⁰ proponeva una piccola biografia del gesuita. Nel XIX secolo si possono poi ricordare la

¹⁹ Foppens J.F., *Bibliotheca belgica sive Virorum in Belgio vita, scriptisque illustrium catalogus, librorumque nomenclatura*, II, Petrum Foppens, Bruxelles 1739, ff. 815–817.

²⁰ Christyn J.B., *Dictionnaire historique, ou Histoire abrégée de tous les hommes, nés dans les XVII provinces belgiques, qui se sont fait un nom par le génie, les talents, les vertus, les erreurs, etc. depuis la naissance de J.C. jusqu'à nos jours. Pour servir de supplément aux Délices des Pays-Bas*, I, C.M. Spanoghe, Paris 1786, ff. 19–21.

brevissima, ma interessante nota biografica di Mathieu Delvenne, che sosteneva che Lessio era stato accusato di ultramontanismo²¹; l'altrettanto succinta voce redatta da Jean Pauwels de Vis, nel *Dictionnaire biographique des Belges*, era colpevole di fornire una versione monca della fine delle controversie teologiche nelle quali era stato coinvolto Lessio, come si vedrà più in là²²; nella seconda metà del secolo, poi, in un clima di rinnovata attenzione nei confronti di Lessio, Cyrille–Jean Destombes lo inserì in una raccolta dedicata ai santi e alle personalità pie vissute in alcune diocesi belga²³.

La memoria di Lessio rimase dunque viva, nel corso del Sette–Ottocento, in particolar modo nell'area in cui era vissuto. Lessio era nato nel 1554 a Brecht, un antico villaggio nel Brabante, alle calende di ottobre,

«parentibus loci primoribus»²⁴,

ovvero da genitori che erano tra i più ragguardevoli del piccolo paese. Secondo la *Vita* manoscritta conservata presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu²⁵, sin da bambino si distinse per pietà, frequentando spesso la chiesa, e nello studio delle lettere, cui dedicava gran parte delle proprie energie. Grazie alla consultazione di fonti conservate presso gli Archivi Comunali di Brecht, van Sull illumina il lettore sui Leys, nome vernacolare della famiglia: *Lessius* costituisce infatti la latinizzazione del cognome reale, utilizzato da Leonardo dopo l'ingresso nella Compagnia, e *Lessio* la sua italianizzazione. Van Sull rigettava totalmente l'idea secondo la quale il gesuita discendesse da una stirpe importante, poiché i notabili di Brecht non avevano alcuna

²¹ Delvenne M.G., *Biographie du royaume des Pays–Bas, ancienne et moderne ou Histoire abrégée, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée des belges et hollandais qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes, extraite d'un grand nombre d'auteurs*, II, J. Desoer, Liège 1829, f. 63.

²² Pauwels de Vis J., *Dictionnaire biographique des Belges, hommes et femmes, morts et vivants, qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus et leurs travaux dans tous les genres, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Librairie–Encyclopédique de Perichon, Bruxelles 1843, ff. 144–145. Cfr. anche Piron C.F., *Algemeene levensbeschrijving der mannen en vrouwen van Belgie, welke zich door hunne dapperheid, vernuft, geest, wetenschappen, kunst, deugden, dwalingen of misdaden eenen naem verworven hebben, sedert de eerste tyden tot den dag van heden*, J.–F. Olbrechts, Malines 1860, ff. 215–216.

²³ Destombes C.–J., *Les vies des saints et des personnes d'une éminente piété, des diocèses de Cambrai et d'Arras, d'après leur circonscription ancienne et actuelle*, Rousseau–Leroy, Arras 1868, ff. 97–99. In realtà, Lessio morì nella diocesi di Malines, oggi Malines–Bruxelles. Destombes lo inserisce erroneamente nella diocesi di Cambrais, presumibilmente per gli anni trascorsi a Douai come professore di filosofia. Anche nel XIX secolo, la diocesi di riferimento avrebbe dovuto essere quella di Malines.

²⁴ *Vitae* 134, f. 1.

²⁵ *Vitae* 134.

situazione socialmente privilegiata: un commento che sembra in realtà una forzatura, per avvalorare l'affermazione che

«Lessius ne doit son illustration qu'à son propre mérite, à sa science et à sa vertu»²⁶:

un modello di santità basato su un merito totalmente personale e indipendente dal retaggio familiare. Del resto, anche Joseph de Jouvancy, autore del manoscritto, poteva aver volutamente impreziosito le notizie circa la tradizione familiare di Lessio allo scopo di nobilitare il defunto. La verità sta nel mezzo: il padre di Lessio, un coltivatore, detenne per diversi anni una carica equiparabile a quella dell'assessore comunale, che van Sull non connetteva, perlomeno nella realtà di Brecht, ad una situazione sociale elevata; tuttavia, il primo biografo di Lessio faceva forse riferimento al semplice fatto che il futuro gesuita era il figlio di un notevole, indipendentemente dalla fortuna economica. In ogni caso, la posizione di Lessio era cambiata presto, con la morte dei genitori, che l'avevano lasciato orfano in tenera età.

Il padre, anch'egli battezzato Lenaert – ossia Leonardo, secondo una tradizione familiare motivata dalla devozione verso il santo – aveva sposato nel 1543 Marie Aerts, figlia di un collega assessore, e di Marie Leest, a sua volta figlia del sacrestano della chiesa di S. Michele²⁷. Leonardo nacque dopo le tre sorelle, Madeleine, Catherine et Élisabeth:

«[...] fils de bénédiction»²⁸,

scriveva van Sull, in uno dei frequenti slanci di venerazione verso l'uomo di cui stava tessendo le lodi.

Rimasta vedova, Marie si risposò, ma non sopravvisse che un brevissimo periodo dopo le seconde nozze, stroncata da una malattia sconosciuta. La guarigione della donna fu invocata, invano, attraverso offerte e pellegrinaggi, come si legge nei computi della tutela dei figli, conservati presso l'Archivio Comunale di Brecht²⁹. La donna venne sepolta nella chiesa del paese; ciò conferma che in vita aveva goduto di una buona condizione.

²⁶ Van Sull C., *Léonard Lessius*, p. 4.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 5.

²⁹ *Ibid.* Vedi anche nota 1.

Gli orfani vennero affidati ad alcuni parenti; in particolare, come tutore di Leonardo – e della sorella Madeleine – fu scelto lo zio paterno, Hubert, bottaio e sacrestano della cappella di S. Leonardo, vicinissima alla sua abitazione³⁰. Qui, il futuro gesuita coltivò la propria devozione, distinguendosi per intelligenza e ingegno; la vocazione di insegnante era già tanto sviluppata da indurlo a tenere lezioni ai propri compagni, cui cercava anche di trasmettere uno stile di vita pienamente cristiano: quest'attitudine fece meritare al ragazzo l'appellativo di *petit prophète*, il piccolo profeta. Negli anni, quando la sua fama crebbe, *le petit prophète* divenne il *Belgium oraculum*: un sapiente al quale molti uomini si rivolgevano, per averne i consigli³¹.

Il percorso che l'avrebbe portato a divenire un noto intellettuale sembrava tuttavia ancora lontano: Lessio subì infatti un duro colpo quando il tutore gli comunicò di volerlo avviare alla carriera commerciale, data la sua propensione per l'aritmetica. Inoltre, le difficoltà economiche – la buona eredità dei Leys era stata divisa tra quattro eredi – non consentivano al giovane la prosecuzione degli studi: una notizia sconvolgente per Lessio, che aveva fatto dell'apprendimento la propria vocazione.

La capacità persuasiva del futuro gesuita ebbe la meglio: infatti, nel 1562 questi cominciò a frequentare la scuola parrocchiale.

«Numerabat inter affines, consanguineosque litteratos, ac sacerdotes non paucos; et ipse a prima aetate prima latina linguae rudimenta eodem in loco caepit addiscere»³².

Con grande soddisfazione, il giovane Lessio imparò quindi il latino grazie alle lezioni private di un parente. La notizia è riportata dalla più antica fonte manoscritta sul gesuita: un *Elogium* scritto a ridosso della sua morte, l'8 febbraio 1623, da Guglielmo Bauters, rettore del Collegio di Lovanio³³. Presumibilmente lo stesso inviò a Roma una lettera, redatta dopo la morte di Lessio, nella quale riportava il testo dell'*Elogium*. Lo scopo era quello di far conoscere al generalato non solo la biografia di Lessio, che a

³⁰ *Ibid.*, p. 6.

³¹ Schoofs L., *De vita*, f. 50.

³² KADOC, Poncelet, busta 5, *Lessii Elogium*, f. 1.

³³ Una nota manoscritta posteriore, sul primo foglio del *dossier*, recita: «Videtur esse scriptum a P. qui in Hist. MS. Lovaniensi de illo egit. Essetne is, qui haec subscripsit, ipse P. Gulielmus Bauters?». Se l'attribuzione a Bauters dell'Elogio è certa, in virtù della firma, l'annotatore si riferiva presumibilmente all'*Historia MS. collegii Lovaniensis S.J.*, conservata agli *Archives du Royaume* a Bruxelles. L'ARSI conserva una lettera, presumibilmente inviata al generale da Bauters, nella quale riporta il testo dell'Elogio da lui stesso redatto. Vedi ARSI, Fl. Belg. 70, I, ff. 225r–249v. Su G. Bauters (1584–1636; rettore del Collegio tra il 1620 e il 1625) vedi *Bauters, Guillaume* in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. I, coll. 1061–1062.

Roma era noto, ma anche la venerazione nei suoi confronti da parte dei gesuiti del Collegio lovaniense, che riconoscevano in lui un *virum admirabilem*³⁴.

Il vicino centro commerciale di Anversa incentivava il tutore di Lessio ad avviare il giovane alla mercatura. Il caso – o la Provvidenza, secondo *l'Elogium* scritto nel 1623 – volle però che Leonardo venisse indirizzato ad un'altra professione. L'impossibilità economica venne infatti risolta dall'ottenimento di una borsa di studio, grazie al superamento di un concorso, per proseguire la sua formazione al Collegio d'Arras a Lovanio, aperto allora da poco tempo; questo era stato fondato dal vescovo di Arras in seguito al suo soggiorno in città, dove aveva insegnato presso l'Università, e per il quale aveva istituito sei borse di studio, tra cui quella riservata agli abitanti di Brecht³⁵. Lessio venne ammesso

«in Porcensi Pedagogia»³⁶,

dove venne istruito da docenti provenienti anche dalla Compagnia³⁷: un fatto che il biografo sottolineava molto, poiché è probabilmente qui che l'ormai quattordicenne Leonardo cominciò a maturare la sensibilità che l'avrebbe di lì a poco condotto all'ingresso nell'ordine. La presa di coscienza della vocazione religiosa, ma anche e soprattutto della volontà di entrare a far parte della Compagnia di Gesù, si formò nel giovane con risolutezza durante l'adolescenza, grazie all'esempio di due gesuiti, conosciuti personalmente a Lovanio³⁸: il primo, Lorenzo Nicolas, detto il Nortwegus³⁹ a causa della sua origine norvegese – che aveva fama di essere uno *studiosorum piscator*⁴⁰ – divenne il padre spirituale del ragazzo e a lui questi comunicò la propria decisione di diventare gesuita; il secondo, il fratello coadiutore Bertrand, che si era convertito in seguito ad una vita dissoluta.

³⁴ Fl. Belg. 70, I, f. 225r.

³⁵ KADOC, Poncelet, busta 5, *Lessii Elogium*, f. 1. Sul vescovo Nicolas Ruistre vedi anche Van Sull C., *Léonard Lessius*, p. 12.

³⁶ KADOC, Poncelet, busta 5, *Lessii Elogium*, f. 2. Il *college du Porc* era uno dei più prestigiosi collegi di Lovanio, dove Michele Baio aveva peraltro insegnato filosofia.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Vedi anche *Vitae 134*, f. 1.

⁴⁰ KADOC, Poncelet, busta 5, *Lessii Elogium*, f. 2.

«[...] diu noctuque terroribus et intestino conscientiae tumultu ita concussit, ut ante conquiescere non potuerit, quam Societatem ingredi apud se statueret»⁴¹.

L'ingresso nella Compagnia si era configurato ben presto come un elemento necessario alla soddisfazione della maturazione vocazionale del giovane studente: con il passare del tempo e il raggiungimento della piena maturazione spirituale, l'inserimento nell'ordine ignaziano, unito al pieno rispetto delle sue regole, divenne per Lessio garanzia di salvezza e la paura di morire al di fuori di essa un tormento.

Lessio entrò nel noviziato della Compagnia il 23 giugno 1572⁴². Pochi mesi prima, in febbraio, era stato nominato *primus*: un titolo onorifico riservato allo studente migliore del Collegio. Anche i Cataloghi triennali dell'ordine descrivono Lessio come un uomo dotato di buon ingegno e giudizio acuto; inoltre, una persona prudente, sebbene allo stesso tempo di temperamento sanguigno⁴³. Elementi ricorrenti nelle brevissime biografie di Lessio proposte negli anni nei Cataloghi sono la salute cagionevole e la mancanza di forza fisica⁴⁴: notizie confermate e avvalorate con molti dettagli da Schoofs, nella *Vita*. Il precario stato di salute di Lessio, che lo accompagnò lungo tutto il corso della vita, presentando nel tempo nuove e penose problematiche, divenne simbolo della pietà con cui il gesuita affrontava le sofferenze quotidiane, a gloria di Dio, e si configurò come il fattore necessario ad un sacrificio espiatorio – un dono concesso da Dio – che divenne in seguito parte fondante dell'idea della santità vissuta da Lessio.

«Ipse inter tot dolores inconcussus et alacer non cessabat agere ingentes Numini gratias quod sibi occasionem aliquam patiendi subministraret. Miror inquebat, ad tantum certamen a Deo metam imbellem athletam electum fuisse»⁴⁵,

si legge in una delle biografie manoscritte, che continuava affermando:

«Vix alia parte quam capite et pectore sanus erat: membra cetera pertinax lues et maculosa pruritu acerbissimo fodicabat: hernia utrimque extuberabat, continuus intestini dolor, ventis in stomacho [...], obstructus urina meatus»⁴⁶.

⁴¹ *Vitae 134*, f. 1.

⁴² KADOC, Poncelet, busta 5, *Lessii Elogium*, f. 2.

⁴³ ARSI, *Cataloghi triennali (1584–1603)*, Catal. I, f. 42r (num. recente). Vedi anche Fl. Belg. 43, *Catalogi Breves (1578–1615)*, ff. 01, 1, 7, 15, 25.

⁴⁴ *Cataloghi triennali (1584–1603)*, Catal. I, ff. 135r, 334r–v.

⁴⁵ *Vitae 134*, f. 5.

⁴⁶ *Vitae 134*, f. 10.

Le grandi sofferenze patite, la cui origine è collocabile, come si vedrà più avanti, in un preciso momento della vita di Lessio e, più in generale, della Compagnia negli antichi Paesi Bassi spagnoli, non gli impedirono di proseguire con costanza negli studi prima e nella produzione intellettuale poi. Dopo aver studiato grammatica e filosofia anche al di fuori della Compagnia – cinque anni di grammatica e umane lettere e due di filosofia a Lovanio⁴⁷ – Lessio studiò teologia. *Lector* di san Tommaso, prefetto e consultore degli studi, lettore in mensa, poi insegnante di filosofia a Douai per sette anni e di teologia a Lovanio dal 1585 al 1600⁴⁸, Lessio trascorse tutta la vita nell'ambito dei collegi della Compagnia, avendo anche trascorso un biennio presso il Collegio Romano, dove avrebbe stretto un profondo legame con Roberto Bellarmino.

Amnesso ai voti semplici a Saint Omer nel 1575 e divenuto sacerdote nel 1581, professò il quarto voto – obbedienza al pontefice – a Lovanio, il 1 aprile 1590. La competenza dimostrata da Lessio gli valse inoltre la nomina a consultore del padre provinciale, sin dalla seconda metà degli anni '80 del XVI secolo⁴⁹: secondo le biografie, proprio in virtù della sua fama di sapiente, Lessio era divenuto una sorta di fonte oracolare.

Scrivendo Schoofs, commemorando l'immagine di Lessio,

«At, ne plane subducatur, eius effigiem a blattis & tineis hic vindico»⁵⁰:

il corpo era gracile e eretto, la statura maggiore della media, il volto allungato e magro, un po' malinconico nel complesso. L'aspetto era comunque felice, serio e modesto. La fronte era ampia, le sopracciglia nere, gli occhi scintillanti. Il naso era quasi aquilino, le guance rosse, le labbra come corallo e la bocca onesta. Il mento era lungo, la barba nera e i capelli brizzolati. Si presentava – scriveva Schoofs – splendidamente vestito con una toga stretta al collo e una cintura dagli orli di panno: un'intenzione che, come si vedrà, non era certamente quella del gesuita. Era, infine, modesto nei modi.

⁴⁷ *Cataloghi triennali (1584–1603)*, Catal. I, f. 202r.

⁴⁸ *Ibid.*, f. 135r.

⁴⁹ *Ibid.*, f. 248r. I principali cenni biografici vengono forniti anche dallo schedario Lamalle, alla cui importanza si è già fatto cenno. Vedi ARSI, *Schede Lamalle*, Sch. 05; 07, 1–2.

⁵⁰ Schoofs L., *De vita*, f. 181.

Desideroso di cultura, Lessio aveva imparato il greco da autodidatta e aveva cercato di perfezionarsi in molti ambiti del sapere: il gesuita non era esperto solamente di lettere, ma aveva una naturale propensione per la matematica, ragione per cui il tutore aveva pensato di avviarlo alla carriera commerciale. Dividendosi tra lo studio e la devozione fortissima a Gesù e alla Vergine Maria, oltre che alle regole della Compagnia, Lessio era divenuto presto un sicuro teologo, tanto da essere nominato docente della materia presso il Collegio dell'ordine, a Lovanio, all'età di trent'anni. Qui, a partire dal 1585, Lessio trascorse l'intera vita, che si protrasse inaspettatamente per altri trentotto anni, contro le previsioni dei medici. Lessio dimostrava capacità di sopportazione, pazienza e forza; soprattutto, incarnava un ideale di sobrietà tanto fisica quanto spirituale: aveva innanzitutto sviluppato una dieta poverissima, ma che – a suo dire – gli garantiva una condizione di salute accettabile; l'ascetismo, poi, costituiva l'*ars vivendi* del gesuita, che aveva fatto della privazione un elemento indispensabile nella propria vita. La necessità di condurre un'esistenza sobria, non solo nell'ottica di un giovamento spirituale, ma anche al fine di conservare il proprio corpo fino alla vecchiaia, venne espresso da Lessio in uno dei suoi innumerevoli trattati, nel quale traeva ispirazione dalla propria esperienza⁵¹.

Prima di addentrarsi nelle vicende che coinvolsero Lessio a Lovanio – centro nevralgico della sua esperienza di teologo – è interessante soffermarsi sulla sua produzione intellettuale. Nel corso degli anni, il gesuita affrontò svariate tipologie di argomenti, abile nel disquisire tanto di teologia e di morale quanto di una materia assai diversa e curiosa come la dietologia, che pur si collocava all'interno della tensione alla sobrietà che caratterizzava la sua spiritualità. La poliedricità di Lessio trova piena applicazione proprio nelle sue opere, i cui titoli sarebbero sufficienti a dare un'idea del variegato impegno intellettuale del gesuita, che non rinunciò mai a scrivere, nemmeno nei momenti più drammatici della sua vita.

⁵¹ Lessio L., *Hygiasticon seu vera ratio valetudinis bonae et vitae una cum sensuum, iudicii, et memoriae integritate ad extremam senectutem conservandae*, ex officina Plantiniana apud Balthasarem Moretum, Anvers 1614. Tra le altre cose, si segnala che l'opera era diffusa anche in Inghilterra. Vedi *Richard Crashaw (c. 1613-1649). An exhibition to mark the four hundredth anniversary of his birth*, Ward Library, Peterhouse, 13 April to 4 May 2013, p. 18.

1.2 – La versatilità di Lessio: uno sguardo alla produzione intellettuale

Leonardo Lessio fu innanzitutto un intellettuale. Le numerose opere composte dimostrano la sua attitudine allo studio, al ragionamento e alla controversia, ma anche all'ascesi e alla meditazione interiore. Alcune di esse, inoltre, prendono in considerazione la vita quotidiana dell'uomo, mettendo ordine tra i casi concreti con cui giornalmente egli si deve confrontare; altre, invece, prendono in considerazione il rapporto tra l'umano e il divino, in ottica soteriologica.

Tra le opere di varia natura pubblicate da Lessio si inseriscono anche alcuni trattati di natura controriformistica, scritti in difesa della Santa Sede contro gli attacchi dei protestanti, ma anche dei cattolici inglesi "antiromani". Dalla trattatistica di Lessio emergono i tratti di una spiritualità complessa, oltre che i capisaldi di dottrine che vennero spesso acutamente contestate, anche in seno alla Compagnia stessa. La produzione intellettuale di Lessio ha inizio attorno alla metà degli anni '80 del XVI secolo quando, coinvolto in una serie di spinosissime controversie teologiche in materia di grazia e libero arbitrio con gli accademici dell'Università di Lovanio, il gesuita si dedicò ad un'ampia trattazione autoapologetica, attraverso la quale dava conto della propria dottrina. Di quest'ultima, fondamentale per la comprensione tanto delle convinzioni teologiche quanto della spiritualità dell'autore, si parlerà ampiamente più avanti. Anticipo solamente che, una trentina d'anni più tardi, un'opera di importanza capitale nell'alveo dell'attività lessiana farà la sua comparsa: il *De gratia efficaci*, pubblicata per la prima volta nel 1610 come puntuale sistematizzazione delle tanto contestate teorie sulla grazia e la predestinazione⁵². Del dibattito interno alla Compagnia, sorto in relazione all'opera, parlerò più avanti: per il momento, mi limito a porre l'accento sul fatto che Lessio non abbandonò mai, ad esclusione forse degli ultimi anni di vita, la materia soteriologica, rispondendo all'esigenza di fornire un'alternativa a quel cattolicesimo, imbevuto di un agostinismo rigido e radicale, che si era molto diffuso negli antichi Paesi Bassi, e che offriva un'immagine pessimistica della natura

⁵² Lessio L., *De gratia efficaci decretis Divinis libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata disputatio apologetica Leonardi Lessii e Societate Iesu S. Theol. in Academia Lovaniensi Professoris. Duae aliae eiusdem auctoris disputationes: altera de praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum, altera de praedestinatione Christi*, ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum, Anvers 1610.

umana, in relazione alla salvezza. La questione, qui riassunta in poche parole, è molto complessa e i suoi risvolti molteplici: ne parlerò approfonditamente più avanti.

Se gli scritti sulla teologia della grazia costituiscono parte fondante per la comprensione della figura di Lessio, oltre a delineare una continuità di riflessione lungo il corso di un trentennio, generalmente gli storici si sono interessati al gesuita per il suo trattato più famoso, che gode a buon diritto di grande attenzione tra gli studiosi: il *De iustitia et iure*⁵³. Ampia e densa opera di teologia morale, tra le tematiche affrontate, che spaziano dai concetti generali di diritto naturale e positivo alle problematiche dei rapporti giuridici legati alla proprietà, ai testamenti e ai contratti – per fare solo alcuni esempi – emerge quella giuridico-economica dell'uso del denaro, che occupa un posto di rilievo nelle diatribe tra probabilisti e rigoristi in età moderna. Anche di quest'opera, strettamente connessa al contesto sociale da cui venne ispirata, tratterò specificatamente più avanti: oltre ad essere considerata il capolavoro di Lessio, infatti, presenta alcune caratteristiche fortemente innovative, che collocano il suo autore tra i pionieri della contemporanea visione del denaro.

Lessio si occupò di molto altro ancora, dando prova della straordinaria poliedricità di cui era capace. Molto interessante per il contesto in cui si colloca è, ad esempio, il suo trattato *De Antichristo*, pubblicato per la prima volta nel 1611⁵⁴. L'opera si inserisce nel quadro della copiosa trattatistica seicentesca di argomento apocalittico, che ha posto l'accento in particolar modo sulla figura giovannea dell'anticristo. La tematica è stata sviluppata tanto in ambienti cattolici quanto in ambienti riformati, dando vita ad una *querelle* tra le parti, che nasceva dall'identificazione protestante del pontefice romano con l'anticristo stesso: un *topos*, facente riferimento al papato come istituzione, non a un singolo pontefice, ufficializzato nel 1537 dagli articoli di Smalcalda, che lo trasformarono in uno dei capisaldi delle confessioni riformate.

L'apocalittica neotestamentaria è oggetto da tempo immemore di accurati studi teologici. Sebbene il testo di riferimento principale della tradizione cristiano-cattolica sia certamente il Libro della Rivelazione, diversi libri del Secondo Patto presentano

⁵³ Lessio L., *De iustitia et iure*.

⁵⁴ Lessio L., *De antichristo et eius praecursoribus disputatio apologetica gemina: qua, refutatur praefatio monitoria, falso, ut creditur, adscripta Magne Britanniae Regi, ex officina Plantiniana apud viduam et filios Io. Moreti, Anvers 1611.*

riferimenti escatologici fondamentali per la comprensione dell'argomento⁵⁵. È in particolar modo necessario sottolineare che l'autore dell'Apocalisse di Giovanni, tradizionalmente identificato con il redattore del quarto Vangelo e delle omonime lettere, non utilizza mai il termine "anticristo" in tale opera. Il neologismo compare infatti per la prima volta in due delle tre epistole giovanee⁵⁶ ad indicare, come affermano G. Potestà e M. Rizzi nel loro volume *L'Anticristo. Il nemico dei tempi finali*⁵⁷, non una generica figura antimessianica, concetto peraltro già presente nella tradizione ebraica e in quella cristiana precedente, ma nello specifico chi si oppone a Cristo⁵⁸.

L'innovativo concetto divenne parte fondante dei dibattiti apocalittici dei primi secoli. Il termine "anticristo" assume dapprima un'accezione eresiologicala, in particolar modo quando viene usato al plurale, intendendo i suoi precursori, e si stabilizza poi, in particolare con Ireneo, nel II secolo, nel suo significato propriamente escatologico, venendo identificato con la bestia venuta dalla terra di Apocalisse 13: la creatura che, al servizio del drago, Satana, seduce con l'inganno l'umanità spingendola all'adorazione della prima bestia⁵⁹. L'anticristo si configura dunque come l'inviato del diavolo, destinato secondo le profezie neotestamentarie ad incarnarsi sulla terra per traviare le popolazioni dalla vera fede nel Figlio prima della sua *parusia*: la seconda venuta di Cristo nel mondo, a partire dalla quale egli avrebbe instaurato un millenario regno messianico che avrebbe a sua volta preceduto l'Armageddon e il giudizio universale. Anticristo rappresenta tutto ciò che è contrario a Cristo o, nell'età moderna, come sostenuto da J.-R. Armogathe, una sorta di sua parodia – la "scimmia di Dio" – venuta ad ingannare gli uomini nel tentativo di convincerli di essere il Messia tornato per l'instaurazione del regno⁶⁰.

⁵⁵ Cfr. i discorsi escatologici nei Vangeli sinottici: Mt 24, 1–51; Mc 13, 1–37; Lc 21, 5–38. Cfr. anche 2Ts 2, 3–12.

⁵⁶ 1Gv, 18–23; 2Gv 7–10.

⁵⁷ *L'Anticristo. Il nemico dei tempi finali*, a cura di Potestà G. e Rizzi M., Milano 2005, introduzione, p. XVII.

⁵⁸ *Ibid.*, Rizzi e Potestà affermano che se Giovanni avesse voluto indicare la generica figura antimessianica della tradizione non avrebbe sentito la necessità di creare il neologismo "anticristo", atto invece a delineare un concetto nuovo. Inoltre, se testi all'incirca coevi o poco posteriori come il *Dialogo di Giustino* e la *Didachè*, databili rispettivamente alla metà del II secolo e a cavallo tra I e II secolo, avessero voluto riferirsi al medesimo concetto, non si spiegherebbe l'assenza in essi del termine.

⁵⁹ Ap 13, 11–18.

⁶⁰ Armogathe J.-R., *L'Anticristo nell'età moderna. Egesesi e politica*, Firenze 2004 (ed. originale: Paris 2004), p. 2.

L'identificazione dell'anticristo con l'avversario reale e concreto di Cristo, con l'inviato del diavolo, con il nemico dei tempi ultimi impegnato in un'opera di seduzione diabolica, ha gettato le basi perché, nel corso dei secoli, la Chiesa romana, le sette ereticali, l'Impero e le Chiese riformate si accusassero di incarnare la figura dell'anticristo o dei suoi precursori, citati come "anticristi" e falsi profeti dallo stesso Giovanni. Per fare un esempio, già nel Medioevo⁶¹, durante le dispute per la cattedra di Pietro, ovvero nei periodi in cui vigeva la rivalità di due papi, vi era chi, come Bernardo di Chiaravalle, sosteneva che

«la Bestia dell'Apocalisse si fosse impadronita del trono di Pietro»⁶².

In età moderna, tra gli anni 1590–1630, si ebbe un ampio numero di pubblicazioni in materia, molte delle quali nel mondo anglicano⁶³. Per fare alcuni esempi, nel 1588 Giacomo VI di Scozia, poi Giacomo I d'Inghilterra, aveva pubblicato *A fruitfull meditation [...] of the VII–X verses of the second chapter of the Revelation*⁶⁴, nel quale affermava che il pontefice romano era l'anticristo. Significativa è la testimonianza del vescovo George Abbott, che riportava la stessa convinzione anche nel suo testamento; sulla stessa linea, suo fratello Robert, futuro vescovo di Salisbury, pubblicava nel 1603 la *Antichristi Demonstratio*⁶⁵. Ancora, nello stesso anno, George Downame dedicava a Giacomo I il suo *Treatise concerning Antichrist*⁶⁶; Gabriel Powell scriveva poi la *Disputationum theologiarum et scholasticarum de Antichristo*⁶⁷ e in

⁶¹ In età medievale si era sviluppata anche l'associazione Maometto–anticristo. In età moderna, se in ambito cattolico il maomettismo e il luteranesimo venivano associati come portatori di eresia, sul versante protestante era il papismo ad essere collegato al maomettismo per la stessa ragione. In queste polemiche, talvolta le parti in causa si definivano rispettivamente "anticristi".

⁶² Hill C., *L'Anticristo nel Seicento inglese*, Milano 1990, p. 15 (ed. originale: London 1971).

⁶³ Un'ottima analisi è fornita da Lake P., *The significance of the Elizabethan identification of the Pope as Antichrist*, *Journal of Ecclesiastical History* 31, 1980, pp. 161–178.

⁶⁴ Giacomo VI (Giacomo I d'Inghilterra), *A fruitfull meditation containing a plain and easy exposition or laying open of the VII, VIII, IX and X verses of the 20th chapter of the Revelation, in form and manner of a sermon*, Edinburgh 1588.

⁶⁵ Abbot R., *Antichristi demonstratio contra fabulas pontificias et ineptam Bellarmini de Antichristo disputationem*, Robertus Barkerus, Regiae Maiestatis typographus, London 1603. Bellarmino aveva dedicato alla disputa sull'anticristo una sezione delle *Controversie*.

⁶⁶ Downame G., *Treatise concerning Antichrist divided into two bookes, the former, proving that the Pope is Antichrist, the latter, maintaining the same assertion, against all the objections of Robert Bellarmine, Iesuit and cardinall of the church of Rome by George Douuname*, Cuthbert Burbie, London 1603.

⁶⁷ Powell G., *Disputationum theologiarum et scholasticarum de Antichristo et eius Ecclesia libri II*, ex typogr. I. Windeti, imp. T. Man, London 1605. L'opera fu diffusa a Venezia, all'indomani dell'interdetto, da William Bedell (in quegli anni cappellano dell'ambasciatore inglese), che lo riteneva la più importante

ambiente puritano, Thomas Beard, precettore di Oliver Cromwell, pubblicava nel 1625 *Antichrist the Pope of Rome*⁶⁸.

Sul versante teologico opposto, i gesuiti più esperti in materia di Sacra Scrittura promossero una campagna difensiva e contraria all'identificazione protestante del papato con l'anticristo. Bellarmino dedicò il terzo dei cinque libri *De summo pontefice* alla questione, dimostrandone il peso nell'ambito della controversia religiosa nell'Europa cinque–seicentesca⁶⁹. Escludendo l'interpretazione allegorica dell'Apocalisse promossa dai protestanti, in favore di un'interpretazione letterale del dettato divino, Bellarmino rimuoveva anche dal panorama storico contemporaneo la venuta dell'anticristo, rimandando il tempo escatologico

«all'indeterminatezza non misurabile del futuro»⁷⁰.

Anche Lessio affrontò la problematica, inserendosi in un filone tipicamente gesuitico. Avvalendosi di dimostrazioni basate sulle profezie scritturali, Lessio compose l'opera per confutare l'*Apologia pro iuramento fidelitatis*⁷¹, redatta nel 1609 da Giacomo I d'Inghilterra, ma che il gesuita attribuiva in realtà ai ministri calvinisti vicini al re, che avevano a suo dire cercato di guadagnare alla causa antiromana gli altri sovrani cristiani, spingendoli ad insorgere contro il pontefice–anticristo⁷².

e convincente opera protestante in materia. Vedi anche *Some Original Letters of Bishop Bedell, concerning the Steps taken toward a Reformation of Religion at Venice, upon Occasion of the Quarrel between that State and the Pope Paul V*, George Faulkner, Dublin 1742, p. 60.

⁶⁸ Beard T., *The Pope of Rome is Antichrist*, Isaac Iaggard, London 1625.

⁶⁹ Bellarmino R., *Disputationes Roberti Bellarmini Politiani, s.r.e. cardinalis, de controversiis christianae fidei, adversus huius temporis haereticos; quatuor tomis comprehensae*, III, *De summi pontifice*, ex officina Typographica Davidis Sartorii, Ingolstadt 1586. Vedi anche Motta F., *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia 2005, p. 193.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 194.

⁷¹ Giacomo I, *Apologia pro iuramento fidelitatis, primum quidem anonymos: nunc verò ab ipso auctore, serenissimo ac potentiss. principe, Iacobo Dei gratià magnae Britanniae, Franciae & Hiberniae Rege, fidei defensore denuò edita. Cui praemissa est praefatio monitoria sacratiss. Caesari Rodolpho II. semper augusto, caeterisq[ue] Christiani orbis sereniss. ac potentiss. monarchis ac regibus: illustris. celsissimisque liberis principibus, rebuspublicis [sic] atq[ue] ordinibus inscripta, eodem auctore, Ioannes Norton, London 1609.*

⁷² Sul ruolo della Compagnia di Gesù nella polemica sull'anticristo e per un inquadramento storico della riflessione sulla sua figura vedi Barbuto G.M., *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Napoli 1994.

Tale identificazione era stata esposta sistematicamente in ambito riformato nel *De antichristo*⁷³ di Lutero, opera risalente al 1521 e tradotta in inglese nel 1529, e fu in seguito accolta da tutti i principali riformatori e accettata dalla maggior parte dei vescovi della Chiesa anglicana. In Inghilterra, prima della pubblicazione del *pamphlet* di Giacomo I, numerose erano state le opere analoghe. Martin Bucero, dall’Inghilterra dove si era rifugiato, sosteneva che il papato fosse il *regnum antichristi* e giustificava la supremazia della corona, affermando che Dio avrebbe protetto la monarchia inglese; John Foxe, autore degli *Acts and Monuments*, il martirologio protestante apparso nel 1563, dipingeva l’Inghilterra in continua lotta contro l’anticristo e i suoi seguaci.

I teologi della Compagnia di Gesù furono i maggiori avversari dei protestanti in questa *querelle* tipicamente cinque–seicentesca, che poggiava le basi sulla controversa definizione del *regnum Christi et antichristi*, il primo introdotto da Gesù con la nota dichiarazione fatta agli apostoli e ricordata da Giovanni, «il mio regno non è di questo mondo»⁷⁴; il secondo descritto compiutamente nell’Apocalisse, pur senza l’utilizzo del termine specifico. Secondo i riformati, l’autorità del pontefice romano derivava proprio da una lettura falsificata delle Scritture: una ragione ulteriore per accusare il papato di rappresentare l’anticristo profetizzato.

A questo discorso si legava la riflessione cattolica circa il potere del papa, cui partecipò anche Lessio. Era stato Bellarmino, in particolare, ad illustrare la teoria della *potestas indirecta* del pontefice, già proposta da Tommaso, secondo cui il papa aveva il diritto e il potere di intervenire nelle questioni temporali dello Stato in modo indiretto, qualora fosse a rischio la salvezza dell’anima dei fedeli⁷⁵. Era questa particolare tutela del primato pontificio a rendere i gesuiti oggetto delle polemiche protestanti⁷⁶.

Lessio si inserì in questo filone attraverso la composizione di diverse opere, *in primis* il *De antichristo*, il cui *corpus* centrale è suddiviso in sedici *demonstrationes*, ognuna delle quali è atta a confutare il *topos* del papato–anticristo, sulla base dell’interpretazione delle Scritture e della tradizione cattolica. Lessio, come Bellarmino

⁷³ Lutero M., *Ad librum eximii magistri nostri, M. Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio Martini Lutheri Cum exposita Visione Danielis, VIII. De Antichristo*, per Iohannem Lufft, Wittenberg 1521.

⁷⁴ Gv 18, 36. Come ricordato da Barbuto, ad esso si univano altri versetti controversi, tra i quali Mt 16, 19 (Gesù a Pietro: «a te darò le chiavi») e Mt 16, 18–19 («tu sei Pietro e su questa Pietra edificherò la mia Chiesa»).

⁷⁵ Barbuto G.M., *Il principe e l’Anticristo*, p. 151.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 153.

del resto, parte dal presupposto che l'anticristo non possa innanzitutto essere assimilato ad un'istituzione, ma che sia rappresentato da una singola persona proveniente, secondo la tradizione cattolica, dalla tribù di Daniele o, perlomeno, dal popolo ebraico; se il papa fosse l'anticristo – scriveva Lessio – allora gli anticristi sarebbero plurimi, data la lunga serie di pontefici passati e di quelli ipoteticamente futuri; inoltre, se la Chiesa di Roma intesa come istituzione generale fosse il vero anticristo, si dovrebbe allora concludere che tutti i cristiani avevano fatto parte del suo regno, della sinagoga di Satana, sin dalla sua costituzione sotto il menzognero nome di Chiesa cattolica; il Nuovo Testamento annuncia inoltre – continuava – che la venuta dell'anticristo sulla terra sarebbe giunta solo in prossimità dei tempi ultimi e della fine del mondo: è quindi evidente per Lessio che, di nuovo, il papato non possa essere identificato con l'anticristo; il numero del suo nome, inoltre, è stato reso noto proprio per favorire il suo riconoscimento: si tratta dell'apocalittico 666, che mai nessun eretico, secondo l'autore, ha potuto traslitterare sino ad ottenere il nome di un pontefice⁷⁷; inoltre, le sede dell'anticristo sarebbe stata secondo le profezie Gerusalemme e non Roma; contro di esso si sarebbero dovuti scagliare due testimoni celesti, ancora non intervenuti; infine – concludendo questa parziale rassegna di alcune delle principali dimostrazioni dell'opera – il regno dell'anticristo avrebbe dovuto essere breve: caratteristica che escludeva di per sé il più che millenario papato tra i possibili candidati.

Lessio proseguiva poi il suo trattato spiegando come, in realtà, proprio i luterani e i calvinisti, coloro cioè che si scagliavano contro il papato, si stessero allontanando dalla fede in Cristo, abbracciando l'anticristo, con pratiche quali l'eliminazione della maggior parte dei sacramenti e in particolar modo del sacrificio eucaristico; con l'interpretazione personale delle Scritture; con la blasfemia verso Dio e i santi manifestata attraverso l'abbandono della Chiesa romana. Lessio, dunque, non respingeva solamente la tesi riformata secondo cui il papa coincideva con l'anticristo, ma si impegnava nello screditare gli stessi protestanti identificando i loro comportamenti con quelli che, secondo le profezie, sarebbero dovuti essere propri dell'anticristo stesso. Il *De antichristo* offre una buona dimostrazione dell'ingegno di

⁷⁷ In greco e in ebraico ogni lettera aveva un valore numerico dipendente dalla posizione nell'alfabeto. In Ap. 13, 18 seicentosessantasei corrisponderebbe a Cesare–Nerone secondo le lettere ebraiche e a Cesare–Dio secondo quelle greche.

Lessio e costituisce un'opera spiccatamente controriformista⁷⁸. Nello stesso periodo, anche il cardinal Bellarmino era impegnato in una dura lotta contro l'antipapalismo di Giacomo I d'Inghilterra: nella prefazione al *De antichristo*, Lessio definiva il suo antico maestro *malleus hareticorum*.

La posizione controriformistica e filoromana assunta da Lessio coinvolgeva il ruolo del Papato anche in chiave giuridica. Anche il gesuita si inseriva nelle riflessioni contemporanee sulla natura del potere del pontefice e sui suoi rapporti con i principi. Su tale scia si poneva la *Defensio Potestatis summi Pontificis adversus librum regis magnae Britanniae*, dedicata all'imperatore e ai principi cattolici. Dell'opera, nella quale Lessio esponeva la propria dottrina della subordinazione del potere temporale al potere spirituale, non si sono conservati che pochi esemplari, poiché venne proibita⁷⁹. Ad essa rispose polemicamente con la *Responsio apologetica* Thomas Preston, alias Roger Widdrington, un benedettino inglese che alimentò la polemica intra-cattolica sul giuramento di fedeltà di Giacomo I d'Inghilterra, di cui era sostenitore, e sul potere temporale del papa, configurandosi come uno dei più importanti promotori di un certo

⁷⁸ Sulla pubblicazione del *De antichristo* vedi le lettere di *Scipione Borghese a Guido Bentivoglio*, nunzio di Fiandra, del 16 gennaio 1610 e del 24 gennaio 1610 e il *decretum* del Sant'Ufficio del 21 gennaio 1610. Vedi, rispettivamente, ASV, *Fondo Borghese*, I, 914, ff. 103v–104v, 110v–111r. ACDF, SO, *Decreta*, 1610, ff. 37–38.

⁷⁹ Lessio L., *Defensio Potestatis Summi Pontificis adversus librum magnae Britanniae*, apud Christophorum Jovium, Zaragoza 1611. Sulla questione, vedi le due lettere di *Scipione Borghese a Guido Bentivoglio*, datate rispettivamente 29 ottobre 1611 e 19 novembre 1611 (ASV, *Fondo Borghese*, II, 103, 156r; I, 914, 337v). Si legge in quest'ultima, a proposito della raccolta delle copie già stampate dell'opera: «Del libro del padre Lessio *De Potestate Papae* due soli esemplari vennero a Roma, uno di quali fu presentato a Nostro Signore, l'altro restò in potere qui de Gesuiti, che affermano non l'haver comunicato con alcuno, onde sarà uscito di Fiandra, et non di qua il compendio del quale Vestra Signoria fa mentione. Ad essi padri Gesuiti si è ordinato di nuovo, che non lascino uscire esemplare alcuno, et l'istesso ordine converrà che sia dato da Vestra Signoria di là». Il Borghese si riferisce all'opera *De potestate papae*. La data delle lettere conferma che il trattato in questione era la *Defensio potestatis*: infatti, la *Discussio* venne pubblicata solo nel 1613. Inoltre, anche nella *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* si fa riferimento all'opera con un'espressione simile (*De potestate Summi Pontificis*). *Lessius, Leys, Léonard* in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. IV, coll. 1726–1752. Alla colonna 1235, il Sommervogel riporta: «De Potestate Summi Pontificis, quod impressum quidem, sed hactenus bonis causis suppressum est». L'opera venne soppressa per ordine del generale Aquaviva su richiesta dei gesuiti di Parigi, per evitare l'esplosione di una nuova tempesta in Francia dopo la condanna del *De rege* di Juan de Mariana da parte del parlamento, nel 1610 (Mariana J., *De rege et regis institutione*, apud Petrum Rodericum typo. Regium, Toledo 1599; su Mariana vedi *Mariana, Jean* in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, V, coll. 547–567). Il Mariana vi aveva sostenuto la liceità del tirannicidio qualora il sovrano non rispettasse le leggi o la religione. Ora si temeva che la diffusione dell'opera di Lessio, in difesa dell'autorità papale nei confronti dei principi, creasse alla Compagnia nuovi problemi in Francia. Il libro venne pertanto “soppresso”, nell'interesse di tutto l'ordine. Vedi ARSI, *Schedario vitae*, 4, Leonard Lessius; ARSI, *Congr. 57*, ff. 132r–132 v.

cattolicesimo “antiromano”⁸⁰. La controversia con Lessio toccava anche il *De Antichristo*, a cui l’inglese avrebbe risposto con la *Disputatio theologica de iuramento fidelitatis*⁸¹. La polemica tra i due autori non si spense: Preston riconobbe nella *Discussio Decreti Magni Concilii Lateranensis [...] de potestate Ecclesiae in temporalibus*⁸², pubblicata con lo pseudonimo di Guglielmo Singleton, la mano di Lessio e gli rispose con la *Discussio discussionis decreti magni concilii Lateranensis, adversus Leonardum Lessium S.J. theologum, nomine Guilielmi Singletoni personatum*⁸³. Proprio il titolo dell’opera di Preston ha svelato la reale paternità del trattato *De potestate Ecclesiae*.

In una lettera al generale, nella quale spiegava la ragione dell’appendice all’opera – «exigente bono spirituale» – Lessio rivelava la sua piena identificazione con il principio tipicamente confessionale della fusione tra ambito politico e religioso, in difesa dei diritti non solo della fede cattolica, ma anche della Santa Sede. Scriveva infatti il gesuita:

«Putavi id – ovvero scrivere l’appendice – necessarium, ut oculi multis Catholicis aperiantur, qui sibi et aliis persuasum esse volunt, questionem illam esse politicam, et se posse manere bonos Catholicos, etiamsi illam potestatem Ecclesiae abrogent. Quae res mihi videtur intolerabilis. nam sub specie questionis politicae hoc agitur a Diabolo, et eius membris, ut

⁸⁰ Preston T. (Widdrington R.), *Responsio Apologetica ad libellum cuiusdam Doctoris Theologi, qui eius pro iure Principum Apologiam tamquam fidei Catholica aperte repugnantem, atque Ethnicismum sapientem, falso, indocte, e seditiose criminatur*, Cosmopoli Editum, Paris 1613. Sulla produzione di Preston, che fu il più fecondo autore della controversia sul giuramento di fedeltà e che entrò in polemica anche con Bellarmino, vedi *The political works of James I with an introduction by McIlwain C.H.*, (ristampa edizione 1616), Cambridge Harvard University Press; London: Humphrey Milford, Oxford University Press 1918, LXXIII–LXXVI. Vedi Patterson W.B., *King James VI and I and the reunion of christendom*, Cambridge 1997, pp. 75–123. Preston era entrato in polemica con Roberto Bellarmino, scrivendo l’*Apologia pro iure Principum (Apologia cardinalis Bellarmini pro iure principum adversus ipsius rationes pro auctoritate papali principes saeculares in ordine ad bonum spirituale deponendi*, apud Theophilum Pratum, London 1611), cui Bellarmino avrebbe a sua volta risposto, dietro ordine del papa, con l’*Apologia de potestate Romani Pontifici temporalis*. Sull’età del cattolicesimo antiromano vedi De Franceschi S.H., *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: le Saint-Siège face au prisme français (1607–1627)*, Roma 2009.

⁸¹ Preston T. (Widdrington R.), *Disputatio theologica de iuramento fidelitatis*, ex officina Theophili Fabri, London 1614.

⁸² Lessio L. (Singleton G.), *Discussio Decreti Magni Concilii Lateranensis et quarundam rationum annexarum, de potestate Ecclesiae in temporalibus, et incommoda diversae sententiae*, ex officina Ioannis Albini, Mainz 1613.

⁸³ Preston T. (Widdrington R.), *Discussio discussionis decreti magni concilii Lateranensis, adversus Leonardum Lessium S.J. theologum, nomine Guilielmi Singletoni personatum*, apud Joan. Libium, London 1618. Sulla diatriba con Preston vedi anche *Lessio ad Aquaviva*, 24 gennaio 1613 in ASV, *Fondo Borghese*, Ser. II, N 31, ff. 58 ss.

credatur Ecclesiam tam a quingentis annis, et amplius, in gravissimis rebus, nimirum in doctrina et praeceptis morum, perniciose errasse: ac proinde plane coincisere, et periisse»⁸⁴.

Il gesuita riduceva i nemici del potere del papa a due categorie: gli eretici e alcuni politici, cattolici solo nominalmente, che, pur lasciando una parvenza di potere spirituale al pontefice, lo privavano in realtà di ogni difesa, negandogli l'autorità temporale⁸⁵. Sostenendo il principio per cui Dio è la prima fonte di ogni potere, Lessio insegnava che tale autorità era concessa da Lui direttamente al Sommo Pontefice; indirettamente, invece, attraverso la società, secondo l'ordine naturale per cui si costituisce, ai principi.

«A Divinitate omnis iurisdictio descendit ad creaturas, idque duplici modo: naturaliter, & supernaturaliter. *Naturaliter*, in ea quae sunt praestantiora & perfectiora, ad gubernanda inferiora & minus perfecta. Sic Angelici spiritus habent auctoritatem ad regendum mundum corporeum, maxime hunc inferiorem; & causa suum patiens, ut maritus uxorem; denique totum suas partes, nimirum Respublica suos cives. Hoc ipso enim quo multi coeunt in unam communitatem & Rempub. seu in unum corpus politicum; hoc corpus iure naturae habet auctoritatem in singulos, quamdiu sunt eius membra. Neque ad hoc requiritur alius singulorum consensu, quam qui necessarius est ut huius corporis sint partes & cives: sicut in corpore naturali eo ipso quo aliquid est pars, subiacet gubernationi illius corporis & Rationis in eo presidentis. [...] *Ex commissione* nascitur triplex forma regiminis. Vel enim Respub. libera, cum per se non possit se totu regere, sua potestate se privat, & eam committit uni; & tunc est *Monarchia*: vel committit eam pluribus & praestantioribus e Respub. qui absolute regant, & haec est *Aristocratia*»⁸⁶.

Lessio esprimeva tali considerazioni, che spaziavano dall'origine dell'autorità politica alle varie declinazioni dello Stato, in una delle sue ultime opere, il *De perfectionibus moribusque divinis*, nel quale dava anche conto del fondamento del potere temporale dei papi, collegandosi alla polemica in auge in quegli anni:

«Supernaturaliter autem a Divinitate descendit iurisdictio primo & immediate in humanitatem Christi. [...] A Christi humanitate descendit immediate in summum Pontificem»⁸⁷.

⁸⁴ Lessio ad Aquaviva, 24 gennaio 1613.

⁸⁵ Sulle teorie politiche di Lessio vedi Brants V., *Les théories politiques dans les écrits de L. Lessius (1554–1623)*, *Revue néo-scolastique de philosophie*, 19, 73 (1912), pp. 42–85.

⁸⁶ Lessio L., *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV. Quibus praeclara sacrae Theologiae mysteria breviter ac dilucide explicantur*, ex officina Plantiniana apud Balthasarem Moretum, Anvers 1620, liber X, caput VII, 8, 9.

⁸⁷ *Ibid.*, 10, 12.

Come il suo maestro Bellarmino, Lessio aderiva alla teoria del potere indiretto dei papi. Del potere temporale del pontefice, dei diritti e dei doveri del principe, e, più in generale, di diritto – temi affrontati nel *De perfectionibus*, di cui si è voluto fornire solo alcuni tratti salienti – Lessio aveva inoltre già trattato nel *De iustitia et iure*, che, come si vedrà, toccava numerose tematiche legate alla giurisprudenza, all'economia e alla teologia morale.

L'impegno controriformistico del gesuita di Lovanio era visibile anche nell'opuscolo intitolato *Quae fides et religio sit capessenda*⁸⁸, le cui parole iniziali offrivano immediatamente al lettore un'anticipazione dell'argomento dell'opera, qualora il già di per sé esplicativo titolo non avesse provveduto a farlo:

«Magna est hoc nostro aevo Religionum varietas, magna de vera Religione disceptatio. Multi in hac re perpetuo fluctuant, nec quidquam certi statuere possunt, ex una in aliam Religionem, veluti domum, experiundi causa transmigrantes, ut mentis tranquillitatem assequantur. Alii inconsulto ausu amplectuntur aliquam, quam fors obtulerit, sine examine, sine luce; qui dum rogantur, cur istam ceteris praeferant, nihil aliud respondere possunt, nisi quod ipsis videatur melior; vel (quod singuli de sua iactant) quia sequitur putum verbum Dei. Negotium tamen istud dignissimum est summa deliberatione & discussione, ut pote in quo totius salutis nostrae cardo versetur»⁸⁹.

Grande è in questo nostro tempo – scriveva Lessio – la varietà delle religioni e grande la controversia su quale sia la vera fede. Il gesuita percepiva il continuo fluttuare di molti dall'una all'altra religione (confessione, si direbbe oggi più propriamente) in modo grave, poiché vi era in gioco l'elemento più importante nella vita dell'uomo: la salvezza dell'anima.

«Non parva res est aeterna salus, & aeterna damnatio; sed tanta, ut cetera omnia sive bona, sive mala, ad haec sint instar nihili. Haec autem pendet ex bona, vel mala Religione. Si bonam Religionem habueris, facile tibi erit salutem consequi: si malam, impossibile est te salvari»⁹⁰.

La salvezza eterna non costituiva cosa di poco conto, né lo era la dannazione. Soprattutto, la scelta di una religione errata avrebbe reso impossibile l'ottenimento della salvezza. E la vera religione – continuava Lessio – è unica: una sola fede, un solo

⁸⁸ Lessio L., *Quae fides et religio sit capessenda, consultatio*, ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum, Anvers 1609. Si è utilizzata l'edizione di Anversa del 1613 (apud viduam & filios Io. Moreti).

⁸⁹ *Ibid.*, f. 11.

⁹⁰ *Ibid.*, f. 12.

battesimo, un solo Dio e Signore di tutti. Da ciò derivava che tutte le religioni, le fedi e le confessioni di fede, eccetto una, erano false, nocive e pericolose, oltre ad essere state inoltre introdotte dal diavolo⁹¹. Inutile dirlo, in virtù di una lunga serie di motivazioni, che vengono sviluppate lungo il corso dell'opera, l'unica vera religione capace di condurre l'uomo alla salvezza era secondo Lessio il cattolicesimo. Alle ragioni portate a sostegno della tesi, Lessio aggiungeva anche alcune considerazioni di varia natura atte a sconfessare alcuni punti delle fedi riformate: di nuovo, il gesuita si esprimeva in chiave puramente controriformistica.

Come rilevato da Victor Brants, in un interessante articolo sulle teorie politiche esposte da Lessio nelle proprie opere, vi è una stretta connessione tra l'epistola dedicatoria alla *Quae fides et religio sit capessenda*, indirizzata al vescovo di Bois-le-Duc (Hertogenbosch), Gisbert Masius⁹², e quella posta all'inizio del *De providentia numinis et animi immortalitate*⁹³, diretta al vescovo di Gand, François van der Burch⁹⁴: il gesuita tornava infatti sui dubbi circa la scelta della religione, che allontanano gli uomini dalla salvezza e li conducono all'ateismo. Il *De providentia*, poi, si concentrava in particolar modo sui concetti dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, proprio per sconfessare le numerose *sectae* – per avvalersi di un termine utilizzato da Lessio – diffuse in tutto il mondo: nell'opera, il gesuita univa il desiderio di render gloria a Dio e alla confessione cattolica ad un'esigenza spiccatamente soteriologica.

Senza avere la pretesa di fornire un'analisi esauriente della questione, ho voluto brevemente illustrare il profondo coinvolgimento di Lessio nella realtà dell'Europa cinque-seicentesca, divisa dalle controversie teologiche tra cattolici e riformati, nonché all'interno del cattolicesimo stesso, come Lessio ebbe modo di appurare personalmente.

Negli ultimi anni di vita, il gesuita si occupò di opere di argomento molto diverso. Un esempio è costituito dalla *Disputatio de statu vitae eligendo et religionis ingressu*, di cui si parlerà, che proponeva una riflessione circa il concetto di vocazione, che Lessio aveva molto a cuore nella sua accezione religiosa. Era invece protagonista dell'*Hygiasticon* il tema della sobrietà,

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Gisbert Masius, vescovo di Bois-le-Duc tra 1593–1614.

⁹³ Lessio L., *De providentia numinis, et animi immortalitate libri duo adversos atheos et politicos*, ex officina Plantiniana apud viduam & filios Io. Moreti, Anvers 1613.

⁹⁴ François Van der Burch, vescovo di Gand tra il 1613 e il 1616; di Cambrai dal 1616 al 1644.

«quae maximorum bonorum non solum corpori, sed etiam animo est conciliatrix»⁹⁵.

Lessio, che aveva tratto ispirazione per la propria opera dai *Discorsi intorno alla vita sobria* del veneziano Luigi Cornaro⁹⁶, che come lui era invecchiato con una dieta a base di uova, considerava la sobrietà e la morigeratezza elementi indispensabili alla vita del buon cristiano. L'opera mette le radici nell'esperienza personale del gesuita che, nonostante i numerosi disturbi fisici, visse sessantanove anni.

La breve presentazione di alcune delle principali opere di Lessio, che si è qui proposta, non voleva essere esaustiva, ma offrire un quadro generale della variegata produzione intellettuale del gesuita e del pubblico a cui essa si rivolgeva. Questa varietà è lo specchio della versatilità dell'autore, che diede il suo contributo in diverse sfere di interesse, trovando spesso forti opposizioni in seno alla cattolicità. Proprio da qui si vuole ripartire: gli scritti teologici di Lessio, che delineano la disputa sulla grazia esplosa a Lovanio agli inizi del suo insegnamento, costituiscono assieme alle scritture personali del gesuita una delle testimonianze più utili alla comprensione del suo pensiero e, in particolare, della sua visione soteriologica. Il discorso relativo alla salvezza costituiva certamente l'interesse primario del gesuita che, nonostante l'apertura alle esigenze del mondo e la convinzione che non occorresse assillare continuamente i fedeli, viveva personalmente nella paura del peccato.

⁹⁵ Lessio L., *Hygiasticon*, f. 5.

⁹⁶ Cornaro L., *Discorsi della vita sobria del sig. Luigi Cornaro. Ne' quali con l'esempio de se stesso dimostra con quai mezzi possa l'huomo conservarsi sano infin'all'ultima vecchiezza*, Giacomo Mascardi, Roma 1616. Sui due trattati vedi Silva P.J.C., *Um só regime o corpo e a alma: os tratados de Luigi Cornaro (1467–1566) e Leonard Lessius Sj (1554–1623)*, Memorandum, 7 (2004), pp. 88–101.

2 – Dal 1587 in poi. Le controversie teologiche di Lovanio

Nel 1587, Lessio venne coinvolto dalla Facoltà teologica dell'Università di Lovanio in alcune controversie teologiche in materia di grazia e libero arbitrio⁹⁷. Le radici della questione erano germogliate all'incirca vent'anni prima nella medesima Facoltà, dove il giovane Michael De Bay, italianizzato in Michele Baio, aveva insegnato e diffuso una teologia della grazia di matrice agostiniana e di stampo fortemente pessimistico, dalla quale l'uomo risultava irrimediabilmente corrotto dal peccato originale e privo della possibilità di cooperare all'opera di salvezza mediante l'utilizzo della propria libertà e volontà. Baio, condannato dalla Santa Sede e costretto a ritrattare nel 1567, aveva tuttavia creato attorno a sé un movimento dottrinale forte e destinato a resistere nel tempo. A ragione, il teologo di Lovanio è stato definito il più importante precursore del giansenismo, che si diffuse nell'Europa del XVII secolo grazie all'insegnamento dottrinale di Cornelius Jansen, teologo dell'Università di Lovanio, vescovo di Ypres e autore dell'*Augustinus*, opera postuma pubblicata a due anni dalla sua morte, nel 1640, nella quale gli scritti antipelagiani di Agostino di Ippona venivano utilizzati, quale espressione totalizzante del pensiero del *doctor gratiae*, come base di una soteriologia pessimistica ed elitaria, che sarebbe stata accusata di mostrare alcuni punti di contatto con la teologia della salvezza luterana e calvinista.

Quando Lessio venne attaccato dai teologi dell'Università di Lovanio, l'accusa principale dalla quale dovette difendersi fu quella di aderire alla dottrina semipelagiana, più moderata rivisitazione dell'insegnamento di Pelagio, il monaco che proprio Agostino aveva fortemente combattuto nelle sue lettere antipelagiane. Pelagio aveva predicato una soteriologia estremamente favorevole all'uomo, che ne diveniva l'agente principale grazie al suo libero arbitrio, attraverso il quale era in grado di ottenere la salvezza della propria anima; la libertà dell'uomo gettava ombra sull'apporto della grazia di Dio, il cui ruolo passava decisamente in secondo piano: particolare che valse a Pelagio la condanna.

⁹⁷ Sulle controversie lovaniensi vedi Eijl E.J.M., *La controverse louvaniste autor de la grâce et du libre arbitre à la fin du XVI^e siècle*, L'augustinisme à l'ancienne Faculté de théologie de Louvain a cura di M. Lamberigts, con la collaborazione di L. Kenis, Louvain 1994 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 111), pp. 207–282.

Nella Lovanio – e non solo – del XVI secolo, si innestavano dunque su un versante coloro i quali si presentavano e consideravano come i più sinceri difensori e garanti della dottrina di Agostino, ritenuto il *primus* tra i Padri della Chiesa, al quale era attribuita un'ispirazione divina che rendeva in qualche modo legge i suoi insegnamenti, benché questi fossero interpretati in modo molto diverso in base alle particolari predisposizioni di chi li leggeva: *obscurius loquit*, scrisse Lessio, a proposito dell'Ipponate. Questi teologi, avvalendosi dell'*auctoritas* di Agostino e riparandosi costantemente dietro di essa, ponevano l'accento sull'azione salvifica della grazia di Dio, sminuendo l'apporto della libertà umana, e scorgevano il sospetto di pelagianesimo dietro gli insegnamenti che, all'opera redentrice di Cristo, accostavano anche l'importanza fondamentale della risposta degli uomini, liberi di assecondare o meno la vocazione alla salvezza offerta da Dio⁹⁸. Naturalmente, all'interno di questa generale tendenza, al di là di una comune sensibilità all'assoluta preponderanza di una grazia concessa per assoluta volontà divina, indipendentemente da ogni previsione di merito, vi erano importanti variazioni: un teologo totalmente agostiniano come Enrico Gravius, per fare un esempio, aveva contestato Michele Baio; Giansenio, poi, sospettava che la dottrina di Domingo Bañez – che era un tomista, certamente, ma proponeva una dottrina vicina a quella dei lovaniensi – conducesse a conclusioni prettamente calviniste. Il vescovo di Ypres era peraltro morto da buon cattolico,

«soumettant humblement ses écrits au jugement de l'Église romaine, et pourtant obstinément représenté par ses adversaires, contre toute justice et le sens même du terme (qui implique pertinacité), comme un hérétique»⁹⁹.

L'*Augustinus* stesso non voleva essere se non la più compiuta esposizione della dottrina di Agostino, né Giansenio desiderò mai proporre una dottrina altra rispetto a quella che aveva caratterizzato sin dai primi secoli la Chiesa romana, di cui si riteneva la parte più fedele¹⁰⁰.

⁹⁸ Come si vedrà, la riflessione di Lessio in merito andrà ben oltre quella dello stesso Molina, da sempre considerato uno dei gesuiti più favorevoli al ruolo dell'uomo nell'opera di salvezza.

⁹⁹ Quantin J.-L., *Ces autres qui nous font ce que nous sommes: les jansénistes face à leurs adversaires*, p. 402, *Revue de l'histoire des religions*, 212, 4 (1995), pp. 397–417. Vedi anche Ceysens L., *La défiguration de Jansénius in L'image de C. Jansénius jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, a cura di Van Eijl J.M., Louvain 1987, pp. 23–31.

¹⁰⁰ Quantin J.-L., *Ces autres*, p. 404.

Sull'altro versante, si diffondeva una teologia della salvezza ottimistica, che mostrava profondi nessi con la corrente filosofica, religiosa e antropologica dell'umanesimo cristiano, che poggiava le proprie fondamenta sull'opera di Tommaso d'Aquino – benché su questa si basasse anche la dottrina domenicana della premozione fisica – e che aveva innalzato la condizione dell'uomo da irrimediabilmente peccatore a potenziale buon cristiano, secondo quanto delineato da vari autori, tra i quali si può ricordare Francesco di Sales, la cui Filotea rappresenta il trionfo di questa ottimistica spiritualità. Così come la precedente, questa seconda corrente, a cui si legava peraltro generalmente l'orientamento teologico probabilista, presentava al suo interno varie sfaccettature e declinazioni. Tuttavia, essa venne spesso identificata con la dottrina della Compagnia di Gesù, in particolar modo da parte degli innumerevoli oppositori che essa guadagnò nei primi due secoli della sua storia e che contribuirono notevolmente alla soppressione del 1773.

Clemente XIV venne influenzato nella sua decisione da una serie innumerevole di fattori, tra cui non possono essere dimenticate le ragioni politiche, che spinsero le potenze europee a considerare la congregazione come un fattore di destabilizzazione nei propri territori, innanzitutto oltreoceano, come dimostra chiaramente l'azione del primo ministro portoghese Pombal in relazione alla questione delle riduzioni degli indios Guarani; quelle culturali, mosse soprattutto da alcune frange illuministe, che consideravano la Compagnia come un elemento di contrasto alla diffusione dell'idea razionalizzante che proponevano, sebbene vada sottolineato fortemente che il concetto di ragione rappresenti una delle idee fondanti delle Costituzioni dell'ordine; e, decisive nel discorso che si sta qui delineando, quelle di ordine teologico, proprie delle correnti più rigoriste, ma anche gianseniste, che si erano diffuse nella stessa Curia pontificia e che nascevano da presupposti di ordine teologico, pastorale e morale spesso molto diversi rispetto a quelli dominanti nella Compagnia. Al suo interno, tuttavia, quest'ultima offriva, seppur in una generale tendenza probabilista, esempi di probabiliorismo e di rigorismo.

La *religio carnalis* proposta dai missionari gesuiti, che intendevano promuovere una religiosità vissuta non con il timore e il distacco propri dei giansenisti, ma con la pienezza dei sensi; la generale apertura alle esigenze degli uomini e l'*accomodamento* nei loro confronti; l'offerta consueta di un approccio morale che fosse non lassista, ma

indulgente, come si può notare nella strategia adottata *in foro conscientiae*; e, aspetto che qui interessa maggiormente, una visione soteriologica che concedesse all'uomo la speranza di salvarsi e che negasse la disperazione circa la salvezza costituirono la base di un acceso contrasto tra l'ordine stesso e i suoi avversari, che si inserivano in due differenti correnti del cattolicesimo moderno. L'antica Compagnia non fu un organo monolitico: se la maggior parte dei suoi membri portarono innanzi questi comuni obiettivi, vi fu anche chi si nutrì di principi diversi.

Pur con alcune differenti sfumature al suo interno, che vanno sempre tenute presenti, la spiritualità della Compagnia era in ogni caso di matrice tomista e umanista. Essa plasmò e fu plasmata da uomini quali Lessio e Molina, che rappresentavano nelle proprie riflessioni dottrinali e pastorali l'antitesi di un agostiniano estremista come Michele Baio che, sebbene operasse in una delle università che maggiormente si era impegnata nella lotta antiluterana a partire dal 1518, proponeva una dottrina che era stata accusata di offrire una certa somiglianza con quella del riformatore di Wittenberg.

Ed è con questo *background* culturale e antropologico che, nel 1586, Lessio propose agli studenti del proprio corso una serie di argomentazioni teologiche circa il rapporto tra la grazia e il libero arbitrio, che risultarono sgradite ai dottori della Facoltà teologica dell'Università i quali, lungi dal voler affrontare un confronto, come avrebbe in seguito spiegato il gesuita, ne contestarono trentuno, redigendo in seguito una censura. Ebbe così origine un'accesa *querelle* che, nascondendosi dietro l'ossequio della forma, celava in realtà un'intolleranza che diveniva sempre più manifesta, a tal punto da mettere in pericolo la coesione religiosa dei teologi cattolici dei Paesi Bassi spagnoli, in un periodo storico nel quale le guerre di politica religiosa avevano già causato la frattura tra i riformati delle Province del Nord e i cattolici del Sud.

È stato sostenuto, soprattutto da una certa storiografia di parte gesuitica, che il conflitto che ne seguì ebbe da parte della Facoltà teologica l'obiettivo di screditare l'intera Compagnia di Gesù, per la quale Lessio rappresentava solamente il capro espiatorio. L'ordine era guardato non solo con diffidenza, ma anche con sentimenti di rancore a causa del ruolo che, secondo i teologi dell'università, essa avrebbe svolto nell'opposizione alla dottrina di Baio, negli anni '60 del Cinquecento. Sebbene l'ipotesi di un attacco globale all'intera Compagnia di Gesù resti di difficile dimostrazione, certamente l'operazione fu intrapresa dai lovaniensi come strumento di condanna non

solo nei confronti di Lessio – e del Padre Hamelius, che aveva insegnato la medesima dottrina, senza però poi difenderla per iscritto durante la controversia – ma più in generale di quei teologi, in questo caso gesuiti del Collegio di Lovanio, che insegnando liberamente la propria dottrina oscuravano, se non si opponevano pienamente, a quella propugnata in quegli anni dalla Facoltà. Sembra infatti che Lessio avesse iniziato l'insegnamento di quella teologia proprio per correggere i presunti errori dei colleghi lovaniensi, i quali diffondevano una dottrina che risultava errata agli occhi dei Padri del Collegio, e per prendere le distanze dagli insegnamenti dottrinali perpetrati dalla stessa Facoltà non molti anni prima.

Dinnanzi alle lezioni di Lessio, i dottori dell'Università reagirono aspramente. La storiografia gesuitica ha affermato con sicurezza che il promotore segreto dell'azione contro i Padri del Collegio fosse Michele Baio che, ancora restio ad arrendersi alle condanne, spinse i teologi della Facoltà a sconfessare una teologia della grazia che gettava dubbi su quella che loro stessi insegnavano: pur senza esporsi formalmente, fu dunque Michele Baio, in quegli anni cancelliere dell'Università, ad orchestrare l'intero affare? Da un lato, il silenzio mantenuto dal vecchio teologo, che sarebbe morto solo due anni più tardi, nell'intera vicenda può essere giustificato con il timore di esporsi nuovamente in difesa di una dottrina che, se non era propriamente quella che aveva sostenuto per una vita intera, da essa era stata influenzata. Oltretutto, nel 1586 Baio aveva sottoscritto con tutta la Facoltà una *Professio fidei* che prendeva le distanze dalla dottrina condannata da Pio V. D'altro canto, l'antropologia pessimistica su cui si basava la dottrina degli accademici era di stampo baianista; non solo, la visione dell'uomo caduto era ispirata alla teoria di Baio, secondo cui l'irrimediabilità della corruzione provocata dal peccato originale era tale da impedire all'uomo non solo di compiere il bene, ma anche di tendere ad esso.

Se è dunque vero che all'interno della stessa Facoltà la dottrina di Baio era stata criticata, soprattutto per quel che riguardava le proposizioni condannate, la teologia promossa dall'Università di Lovanio ne era in qualche modo figlia. Nell'intera vicenda delle controversie, Baio rimase nell'ombra. Non furono solamente i padri del Collegio a sospettare che dietro l'intero affare vi fosse la sua direzione: certamente, Lessio se ne lamentò fortemente in alcune lettere indirizzate a Bellarmino e quest'ultimo, come si vedrà, delineò in seguito un collegamento tra la dottrina di Janson e quella dell'ormai

vecchio teologo¹⁰¹; soprattutto, però, era stato il nunzio Giovanni Francesco Bonomi ad esprimere una sincera preoccupazione circa la mai scomparsa presenza della dottrina di Baio presso la Facoltà¹⁰².

Tra i dubbi che circondano la vicenda, si staglia una certezza: Baio non era certamente intenzionato a porre fine alla controversie. Non si ha notizia di documentazione che attesti un suo intervento pacificatore, né effettivamente vi era motivo per cui intervenire: vent'anni dopo la condanna, l'attacco contro la dottrina di Lessio gli era parsa forse una buona via per difendere, se non la sua stessa teologia, perlomeno una sensibilità ad essa estremamente vicina. Se Gravius non era stato un fautore di Baio, non va dimenticato che Janson, che sembra costituire il diretto avversario di Lessio durante la disputa, era stato suo discepolo, come attestato dallo stesso Bellarmino. Non solo: la censura era sorta a causa del fatto che Lessio aveva contestato la dottrina di Baio, pur senza nominarlo, durante il corso di teologia tenuto nel 1586, cosa che aveva provocato accese discussioni tra gli studenti del Collegio e quelli dell'Università¹⁰³. Il desiderio dell'Accademia di ottenere il più velocemente possibile l'appoggio degli alti prelati belgi alla censura fu subito chiaro; ciò nonostante la richiesta del padre Coster¹⁰⁴, che in una lettera al generale Aquaviva, gli comunicava di aver domandato a Cuyckius¹⁰⁵, professore della Facoltà, di non procedere pubblicamente contro i gesuiti¹⁰⁶.

La censura di Lovanio del 9 settembre 1587 recava la firma del già citato Enrico Gravius¹⁰⁷: è stato fortemente ipotizzato, soprattutto da parte di una certa storiografia

¹⁰¹ Jacques Janson di Amsterdam, dottore della Facoltà di teologia dell'Università di Lovanio dal 1580, vi insegnò teologia e, dal 1598, Sacra Scrittura. Diffusore della dottrina di Michele Baio e maestro di Giansenio, Janson morì nel 1625, due anni dopo Lessio.

¹⁰² Giovanni Francesco Bonomi, cremonese, nato nel 1536 e morto nel 1587. Vescovo di Vercelli dal 1572, fu chiamato a Roma da Carlo Borromeo e in seguito inviato a Colonia da Gregorio XIII, come primo nunzio permanente. Nel suo viaggio nei Paesi Bassi, non mancò di sostare a Lovanio, per controllare la condotta di Baio.

¹⁰³ Gli accademici avevano vietato agli studenti dell'Università di seguire il corso tenuto da Lessio, dandosi ad una negativa pubblicistica nei confronti della Compagnia, cui in Belgio si cominciò a guardare con sospetto.

¹⁰⁴ François Coster (1532–1619). Vedi *de la Compagnie de Jésus*, vol. II, coll. 1510–1534.

¹⁰⁵ Henry van Cuyck (?–1609), vescovo di Roermond dal 1609. Studiò a Utrecht e a Lovanio, dove professò la teologia morale per diversi anni e in seguito la teologia. Fu decano di S. Pietro a Lovanio e vicario generale dell'arcivescovo di Malines.

¹⁰⁶ *Coster ad Aquaviva*, 27 maggio 1587, ARSI, *Germ.*, 187, ff. 225r–v.

¹⁰⁷ Henry van Grave (1536–1591) è noto anche aver partecipato all'edizione degli scritti di Agostino di Plantin risalente al 1577. In quegli anni contribuì notevolmente a fare di Agostino il giudice di ogni controversia sulla grazia. Trasferitosi a Roma, ebbe importanti rapporti con Cesare Baronio, acceso oppositore del molinismo durante i lavori della *De auxiliis*, durante la quale aveva suggerito a Clemente

gesuitica, che in realtà la vera mano che si nascondeva dietro la redazione del documento fosse quella dello stesso Baio, nonostante l'attrito tra i due. Anche Jeans de Lens¹⁰⁸, cui era attribuita la prefazione alla censura indirizzata ai gesuiti del Collegio, si era opposto a Baio in Facoltà. Nella sua opera sull'antica Università di Lovanio, Claeys Bouuaert sconfessava pienamente la tesi della comunanza dottrinale tra Baio e i suoi colleghi che, senza ricadere negli errori condannati dalla Santa Sede, insegnavano una teologia molto distante da quella dominante presso il Collegio dei gesuiti¹⁰⁹. La riflessione dovrebbe riguardare forse le singole personalità coinvolte, poiché i discorsi generalizzanti corrono il rischio di escludere elementi di distinzione: Gravius proponeva un agostinismo puro, probabilmente scevro dagli errori di Baio; la stessa cosa non si poteva dire forse per Janson. La misura della derivazione della dottrina dei lovaniensi da quella di Baio resta ancora ambigua, benché vada detto che essi erano accomunati dalla stessa sensibilità rigidamente agostiniana, a cui generalmente la Compagnia tentò di opporre una teologia atta a restituire alla libertà umana un certo valore. In ogni caso, Bouuaert attestava il sospetto che proprio Baio avesse preso l'iniziativa di denunciare Lessio, aiutato dal suo collega e discepolo Janson.

Se per la maggior parte i dottori di Lovanio non avevano appoggiato le sentenze condannate dalla Santa Sede, Baio aveva visto nell'occasione fornita dall'insegnamento di Lessio una buona via per avvalorare ufficialmente l'agostinismo più radicale, attraverso il conseguimento della condanna della teologia della grazia del gesuita che, mettendo in luce il valore fondamentale dell'acconsentimento umano alla grazia divina, doveva aver scioccato i dottori della Facoltà.

In gioco vi era qualcosa in più rispetto alla risoluzione di una controversia tra le parti. Si trattava infatti di accertare l'ortodossia di due dottrine tra loro inconciliabili, le quali presentavano un'immagine di Dio estremamente diversa l'una dall'altra e attribuivano al libero arbitrio capacità e funzioni differenti; si trattava, affrontando il problema dall'opposto punto di vista, di condannare la dottrina avversa come eretica, rispettivamente quale semipelagiana o calvinista, e di impedirne conseguentemente la

VIII che la Chiesa non necessitasse della dottrina molinista, che identificava come semipelagiana, ma unicamente di quella di Agostino. Il fatto che Baronio, storico molto colto, ma non teologo di professione, avesse ricevuto l'incarico di redigere una censura della *Concordia* di Molina aveva suscitato qualche perplessità nella Compagnia di Gesù. Sulle vicende della *De auxiliis* si tornerà più avanti.

¹⁰⁸ Jean de Lens, teologo controversista, nato e morto a Beloeil (1591–1643).

¹⁰⁹ Claeys Bouuaert F., *L'ancienne Université de Louvain. Études et documents*, Louvain 1956, p. 131.

divulgazione; si trattava infine, per la Chiesa, di evitare un ennesimo scisma e di porre un freno alle divisioni “partitiche” in seno allo stesso cattolicesimo. E, con tutta probabilità, fu questa la ragione che spinse il papa ad agire nel modo in cui sono in procinto di delineare, affrontando dapprima ordinatamente la lunga serie di eventi che hanno condotto alla chiusura della questione: un epilogo che, in realtà, l’ha semplicemente lasciata in sospeso.

2.1 – Tra Agostino e Pelagio. L’ansia soteriologica tra XVI e XVII secolo

All’inizio degli anni ’50 del XX secolo, Jean Dagens definì il Seicento come il secolo di Agostino¹¹⁰. Cosa verissima, poiché Agostino fu al centro delle controversie teologiche cattoliche in materia di grazia e predestinazione, nonché *auctoritas* fondamentale di alcune dottrine sviluppatesi a partire dalla prima metà del Cinquecento, lungo tutto il XVII secolo: baianesimo e giansenismo, soprattutto, collegati da quel nesso necessario che fu la teologia lovaniense, espressione con cui si designerà, per comodità, la dottrina portata innanzi dai dottori della Facoltà teologica di Lovanio nelle controversie dottrinali sorte con Leonardo Lessio. Essa non era più propriamente baianesimo, benché ne fosse fortemente influenzata, e non era ancora quel sistema teologico che avrebbe preso il nome dal suo capostipite, Giansenio, che con il suo *Augustinus* volle, perlomeno nelle intenzioni, esporre la vera dottrina dell’Ipponate in materia di grazia e predestinazione: la ricerca della comprensione delle vie di salvezza offerte da Dio all’uomo rappresentò tra XVI e XVII secolo un vero e proprio *leit motiv*.

Sin dalla riflessione di Lutero – cui si associava, come è noto, una forte critica nei confronti della corruzione della Chiesa –, passando per l’esperienza degli altri riformatori protestanti e giungendo alle varie tendenze presenti nel cattolicesimo di età moderna, la soteriologia occupò un posto di estremo rilievo: fu alla base dei movimenti della Riforma, che fondarono la loro teologia, seppur formulando conclusioni differenti,

¹¹⁰ Dagens J., *Le XVII siècle, siècle de Saint Augustin. Communication de M. Jean Dagens au III^e congrès de l’Association, à Paris, le 28 août 1951, Cahiers de l’Association internationale des études françaises*, 3–5 (1953), pp. 31–38.

partendo dallo studio delle Scritture e dei Padri, *in primis* Agostino; fu inoltre oggetto di discussione non solo tra differenti scuole teologiche cattoliche, ma anche tra ordini religiosi, portatori di sensibilità talvolta difficilmente conciliabili, come divenne chiaro durante le sedute della Congregazione *De auxiliis*; si legò, infine, alle istanze controriformistiche sorte in seno al cattolicesimo: la soteriologia divenne cioè il punto di partenza della riflessione dei teologi cattolici in opposizione ai protestanti. Se, da un lato, come emerse durante la *De auxiliis*, una certa frangia del cattolicesimo, rappresentata soprattutto da gesuiti, credette che fosse utile opporre ai riformati dottrine quali quelle lessiana e molinista, che lasciavano più spazio al libero arbitrio umano, dall'altro i fautori della premozione fisica, piuttosto che della teologia di stampo lovaniense, sospettarono che, tradendo Agostino, i sostenitori delle predette dottrine fossero ricaduti nel pelagianesimo, offrendo ai protestanti motivo di scandalo.

Negli anni '50, L. Ceysens scrisse a proposito del giansenismo, nato nella stessa Facoltà teologica dell'Università di Lovanio qualche anno più tardi rispetto alle controversie di cui fu protagonista Lessio:

«Je considère le jansénisme comme un mouvement de réforme, théorique et pratique, issu de la Contre-Réforme septentrionale (dont par ailleurs il fait partie), réactionnaire vis-à-vis de l'antijansénisme, lequel m'apparaît comme un mouvement semblable, mais progressif, né plutôt de l'humanisme méridional»¹¹¹.

E di seguito:

«En parlant de Contre-Réforme septentrionale et d'humanisme méridional, je n'entends qu'insinuer l'opposition entre un certain pessimisme augustinien, d'un côté, et l'optimisme né de la renaissance en Italie»¹¹².

La definizione di Ceysens potrebbe essere applicata, parlando in senso lato, anche al baianesimo, anche perché l'autore stesso identificava la censura che i teologi dell'Università avevano composto contro la dottrina di Lessio con la prima vera

¹¹¹ Ceysens L., *Le jansénisme. Considérations historiques préliminaires à sa notion*, pp. 3–32, Analecta Gregoriana, LXXI (1954), p. 28. Vedi anche Chaunu P., *Jansénisme et frontière de catholicité (XVII^e et XVIII^e siècles). À propos du Jansénisme lorrain*, *Revue Historique*, 227 (1962), pp. 115–138, in cui l'autore ha presentato la sua idea di «une forme particulièrement pure d'augustinisme que nous appellerons un augustinisme de frontière de Catholicité».

¹¹² Ceysens L., *Le jansénisme*, p. 28.

manifestazione di giansenismo¹¹³. La documentazione inerente alle controversie lovaniensi suggerisce di parlare più propriamente di una sorta di anello mancante tra il baianesimo delle origini e la nascita del giansenismo vero e proprio. Si tratta cioè di un passaggio intermedio che ha garantito la continuità della dottrina di Baio e Giansenio in un *iter* teologico nel quale sarebbe rimasto immutato un pilastro fondamentale: l'impossibilità dell'uomo di produrre opere buone e di desiderare il bene attraverso il libero arbitrio. Sebbene gli accademici lovaniensi non abbiano dichiarato esplicitamente, come sarebbe stato scritto in seguito nell'*Augustinus*, che Dio non concedeva la grazia a tutti gli uomini in virtù del fatto che Gesù Cristo non era morto per tutti, essi proponevano in ogni caso un'idea decisamente elitaria della grazia.

Il Seicento, parafrasando l'espressione di Dagens, fu il secolo di Agostino anche in riferimento alle contestazioni e censure ricevute da molti di coloro che non lo avevano assunto a fonte unica della teologia della grazia, fondando la propria dottrina anche sull'autorità di altri padri e dottori, *in primis* Tommaso. In questa ampia e variegata corrente, che sarebbe ingiusto ed estremamente semplicistico connettere ad un solo ordine religioso o ad un solo contesto geopolitico, nacquero diverse scuole di pensiero e, allo stesso tempo, nelle nuove scuole si diffusero alcune delle idee di cui questa sensibilità era portatrice: si diffondeva l'ottimismo di matrice tomista, la seconda scolastica fioriva, così come l'orientamento teologico–morale probabilista.

La disquisizione teologica di Lovanio si inserì, dunque, in un filone controversistico dottrinale già consolidato, che crebbe fecondamente tra XVI e XVII secolo, seppur con molteplici varianti dottrinali e morali. Se Lessio e gli accademici lovaniensi si accusavano reciprocamente di propagare idee nuove, queste erano in realtà riprese e interpretazioni di dottrine antiche, su cui entrambe le parti dichiaravano di basarsi. La tematica era particolarmente ostica e aveva attirato l'interesse dei teologi sin dai primi secoli dell'era cristiana. La soteriologia, infatti, costituiva uno dei punti fondanti del cristianesimo e, dopo la Riforma protestante, delle diverse confessioni nate dallo scisma.

La dottrina della salvezza venne proposta secondo varie interpretazioni sin dai primi secoli e costituì l'oggetto di numerose dispute dottrinali. L'interrogativo che ne era alla base riguardava le modalità attraverso le quali avveniva la giustificazione e, in

¹¹³ *Ibid.*, p. 19.

particolare, la misura in cui l'uomo potesse o meno partecipare attivamente alla propria salvezza. Ci si chiedeva, cioè, come gli uomini potessero passare dallo stato di peccato in cui versavano, a causa del quale risultavano ingiusti dinnanzi a Dio, allo stato in cui divenivano giusti, in cui venivano cioè giustificati e salvati.

Le disquisizioni in materia vertevano sul rapporto tra due elementi: la grazia concessa da Dio agli uomini (o ad alcuni di loro) e il libero arbitrio, ossia la libertà umana di rispondere positivamente o negativamente a Dio. Sulla misura di partecipazione di questi due elementi alla salvezza degli uomini si svilupparono una serie di diatribe che attraversarono quasi millecinquecento anni di storia del cristianesimo, provocando le condanne per eresia e le scomuniche impartite dalla Chiesa romana sui dissenzienti, oltre che gli scismi confessionali che ebbero origine nel XVI secolo in seguito alla predicazione del monaco agostiniano Martin Lutero.

Da un lato, nacquero correnti dottrinali che conferivano alla libera azione dell'uomo un ruolo di primo piano nell'ottenimento della salvezza; dall'altro riflessioni che, al contrario, escludevano pressoché completamente il concorso umano per conferire alla sola grazia divina, in unione all'opera redentrice di Cristo, il merito della giustificazione degli uomini. Si è ricordata per una ragione specifica l'originaria appartenenza di Lutero all'ordine degli agostiniani: il monaco si era infatti formato sotto l'influenza della teologia di sant'Agostino, che conosceva molto bene. Proprio a partire da una certa interpretazione di alcune opere del *doctor gratiae* si svilupparono le prime discordie. Prima di arrivare ai problemi cinquecenteschi occorre delineare, senza avere la pretesa di essere esaustivi, quali furono i punti della dottrina di Agostino, ma anche di Pelagio, ad interessare maggiormente le successive controversie.

Agostino entrò in polemica con il monaco britannico Pelagio che, trasferitosi a Roma, diffuse una teologia della salvezza in cui le buone opere rivestivano un ruolo primario¹¹⁴. Nella sua concezione dottrinale, l'uomo era fautore del proprio destino in quanto dotato del libero arbitrio: era cioè in grado di scegliere responsabilmente tra bene e male. Il peccato era effettivamente diffuso, ma non poiché l'uomo non potesse far altro che peccare in virtù dell'eredità dei progenitori, ma a causa del cattivo esempio

¹¹⁴ Agostino (Tagaste 350–Ippona 430); Pelagio (ca. 354–ca. 427). Sul pelagianesimo vedi, per es., Pricoco S., *Da Costantino a Gregorio Magno in Storia del Cristianesimo. L'antichità*, a cura di Filoramo G., Menozzi D., Roma–Bari 2001, I, pp. 335–343. Vedi anche Guzzo A., *Agostino contro Pelagio*, Torino 1934; Rees B.R., *Pelagius. A reluctant heretic*, Woodbridge 1988.

dato da Adamo; inoltre, il peccato non poteva essere ereditario – questione contro la quale il Tridentino si pronuncerà –, ma si ritrovava nelle singole azioni intraprese liberamente dagli uomini che, nascendo innocenti, decidevano liberamente di agire in modo immorale, peccaminoso. In questo contesto, la grazia divina rappresentava un aiuto donato da Dio alla volontà umana; consisteva nel libero arbitrio stesso, oltre che nella legge mosaica e nell'insegnamento di Cristo. Ne conseguiva la negazione del peccato originale e della necessità del battesimo, due fattori irrinunciabili secondo i Padri della Chiesa e confermati in seguito dai concili. Il pelagianesimo, i cui principali esponenti dopo Pelagio furono i discepoli Celestio e Giuliano¹¹⁵, si configurava come una corrente morale ascetica, oltre che una dottrina teologica¹¹⁶.

Contro quest'ultima, che fu denominata pelagianesimo, si scagliò Agostino, che aveva già portato il suo contributo nella lotta ai manichei – cui aveva invece aderito tempo addietro – ai donatisti, agli ultimi marcioniti e agli ariani. Agostino venne chiamato in causa all'incirca nel 412 da Aurelio, vescovo di Cartagine, dove nel 411 il pelagianesimo era stata condannato dal Concilio. L'ipponate si mosse innanzitutto attraverso la predicazione, al fine di sconfiggere l'idea pelagiana dell'inutilità del battesimo: la prima preoccupazione era infatti quella di preservare la salvezza delle anime dei bambini. Pochi anni dopo, Agostino attraversò un momento di grande inquietudine, causato dall'iniziale atteggiamento accondiscendente del nuovo pontefice, Zosimo (417–418), nei confronti di Pelagio e Celestio¹¹⁷. Il 1 maggio 418, un nuovo concilio della chiesa africana si riunì a Cartagine, dove vennero confermate le condanne a Pelagio e al suo primo discepolo, con la promulgazione di nove canoni contro la loro dottrina: essi stabilirono la realtà del peccato originale e della sua trasmissione al genere umano, oltre che l'impossibilità di non peccare e la necessità del battesimo per evitare la dannazione eterna¹¹⁸; evidenziarono inoltre il ruolo e la necessità della grazia, che veniva descritta come un dono gratuito di Dio per compiere il bene; infine, i canoni dichiaravano l'impossibilità per l'uomo di evitare il peccato e vi legavano la necessità di

¹¹⁵ Agostino venne incoraggiato a combattere Giuliano da Bonifacio I (418–422).

¹¹⁶ Inizialmente, tra i discepoli di Pelagio vi fu anche un romano – il luogo di nascita è però incerto – di nome Sisto che, dopo aver preso le distanze dal gruppo, venne eletto papa per acclamazione nel 432. Durante il suo pontificato, terminato con la morte nel 440, Sisto III intraprese la lotta contro Pelagio, oltre che contro Nestorio.

¹¹⁷ Il predecessore di Zosimo, Innocenzo I (401–417), aveva invece condannato risolutamente il pelagianesimo.

¹¹⁸ La *tractoria* pontificia che confermava i canoni del Concilio della Chiesa africana omise tanto il discorso sull'*impeccantia* quanto quello sul battesimo.

un sincero pentimento¹¹⁹. Il papa approvò le risoluzioni del concilio. Zosimo fu tuttavia a lungo incerto circa l'atteggiamento da tenere nei confronti della questione, tant'è che offrì a Celestio, che era a Roma, una nuova possibilità per spiegare la propria dottrina, che era poi quella di Pelagio. Tuttavia Celestio, per paura o per accortezza, era già fuggito dall'*Urbe*. Fu a quel punto che il pontefice mutò repentinamente atteggiamento, condannando il fuggiasco e confermando la scomunica a Pelagio. Questi visse anni di continui spostamenti ed esili, anche grazie all'intervento dell'imperatore, Onorio prima e Teodosio II poi.

La condanna di Pelagio, che intanto aveva trovato in Nestorio un protettore, venne rinnovata ad Antiochia, nel 422. Durante il concilio di Efeso del 431, benché l'oggetto principale delle discussioni e delle condanne fosse il nestorianesimo¹²⁰, i pelagiani non furono dimenticati: venne confermata la loro deposizione, sebbene l'anno seguente il pontefice raccomandasse di accogliere caritatevolmente coloro che si fossero pentiti. Negli anni successivi, l'*Indiculus* raccolse in un unico documento le decisioni dei concili africani, approvandole.

Nella lotta antipelagiana, Agostino si avvalse di una riflessione sull'essenza del peccato, che rappresentava un prodotto della volontà dell'uomo. Questa, originariamente dotata di libero arbitrio, era stata debilitata attraverso il peccato originale e trasmessa ai dannati discendenti di Adamo. Attraverso la redenzione portata dal sacrificio di Cristo, Dio avrebbe misteriosamente prescelto con la sua grazia, dalla massa perduta degli uomini, coloro che sarebbero stati destinati a liberarsi dal peccato.

Come si legge nel suo *De natura et gratia*, Agostino sostenne la sovranità assoluta di Dio sulla volontà umana, e ne fece derivare il fatto che ogni opera buona fosse frutto della grazia, donata da Dio¹²¹. Essa non dipendeva in alcun modo da fattori esterni quali azioni, fede e preghiere, ma era concessa gratuitamente e indipendentemente dai meriti: la giustificazione avveniva infatti per il dono gratuito del

¹¹⁹ Quilliet B., *L'acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident. III^e-XXI^e siècle*, Millau 2007, p. 111.

¹²⁰ Il nestorianesimo era una dottrina cristologica che prendeva il nome dal suo fondatore Nestorio, patriarca di Costantinopoli. Essa affermava che in Gesù Cristo esistessero due nature distinte, che non si erano fuse assieme. Questa concezione gli valse l'accusa di aver sostenuto che in Cristo coesistessero non solo due nature, ma anche due vere e proprie persone distinte. A partire da queste considerazioni, i nestoriani rifiutavano anche di considerare la Vergine quale madre del Figlio di Dio. Il nestorianesimo venne condannato dal concilio di Efeso nel 431, di Calcedonia nel 451 e di Costantinopoli nel 553. Sui concili vedi Jedin H., *Breve storia dei Concili*, Brescia 1978 (ed. originale: Freiburg 1959).

¹²¹ Quilliet B., *L'acharnement théologique*, p. 120.

sangue di Cristo. Coloro i quali non fossero redenti da questa grazia a causa, per esempio, della propria libera decisione di non obbedire a Dio, sarebbero pertanto condannati giustamente.

Benché l'idea del primo peccato, tratta dall'episodio della disobbedienza dei progenitori narrato nella Genesi, fosse stata affrontata anche da Tertulliano, Cipriano e Ambrogio, per fare alcuni esempi, fu Agostino a designarla con l'espressione di peccato originale, scrivendo che il vizio dal quale era corrotta la natura umana non era giunto dal creatore, ma proprio dal peccato originale, commesso dai primi uomini nella piena libertà di cui godevano. I discendenti di Adamo portavano così sulle spalle il fardello della concupiscenza, in seguito alla maledizione scagliata da Dio stesso: sul processo della trasmissione del peccato Agostino tornò prima di morire, addolcendo la precedente posizione assunta.

L'Ipponate si concentrò inoltre su un'altra questione fondamentale, che sarebbe stata ripresa anche nelle controversie Lovaniensi e che avrebbe messo in evidenza anche una discrepanza tra la dottrina di Lessio e quella di uno dei suoi maestri e amici, Roberto Bellarmino: la predestinazione dei santi, ossia l'elezione alla gloria che Dio accorderebbe, prima o dopo la previsione dei meriti – punto dibattuto tra i due gesuiti, ma non solo – concedendo a priori all'uomo alcuni doni che gli permetterebbero di seguire una vocazione di santificazione, qualora lo volesse.

Se le interpretazioni del pensiero di Agostino furono varie e la sua *auctoritas* venne talvolta strumentalizzata, anche la dottrina di Pelagio ebbe alcuni sviluppi interessanti. Nel V secolo, soprattutto in alcuni monasteri della Provenza, si era diffusa una corrente, nata in opposizione all'estremizzazione di alcune posizioni agostiniane, che sosteneva una dottrina della salvezza secondo la quale l'uomo necessitava della grazia, ma era in grado di cominciare il processo di conversione alla salvezza senza questa. È interessante notare che il termine semipelagianesimo nacque solamente a fine Cinquecento¹²², per designare la corrente teologica nata mille anni prima e le sue eventuali riproposizioni moderne.

Tuttavia, come è già stato fatto notare¹²³, l'idea che i pensatori successivamente catalogati come semipelagiani, quali Cassiano, Ilario d'Arles, Salviano di Marsiglia, Fausto di Riez avessero derivato la propria dottrina da quella pelagiana era loro

¹²² Il termine semipelagianesimo non venne mai utilizzato nei testi antichi.

¹²³ Pricoco S., *Da Costantino a Gregorio Magno*, p. 338.

estranea. Infatti, questi teologi spesso inserivano nelle proprie opere dure condanne a Pelagio, dichiarando la loro completa avversità nei confronti del monaco britannico: il loro scopo era infatti solamente quello di attenuare le proposizioni agostiniane più radicali in materia di grazia, libero arbitrio e predestinazione. Se si pensa che un pontefice rigorosamente antipelagiano e impegnato nella lotta all'eresia come Celestino I (422–432), benché sollecitato da una personalità di spicco come Prospero d'Aquitania, non intervenne con delle condanne, ma si limitò a invocare prudenza, si può desumere che, almeno contemporaneamente alla vicenda, non risultassero chiari collegamenti tra i provenzali e i pelagiani. Le personalità che Prospero aveva attaccato si erano peraltro sempre espresse in modo rispettoso verso Agostino e la sua teologia, pur operando su di essa una revisione critica. Non a caso, i principali oppositori della teologia dei marsigliesi, come vennero definiti, erano rappresentati dagli agostiniani più radicali. La dottrina in seguito definita come semipelagiana venne condannata dal II Concilio d'Orange. In quell'occasione, papa Bonifacio II presentò ai vescovi riuniti in poche parole il cuore della dottrina di Agostino, messa in discussione dalle teorie che si stavano giudicando:

«tutto, anche la fede, viene da Dio, che l'accorda tramite la grazia»¹²⁴.

Gli eredi cinquecenteschi degli agostiniani più radicali accentuarono le somiglianze tra la dottrina pelagiana e quella dei marsigliesi, etichettandola come semipelagiana, quindi eretica. Questa fu la sorte della dottrina di Lessio – e non solo – che nei suoi scritti apologetici affermò spesso di non aver insegnato nulla di contrario alla dottrina di Agostino, esponendo piuttosto i suoi dubbi, qualora li avesse. D'altra parte, è corretto affermare che la teologia della grazia promossa da Lessio molto si allontanava dall'agostinismo più puro dei dottori di Lovanio che, con le loro accuse, riproponevano una problematica antica, nata con la stessa produzione scritta dell'Ipponate. Questi infatti, pur essendo stato generalmente accettato come il primo dei dottori, aveva suscitato anche molte polemiche tra coloro che sostenevano una visione soteriologica di stampo più “umanista”, ovvero aperta nei confronti delle possibilità dell'uomo: *ante litteram* per quanto riguarda i provenzali, figlia del Quattro–Cinquecento e della tradizione fiamminga nel caso di Lessio.

¹²⁴ Motta F., *Bellarmino*, p. 441.

Questa sorta di “soteriologia umanistica”, come la si potrebbe definire, si contrappose dunque per secoli all’agostinismo più estremo dal quale, con l’aggiunta di un certo pessimismo antropologico, erano nate forti polemiche, che si erano protratte sino alla nascita del giansenismo. Va detto che questa concezione pessimistica, tipicamente agostiniana, della situazione di peccato nella quale verserebbe l’umanità deve essere completata con gli spunti positivi che emergono soprattutto dai Sermoni e dalle Confessioni, nelle quali Agostino raccontava la propria conversione dopo una vita dissoluta e peccaminosa. Il futuro vescovo di Ippona avrebbe infatti liberamente accolto l’invito di Dio – proposto con il *tolle et lege* – a convertirsi.

«A un tratto dalla casa vicina mi giunge una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: «Prendi e leggi, prendi e leggi». Mutai d’aspetto all’istante e cominciai a riflettere con la massima cura se fosse una cantilena usata in qualche gioco di ragazzi, ma non ricordavo affatto di averla udita da nessuna parte. Arginata la piena delle lacrime, mi alzai. L’unica interpretazione possibile era per me che si trattasse di un comando divino ad aprire il libro e a leggere il primo verso che vi avrei trovato. [...] Così tornai concitato dove stava seduto Alipio e dove avevo lasciato il libro dell’Apostolo all’atto di alzarmi. Lo afferrai, lo aprii e lessi tacito il primo versetto su cui mi caddero gli occhi. Diceva: «*Non nelle crapule e nelle ebbrezze, non negli amplessi e nelle impudicizie, non nelle contese e nelle invidie, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo né assecondate la carne nelle sue concupiscenze*». Non volli leggere oltre, né mi occorreva. Appena terminata infatti la lettura di questa frase, una luce, quasi, di certezza penetrò nel mio cuore e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono»¹²⁵.

Il passo, tratto dalle *Confessiones*, mostra chiaramente l’esperienza di un uomo che, ispirato da Dio, ha voluto uscire dalla condizione di peccato nella quale si trovava. Immediato è a questo proposito il rimando a Paolo, convertitosi in modo repentino e folgorante. Ed è proprio all’apostolo delle genti, attraverso l’influenza di un certo pessimismo antropologico agostiniano, che Lutero si rifece.

La chiave di volta della dottrina luterana stava nella convinzione che l’uomo non fosse in grado di meritare la remissione dei peccati attraverso le buone opere, ma che questa venisse donata gratuitamente da Dio attraverso la redenzione operata da Cristo e che *sola fide*, ovvero solamente attraverso la fede sincera, gli uomini l’avrebbero ricevuta. Il primato della fede svalutava le buone opere, fatto che comportò la presa di posizione di Lutero contro l’acquisto delle indulgenze, che forniva alla Chiesa romana

¹²⁵ Agostino d’Ippona, *Confessiones*, cap. VIII, 29 (edizione italiana con testo latino a fronte a cura di Bettetini M., traduzione Carena C., Torino 2000, p. 283).

incassi importanti, utili a vari scopi, in cambio della concessione della remissione dei peccati, piuttosto che la riduzione della durata della pena che le anime purganti dei parenti degli acquirenti dell'indulgenza avrebbero dovuto scontare in Purgatorio.

Al di là delle vicende note che coinvolsero Lutero – la redazione delle 95 tesi¹²⁶, la scomunica, la protezione di Federico il Saggio, le implicazioni nella guerra dei contadini – ciò che importa ricordare è la sua convinzione che l'uomo non fosse libero, come esposto dallo stesso nel suo *De servo arbitrio*. L'unica libertà dell'uomo, come si legge nell'opera *La libertà del cristiano*, consiste nella sola fede, che è sufficiente a rendere un uomo giusto, cioè a condurlo alla giustificazione¹²⁷. Secondo Lutero, inoltre, Cristo non sarebbe morto per tutti: proposizione espressa in seguito anche nell'*Augustinus* e condannata da Roma.

Questa visione elitaria della concessione della grazia e della salvezza venne accentuata ulteriormente da Calvino, che ideò la dottrina della doppia predestinazione, secondo cui alcuni uomini sarebbero stati preordinati alla salvezza e altri alla dannazione¹²⁸. Il fine ultimo di Dio, di cui Calvino sottolineò l'assoluta sovranità, si riduceva all'autoglorificazione, nella quale era compresa anche la salvezza degli uomini, che diveniva così segno tangibile dell'onnipotenza divina. Secondo il riformatore, gli eletti sarebbero stati coloro che, a causa del loro particolare stato di grazia, sarebbero stati sempre convinti della propria salvezza. Come in Lutero, anche in

¹²⁶ Le fonti sembrano relegare nel leggendario l'episodio dell'affissione delle 95 tesi sul portone della cattedrale di Wittenberg, il 31 ottobre 1517. Quel giorno, Lutero aveva scritto una lettera (oggi perduta, ma più volte citata) ad Alberto di Brandeburgo, protagonista del caso delle indulgenze, proprio per comunicare privatamente i suoi dubbi circa la questione. Il monaco aveva peraltro tenuto inizialmente nascoste le tesi anche agli amici più stretti. Le 95 tesi erano inoltre state scritte in latino, fatto che farebbe pensare che non fossero state redatte, almeno inizialmente, con il fine di divulgarle: in questo caso sarebbe stato sicuramente più appropriato il tedesco. Va inoltre ricordato che l'episodio dell'affissione era stato descritto da Filippo Melantone molti anni dopo il 1517 e che, il giorno in cui sarebbe avvenuto, Melantone non si trovava neppure a Wittenberg; aveva invece raccontato l'episodio basandosi sulla testimonianza di altri. Come ricorda Giancarlo Pani a proposito di questa vicenda, «bisogna aggiungere tuttavia che la diffusione delle Tesi, se non fu provocata da Lutero, non fu da lui efficacemente contrastata: l'attenzione rivolta alla sua persona fugò via via i suoi propositi di raccoglimento interiore e di ripensamento». Vedi Pani G., *Paolo, Agostino, Lutero alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli 2005, p. 158.

¹²⁷ La dottrina di Lutero non implica una mancanza di moralità. Nella *libertà del cristiano* Lutero afferma che la sola fede non comporta che l'uomo possa fare il male, ma semplicemente che egli non necessita delle buone opere per essere giustificato.

¹²⁸ Su Calvino e il calvinismo vedi, per es., le sintesi proposte nella *The Oxford encyclopedia of the Reformation*, vol. I–IV, a cura di Hillebrand H.J., New York–Oxford 1996; Ganoczy A. (traduzione in inglese dal tedesco a cura di Bach J.), *Calvin, John in The Oxford encyclopedia of the Reformation*, vol. I, pp. 234–240; Grell O.P., Heron A.I.C., *Calvinism in The Oxford encyclopedia of the Reformation*, vol. I, pp. 240–247.

Calvino la fede e la Scrittura rivestivano un ruolo di fondamentale importanza. Le buone opere, che in ogni caso nulla potevano nel processo di giustificazione, venivano considerate da Calvino all'interno dell'etica professionale, connessa all'idea per cui Dio avrebbe spinto gli uomini a perseguire ogni giorno la propria vocazione personale.

Come delineato da alcuni studiosi¹²⁹, alla base della Riforma, soprattutto delle riflessioni di Lutero e Calvino, non vi fu solamente Agostino, che era considerato come il più importante dei Padri, vissuto peraltro in un'epoca in cui la Chiesa presentava ancora i caratteri primitivi cui i riformatori volevano tornare; attraverso la sua mediazione, infatti, e certamente senza astenersi da critiche, soprattutto nel caso di Calvino, i riformatori lessero l'epistolario paolino e assunsero alcuni passi a fondamento della propria teologia della salvezza. In particolare, la dottrina della giustificazione per fede espressa da Paolo nella lettera ai Romani e nella lettera ai Galati indusse Lutero ad un'interpretazione assoluta, nella quale la giustificazione giungeva *sola fide*, con la conseguente eliminazione delle opere a fini salvifici sulla base di passi quale Galati 2, 16:

«Noi, che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori, sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato per le opere della Legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati per la fede in Cristo e non per le opere della Legge; poiché per le opere della Legge non verrà mai giustificato nessuno»¹³⁰.

Oppure, ancora, come si legge nella lettera ai Romani:

«Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla Legge e dai Profeti: giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. Infatti non c'è differenza, perché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù. È lui che Dio ha stabilito per apertamente come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue, a manifestazione della sua giustizia per la remissione dei peccati passati mediante la clemenza di Dio, al fine di manifestare la sua giustizia nel tempo presente, così da risultare lui giusto e rendere giusto colui che si basa sulla fede in Gesù. Dove dunque sta il vanto? È stato escluso! Da quale legge? Da quale delle opere? No, ma dalla legge della fede. Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della Legge»¹³¹.

¹²⁹ Vedi, per es., Pani G., *Paolo, Agostino, Lutero*.

¹³⁰ Gal 2, 16. In questo passo, il riferimento non va tanto alle buone opere, quanto al rispetto della Legge giudaica.

¹³¹ Rm 3, 21–28.

Il principio della “sola fede” venne espresso per la prima volta da Lutero durante le lezioni sulla Lettera ai Romani tenute dallo stesso a Wittenberg, più precisamente nel commento a Rm 1, 17:

«In esso [il Vangelo] infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: *Il giusto per fede vivrà*»¹³².

La fede risultava cioè l'unico elemento grazie al quale l'uomo potesse accogliere la giustizia salvifica donata da Dio. Come si vedrà, i dottori di Lovanio, forti dell'autorità di Agostino, non facevano altro che riportare alla lettera le istruzioni di san Paolo, sottolineando gli elementi che erano stati assunti dai riformati a fondamento di una nuova teologia della salvezza che, in realtà, era in qualche modo antichissima.

La teologia della giustificazione di Lutero è ben descritta dalla formula *simul iustus et peccator*, interessante anche per le analogie che si ritroveranno nella dottrina dei lovaniensi. L'espressione, condannata dal Concilio di Trento, era stata utilizzata da Lutero nel commento a Rm 4, 7, con diversi riferimenti a Rm 7, con una variazione: *simul peccator et iustus*. Essa si riferiva alla natura peccatrice dell'uomo, irrimediabilmente corrotto dal peccato, che si manifestava anche come concupiscenza, e alla sua giustificazione gratuita da parte di Dio, mediante il merito di Cristo. Era nuovamente la sottolineatura dell'incapacità dell'uomo di concorrere all'opera di salvezza: solo Dio poteva rendere giusto il peccatore.

Il ruolo della grazia divina era stato accentuato da Agostino, come già si accennava, in particolar modo nelle opere antipelagiane. Per Calvino, proprio queste ultime rivestirono un'importanza fondamentale. Studiò le opere di colui che riteneva il proprio maestro con intelligenza filologica, essendo in grado persino di dimostrare la falsa attribuzione ad Agostino di alcuni scritti, e si concentrò spesso sui passi che trattavano della predestinazione, della grazia e della corruzione umana¹³³. Non risparmiò tuttavia alcune critiche ad Agostino, soprattutto in relazione alla sua esegesi allegorica, che non poteva apprezzare a ragione del primato conferito all'analisi fedele delle Scritture. Di nuovo, tornava alla ribalta l'esegesi dell'epistolario paolino.

Agostino combatté precise concezioni della grazia e della salvezza che si erano sviluppate nei primi secoli dell'era cristiana, divenendo così uno dei punti di riferimento

¹³² Rm 1, 17.

¹³³ Pani G., *Paolo, Agostino, Lutero*, p. 112.

cui maggiormente ci si era rifatti nel corso dei secoli. La problematica del ruolo della grazia e del libero arbitrio nell'opera di salvezza aveva trovato molto spazio, dando origine a concezioni tra loro diverse, alcune delle quali vennero condannate come eretiche. Benché tra I e II secolo Ignazio d'Antiochia e Policarpo avessero già trattato del valore della grazia e delle buone opere, fu Ireneo uno dei primi a parlare del rapporto tra la grazia e il libero arbitrio, sostenendo che la grazia avesse "liberato" la libertà, attraverso la quale l'uomo era immagine di Dio¹³⁴.

Nella Chiesa latina, Clemente I (88–97) accordò un ruolo di primo piano alla libertà umana. La fede, derivante dalla grazia, non sarebbe stata sufficiente alla santificazione dell'uomo, che avrebbe invece dovuto collaborarvi attivamente. Tra II e III secolo Tertulliano affermava che l'uomo mostrava una duplice somiglianza nei confronti di Dio: di natura e di grazia. Quest'ultima, logorata dal peccato originale, si riacquistava attraverso il battesimo ed esercitava un'influenza diretta sul libero arbitrio. Più tardi, nel IV secolo, Cirillo di Gerusalemme scriveva nelle *Catechesi* che l'uomo era figlio di Dio per adozione e che questa adozione costituiva la grazia. Il secolo successivo, Cirillo d'Alessandria difese il ruolo decisivo della grazia per l'elevazione dell'uomo a una dignità soprannaturale¹³⁵.

Come sottolineato da Bernard Quilliet, i Padri della Chiesa si impegnarono a conciliare la grazia e il libero arbitrio come i due elementi utili all'opera di salvezza. Il valore della libertà umana venne messo in discussione nel II secolo dallo gnosticismo, un movimento religioso e filosofico che legava la salvezza alla gnosi, ovvero una forma di conoscenza di Dio e dell'escatologia non dipendenti dall'esperienza concreta. Secondo gli gnostici, l'umanità sarebbe stata divisa in due gruppi di uomini: coloro che erano incapaci di commettere il male sarebbero stati salvi; gli uomini incapaci di fare il bene sarebbero stati destinati alla dannazione. A questa particolare visione della salvezza si oppose *in primis* Ireneo nell'*Adversus Haereses*, con l'idea che gli uomini potessero scegliere se compiere il bene o il male: in questo secondo caso, essi avrebbero utilizzato la libertà concessa da Dio a loro danno. A questo proposito, Metodio di Olimpo affermava che il male nascesse non dalla volontà di Dio, ma proprio da un cattivo uso del libero arbitrio. Questo aspetto venne enfatizzato anche da due dei

¹³⁴ Sull'evoluzione dei discorsi sulla grazia e il libero arbitrio nei primi secoli della Chiesa vedi Quilliet B., *L'acharnement théologique*, pp. 65–81.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 73–74.

maggiori esponenti della scuola d'Alessandria: Clemente d'Alessandria e Origene, suo discepolo. I due maestri sarebbero stati accusati in seguito di aver così favorito l'adombramento del ruolo della grazia nell'opera di salvezza. Contemporaneamente, Clemente d'Alessandria affermava che gli sforzi dell'uomo potevano avere successo solamente mediante l'aiuto della grazia di Dio. Origene, dal canto suo, rifletté sul concetto di predestinazione, legandolo a quello di prescienza: Dio, in virtù della sua onniscienza, avrebbe conosciuto anticipatamente coloro i quali avrebbero condotto una vita virtuosa, predestinandoli in ragione di questa conoscenza a essere conformi all'immagine del Figlio. In questo senso – continuava Origene, in contrasto con gli gnostici – la prescienza di Dio non si costituiva affatto come causa degli avvenimenti futuri¹³⁶. Nelle sue disquisizioni teologiche, come si vedrà, Lessio riprese e sviluppò questa dottrina.

Se Giovanni Crisostomo, che Lessio citò più volte nei propri scritti, si era concentrato sul carattere espiatorio del sacrificio di Cristo e sulla redenzione dal peccato, Gregorio di Nissa rifletteva sul fatto che la libertà dell'uomo era divenuta schiava a causa del peccato e si era ristabilita solamente attraverso la fede a Cristo e la grazia, donata gratuitamente da Dio.

Questa breve rassegna evidenzia l'attenzione che alcuni dei principali padri e teologi dei primi secoli, nonché coloro che furono condannati per eresia, hanno prestato alla questione della relazione tra grazia e libero arbitrio. Al tempo della controversia tra Pelagio ed Agostino, il terreno era già stato disseminato di molteplici influssi¹³⁷.

Il Cinquecento ripropose la contrapposizione tra gli eredi di tradizioni teologiche differenti: da un lato, da un'interpretazione letterale della dottrina della giustificazione di Paolo e Agostino nacquero in primo luogo correnti che divennero vere e proprie confessioni religiose, ossia luteranesimo e calvinismo e, in contrapposizione ad esse, le cosiddette riforme radicali (o dissidenza) quali anabattismo e antitrinitarismo, oltre che lo zwinglianesimo, che possedeva caratteri radicali pur non essendo ufficialmente annoverato nella dissidenza; in secondo luogo, correnti cattoliche che, pur nella comunione con la Sede apostolica – ma si ricordi che inizialmente neppure Lutero voleva dar vita ad uno scisma – proponevano una teologia della grazia di matrice agostiniana così estrema che alcuni vi scorsero l'ombra della Riforma. Dall'altro lato,

¹³⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁷ Su Pelagio: *ibid.*, pp. 83–100.

chi si era allontanato da una visione soteriologica in cui l'uomo risultava impotente e, con spirito di rinnovato ottimismo, si volgeva al valore delle opere correva il rischio di essere tacciato di pelagianesimo.

Gli attacchi sferrati da ambo le parti inducono a riflettere sull'ansia soteriologica dalla quale erano afflitti i teologi di quel secolo ricco di novità che fu il Cinquecento, in cui la visione del mondo e dell'uomo stava subendo importanti evoluzioni a causa di vari fattori di rinnovamento: l'ampliamento del mondo conosciuto e delle attività umane; la nascita di riflessioni etico-giuridiche, sulla scia degli interrogativi posti dall'incontro con il Nuovo Mondo; la presa di coscienza della necessità di una riforma della Chiesa – esigenza ciclicamente percepita nella storia della cristianità –, che tra XV e XVI secolo appariva come un potentato territoriale in cerca di grandezza e splendore, ma anche di rinnovamento spirituale e disciplinare. Non a caso, fu uno scandalo come quello delle indulgenze a gettare la Chiesa nel caos: Lutero si era scagliato contro l'idea che essa potesse concedere la salvezza all'uomo dietro pagamento.

L'ansia di salvezza aveva pertanto costituito il punto di partenza delle nuove dottrine riformate, cui poi si erano aggiunti ulteriori elementi, quali particolari declinazioni dell'etica dello Stato – si pensi ad esempio alla Ginevra di Calvino –, la negazione di alcuni sacramenti, del culto della Madonna, dei santi, delle immagini e di alcuni punti fondamentali del ritualismo cattolico, ad esempio il dogma della transustanziazione, tramutato in consustanziazione da Lutero e in comunione sacramentaria da Calvino. Inoltre, anche la liturgia aveva subito numerose modifiche. Tuttavia, il vero fulcro delle Riforme protestanti era di natura dottrinale e più propriamente soteriologica.

Anche i teologi del Concilio di Trento (1545–1563) avevano affrontato il tema della giustificazione, al fine di chiarificare la dottrina cattolica dinnanzi alle introduzioni protestanti¹³⁸. Il Concilio volle innanzitutto sottolineare la realtà del peccato originale e della concupiscenza, ossia la permanenza dei suoi effetti negli uomini, ma anche la sua radicale cancellazione attraverso il battesimo, grazie al merito di Cristo. La preoccupazione del Concilio consisteva nell'allontanare dal cattolicesimo ogni sospetto di pelagianesimo, di cui Lutero aveva più volte tacciato i cattolici. Il peccato originale

¹³⁸ Sul Concilio di Trento vedi, per es., Tallon A., *Le Concile de Trente*, Paris 2000; *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea* a cura di Jedin H., Prodi P., Bologna 1979; Prodi P., *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010.

colpiva per *propagatione* ogni discendente di Adamo, pertanto ogni uomo¹³⁹. Alla dichiarazione della diffusione universale del peccato non seguirono spiegazioni dettagliate circa il suo reale rapporto con la concupiscenza né quindi sul danno reale che aveva procurato all'uomo. Evitando di prendere precise posizioni, al di fuori di alcune generali affermazioni, il Concilio volle proteggere la soteriologia cattolica dagli attacchi esterni e interni. La posizione del Concilio sulla permanenza della concupiscenza nei battezzati, inoltre, era contraria a quella sostenuta da Lutero: questi la faceva coincidere pienamente con il peccato, considerando pertanto ogni uomo corrotto anche in seguito all'amministrazione del sacramento; il Tridentino, invece, affermò che la concupiscenza, che pur persisteva dopo il battesimo, non era peccato in sé, ma lo diveniva solamente nel momento in cui l'uomo vi acconsentiva.

Adottando un sistema teologico tradizionale di tipo agostiniano, senza entrare nel merito delle differenze tra le varie scuole di pensiero, il Concilio si oppose a due linee di tendenza: il pelagianesimo e la Riforma. Delineò una dottrina, consolidatasi negli anni seguenti, che mediò tra l'assoluto primato dell'azione umana in ottica soteriologica, propria dei pelagiani, e la sua totale passività, caratteristica dei riformati. Il Concilio aveva sentito l'esigenza di schierarsi contro due tendenze tra loro opposte, di cui alcune correnti cattoliche si accusavano reciprocamente, come sarebbe emerso all'incirca quarant'anni dopo durante le controversie lovaniensi.

Ai fini del discorso, è pertanto utile soffermarsi sulla dottrina tridentina della giustificazione, con la quale i teologi di Lovanio, sia gli universitari sia i gesuiti del Collegio, dovevano confrontarsi. Innanzitutto, la giustificazione venne definita come il passaggio dallo stato di peccato, derivato dal primo Adamo, in cui nasceva l'uomo, allo stato di grazia attraverso l'azione del secondo Adamo, Gesù Cristo. Il Tridentino dichiarò cioè che l'uomo fosse incapace di ottenere la salvezza attraverso le proprie forze, a causa dello stato peccaminoso nel quale versava: nessun uomo sarebbe stato giusto dinnanzi a Dio, se Dio stesso non l'avesse giustificato. Dio chiamerebbe gli uomini a prescindere dai loro meriti: benché dotati di libero arbitrio, essi non potrebbero *convertirsi* a Dio preparandosi alla giustificazione, che partirebbe in questo senso da

¹³⁹ La prova della discendenza di ogni uomo da Adamo si costituiva anche come «condizione necessaria per mantenere il rigoroso parallelismo paolino Adamo–Cristo, dunque ultimamente in funzione della tesi dell'unica mediazione salvifica universale di Cristo (cfr. il decreto *De iustificatio* cap. III con i canoni 2 e 10)». Vedi Angelini G., Colombo G., Vergottini M., *Storia della teologia*, Casale Monferrato 2001, IV, pp. 32–33.

Dio stesso. La giustificazione è gratuita, poiché né attraverso la fede né le buone opere l'uomo potrebbe meritare tale grazia della giustificazione.

«È dunque assolutamente chiaro che la salvezza dell'uomo, contro un malinteso ottimismo sviluppatosi nella tarda Scolastica, ma soprattutto nell'epoca umanistica, non sta nelle mani dell'uomo, non è alla sua portata»¹⁴⁰.

Ciò è senz'altro vero per quanto riguarda l'origine della giustificazione dell'uomo: è cioè Dio a concedere gratuitamente la grazia, che secondo la dottrina cattolica – ad eccezione di correnti quale il giansenismo – veniva data a tutti, proprio perché gratuita; ed è la ricezione della grazia che permette all'uomo di ottenere la salvezza. A questa, tuttavia, si aggiungeva in seguito l'apporto della scelta dell'uomo, operata attraverso il libero arbitrio o in aderenza alla chiamata di Dio o cedendo alla concupiscenza e, in definitiva, al rifiuto della proposta salvifica.

Lessio, che rappresentò uno dei maggiori esponenti delle linee di tendenza della seconda scolastica¹⁴¹, incarnò anche i valori dell'umanesimo cristiano e propose una teologia della salvezza ottimistica e aperta all'uomo, senza tuttavia mai negare la necessità della grazia concessa da Dio, a partire dalla quale si aprivano varie possibilità. L'ottimismo antropologico tipicamente umanistico dell'*homo faber suae fortunae* poteva essere trasposto nella sfera soteriologica poiché innestato su di un presupposto che accomunava tutti gli uomini: la concessione della grazia. In quest'ottica, l'ottimismo e la benevolenza che trasparivano dalla dottrina di Lessio non ricadevano nel pelagianesimo, poiché applicati all'uomo che aveva già ricevuto da Dio la grazia necessaria ad essere giustificato.

La grazia ricevette dal Concilio di Trento l'assoluto primato ai fini della salvezza, come si desume anche dalla complessità del cosiddetto schema delle cause, dal quale emergeva chiaramente che la Trinità fosse il principale agente della giustificazione degli uomini. Questa deriverebbe da cinque fattori, dipendenti da Dio: la causa finale, che coincide con la Gloria di Dio e di Cristo, che offrono la vita eterna agli uomini; la causa efficiente, ovvero la santificazione degli uomini attraverso l'unzione

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴¹ Sulla seconda scolastica vedi, per es., Giaccon C., *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici. Suarez, Bellarmino, Mariana*, Milano 1950. Per quanto attiene alle problematiche giuridico-economiche, *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno. Incontro di studio. Firenze, 16-19 ottobre 1972. Atti*, a cura di Grossi P., Milano 1973.

dello Spirito Santo; la causa meritoria, ossia la Passione e morte di Gesù Cristo sulla croce, per la soddisfazione dei peccati umani dinanzi a Dio; la causa strumentale, cioè il battesimo impartito grazie ai meriti di Cristo e allo Spirito Santo; infine, la causa formale, ovvero la giustizia di Dio (identica a quella di Cristo) con la quale giustifica l'uomo.

Il Tridentino introdusse anche il concetto della preparazione alla giustificazione e cioè del momento preparatorio nel quale l'uomo ha il compito di accettare la grazia data da Dio, collaborandovi attivamente, fatto evidente anche per la facoltà di rifiutarla. Secondo le conclusioni dei padri conciliari, la giustizia di Cristo diventava giustizia degli uomini e la causa formale della giustificazione era «*caritas et gratia inhaerens*»¹⁴². La carità di Dio si diffondeva cioè nei cuori di coloro che erano giustificati e vi aderivano: l'adesione alla grazia era reale e intima e coinvolgeva direttamente l'uomo, poiché non si costituiva come una giustizia imposta¹⁴³.

Il Tridentino si espresse inoltre sulla questione della certezza dello stato di grazia, affermando che nessun uomo potesse possederla e che, anzi, fosse lecito temere per la propria salvezza. Come altri rappresentanti dell'ottimistica corrente cui si è fatto riferimento, quali Francesco di Sales e Alfonso de Liguori, Lessio si sarebbe impegnato notevolmente affinché gli uomini non giungessero a disperare della propria salvezza, ricadendo in uno dei peccati contro lo Spirito Santo: infatti, secondo la dottrina cattolica Dio avrebbe concesso a tutti gli uomini la possibilità di salvarsi.

L'identificazione della giustizia di Cristo con la giustizia propria dell'uomo si spiega a pieno con la comunicazione del merito di Cristo agli uomini a partire dal quale, avendo ricevuto la grazia di Dio, possono condurre la vita nel rispetto dei comandamenti e compiendo opere buone, che venivano così valorizzate. L'uomo era cioè in grado ottenere dei meriti solo a partire dal merito di Cristo.

¹⁴² Angelini G., Colombo G., Vergottini M., *Storia della teologia*, IV, p. 43.

¹⁴³ Per completezza, va ricordata la complessa questione della *duplex iustitia*, già emersa durante i Colloqui di religione di Ratisbona del 1541 e subito recepita come problematica durante il Tridentino. L'espressione si riferiva alla coesistenza di una duplice giustizia: quella inerente, ricevuta da Cristo e alla base delle opere buone compiute, e quella di Cristo, donata all'uomo e unica su cui si possa fare affidamento, ossia una sorta di grazia supplementare concessa da Cristo al momento del giudizio. La dottrina, difesa in particolar modo dal Seripando, venne sin da subito esclusa dal *corpus* dogmatico del Tridentino, senza che fosse esplicitamente condannata. Infatti, essa poteva risultare ambigua. Ciò che venne al contrario sottolineato fu l'assoluta identità tra la giustizia inerente e la giustizia di Cristo, al fine di garantire l'efficacia salvifica della prima. *Ibid.*, p. 45.

In un'opera tanto antipelagiana quanto antiprotestante, il Tridentino sanciva in questo modo una posizione intermedia tra l'attribuzione di un'eccessiva importanza alle opere meritorie e la dichiarazione della più totale impotenza da parte dell'uomo nell'ottica di salvezza. La potenzialità umana di produrre buone opere si univa

«all'abbandono nella capacità redentrice di Cristo»¹⁴⁴.

Come delineato da Paolo Prodi, nella soluzione adottata la Chiesa cattolica riaffermava inoltre il proprio ruolo mediatore tra Dio e l'uomo, attraverso i sacramenti che essa stessa amministrava¹⁴⁵.

Sebbene il Concilio di Trento avesse prodotto una dottrina della salvezza dai tratti maggiormente dettagliati rispetto al passato, spinto a ciò anche dall'esigenza di stabilire il confine dogmatico con le recenti teologie riformate e di difendersi dalle accuse di pelagianesimo, non aveva volutamente prediletto in modo esplicito alcuna scuola teologica (agostiniana, tomista etc.) proprio al fine di non creare discordie in seno al cattolicesimo stesso. Tuttavia questa mancanza di presa di posizione, per così dire, aveva permesso a correnti teologiche molto diverse tra loro di progredire, sino ad arrivare a vere e proprie guerre intestine tra scuole ed ordini religiosi.

Lovanio divenne uno dei principali campi di battaglia di questo scontro. Tradizionale roccaforte del cattolicesimo, la città si trovava negli antichi Paesi Bassi spagnoli: qui, e soprattutto nelle province del nord, luteranesimo e calvinismo si erano diffusi velocemente, come si avrà modo di vedere più avanti. Nella Facoltà teologica dell'Università, inoltre, si era sviluppata una sensibilità fortemente pessimistica di matrice agostiniana, che si sarebbe in modo quasi naturale scontrata con la formazione scolastica e la spiritualità ottimistica dei gesuiti del Collegio della città. Tuttavia, la vicenda nella quale si sarebbe trovato coinvolto Leonardo Lessio negli anni '80 del Cinquecento iniziò in qualche modo una ventina di anni prima, quando Michele Baio aveva costruito le fondamenta di una scuola teologica che, nonostante la duplice condanna papale della dottrina del suo ispiratore, avrebbe continuato non solo ad esistere, ma anche a crescere sino alla nascita della dottrina giansenista, che si ispirava da una sensibilità simile a quella baianista.

¹⁴⁴ Prodi P., *Il paradigma tridentino*, p. 48.

¹⁴⁵ *Ibid.*

Michele Baio cominciò a creare attorno a sé un movimento d'opinione a partire dall'inizio degli anni '50, ottenendo in seguito, peraltro, la cattedra di Sacra Scrittura all'Università di Lovanio: Baio assunse a proprio maestro Agostino, proponendone una lettura in seguito considerata da molti falsata. Henri de Lubac affermava che Baio, benché avesse letto tutti gli scritti di Agostino nove volte e ben settanta quelli concernenti la grazia, non fosse in grado di distinguere realmente lo spirito dell'autore, come dimostrato dal fatto che non si era accorto dell'apocriefità di una delle opere in questione¹⁴⁶. Baio concentrò effettivamente le proprie riflessioni sulle singole parole del *doctor gratiae*, travisandone il senso secondo la critica cattolica posteriore¹⁴⁷.

Alla dottrina della grazia e del libero arbitrio di Baio si oppose immediatamente Ruard Tapper, cancelliere dell'Università e inquisitore generale del Brabante (nonché ex allievo di Adriano di Utrecht, futuro papa Adriano VI), che si espresse con inquietudine a proposito delle “nuove” idee che erano penetrate all'interno dell'Università:

«Quel est donc le diable qui a introduit ces sentiments dans notre école?»¹⁴⁸.

Invano, Tapper aveva cercato di convincere Baio ed Hessels ad avvalersi anche di Tommaso, oltre che di Agostino. Sebbene lo scontro fosse interno alla Facoltà, i motivi del dissidio ricordavano quelli che avrebbero contrapposto anni più tardi Lessio e gli accademici: si aggiunga che la concezione di Tapper della predestinazione come prescienza del buon uso della grazia, che costituiva la prima causa di scelta degli eletti, anticipava la dottrina dello stesso Lessio e di Molina, che vi avrebbero unito il principio della scienza media, ovvero la prescienza con la quale Dio conosceva in anticipo le azioni future degli esseri liberi, senza privarli della loro libertà¹⁴⁹. Uno scambio epistolare tra Pedro De Soto e lo stesso Tapper, risalente a metà Cinquecento, metteva in luce la paura del domenicano – non il solo, in questo senso – che il tentativo di opposizione al determinismo protestante di alcuni teologi cattolici quali Catarino e Pighio, cui Lessio fu spesso paragonato, li avesse condotti ad abbandonare

¹⁴⁶ Riferimento all'*Hypognoticon*.

¹⁴⁷ Su Michele Baio vedi Le Bachelet X.-M., *Baius Michel* in *Dictionnaire de théologie catholique*, a cura di Vacant A., Mangenot E., Paris 1910, vol. II, pp. 38–111.

¹⁴⁸ Le Bachelet X.-M., *Baius Michel*, p. 39.

¹⁴⁹ Orcibal J., *Jansénius d'Ypres (1585–1638)*, Paris 1989, pp. 26–27.

erroneamente Agostino: si sarebbe trattato in altre parole di un tentativo controriformistico fallito, poiché sfociato nell'eresia.

Tapper, dal canto suo, cercò di mantenere un certo equilibrio dottrinale. Il teologo morì nel marzo del 1553, ma l'avversione alla dottrina di Baio non si spense con lui. Alcuni lovaniensi chiesero l'intervento della Facoltà teologica della Sorbona che, il 27 giugno del 1560, rese pubblica la sua condanna a quattordici proposizioni espresse da Baio in materia di grazia e libero arbitrio: esse erano state giudicate come eretiche, ma Baio non cedette, difendendo anzi le proprie proposizioni. La controversia appariva grave, non solo dal punto di vista dottrinale, ma anche a causa del coinvolgimento della Sorbona. Fu allora il cardinal Granvelle¹⁵⁰, primo consigliere di Margherita di Parma, che reggeva gli antichi Paesi Bassi per conto del fratellastro Filippo II di Spagna, a prendere l'iniziativa: ottenne da Pio IV un breve, nel quale il pontefice imponeva il silenzio alle parti in causa, minacciando la scomunica a Baio ed Hessels qualora non si fossero conformati alle direttive papali. Tuttavia, come si desume dagli avvenimenti seguenti, il vero problema derivava dal fatto che, morto Tapper, l'università di Lovanio aveva cominciato ad appoggiare i due teologi. L'imbarazzo crebbe quando i due furono scelti per rappresentare l'Università al Concilio di Trento, fatto che lasciò sgomento il cardinale legato che era stato inviato nei Paesi Bassi spagnoli per discutere della riapertura del concilio con Margherita di Parma. Il cardinale di Mantova rilevava in particolare possibili conseguenze negative in Germania, qualora Baio ed Hessels fossero stati lasciati liberi di esprimere le proprie opinioni¹⁵¹. Sebbene la fonte non aggiunga altro in merito, essa mostra chiaramente che il legato temesse che i luterani potessero vedere nella dottrina di Baio alcuni punti di contatto con la propria: cosa più che plausibile, se si pensa che tanto Lutero quanto Michele Baio avevano cominciato la propria speculazione teologica leggendo Agostino ed interpretandolo in modo radicale o, se si accetta questa ipotesi, falsato. D'altra parte il cardinale temeva anche che, qualora i due dottori lovaniensi non fossero stati condotti a Trento, i protestanti avrebbero trovato una ragione ulteriore per rifiutarsi di

¹⁵⁰ Antoine Perrenot de Granvelle, nato nel 1517 e morto nel 1586, ebbe diversi incarichi politici sotto Carlo V e Filippo II. Cardinale, fu vescovo di Arras, Malines, Sabina, Besançon.

¹⁵¹ Le Bachelet X.-M., *Baius Michel*, p. 41.

partecipare ad un concilio dove non tutti potevano avere la parola¹⁵². Il caso di Baio si inseriva dunque in un contesto più ampio e la sua dottrina si configurava in modo problematico a causa di una particolare concezione della libertà.

In relazione al binomio grazia–peccato, Baio delineò tre differenti *stati* nella natura dell’uomo: innanzitutto, lo stato della natura innocente, caratterizzato da una rettitudine dipendente dalla presenza e dalla santificazione dello Spirito Santo. Questa giustizia primitiva avrebbe costituito la condizione naturale della natura umana e non una sua esaltazione gratuita, per utilizzare l’espressione di Xavier–Marie Le Bachelet. L’uomo sarebbe infatti stato creato per giungere alla beatitudine dell’unione con Dio.

Secondo quest’ottica, non solo la destinazione dell’uomo alla gloria e i doni della giustizia originale erano naturali, ma anche i meriti, come descritto nel trattato *De meritis operum*. In virtù della legge naturale stabilita al momento della creazione, come la dannazione eterna sarebbe stata la conseguenza del peccato, così la salvezza eterna avrebbe costituito il premio delle buone opere; avrebbe cioè avuto la funzione di ricompensa, non di grazia, così come era accaduto secondo Baio nel caso degli angeli e come sarebbe accaduto nel caso di Adamo, qualora non avesse peccato. In modo naturale, infatti, le buone opere avrebbero meritato la ricompensa, nella misura in cui i peccati avrebbero invece meritato la punizione della dannazione: le buone opere si costituivano meritorie di per sé, sebbene l’aiuto dello Spirito Santo fosse necessario affinché gli uomini potessero produrle. In questo stato naturale primordiale, inoltre, alla giustizia interiore si univa la sottomissione di ogni istinto alla volontà. La natura di quest’ultima sarebbe in seguito stata viziata dal peccato originale. Prima della caduta – spiegava inoltre il teologo – sia la vita eterna sia i meriti erano doni naturali.

Nel *De peccato originis*, Baio si concentrava poi sul secondo stato dell’uomo, quello della natura caduta in seguito al peccato originale, che il teologo considerava come *concupiscentia habitualis*. Questa colpa era presente anche negli infanti poiché era sufficiente che questi ne fossero dominati, senza un atto di volontà. È opportuno inserire a questo punto qualche nozione circa l’idea di Baio di libertà, necessaria alla comprensione della sua dottrina. Il teologo distingueva due tipi di libertà: la prima, *a necessitate*, consisteva nella libertà dal punto di vista più filosofico, ossia quella di

¹⁵² È interessante rilevare la preoccupazione del cardinale che i protestanti non solo non trovassero motivi validi per rafforzare la propria posizione, ma che non traessero nemmeno ragioni per non partecipare al concilio.

volere o meno qualcosa; la seconda, che interessa più propriamente il discorso teologico, consisteva nella *libertas a servitute*, ovvero da una servitù intesa come

«nécessité involontaire ou [...] inclination mauvaise dont on ne peut se délivrer»¹⁵³.

La libertà di cui godeva l'uomo nello stato di natura innocente gli permetteva di compiere i dettami della legge e di evitare ogni peccato; tuttavia, in seguito alla caduta e all'uscita dallo stato d'innocenza il libero arbitrio, lasciato a se stesso, non poteva far altro che indurre l'uomo a peccare, a causa della corruzione della sua volontà, che si configurava nel nuovo stato come *cupiditas* (brama, passione) viziata.

In seguito alla perdita dell'innocenza, l'uomo non sarebbe stato più degno di possedere i doni naturali detenuti in origine (vita eterna e meriti), essendo dominato dalla concupiscenza a tal punto che il libero arbitrio non avrebbe potuto giungere a compiacere Dio, nemmeno nel terzo stato dell'uomo: la natura risollecata. La redenzione operata da Cristo aveva restituito all'uomo, con l'effusione della grazia, la possibilità di osservare la legge e produrre nuovamente opere buone, attraverso le quali, secondo la legge naturale presente nello stato di innocenza, gli uomini avrebbero potuto ottenere la ricompensa della gloria celeste. Tecnicamente, avrebbe dovuto essere una legge naturale a permettere all'uomo di ottenere il suo premio, non i meriti di Cristo né la grazia. Tuttavia, il libero arbitrio non avrebbe permesso all'uomo di liberarsi dalla servitù della carne: l'umanità non sarebbe cioè stata in grado di raggiungere la libertà dello stato di innocenza, dove vigeva il principio della ricompensa.

Il conseguimento della giustizia perfetta, inseparabile dalla carità proveniente dallo Spirito Santo e dalla fede, cui non tutti gli uomini si abbandonavano, si sarebbe costituito come il compimento della legge o della carità, operazione riuscita solamente a Gesù Cristo. Per il genere umano, invece, la giustizia si sarebbe configurata come remissione dei peccati, attraverso i sacramenti e la pratica delle virtù o l'obbedienza alla legge: la giustificazione si configurava così come la continuazione di questo percorso e il male, invece, era costituito in quest'ottica dall'assenza dei beni propri della natura dell'uomo nello stato di innocenza. Come lo Spirito Santo era presente in modo naturale – poiché era una necessità per l'integrità dell'uomo – nello stato di innocenza, questo

¹⁵³ Le Bachelet X.-M., *Baius Michel*, p. 43.

sarebbe stato accordato come pura grazia dopo la caduta¹⁵⁴. Anche la grazia era ritenuta da Baio qualcosa di naturale, proprio in virtù del fatto che era necessaria all'uomo per poter uscire dal male, cui inevitabilmente la propria libertà lo avrebbe condotto.

Poiché dopo la caduta il libero arbitrio non era stato più in grado di condurre l'uomo verso quelle opere meritorie che, prima di essa, sarebbero state ricompensate con la vita eterna, nello stato della natura risolleata la possibilità della salvezza era data solo attraverso la grazia, operata dalla redenzione di Cristo, la quale aveva sì restituito all'uomo la capacità di compiere opere buone, ma si era così rivelata come la reale causa per cui quelle opere meritorie potevano essere compiute. Senza l'intervento redentore di Cristo, pertanto senza l'infusione della grazia, l'uomo privato di quei doni naturali che possedeva nell'età innocente non sarebbe più stato in grado di ottenere la propria ricompensa celeste. È a questo punto che rientrava in gioco il principio baianista dell'origine del merito, per cui in età innocente le opere buone erano meritorie di per sé, senza che lo Spirito Santo dovesse renderle tali: dopo la caduta di Adamo, l'opera di redenzione e la grazia avevano semplicemente restituito all'uomo la possibilità di osservare la legge e di produrre opere buone, meritorie di salvezza, in virtù dell'antica legge naturale vigente nello stato di innocenza. Non erano pertanto la redenzione o la grazia in sé a rendere meritorie le buone opere, ma quella stessa legge naturale.

Questa particolare concezione soteriologica si scontrava con il ruolo accordato dal Tridentino alla libertà umana: fermo restante il primato della grazia nell'opera di salvezza, il Concilio aveva infatti dichiarato che l'uomo fosse liberamente chiamato ad accoglierla e che, quindi, avesse anche la facoltà di rifiutarla; che potesse, sul piano pratico, decidere se operare il bene oppure il male, concorrendo con il libero arbitrio alla propria salvezza. Secondo Baio, al contrario, l'uomo decaduto non aveva scelta, poiché la libertà l'avrebbe condotto solamente al male.

Il teologo affermava che solamente ricadendo nel pelagianesimo si sarebbe potuto affermare che il libero arbitrio potesse ammettere un uso moralmente buono. Come tuttavia hanno fatto notare alcuni studiosi, Baio stesso, per quanto fosse avverso all'antica dottrina di Pelagio, vi si avvicinava molto nella sua teoria dei doni naturali dell'uomo: Henri de Lubac arrivò a definire la dottrina di Baio sullo stato innocente un

¹⁵⁴ Vedi *Baio Michele* in Mondin B., *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992, pp. 79–80.

«pelagianesimo impotente»¹⁵⁵, poiché Pelagio insegnava che la natura avesse una certa potenza di fronte a Dio, mentre Baio che l'uomo avesse dei diritti dinnanzi a Lui. Anche l'aiuto dato da Dio agli uomini sarebbe stato, secondo la dottrina baianista, non un dono in più, ma qualcosa di assolutamente naturale, poiché indispensabile all'integrità della natura umana. Jean-Baptiste du Chesne, uno dei più agguerriti oppositori – forse odiatori – del baianismo (non a caso un gesuita), sentenziava nella sua *Histoire du Baianisme* che Baio attribuiva tutto alla natura nello stato di innocenza, nulla invece alla grazia¹⁵⁶. Baio affermava che la grazia non aveva a che vedere con l'uomo nello stato di innocenza e che non era poi un dono gratuito derivante dalla semplice bontà di Dio, ma che si costituiva come un vero e proprio risarcimento di giustizia: prima della caduta, l'uomo di Baio non era abbandonato alla grazia, ma era integro e quest'integrità era del tutto naturale, poiché la sua assenza avrebbe costituito un male.

Se Agostino concludeva che l'aiuto divino portava l'uomo a una felicità che non poteva altrimenti raggiungere, Baio insegnava invece che esso fosse il semplice strumento che concedeva all'uomo la possibilità di meritare una ricompensa naturale. Una delle problematiche della visione del teologo lovaniense era rappresentata dal fatto che in quest'ottica passava in secondo piano il rapporto d'amore e carità intercorrente tra l'uomo e Dio tipicamente neotestamentario, a vantaggio di una concezione più propriamente veterotestamentaria¹⁵⁷, legalistica e basata sulla ricompensa data dalla giustizia a chi osservava la legge. Come ricorda Lubac, riportando le parole di Blic, la grazia si configurava per Baio come una sorta di completamento logico e necessario della creazione¹⁵⁸, nel quadro di un naturalismo puro che aveva radici comuni a quello di Pelagio, ma si diversificava poi nelle conclusioni.

La vicinanza con il luteranesimo si scorgeva invece nell'idea pessimistica di un libero arbitrio totalmente incapace non solo di compiere, ma anche aspirare al bene

¹⁵⁵ De Lubac H., *Agostinismo e teologia moderna*, Milano 1978 (ed. originale: Paris 1965), p. 41.

¹⁵⁶ Du Chesne J.-B., *Histoire du baianisme ou de l'heresie de Michel Baius avec des notes historiques, chronologiques, Critique & c. suivie d'eclaircissemens theologiques, et d'un recueil de pieces justificatives*, Jacques-François Willerval, Douai 1731, ff. 177–178. Opera messa all'Indice nel 1733.

¹⁵⁷ A questo proposito, nell'ampio uso dei libri dell'Antico Testamento fatto da Baio nelle sue trattazioni primeggiavano la Genesi e l'Ecclesiastico. Henri de Lubac rimprovera a Baio di essersi conformato ad un'abitudine tipicamente cinquecentesca portata alle estreme conseguenze da Calvino, ossia l'idea che il Primo Patto fosse sufficiente a far luce sullo stato originale dell'uomo e sul suo destino.

¹⁵⁸ De Lubac H., *Agostinismo e teologia moderna*, p. 43. Vedi anche De Blic J., *Bulletin de morale, Mélanges de science religieuse*, IV (1947), p. 101.

dopo la caduta dell'uomo, a seguito del peccato originale, e nel principio secondo cui l'uomo peccerebbe per necessità, non potendo farne a meno.

«In altre parole, l'uomo per sé non è capace di bene morale»¹⁵⁹.

Secondo Baio, solo la fede avrebbe invece giustificato gli uomini. A ciò si riconnetteva anche l'idea, fortemente sostenuta dai lovaniensi, secondo cui Dio stesso fosse il vero autore delle opere meritorie. I dottori di Lovanio avrebbero ripreso questi assunti durante la controversia con i gesuiti del Collegio, facendo riferimento ad alcuni passi biblici. A questo proposito, un foglio a stampa di poco successivo alla censura dell'insegnamento di Lessio si avvaleva di versetti significativi a riprova nella veridicità dell'insegnamento della Facoltà¹⁶⁰. In particolare, si erano ricercati i passi scritturali comprovanti la totale incapacità del libero arbitrio, che necessitava di un'assoluta direzione divina e l'assoluta esigenza della fede e dell'osservanza della legge di Dio. Innanzitutto, veniva indicato Gv 15, 5, in cui Gesù metteva a nudo l'impossibilità per gli uomini di portare frutto da sé:

«Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me, e io in lui, porta molto frutto, perché senza di me non potete fare nulla».

Poi, Mt 19, 17 nel quale, rispondendo alle domande di un uomo che gli chiedeva che cosa dovesse fare di buono per avere la vita eterna, Gesù rispondeva

«[...]Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti»:

un memento che rammentava la fondamentale importanza delle fedeltà del credente ai precetti, che Dio stesso avrebbe fatto osservare ponendo il proprio spirito negli uomini, secondo quanto si legge in Ezechiele¹⁶¹.

Soprattutto, un passo della lettera ai Filippesi dichiarava esplicitamente che Dio stesso fosse l'autore primo delle opere meritorie:

«È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo il suo disegno d'amore»¹⁶².

¹⁵⁹ Senofonte C., *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnauld*, Napoli 1989, p. 46.

¹⁶⁰ ARSI, Fl. Belg. 72, I, *Quaestio theologica. Utrum gratia liberum evertat arbitrium, et an ad omne opus bonum praestandum requiratur?*, 16 settembre 1587, f. 62r.

¹⁶¹ Ez 36, 27.

¹⁶² Fil 2, 13.

La condanna di Pio V del 1567 non nominava Michele Baio né comprendeva le sole proposizioni di quest'ultimo, ma anche quelle di Hessels, oltre che di alcuni frati minori¹⁶³. Pur nella convinzione di seguire fedelmente il suo maestro Agostino, Baio aveva infine prodotto una dottrina che non solo forniva un'interpretazione discutibile dell'Ipponate, ma che univa anche elementi tratti da teologie già condannate e, per di più, tra loro opposte, quali il pelagianesimo e il luteranesimo. Lo scopo di Baio era sostanzialmente quello di ridare vigore all'agostinismo, in opposizione alla Scolastica che, secondo il teologo, ne aveva corrotto lo spirito. Come ha scritto Gaetano Lettieri, cogliendo a fondo la radice del problema,

«[...] soltanto la fedeltà ad Agostino, a questo ingombrante pilastro della teologia cattolica della grazia, può permettere di difendere l'intera tradizione patristica e cattolica, sì che la stessa scolastica o si mantiene, con Tommaso, sostanzialmente fedele ad Agostino, o erra moltiplicando filosoficamente distinzioni razionali e termini tecnici, allontanandosi quindi dalla semplice evidenza dei principi agostiniani»¹⁶⁴.

Agli occhi di Giansenio, a partire dal XII secolo l'agostinismo aveva vissuto alcuni secoli di esilio dalle scuole teologiche: ciò era dovuto all'evidenziazione delle *rationes*, la cui importanza, in ambito scolastico, sovrastava quella dei Padri¹⁶⁵. In particolare, il tomismo, con l'elevazione dell'aristotelismo quale base logico-filosofica, aveva restituito valore alla ragione umana, anche nelle sue espressioni anteriori alla Rivelazione¹⁶⁶.

«[...] la vérité augustinienne a été obscurcie par les ratiocinations des scolastiques et par les gloses abusives dont ils n'ont pas craint d'user pour tirer à leurs nouveautés les textes du Docteur des Docteurs»¹⁶⁷.

¹⁶³ Jean-Robert Armogathe, tra gli altri, fa notare che le parole di condanna utilizzate dal pontefice potevano essere interpretate in un duplice senso, a causa della mancanza di punteggiatura, a seconda della collocazione dell'aggettivo "eretico": uno più sfavorevole a Baio, in cui le proposizioni venivano condannate come eretiche di per sé, e uno più di compromesso. Armogathe ha ipotizzato che Pio V sia rimasto appositamente nell'ambiguità, in ragione della sua stima per Baio. La versione più accreditata è in ogni caso quella più sfavorevole a Baio. Vedi Armogathe J.-R., *Le controversie dottrinali sulla grazia e sulla libertà in La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale. Dal concilio di Trento alla pace di Westfalia (1563-1648)*, XVIII/2, a cura di Mezzadri L., Cinisello Balsamo 1988, pp. 491-512.

¹⁶⁴ Lettieri G., *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma 1999, p. 49.

¹⁶⁵ Orcibal J., *Jansénius d'Ypres*, p. 23.

¹⁶⁶ Motta F., *Bellarmino*, p. 446.

¹⁶⁷ Quantin J.-L., *Ces autres*, p. 409.

Come ha sottolineato Jean-Louis Quantin, Giansenio non volle mai contrapporre la dottrina di Agostino a quella della Chiesa, a beneficio della prima, poiché esse coincidevano. Proprio per questo motivo, il vescovo di Ypres non si capacitava delle condanne, espresse da alcuni pontefici moderni, di asserzioni tipicamente agostiniane, che confermavano gli insegnamenti di Agostino in materia di grazia e predestinazione e che erano state al contrario difese e promosse dai papi dell'antichità¹⁶⁸. Il pensiero tornava evidentemente al caso di Michele Baio e della condanna di Pio V e Gregorio XIII.

La ripresa della Scolastica venne considerata da alcuni come il segno dell'abbandono dello studio diretto della Scrittura e dei Padri: un approccio che avrebbe condotto al pericolo della formazione di posizioni dogmatiche eterodosse¹⁶⁹. Se Baio si era formalmente subito sottomesso alla bolla di condanna, in seguito l'aveva messa in discussione, lamentandosi che non tutte le proposizioni contenute erano sue – cosa vera – e soprattutto che molte delle asserzioni che riconosceva come proprie erano puramente agostiniane. Scrisse di lui Jacques Cretineau-Joly:

«Il n'était pas ni un hérésiarque ni un sectaire, mais il y avait en lui de l'étoffe pour ces deux rôles, si dans son coeur, la foi ne l'eût emporté sur l'orgueil»¹⁷⁰.

Ad essere sinceri, le ripetute sottomissioni di Baio, intervallate dalla riaccensione delle proprie opinioni, inducevano perlomeno a sospettare della loro sincerità. In cuor suo, il teologo continuò probabilmente a professare la propria dottrina, che identificava con quella di Agostino.

«Il baianismo sembrava quindi morto, ma non era che in apparenza»¹⁷¹.

Dopo l'iniziale sottomissione, Baio passò alla strategia della difesa. All'inizio del 1569 inviò un'apologia al papa, nella quale ammetteva di riconoscere come proprie trenta delle tesi condannate, difendendole però come conformi ai Padri e alla Scrittura. Dopo molte discussioni, Baio si sottomise nuovamente e abiurò.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 411.

¹⁶⁹ Broggio P., *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze 2009, p. 46.

¹⁷⁰ Crétineau-Joly J., *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, II, Poussielgue-Rusand, Paris 1846, p. 183. Vedi anche Motta F., *Bellarmino*, pp. 249–250.

¹⁷¹ Von Pastor L., *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, Roma 1951, VIII, p. 258.

«[...] La nuova dottrina non era ancora affatto superata. A Baio occorre lungo tempo per finire interiormente la grave lotta fra l'obbedienza al papa e l'attaccamento alle sue idee, che reputava la dottrina di Sant'Agostino, e non sempre seppe tener chiusi in sé i suoi sentimenti»¹⁷².

In realtà, la sottomissione di Baio non fu probabilmente mai del tutto sincera: benché il 4 luglio 1572 la Facoltà di Lovanio avesse proibito le proposizioni condannate da Roma e Baio avesse sottoscritto il documento¹⁷³, il teologo aveva continuato ad assumere posizioni che lasciavano supporre che desiderasse ridurre vigorosamente il potere del papa al fine di sottrarsi alle condanne: nel 1575, il teologo sostenne opinioni, già proposte da altri al Concilio di Trento, secondo cui il pontefice non possedeva alcuna giurisdizione al di fuori di quella su Roma¹⁷⁴. Inoltre, come ricordato da Pastor, si oppose al concetto di infallibilità pontificia a partire da un passo del Vangelo Luca nel quale Cristo rivelava a Pietro di aver pregato per lui affinché non venisse mai meno la sua fede¹⁷⁵.

Un nuovo intervento si rese necessario durante il pontificato di Gregorio XIII. Per indurre Baio alla sottomissione, cui nuovamente il teologo si prestò, fu scelto il gesuita Francisco Toledo: fu proprio il ruolo rivestito nella faccenda da un membro della Compagnia a far sospettare che la successiva tensione nata tra i dottori di Lovanio e i gesuiti del Collegio piantasse le radici in quell'antico dissapore, anche se, in realtà, sembra che il Toledo, avendo avuto modo di parlare con Baio, non avesse peggiorato la sua situazione, riferendo al papa che era un uomo umile e saggio¹⁷⁶.

A partire dalle fondamenta gettate tempo addietro da Michele Baio in materia *de auxiliis divinae gratiae e de praedestinatione*, i dottori di Lovanio avevano mosso il proprio attacco nei confronti di Leonardo Lessio, di cui criticavano evidentemente anche la formazione scolastica. In tempi poco lontani le relazioni tra i gesuiti degli antichi Paesi Bassi e i teologi dell'Università erano stati buoni, come aveva testimoniato il soggiorno di Pierre Lefevre a Lovanio, nel 1542. Lo stesso Baio aveva intessuto

¹⁷² *Ibid.*, p. 260.

¹⁷³ Da quel momento, Baio accrebbe le proprie cariche in Università, divenendone cancelliere nel 1575.

¹⁷⁴ Von Pastor, *Storia dei papi*, IX, pp. 225–226.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 226. Vedi Lc 22, 31–32: «Simone, Simone, ecco: Satana vi ha cercati per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, perché la tua fede non venga meno. E tu, una volta convertito, conferma i tuoi fratelli».

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 228.

rapporti epistolari con Mercuriano, Polanco, Laynez e Borgia, dimostrando almeno inizialmente un buon rapporto con la Compagnia¹⁷⁷.

L'Università di Lovanio era stata fondata nel 1425 con il consenso di Martino V, con alcuni privilegi papali e il titolo di Figlia della Chiesa Romana, ma la Facoltà teologica era stata aperta solo nel 1432, grazie al *placet* di Eugenio IV¹⁷⁸. La città offriva già da tempo scuole di teologia gestite da domenicani, francescani e agostiniani, a cui si sarebbe aggiunto il Collegio gesuitico. Il manuale di riferimento per gli studi teologici era il testo delle Sentenze di Pier Lombardo, che sarebbe stato in seguito sostituito dalla *Summa* di Tommaso d'Aquino, cosa che in città avvenne proprio per iniziativa di Lessio. L'antica Università seguiva sostanzialmente il modello proposto dalla Facoltà di teologia di Parigi: allo studio della Bibbia si univano le lezioni, a cui seguivano le interrogazioni agli studenti¹⁷⁹. Inizialmente il corpo insegnante era composto da cinque professori che tenevano le lezioni a turno durante la settimana. Il sistema cambiò nel 1545, allorché si decise che ogni docente dovesse tenere un corso personale della durata di sei settimane. L'anno seguente Carlo V creò due nuove cattedre, una di Sacra Scrittura e una di teologia, che si avvaleva ancora dell'uso delle Sentenze di Pier Lombardo. Nel 1567, Filippo II istituì la cattedra di catechismo e solo nel 1596 una cattedra di scolastica consacrata alla *Summa* di Tommaso¹⁸⁰.

L'Università di Lovanio costituiva non solo una scuola teologica di straordinaria importanza, ma anche il centro culturale dei Paesi Bassi spagnoli. L'autorità dottrinale posseduta era dimostrata anche dal fatto che i papi ne richiesero più volte i consulti,

¹⁷⁷ Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas. Établissement de la Compagnie de Jésus en Belgique et ses développements jusqu'à la fin du règne d'Albert et d'Isabelle*, Bruxelles 1927, II, p. 122.

¹⁷⁸ Sulla Facoltà di teologia dell'antica Università di Lovanio vedi, per es., *Le V centenaire de la faculté de théologie de l'université de Louvain (1432–1932). Liber memorialis*, Bruges–Louvain 1932, pp. 1–10. Sull'Università di Lovanio e gli accademici a Roma vedi anche Boute B., *Academic Interests and Catholic Confessionalism. The Louvain Privileges of Nomination to Ecclesiastical Benefices*, Leiden–Boston 2010; De Jongh H., *L'ancienne Faculté de théologie de Louvain*, Louvain 1911.

¹⁷⁹ Nel 1502 Erasmo da Rotterdam giunse a Lovanio. Come si avrà modo di approfondire, la sensibilità religiosa negli antichi Paesi Bassi venne influenzata dal pensiero dell'umanista. Sull'antica Università di Lovanio e sugli influssi erasmiani vedi, per es., Étienne J., *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVIe siècle*, Louvain 1956.

¹⁸⁰ Alla testa della Facoltà vi era un collegio composto da otto dottori, i cosiddetti *legentes*. Era possibile ottenere tre consecutivi gradi di studio, ovvero quelli di *bachelier* (diplomato al baccalaureato), *licentié* ("licenziato" in teologia) e *doctor* (dottore in teologia). Il primo grado era suddiviso in tre parti: i *baccalauri cursores*, cioè corsi di cinque o sei anni nei quali si studiavano la bibbia e la *Summa* di Tommaso; i *baccalauri sententiarii*, in cui gli studenti dovevano presentare un commento scritto a un libro della Bibbia; i *baccalauri formati*, in cui essi dovevano invece studiare da soli i primi due libri delle sentenze. L'importanza della Facoltà e dell'Università in generale era dimostrata, tra le altre cose, dalla quantità di collegi posseduti.

anche per ragioni di ordine non propriamente teologico, quale la riforma del calendario. Sin dalla sua fondazione, l'Università si era eretta a difesa della Chiesa e del pontefice. Era, ad esempio, rimasta fedele ad Eugenio IV quando i conciliaristi avevano domandato il suo appoggio contro l'autorità papale, nelle lunghe vicende che, nel XV secolo, avevano contrapposto due diverse visioni della gestione del potere della Chiesa: il conciliarismo, che proponeva la superiorità del Concilio nei confronti del papa e il primato del romano pontefice sul Concilio, concetto in seguito sintetizzato nell'espressione "papalismo"¹⁸¹.

Sin dal 7 novembre 1519, quando aveva condannato Lutero, l'Università si era fortemente impegnata nella lotta antiluterana, in primo luogo cercando di impedire la circolazione in città delle opere del riformatore. Aveva avuto parte attiva nella controriforma, partecipando inoltre al concilio di Trento con diversi delegati: nel 1551 inviò come deputati Ruard Tapper, Jean von Hasselt e Josse Tiletanus e, in seguito, Michele Baio, che sostituì Hasselt, morto a Trento nel 1552, Jean Hessels e Cornelius Jansenius¹⁸².

Nella lotta antiluterana si segnalano in particolar modo le azioni intraprese da Juan Driedo, dottore della Facoltà teologica¹⁸³. Questi si era opposto anche al pelagianesimo, soprattutto con il suo trattato *De captivitate et redemptione humani generis*, difendendo comunque il valore del libero arbitrio nell'opera redentrice¹⁸⁴. In particolare, il teologo difendeva il concetto di fede libera, non nel senso che questa dipendesse solamente dalla libertà umana, ma poiché rappresentava un dono che non costringeva mai l'uomo. Secondo la sua riflessione, che si configurava per così dire tridentina *ante litteram*, Dio avrebbe agito con la collaborazione dell'uomo credente: l'acconsentimento libero e volontario sarebbe stato pertanto fondamentale nell'opera di salvezza. La responsabilizzazione dei fedeli che ne derivava si inseriva in una corrente ottimistica che, mantenendosi moderata, valorizzava l'uomo come agente importante e capace nella storia della salvezza. La riflessione di Driedo si bilanciava tra la lotta al

¹⁸¹ Sul rapporto tra conciliarismo e papalismo vedi Pellegrini M., *Il Papato nel Rinascimento*, Bologna 2010.

¹⁸² Inutile dirlo, data la cronologia, questi non aveva nulla a che fare con il capostipite del giansenismo.

¹⁸³ Su Driedo vedi Étienne J., *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes*, pp. 105–162; Gielis M., *L'augustinisme anti-érasmien des premiers controversistes de Louvain Jacques Latomus et Jean Driedo* in *L'augustinisme à l'ancienne Faculté de théologie de Louvain*, a cura di M. Lamberigts, con la collaborazione di L. Kenis, Lovanio 1994 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 111, pp. 19–62).

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 106.

luteranesimo e quella al pelagianesimo, come appariva chiaramente anche nella sua opera *De concordia liberi arbitrii et praedestinatione divinae liber unus*¹⁸⁵. La sua autorità sarebbe stata richiamata anche durante i lavori della congregazione *De auxiliis*. In contrasto con il pelagianesimo, in particolare, Driedo sottolineò più volte la gravità della miseria nella quale l'uomo era caduto dopo la consumazione del peccato originale, dalla quale Dio l'aveva liberato grazie ai meriti di Cristo. Gli uomini che avessero creduto in lui sarebbero infine stati giustificati.

Pur difendendo il ruolo giocato dalla fede nell'opera di salvezza, Driedo attaccò la dottrina luterana dell'inutilità delle opere: la dannazione non andava infatti fatta dipendere da Dio, ma dal rifiuto dell'uomo di aderire alla proposta divina. Driedo distingueva quattro categorie di uomini che non sarebbero stati giustificati: coloro che non avessero voluto ricevere il frutto della Passione, ovvero la redenzione; coloro che l'avessero ricevuto e rifiutato; i non meritevoli; coloro i quali non avessero ricevuto la possibilità di ottenerlo, per esempio i bambini morti prematuramente, senza aver ricevuto il battesimo: questi facevano parte secondo la riflessione di Driedo – e non solo – della *massa damnationis*, cioè al gruppi di uomini giustamente dannati poiché realmente infettati dal peccato originale. La problematica era molto sentita in età moderna, in secoli caratterizzati da un'altissima mortalità perinatale: per ovviare al problema dei bambini nati morti, per esempio, a partire dall'età medievale si era diffuso il ricorso a particolari santuari nei quali si credeva che i neonati potessero risorgere momentaneamente al fine di poter ricevere il battesimo, morendo in seguito purificati dal peccato originale e scampando quindi alla dannazione eterna¹⁸⁶. Come si vedrà, la considerazione di Driedo in merito agli infanti morti senza battesimo verrà sviluppata anche dai dottori della Facoltà di teologia dell'Università, durante le controversie degli anni '80 del Cinquecento. A tutti i giustificati Dio avrebbe concesso inoltre, secondo il teologo, l'aiuto sufficiente a mantenere la propria condizione; specularmente, la condanna dei bambini morti senza battesimo avrebbe costituito l'espressione della giustizia di Dio poiché essi, privi del sacramento, sarebbero già stati dannati di per sé.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 128.

¹⁸⁶ Sui santuari *de répit* vedi, per es., Dupront A., *Antropologia del sacro e culti popolari*, pp. 351–375 in *Società, Chiesa e vita religiosa nell'«Ancien Régime»*, a cura di Russo C., Napoli 1976, p. 360; Gelis J., *De la mort à la vie. Le sanctuaire à répit*, Ethnologie française (1981), pp. 211–224; Cavazza S., *La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento*, Quaderni Storici, 17 (1983), pp. 551–582.

La figura di Driedo è esplicativa del clima di riflessione teologica nel quale di stava sviluppando l'opera di riforma cattolica e di controriforma: vale a dire che il rinnovamento cattolico, decisivo anche sul piano disciplinare, si basava anche su una più salda identità dogmatica, al riparo dai travisamenti dottrinali. Non erano solamente le confessioni di fede protestanti ad allarmare, ma anche la resurrezione, per così dire, di antiche eresie condannate già da secoli. Come Driedo, anche Michele Baio si sarebbe posto dichiaratamente contro il pelagianesimo, così come contro il luteranesimo, ma – come si è visto sarebbe ricaduto lui stesso nell'errore di Pelagio e si sarebbe avvicinato pericolosamente ad alcune delle idee di Lutero. Allo stesso modo i dottori della Facoltà teologica di Lovanio, che ingaggiarono guerra contro Lessio, dichiararono sinceramente di agire in opposizione ad un rinato semipelagianesimo.

Le controversie teologiche nacquero da un triplice stimolo: innanzitutto, la volontà di preservare la vera fede e, conseguentemente, di condannare l'eresia, obiettivi che furono comuni tanto ai dottori di Lovanio quanto a Leonardo Lessio; inoltre, per quanto riguarda la Facoltà, il desiderio di ristabilire una dottrina che si presentava come un agostinismo radicale in opposizione al tomismo rinnovato tipico dell'umanesimo cristiano e proprio di una folta corrente presente nella Compagnia di Gesù e di cui Lessio rappresentava una delle figure più eminenti.

La vicenda delle controversie lovaniensi si collocava in un secolo dominato dagli scismi religiosi, che era stato teatro della rottura di un'entità metastorica millenaria, che la storiografia ha denominato *respublica christiana*, a favore del frazionamento geopolitico–confessionale dell'Europa. Non solo: come delineato da Jean–Louis Quantin, le antiche dispute sulla grazia tornavano d'attualità in seno al cattolicesimo, sulla scia di quanto accaduto nel V secolo:

«Il y avait une exagération polémique par trop visible à taxer les molinistes – ou, du côté calviniste, les arminiens – de pélagianisme. Il était bien plus plausible – comme le fit Jansénius en appendice de son *Augustinus* pour les *recentiores* jésuites, Molina, Lessius et Suarez, – de mettre leur doctrine en parallèle avec celle de Fauste, de Cassien et des anti–augustiniens de Marseille dénoncés par Prosper et son associé Hilaire»¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Quantin J.–L., *Histoire de la grâce. 'Semi–pélagiens' et 'prédestinatiens' dans l'érudition ecclésiastique du XVII^e siècle*, pp. 327–359 in Wallnig T., Stockinger T., Peper I., Fiska P., *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, Berlin 2012, p. 333.

La paura dell'eresia, riformata o semipelagiana che fosse, colpì anche i teologi della città di Lovanio, accademici e gesuiti del Collegio, dando origine ad una controversia che non solo si diffuse in tutti i Paesi Bassi, ma che anche a Roma fece temere nuovamente per l'unità dei cattolici.

2.2 – Tra censure e apologie. La controversia lovaniense nel carteggio Lessio–Bellarmino

Sin dal 1585, il nunzio Bonomi aveva riferito notizie preoccupanti dai Paesi Bassi alla Santa Sede. Scrivendo al Segretario di Stato di Sisto V, Girolamo Rusticucci¹⁸⁸, aveva espresso la convinzione che quanto fatto fino ad allora contro il baianismo non era servito: si credeva, infatti, che Baio sostenesse ancora segretamente le opinioni condannate. Queste, a detta del nunzio, avrebbero dovuto essere singolarmente definite eretiche, piuttosto che scandalose o erranee, nelle bolle di Pio V e Gregorio XIII: era stata la generalizzazione con la quale ci si era invece complessivamente rivolti ad esse a dar vita all'idea per cui esse fossero state semplicemente condannate come scandalose; Baio, dal canto suo, poteva evitare facilmente lo scandalo non insegnando pubblicamente quelle tesi¹⁸⁹. In seguito ad indagini condotte in segretezza, il nunzio arrivò alla conclusione che non solo Baio restava fedele alla sua dottrina, ma che i suoi seguaci la diffondevano. Per porre un rimedio alla situazione, Bonomi pensò inizialmente di convocare Baio a Roma con un pretesto; ma le fragili condizioni di salute dell'ormai vecchio teologo non resero questa strada percorribile. Non rimaneva altra scelta che una formale procedura a suo carico: tuttavia, quando si giunse all'emanazione del breve che avrebbe dovuto conferire maggiori poteri al Bonomi per la gestione della situazione, costui era già morto¹⁹⁰.

Il nuovo nunzio, Ottavio Frangipani, arrivò in un momento di crisi: non si trattava più, infatti, di affrontare la dottrina di un uomo che sarebbe peraltro morto un

¹⁸⁸ Girolamo Rusticucci, nato nel 1537 e morto nel 1603, fu vescovo e cardinale della Chiesa Romana.

¹⁸⁹ Von Pastor L., *Storia dei papi*, X, p. 140.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 141.

paio d'anni più tardi, nel 1589, ma di una Facoltà teologica sulla quale gravava il sospetto, soprattutto incentivato da Lessio, Bellarmino e Jan van Strijen, di aver fatto propri e promosso gli insegnamenti di Baio. Strijen, vescovo di Middelburg dal 1576 al 1594, difese accesamente i gesuiti¹⁹¹, sottolineando il fatto che gli accademici che ne condannavano la dottrina, condannavano in sostanza gli insegnamenti che erano stati condotti dagli antichi professori della Facoltà. Il prelado poneva cioè l'accento sulla continuità della dottrina di Lessio con quella di ben noti teologi dell'Accademia: le idee nuove, per avvalersi di un'espressione accusatoria ridondante nella documentazione, sarebbero state introdotte da Baio e Janson, non da Lessio.

La tensione latente tra gli accademici e i gesuiti, causata dalla reciproca intolleranza in materia dottrinale, esplose per volontà dei dottori dell'Università nel 1587. Il 29 maggio, dopo essere stato accusato dagli accademici della Facoltà teologica di insegnare una dottrina contraria ad Agostino e semipelagiana, Lessio scrisse una lettera al proprio maestro e amico, Roberto Bellarmino, per confidargli quanto stava accadendo a Lovanio¹⁹². Il documento costituì il primo di una lunga serie, che diede vita a un carteggio vivace nel quale discepolo e insegnante – il primo ormai a sua volta professore e il secondo non ancora cardinale, ma eminente teologo – scambiarono confidenze e opinioni sull'oggetto delle controversie. Le lettere rivelano non solo la fiducia con la quale Lessio guardava al giudizio di Bellarmino, mettendo in luce il suo aspetto più umano, ma dimostrano anche come nello stesso ordine religioso e, a maggior ragione, tra maestro e discepolo, vi potessero essere diverse vedute.

¹⁹¹ Alfred Poncelet ha scritto che Strijen fu il più acceso difensore dei gesuiti nella controversia. Vedi Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, II, p. 134.

¹⁹² La documentazione attinente alle controversie di Lovanio tra i dottori della Facoltà teologica dell'Università e Leonardo Lessio è ampia e consultabile in più copie. La documentazione, giunta a Roma, si divide tra l'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede (ACDF), l'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), il fondo antico della Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), l'Archivio della Pontificia Università Gregoriana (APUG). Sono inoltre presenti manoscritti attinenti al caso presso la Bibliothèque Royale de Bruxelles (KBR). Il carteggio Lessio-Bellarmino in merito alle controversie è stato edito a stampa all'interno del ben più vasto epistolario di Bellarmino degli anni precedenti al suo cardinalato, trascritto e commentato dal padre Xavier-Marie Le Bachelet all'inizio del XX secolo. Vedi Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son Cardinalat*. I principali documenti componenti la controversia sono stati editi a stampa da Schneemann G., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia. Initia et progressus*, Sumptibus Herder, Freiburg 1881; vedi anche Serry H., *Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis pontificibus Clemente VIII. et Paulo V. in quatuor libros distribuita*, Sumptibus societatis, Anvers 1709 e Meyer L., *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis sub summis pontificibus Sixto V. Clemente VIII. Paulo V. Ab objectionibus R.P. Hyacinthi Serry vindicatae libri tres*, typis A. Claudinot, Bruxelles 1715: le due opere vanno inserite nella controversia *de auxiliis* sorta tra l'ordine dei predicatori, di cui Serry faceva parte, e la Compagnia di Gesù, di cui invece era membro Meyer.

Inizialmente, queste sembrarono minime tra Lessio e il futuro cardinale; tuttavia, nei primi anni del Seicento la situazione si complicò: vennero rilevate differenze di impostazione dottrinale così gravi da influenzare alcune decisioni prese nel corso della preparazione del processo di beatificazione del nostro gesuita, come si avrà modo di vedere.

É inoltre significativo notare sin dall'inizio la fiducia con la quale Lessio si era affidato a Bellarmino: da un lato Lessio voleva avere la certezza di non commettere alcun errore di natura dottrinale e proprio con questo scopo inviò al suo corrispondente le proposizioni che aveva insegnato al collegio dei gesuiti di Lovanio, che erano state censurate dai teologi della Facoltà; dall'altro, come un abile avvocato, Lessio si prodigò nella difesa della propria dottrina come ortodossa e nell'accusa di quella dei lovaniensi come erronea: all'umiltà, si accostava cioè la sicurezza di non aver varcato i confini dell'ortodossia cattolica, ma che, al contrario, ciò fosse stato fatto dai suoi accusatori¹⁹³.

Affrontando la questione lovaniense attraverso il carteggio, senza limitarsi allo studio delle censure e delle difese, si possono cogliere sfumature che i documenti ufficiali non rivelano; soprattutto, leggendo le lettere che Lessio scriveva con fiducia all'amico, ci si è confrontati con lo stato d'animo dell'uomo, non solo con la dottrina del teologo. Sebbene dietro gli insegnamenti del gesuita, espressi nelle sue numerose opere, si possano scorgere le sue inclinazioni, queste restavano sempre per così dire costrette dai vincoli che la pubblicazione imponeva, trattandosi di opere sistematiche e non di scritture private. Nelle lettere, Lessio si metteva invece a nudo: dimostrava umiltà, ostentava talvolta sicurezza, esponeva le proprie preoccupazioni, chiedeva consigli, non avendo timore che la sua dottrina venisse giudicata, chiedendo anzi che lo fosse. Per tutte queste ragioni, il carteggio ha fornito una valida linea guida per osservare da vicino la posizione di Lessio nella lunga vicenda delle controversie, mostrando la complessità del suo lato più umano, in una prospettiva storico-antropologica di rilievo, che ha contribuito a completare il quadro della composita personalità lessiana.

¹⁹³ In caso di dubbio, Lessio domandò spesso a Bellarmino o ai propri superiori un'opinione, a dimostrazione del suo desiderio di non fuoriuscire mai dai confini dell'ortodossia. Per citare un esempio, confidò al proprio corrispondente di non sapere con certezza se i lovaniensi avessero ragione nell'accusarlo di insegnare una proposizione già condannata da Sisto IV, ovvero «*Id quod ex aliquo inimpedibili fieri necessaria consequentia sequitur, est inimpedibile, nec liberum esse potest*». Vedi *Lessio ad Aquaviva*, 19 ottobre 1589 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 240.

Il *casus belli* si presentò quando Lessio, durante le lezioni tenute presso il Collegio, criticò fortemente la dottrina di Baio; ragione per cui Janson, successore di Baio alla cattedra di dottrina e al decanato, cominciò a indagare gli scritti del gesuita. Secondo alcune fonti utilizzate da Le Bachelet, fu proprio Michele Baio a raccogliere una trentina di proposizioni espresse da Lessio in un elenco¹⁹⁴. Janson, dal canto suo, provvide a guadagnare il consenso di Giacomo Baio, nipote di Michele, e di Gravius: questi, che come si ricorderà non aveva intessuto buoni rapporti con Baio *senior*, era dunque stato coinvolto da un bainaista convinto. Come è facilmente desumibile, non fu difficoltoso ottenere l'appoggio di Giacomo, che si era formato nello spirito della dottrina della zio e che aveva interesse nel cercare, se non di ristabilire la sua buona fama, perlomeno di non permettere che fosse ulteriormente denigrata. Dopo tutto la Facoltà teologica era ormai intrisa della spiritualità di cui si è trattato e le lezioni di Lessio avevano l'effetto di formare gli allievi a una dottrina che si discostava molto dall'agostinismo degli accademici, per sposare una sensibilità scolastica e tipicamente gesuitica.

In realtà, è evidente che i dottori della Facoltà non poterono accusare Lessio esplicitamente in difesa di Baio. Il gesuita aveva espresso tesi molto diverse da quelle proposte dalla scuola teologica lovaniense, nel chiaro tentativo di allontanare i propri studenti da una dottrina che riteneva pernicioso; d'altro canto, gli accademici non aspettavano presumibilmente che un pretesto per potersi muovere contro la teologia insegnata nel "concorrente" Collegio. Da entrambe le parti vi fu insomma il desiderio di preservare quella che si riteneva la dottrina veritiera, sebbene con una fondamentale differenza: Lessio fu uomo aperto al dialogo e propose più volte ai colleghi dell'Università un confronto; gli accademici composero invece una censura scritta, rifiutando in più occasioni un confronto orale.

«Morto il Reverendissimo Nunzio apostolico¹⁹⁵, da questa facoltà teologica mi sono state mosse alcune contestazioni, a causa di alcune sentenze che avevo insegnato l'anno prima in materia di predestinazione; e agli stessi sembrava che quelle fossero contrarie ad Agostino»¹⁹⁶.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 147. Vedi anche KBR, *Acta quaedam Baianismum respicientia historice narrata*, MS 17581, n. 1.

¹⁹⁵ Si tratta di Giovanni Francesco Bonomi.

¹⁹⁶ *Lessio a Bellarmino*, 29 maggio 1587 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 147. Le Bachelet riporta il testo originale in latino; la traduzione italiana è mia. Per correttezza va detto che

Così Lessio esordiva nella prima lettera sulla questione scritta a Bellarmino. L'anno precedente, il 1586, aveva visto la diffusione delle tesi teologiche del gesuita e del collega Hamelius, che come lui era stato coinvolto nelle controversie, ma che si era perlopiù tenuto in disparte, presumibilmente poiché la dottrina era principalmente frutto della riflessione di Lessio¹⁹⁷.

Quest'ultimo confidò al suo corrispondente che, interrogato sulla paternità delle proposizioni incriminate, aveva risposto affermativamente, spiegando tuttavia che, così mutilate ed estrapolate dal loro contesto, non rendevano giustizia al loro significato. Per permettere una reale comprensione del suo pensiero, Lessio redasse e inviò a Bellarmino uno scritto composto da trentaquattro proposizioni in materia di predestinazione, affinché ne desse un giudizio. Lessio aveva inoltre avanzato la proposta di discutere personalmente con due membri scelti della Facoltà delle sue proposizioni

«ut scire possemus qua in re a nobis dissentiant»¹⁹⁸.

Il fatto che Lessio chiedesse ripetutamente un incontro, che non sarebbe mai avvenuto, induce a pensare che, da un lato, il gesuita non temesse un confronto, sicuro com'era che la censura degli accademici si basasse su una tradizione dottrinale di stampo baianista e, conseguentemente, erronea, secondo quanto stabilito dalla Santa Sede; dall'altro, che i dottori della Facoltà temevano al contrario una discussione priva di appoggio, consapevoli di muoversi lungo un sentiero impervio, costellato di condanne: per questa ragione, il loro primo passo consistette nel cercare di ottenere l'approvazione dei più alti prelati belgi. Lessio faceva anche notare, come si legge nell'*incipit* dell'epistola, che i lovaniensi si erano mossi dopo la morte del Bonomi, nunzio a Colonia e valido propagatore della riforma cattolica post-tridentina, che poco tempo prima, durante un soggiorno a Lovanio, si era interessato con apprensione alla dottrina baianista ancora insegnata nella Facoltà teologica dell'Università. Lessio aveva

Lessio ha utilizzato nella lettera il plurale, che ho interpretato come *maiestatis*, poiché se è vero che furono attaccati i gesuiti del Collegio come gruppo, come si evince da alcune fonti, il fatto che Lessio si riferisca alla dottrina insegnata l'anno precedente non lascia dubbi sul fatto che parlasse di se stesso.

¹⁹⁷ Lessio L. (con Hamelius), *Theses theologicae*, Louvain 1586. Come riferito nella *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, le tesi non sono state pubblicate integralmente.

¹⁹⁸ *Lessio a Bellarmino*, 29 maggio 1587 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 147.

senz'altro notato questo particolare e, benché non esplicitamente, l'aveva presentato a Bellarmino attraverso una semplice informazione, che precedeva la descrizione di quanto la Facoltà stesse facendo:

«Mortuo R.mo D. Nuntio apostolico».

Contemporaneamente, in un attacco che celava un atteggiamento in realtà difensivo nei confronti della propria dottrina, gli accademici avevano accusato Lessio di riproporre l'antica eresia dei marsigliesi.

Secondo quanto comunicato a Bellarmino nella stessa lettera, dopo lunga analisi i dottori della Facoltà avrebbero infine ammesso che le sentenze insegnate da Lessio erano state proposte da diversi altri autori, che il gesuita citava puntualmente, e che pertanto essi non potevano impedire che fossero insegnate; tuttavia, specificavano che tali sentenze erano contrarie alla dottrina che essi stessi promuovevano, nel rispetto di Agostino: affermazione che equivaleva a dire che Lessio – e chi concordava con lui – esprimeva proposizioni perlomeno eterodosse.

Il gesuita aveva deciso di attendere qualche tempo prima di scrivere dell'accaduto al Bellarmino e al padre generale, poiché era sua intenzione comprendere a fondo i motivi di dissenso degli accademici. La decisione di esporre i fatti al proprio maestro era arrivata quando il provinciale, Coster, aveva di propria iniziativa informato il generale della Compagnia. A quel punto, Lessio si era finalmente persuaso ad informare anche Bellarmino affinché questi, dopo aver esaminato la questione, la spiegasse al generale¹⁹⁹. Infatti, come si legge nella lettera, Lessio ricordava molto bene che il futuro cardinale, quando si erano trovati insieme a Roma, gli aveva confidato che un tempo aveva lui stesso seguito la dottrina dei lovaniensi in materia di predestinazione.

«Memini enim R. V. mihi aliquando Romae dixisse se in materia de praedestinatione olim secutam esse Lovaniensium sententiam, quam modo ut haeticam improbaret»²⁰⁰.

¹⁹⁹ Pochi giorni dopo l'invio delle trentaquattro proposizioni a Bellarmino da parte di Lessio, il Padre Baudouin Delange, rettore del Collegio di Lovanio, scrisse al generale della Compagnia, Claudio Aquaviva, per informarlo di alcuni dettagli sulla controversia tra Lessio e i dottori della Facoltà teologica. Vedi *P. Baudouin a Claudio Aquaviva*, 2 giugno 1587 in Le Bachelet X.-M, *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 157–158.

²⁰⁰ *Ibid.*

In una lettera di fine novembre 1587, Bellarmino spiegò meglio la questione esposta da Lessio. All'inizio del suo insegnamento a Lovanio, Bellarmino aveva seguito la dottrina dei Lovaniensi solamente su un punto, cioè nella risposta all'interrogativo «an sufficiens auxilium omnibus daretur»²⁰¹; tuttavia, se ne era distaccato prima di tornare a Roma. Aveva infatti insegnato, in materia di peccato originale e di grazia, che l'ausilio sufficiente fosse dato a tutti gli uomini *pro loco et tempore* e che la grazia efficace non fosse una qualche determinazione della volontà di Dio, ma la vocazione che veniva seguita da chi ne era fornito. Inoltre, Bellarmino aveva pubblicamente rifiutato tutti gli articoli di Michele Baio condannati da Pio V, pur senza fare il nome dell'autore, cosa che gli aveva permesso di non compromettere i rapporti con il teologo.

Secondo il racconto di Lessio, i dottori della Facoltà si erano sino a quel momento rifiutati di spiegare apertamente le loro sentenze. Il gesuita riteneva tuttavia che due fossero le principali differenze di vedute, sebbene la censura dell'Università di Lovanio suggerisse una molteplicità di discordanze: si trattava cioè di una diversa interpretazione delle questioni dell'ausilio sufficiente e della grazia efficace.

«Ex autem quaestio fere tota pendet ex quaestione de auxilio sufficienti, quod negant omnibus dari ex parte Dei, et de gratia efficaci, quam longe aliam ponunt atque nos ponimus»²⁰².

Lessio affermava che, per quanto riguardava il primo punto, i lovaniensi sostenevano che non fosse concesso a tutti gli uomini un aiuto sufficiente; in particolare, poi, che essendo stati preparati attraverso la grazia preveniente (*per gratiam excitantem et prevenientem*) alla fede e alla conversione, affinché si potesse acconsentire fosse necessario che sopraggiungesse un'altra grazia, che prevenisse il consenso stesso: non sarebbe mai potuto accadere, infatti, che un uomo acconsentisse qualora non avesse ricevuto questa grazia efficace né che non acconsentisse nel caso in cui l'avesse ricevuta. Solo con la concessione di questa seconda grazia, che i lovaniensi denominavano grazia di Cristo o del Nuovo Testamento, gli uomini avrebbero potuto seguire i precetti divini.

²⁰¹ Bellarmino a Lessio, fine novembre 1587 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 174–175.

²⁰² Lessio a Bellarmino, 29 maggio 1587 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 148.

Lessio rilevava tuttavia, dal suo punto di vista, una certa discrepanza tra questa dottrina e quella affermata dal Tridentino, ed esponeva le proprie perplessità a Bellarmino, richiamandosi peraltro anche a sant'Agostino²⁰³, a partire dal quale Lessio insegnava che la grazia efficace rappresentava quella grazia con la quale Dio, spronando (*excitando*) e prevenendo (*praeveniendo*), attraverso le ispirazioni e le inclinazioni della volontà o le disposizioni dell'animo, spingeva l'uomo a rinnovarsi. Ugualmente spronati e preparati, alcuni potevano acconsentire, altri invece dissentire senza la necessità che sopraggiungesse una nuova grazia che prevenisse il loro consenso, benché con la possibilità di richiedere un concorso soprannaturale (*auxilium concomitans*). Pertanto, scriveva Lessio, colui che era sufficientemente spronato e preparato deteneva l'aiuto di Dio ed era predisposto (*praeparatus*) al consenso, così che potesse acconsentire o dissentire se lo avesse voluto, e rendere la grazia preveniente grazia efficace o inefficace.

Lessio ammetteva inoltre che vi fossero alcune discrepanze di minor importanza anche su altre questioni. Insisteva per esempio sul fatto che era più probabile che Dio non disponesse che, a causa del peccato originale, non si applicassero i rimedi della salvezza²⁰⁴, ma che semplicemente permettesse che ciò accadesse. Secondo la visione lessiana, che in ciò si scontrava totalmente con la dottrina dei lovaniensi (su una questione peraltro non di secondaria importanza, come vorrebbe far credere il gesuita), Dio permetteva o meno lo svolgimento di cause naturali o volontarie che conducevano ad una certa conclusione, ma senza dirigerle o condizionarle egli stesso: la questione è facilmente comprensibile utilizzando l'esempio del battesimo.

Lessio spiegava che i dottori di Lovanio insegnavano che se un bambino fosse morto accidentalmente prima di essere battezzato, ciò non solo sarebbe stato permesso da Dio, ma anche procurato dietro la disposizione di un lungo ordine di cause a ciò volte:

«Quod sane valde durum est»²⁰⁵,

²⁰³ *Ibid.* Lessio citava a supporto della sua posizione il Concilio di Trento, sessione 6, canone 5 e l'*Ad Semplicianum* di Agostino.

²⁰⁴ Per quanto concerne questa sentenza, Lessio si appoggiava all'*auctoritas* di Cipriano.

²⁰⁵ *Lessio a Bellarmino*, 29 maggio 1587 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 149.

«e ciò è davvero fortemente difficile», ossia poco probabile. Secondo Lessio, era solamente lecito affermare che fosse Dio a prevedere che il rimedio della salvezza (e cioè il battesimo) fosse applicato a un bambino e che quindi coerentemente con quella previsione permettesse che avvenissero i fatti in seguito ai quali egli non sarebbe stato battezzato; ma, d'altra parte, era anche lecito che Dio impedisse l'insorgere di quelle cause, affinché un bambino ricevesse il sacramento. Allo stesso modo, Dio poteva permettere o meno che un uomo fosse ucciso da un bandito, ma mai dirigeva le cause naturali affinché ciò accadesse.

Lessio segnalava a Bellarmino un'ulteriore discrepanza, che avrebbe costituito un elemento di fondamentale importanza nell'evoluzione della corrispondenza tra i due, al tempo della pubblicazione del *De gratia efficaci* di Lessio, e che per questa ragione va valutata con attenzione. Nella sua dottrina, Lessio aveva infatti operato una distinzione tra predestinazione ed elezione immediata alla gloria: ciò si era reso necessario per contrastare la convinzione, insegnata a Lovanio, secondo cui Dio prima di ogni previsione *etiam conditionata*, con la quale prevedeva ciò che ognuno avrebbe fatto, eleggeva alcuni con assoluta ed efficace volontà alla gloria e a un certo grado di gloria, mentre destinava altri alle pene e a un certo grado di pene; e adattava poi ai singoli uomini un tale *providentiae modum*, affinché fossero condotti alle mete predestinate²⁰⁶.

Lessio si lamentava del fatto che un tale insegnamento, di cui molti cominciavano tuttavia a dubitare²⁰⁷, non solo fosse contrario a quasi tutti i padri, ma che fosse sostanzialmente di matrice calvinista:

«Quam sententiam sequitur etiam Calvinus»²⁰⁸.

Al contrario Dio, secondo la dottrina del gesuita, dopo aver previsto il peccato originale aveva deciso di non negare ad alcuno il suo aiuto, che si configurava quale *auxilium sufficiens*. La predestinazione si sarebbe costituita poi secondo Lessio come la preparazione della grazia, attraverso la quale Dio sapeva che un uomo si sarebbe salvato; la riprovazione, invece, come la concessione attraverso cui i restanti uomini,

²⁰⁶ Il termine *finis*, che ho tradotto con l'accezione di “mete”, “destinazioni”, ha anche il significato di “scopi”, che potrebbe alludere al fine ultimo di salvezza o dannazione cui sono destinati i singoli uomini.

²⁰⁷ Lessio non specifica l'identità dei *multi* che cominciavano allora a dubitare dell'ortodossia della sentenza, ma il contesto suggerisce che si riferisse ad alcuni teologi dell'Università.

²⁰⁸ *Lessio a Bellarmino*, 29 maggio 1587 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 149.

che Dio vedeva attraverso quella grazia, non si sarebbero salvati, benché si sarebbero potuti salvare se lo avessero voluto. In conclusione, la causa della predestinazione consisteva nella volontà divina, mentre quella della riprovazione nel peccato originale, a causa del quale Dio concedeva agli uomini anche la possibilità di non salvarsi. In altre parole, il Dio descritto da Lessio non costringeva gli uomini (o alcuni uomini) ad accettare la via della salvezza, alla quale erano preparati grazie al suo aiuto, ma lasciava aperta la possibilità di rifiutarla: il tutto all'ombra di una prescienza attraverso la quale tutto gli era già noto.

Secondo Lessio, l'elezione immediata ed efficace alla gloria e la destinazione alle pene non erano operate da Dio prima della previsione delle opere, che gli eletti alla gloria erano destinati a compiere attraverso la grazia di Dio, mentre coloro che sarebbero stati dannati attraverso il solo libero arbitrio. A sostegno della tesi, che il gesuita attribuiva a molti padri, veniva fatto anche il nome di Tapper, come si ricorderà immediato oppositore di Michele Baio all'Università di Lovanio²⁰⁹.

Sin dalle prime lettere, Bellarmino espresse su questo particolare aspetto della dottrina di Lessio il proprio dissenso, benché senza conferire alla questione un'importanza primaria, poiché non costituiva oggetto di fede.

Lessio spiegava la propria teoria sulla base del fatto che predestinazione e riprovazione, tra loro direttamente opposte, non presupponevano nulla se non la previsione del peccato originale, poiché la riprovazione era considerata quale caduta in seguito alla libera scelta permessa da Dio. A questo proposito, l'accusa mossa ai lovaniensi consisteva nell'aver identificato la riprovazione con l'assegnazione alle pene eterne. Lessio vedeva nell'insegnamento dei dottori di Lovanio l'attribuzione a Dio stesso della predestinazione alla condanna, alla quale contrapponeva con forza l'idea secondo cui semplicemente Dio, non opponendosi alle cause naturali, come si è visto a proposito dell'amministrazione del battesimo, né al libero arbitrio dell'uomo, permetteva che alcuni non fossero salvati.

Alcuni dei lovaniensi, per usare le parole di Lessio, si erano tuttavia sentiti offesi: tra questi, il gesuita citava Michele Baio e Janson, amico di Baio e futuro

²⁰⁹ Lessio attribuiva a Tapper il merito di aver tentato di conciliare gli "altri padri" (*alios patres*) con Agostino, proponendo la distinzione tra elezione alla gloria e predestinazione: l'affermazione lasciava trasparire la convinzione di Lessio che Agostino avesse insegnato una dottrina della grazia e della predestinazione differente rispetto a quella proposta dalla maggior parte dei padri, che vengono accomunati quasi in opposizione al *Doctor gratiae*.

maestro di Giansenio e Saint-Cyran. In particolare – si lamentava Lessio scrivendo a Bellarmino – secondo il giudizio di questi

«non sequimur D. Augustinum»²¹⁰.

Tuttavia, il gesuita si difendeva dietro la stessa *auctoritas* dell'Ipponate, dichiarando di rifarsi alle sentenze espresse da Agostino nell'*Ad Simplicianum*.

«Sed illi respondent hunc librum esse scriptum ab Augustino juvene ante exortam haeresim Pelagii, in posterioribus autem libris suis longe aliter docuisse»²¹¹.

Baio e Janson ribattevano cioè che l'*Ad Simplicianum* fosse stato scritto da un Agostino ancora giovane, che non aveva ancora maturato a pieno, in sostanza, le convinzioni nate durante la lotta antipelagiana: i lovaniensi sembravano in questa particolare circostanza confermare il fatto di aver fondato la propria dottrina su una lettura parziale del pensiero di Agostino benché, come si ricorderà, Baio avesse letto tutte le sue opere numerose volte.

Lessio esprimeva con sincera preoccupazione a Bellarmino il suo desiderio di seguire sentenze sicurissime, prendendo le distanze da ogni novità. Proprio per questa ragione, dichiarava di non seguire molte idee di Francisco Suarez: un fatto che la storiografia ha solitamente ignorato, se si pensa che Lessio è annoverato con sicurezza tra i suoi discepoli. Lessio aveva seguito i suoi corsi presso il Collegio Romano, trovando certamente alcuni punti di contatto, come testimoniato dall'aderenza di entrambi ai principi generali della seconda scolastica; tuttavia, è lo stesso Lessio a mettere per iscritto la sua presa di distanza su alcune istanze “nuove”, ma non specificate, proposte da Suarez²¹².

Alla lettera di fine maggio indirizzata al Bellarmino, Lessio allegò un elenco di trentaquattro proposizioni nelle quali aveva riassunto la sua dottrina affinché fosse meglio compresa; aveva egli stesso presentato la proprie conclusioni in materia di predestinazione e riprovazione ai professori della Facoltà teologica, il 15 maggio dello stesso anno, all'incirca due settimane prima della redazione dell'epistola.

²¹⁰ *Lessio a Bellarmino*, 29 maggio 1587 in Le Bachelet X.–M, *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 151.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² Lessio utilizza la variante *Zoares*, riferendosi però certamente a Francisco Suarez. Questi era nato nel 1548 a Granada, aveva insegnato la filosofia a Segovia e la teologia presso diverse città e università spagnole quali Salamanca e Alcalà, oltre che al Collegio Romano. Morì nel 1617.

Le proposizioni sono raggruppate da Lessio in alcune sottocategorie definite per materia. Benché si sia già accennato ad alcuni dei punti saldi dell'insegnamento del gesuita, è utile affrontare le sentenze dettagliatamente, poiché esse costituiscono una presentazione sintetica e precisa dell'intera dottrina di Lessio, per di più redatta dallo stesso gesuita al fine di una maggiore comprensione e pertanto veritiera espressione delle sue convinzioni. Innanzitutto, Lessio definiva predestinazione e riprovazione mediante cinque argomentazioni, che distinguevano fundamentalmente, sulla scia di Tapper, l'elezione efficace e immediata alla gloria dalla predestinazione. Quest'ultima, come si è visto, veniva definita come la preparazione della grazia e di tutti i benefici, ovvero i mezzi offerti all'uomo²¹³, a partire dai quali Dio conosceva anticipatamente l'uomo che doveva essere salvato.

L'elezione efficace alla gloria veniva poi descritta come la preparazione immediata alla gloria, o la volontà assoluta di dare la gloria, non presupponendo alcuna condizione. Sulla riprovazione, di cui si è già trattato, si aggiunga che l'accoglimento di tale concessione fatta da Dio, di fatto, provocava la perdizione.

Lessio si dedicava anche a spiegare quali fossero gli effetti della predestinazione e della riprovazione: la conseguenza della prima consisteva in tutti gli aiuti e i doni gratuiti che conducevano l'uomo alla salvezza; l'effetto della seconda non era il peccato, né la punizione del peccato: esso era solamente permesso da Dio, il quale non l'aveva voluto né ordinato, né a ragione del castigo né a ragione della colpa. Il permesso di peccare accordato da Dio costituiva pertanto il solo effetto della riprovazione.

Benché la riflessione di Lessio sulla predestinazione si riferisse nella sua totalità all'uomo, tra le trentaquattro sentenze e più precisamente prima della sezione *De praedestinatione et reprobatione hominum*, trovava spazio anche una brevissima parte riguardante la predestinazione e la riprovazione degli angeli. Questi erano secondo il teologo causa della propria riprovazione, ma non della loro predestinazione; inoltre, gli angeli non erano stati eletti immediatamente e efficacemente alla gloria, benché fossero invece stati eletti subito alla grazia, prima della previsione delle opere. Inoltre, concludeva Lessio, il peccato degli angeli non era stato effetto della loro riprovazione, ma piuttosto la causa: una considerazione che riprendeva il valore delle azioni liberamente intraprese.

²¹³ Lessio ha utilizzato il termine *beneficium*, riferendosi non a benefici generali, ma agli strumenti o mezzi concessi a Dio all'uomo. Il termine può peraltro essere correttamente tradotto come "mezzo".

Per quanto concerneva gli uomini, Lessio innanzitutto insegnava che questi non fossero stati predestinati o riprovati prima della previsione del peccato originale, pur essendo stati tuttavia ordinati con una certa disposizione alla vita eterna²¹⁴. Il peccato originale non si era inoltre costituito come effetto della riprovazione degli uomini²¹⁵. E poi, circa la concessione degli aiuti alla salvezza:

«Idem probabiliter teneo de parvulis hoc sensu, quod Deus communiter pro omnibus, nemine excepto, remedia salutis instituerit, nec positivo decreto impediatur eorum applicationem sed tantum permittat non applicari, sinendo res agi suis motibus»²¹⁶.

Come si è visto, Lessio aveva a cuore questo particolare argomento, tanto da presentarlo a Bellarmino come esempio chiarificatore del dibattito con i lovaniesi, poiché toccava uno dei punti più delicati della controversia: l'attribuzione a Dio della volontà di non fornire a tutti i rimedi della salvezza. Al contrario, Dio era preparato a concedere a tutti gli uomini la grazia, con la quale potessero essere perseveranti²¹⁷. Anche tutti quei passi scritturali che suggerivano l'impossibilità dell'uomo di convertirsi, avere fede o obbedire, dovevano essere interpretati *de magna difficultate*, non *absoluta impossibilitate*²¹⁸. Infatti, colui che fosse stato sufficientemente stimolato attraverso la grazia *excitantem* o *praevenientem* avrebbe potuto acconsentire, qualora lo avesse voluto, senza alcuna nuova grazia che prevenisse il consenso stesso; non avrebbe potuto farlo tuttavia senza l'aiuto concomitante di Dio che, come si è visto, lo concedeva sufficientemente a tutti gli uomini²¹⁹. Questo aiuto assisteva in atto primo colui che era sufficientemente spinto verso il bene attraverso la grazia preveniente e che possedeva la grazia *habitualementem*²²⁰. Costui poteva, sufficientemente stimolato *per gratiam excitantem*, cioè attraverso la grazia che lo chiamava e lo spronava²²¹, avere in

²¹⁴ Lessio L., *34 proposizioni* (15 maggio 1587), n. 13 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 153–172. Lessio inviò le trentaquattro proposizioni a Bellarmino.

²¹⁵ *Ibid.*, n. 14. Si tenga sempre presente la definizione lessiana di riprovazione, riportata poco sopra.

²¹⁶ *Ibid.*, n. 16. Il termine *motibus*, tradotto con “movimenti”, può alludere tanto alle azioni libere quanto ai moti dell'animo, pertanto alle inclinazioni umane.

²¹⁷ *Ibid.*, n. 17.

²¹⁸ *Ibid.*, n. 18.

²¹⁹ *Ibid.*, n. 19.

²²⁰ *Ibid.*, n. 20. L'aggettivo *habitualementem*, utilizzato da Lessio all'accusativo e così riportato, in questo contesto, può derivare dal verbo *habituor*, che significa “essere provvisto di” e “essere in una determinata condizione”; oppure, può derivare dal sostantivo *habitus*, nella sua accezione di presenza o condizione. Lessio intendeva riferirsi alla presenza abituale della grazia di cui sono forniti i soggetti di cui trattava.

²²¹ L'aggettivo deriva dal verbo *excito*. Sta a significare l'azione stimolatrice della grazia, che chiamava l'uomo, il quale restava libero di rispondere o meno positivamente.

atto secondo un aiuto concomitante necessario ad operare, se lo desiderava. Affinché perseverasse nelle buone opere per lungo tempo, era tuttavia necessaria una protezione singolare di Dio e un incoraggiamento più abbondante²²².

Lessio si opponeva inoltre a quella teoria per cui per alcuni uomini fosse semplicemente impossibile non trasgredire un precetto a causa del peccato originale, fatto che veniva loro imputato come colpa o nuovo demerito²²³. In altre parole, il peccato non era una necessità: opinione in netto contrasto con il principio baianista – e anche luterano, benché con conclusioni leggermente diverse sulla concupiscenza – secondo cui l'uomo tendeva verso il male. Lessio evitò peraltro di suggerire qualsiasi collegamento con la dottrina di Baio nell'esposizione delle trentaquattro proposizioni: una prassi seguita spesso negli eventi ufficiali che hanno segnato la questione baianista. Il nome di Baio fu ommesso tanto da Pio V nelle condanne alle sue proposizioni, quanto da Bellarmino. Al contrario, come si è visto, nella scrittura privata inviata al futuro cardinale, Lessio non aveva esitato a chiamare in causa quelli che riteneva i suoi principali avversari.

Sulle cause della predestinazione e della riprovazione, il gesuita insegnava anzitutto che chiunque fosse salvato, era stato *ab aeterno* eletto alla grazia – non alla gloria – attraverso cui Dio conosceva già coloro che si sarebbero salvati; ciò accadeva secondo Lessio prima della previsione assoluta dei meriti e derivava dalla sola volontà di Dio²²⁴. Infatti, nessuno poteva essere per sé causa di predestinazione né dichiarare di essere predestinato; poteva tuttavia costituire la causa per cui la sua predestinazione si sarebbe completata²²⁵. Lessio si concentrava poi sull'elezione alla gloria, scrivendo che era molto probabile che gli uomini non fossero eletti immediatamente e efficacemente o con assoluta volontà alla gloria e che la gloria non fosse preparata per qualcuno con assoluta volontà prima della previsione dei meriti²²⁶. Tuttavia, il gesuita concedeva che si potesse affermare che qualcuno fosse eletto alla gloria prima della previsione dei meriti poiché era eletto alla gloria con la quale Dio sapeva anticipatamente che quell'uomo sarebbe pervenuto alla gloria²²⁷.

²²² *34 proposizioni*, n. 21.

²²³ *Ibid.*, n. 22.

²²⁴ *Ibid.*, n. 23.

²²⁵ *Ibid.*, n. 24.

²²⁶ *Ibid.*, n. 25.

²²⁷ *Ibid.*, n. 26.

È a questo punto che Lessio chiamava in causa la libertà umana. La prescienza con la quale Dio sapeva in anticipo che un uomo, conformemente ad un'ispirazione, un impulso, una circostanza che si sarebbe presentata, sarebbe stato eletto, non dipendeva da ciò che Dio voleva che un tal uomo facesse, ma da quello che il libero arbitrio, stimolato con l'aiuto che lo assisteva in atto primo, avrebbe liberamente determinato²²⁸. Da ciò non conseguiva – sottolineava nuovamente Lessio – che la predestinazione derivasse dagli stessi uomini²²⁹.

La riprovazione con cui Dio destinava immediatamente ed efficacemente alcuni uomini alle pene eterne, preparandoli alla morte eterna, non avveniva prima della previsione dei demeriti «seu finis hominis»²³⁰. Partendo da questi presupposti, la predestinazione e la riprovazione così accettate non si opponevano direttamente, al contrario della riprovazione e dell'elezione immediata alla gloria²³¹. Se tuttavia – scriveva Lessio nella trentunesima proposizione – si accettasse la riprovazione come la concessione di allontanarsi dalla vita eterna, si potrebbe affermare che essa sia stata creata solo dopo la previsione del peccato originale²³²: in virtù del fatto – si aggiunga – che la preparazione alla dannazione potesse sussistere solo in seguito alla caduta dell'uomo, o meglio alla previsione della sua caduta, poiché prima di essa non ci sarebbe stato motivo di introdurre il concetto di riprovazione.

Il numero dei predestinati non era inoltre certo a partire da una preordinazione, la quale non avrebbe presupposto alcuna prescienza, ma al contrario precedeva ogni prescienza; poiché la predestinazione presupponeva la prescienza condizionata²³³. Allo stesso modo, anche il numero dei reprobati, poi, era certo dalla prescienza, non dalla mera preordinazione²³⁴.

«Questa sentenza sulla predestinazione e riprovazione che ho espresso brevemente in queste conclusioni e che ho insegnato profusamente nelle mie lezioni, è principalmente conforme alla bontà divina, all'autorità delle Scritture, alle testimonianze dei padri, all'equità della ragione naturale. In nulla senza dubbio sostiene Pelagio e si allontana moltissimo dall'eresia da Calvino e Lutero»²³⁵.

²²⁸ *Ibid.*, n. 27.

²²⁹ «Non tamen hinc sequitur, quod praedestinatio sit ex nobis». *Ibid.*, n. 28.

²³⁰ *Ibid.*, n. 29.

²³¹ *Ibid.*, n. 30.

²³² *Ibid.*, n. 31.

²³³ *Ibid.*, n. 32.

²³⁴ *Ibid.*, n. 33.

²³⁵ *Ibid.*, n. 34. La traduzione è mia.

Con queste parole Lessio concludeva la trentaquattresima e ultima proposizione, difendendosi dagli attacchi di pelagianesimo cui era stato sottoposto e sottolineando la grande distanza della sua dottrina da quelle protestanti, nelle quali sosteneva invece di rilevare alcuni punti di contatto con le sentenze dei lovaniensi. Questi prendevano naturalmente le distanze dalla teologia calvinista, condannandola in ragione del fatto che essa annullava il libero arbitrio²³⁶. La visione lovaniense a questo proposito era complessa: a prima vista, potrebbe sembrare che Lessio avesse ragione nell'accusare gli accademici di essere caduti nel calvinismo. La questione non era tuttavia così semplice, poiché i dottori non rigettavano la libertà umana, ma sostenevano in senso baianista che, dopo la caduta, essa potesse di per sé volgersi solo al male; che tuttavia questa necessità fosse da intendersi come una scelta libera, che dipendeva dal peccato originale. Solamente i predestinati avrebbero potuto compiere il bene, per grazia di Dio che diveniva l'unico autore delle opere meritorie. A livello teorico, i lovaniensi salvavano il libero arbitrio, la cui importanza era stata decretata a Trento; sul piano pratico, però, l'identificazione della necessità del peccato con la libertà portava logicamente, agli occhi di Lessio, all'annullamento totale della possibilità di scelta dell'uomo. La stessa predestinazione, così intesa, conduceva a conclusioni che, alla luce delle riflessioni prodotte negli anni successivi nella Facoltà, preludevano alla teologia giansenista. Negli anni '80 del Cinquecento, in un'area geografica di confine in cui cattolici e riformati entravano spesso in contatto, Lessio aveva identificato gli elementi fondanti della dottrina dei dottori con i fondamenti della teologia calvinista, delineando la medesima accusa nei confronti del pensiero di Baio, che più volte aveva accusato di aver sobillato i colleghi della Facoltà contro di lui in difesa della propria dottrina.

Scrive Gaetano Lettieri,

«la grazia agostiniana non violenta la libertà dell'uomo, ma muovendola l'accende di tale amore, che essa non può fare a meno di desiderare del tutto liberamente e spontaneamente l'operare dello Spirito Santo, che la chiama irresistibilmente a cooperare nel bene»²³⁷.

Non bisogna credere che Lessio volesse controvertere Agostino, né che non concordasse con il concetto di una grazia che muovesse l'uomo positivamente. Vi erano

²³⁶ Vedi per es. ARSI, Fl. Belg. 72, I, f. 62r.

²³⁷ Lettieri G., *Il metodo della grazia*, p. 70.

due ordini di problemi: da un lato, il gesuita diffidava dall'interpretazione di Agostino che gli accademici insegnavano; dall'altro, la difficoltà permaneva, così come sarebbe stato tanto per il molinismo quanto, sul fronte opposto, per il giansenismo, nel definire le "proporzioni" nella concordia tra la grazia e il libero arbitrio. Conformemente alla spiritualità di cui era portatore, Lessio esprimeva infine la certezza che la sua dottrina della predestinazione e riprovazione fosse idonea a sanare le coscienze di coloro che si crucciavano molto frequentemente riguardo quelle questioni²³⁸.

«Et quamvis D. Augustinus interdum aliter loqui videatur, quam in quibusdam ex istis conclusionibus expressum sit, mihi tamen probabile est ipsum in re non dissentire»²³⁹.

In conclusione, Lessio ammetteva dunque che poteva sembrare che Agostino si esprimesse talvolta altrimenti, ma che tuttavia era probabile che non dissentisse dalla dottrina formulata: un atteggiamento così apertamente probabilistico irritava a maggior ragione i lovaniensi, per i quali Agostino aveva insegnato cose certe, non fraintendibili e, soprattutto, sulla cui interpretazione non era possibile speculare. Giansenio avrebbe più avanti notato che il Tridentino stesso, nella redazione del Decreto sulla giustificazione, utilizzava le medesime espressioni antipelagiane di Agostino: esse esprimevano la dottrina ortodossa e il negarlo si sarebbe tradotto nell'accusa che il Tridentino avesse intenzionalmente deformato il senso delle opere dell'Ipponate²⁴⁰.

Le trentaquattro proposizioni rappresentavano un'esposizione più sistematica della dottrina di Lessio. Il punto di partenza era stato tuttavia la contestazione da parte dei dottori della Facoltà di trentuno asserzioni estrapolate dalle sue lezioni, come si è già accennato. Benché Lessio decise di offrire una trattazione più precisa della propria teologia della predestinazione, volontà confermata anche dalla redazione delle sue opere in materia, le trentuno proposizioni offrono una buona prospettiva: se da un lato furono estrapolate dal contesto della lezione, come giustamente fatto notare da Lessio, dall'altro furono da lui esposte con la tranquillità di chi non temeva di essere censurato, lasciando trasparire una dottrina sincera.

²³⁸ «Denique quam maxime idonea ad conscientias horum, quae frequentissime his questionibus cruciantur, sanandas». *34 proposizioni*, n. 34.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ Lettieri G., *Il metodo della grazia*, p. 73.

Esse toccavano gli stessi argomenti delle trentaquattro asserzioni in materia di predestinazione e riprovazione: Lessio affrontava il tema dell'ausilio sufficiente, del battesimo degli infanti, della possibilità per l'uomo di salvarsi, facendo nel frattempo riferimento alla propria interpretazione di Agostino, che risultava sgradita ai lovaniensi, come emerse dalla loro censura. Le trentuno proposizioni rappresentavano uno stralcio del corso tenuto da Lessio e risultavano per questo più complesse e articolate delle successive trentaquattro, scritte appositamente in modo più conciso, per non dare adito a fraintendimenti. Tuttavia, i teologi di Lovanio vi videro l'esposizione della medesima dottrina, senza che il gesuita avesse fatto ammenda. Non va inoltre dimenticato che Lessio stesso, pur spiegando la mal interpretazione cui andavano incontro sentenze specifiche estrapolate dal loro contesto, aveva ammesso che quelle proposizioni erano effettivamente sue.

Non vi era stato, infatti, alcun fraintendimento: Lessio aveva confermato la propria dottrina, pur spiegandola con maggior precisione e annullando i rischi di incomprendimento, e i dottori dell'Università avevano rinnovato la propria censura senza aver frainteso alcunché. Si trovavano l'una dinanzi all'altra due dottrine della salvezza distinte, che si scontravano per ottenere il primato. Da un lato Lessio aveva rinvigorito il proprio insegnamento in senso antibaiano poiché preoccupato del consenso che ancora l'antica dottrina del decano otteneva presso la Facoltà teologica; dall'altro i seguaci di Baio avevano colto l'occasione del silenzioso attacco sferrato da Lessio per dimostrare che la teologia insegnata dalla Compagnia a Lovanio non solo era contraria ad Agostino, ma aveva accolto la dottrina semipelagiana.

Il giudizio di Bellarmino sulle trentaquattro proposizioni arrivò durante l'estate²⁴¹. Sebbene la lettera non sia stata ritrovata, si sono comunque conservati documenti fondamentali. Innanzitutto, è stato rinvenuto un appunto manoscritto che Bellarmino redasse sul verso della lettera inviatagli da Lessio il 15 maggio 1587, che esponeva succintamente le proprie conclusioni:

«Placent propositiones: signatae transversa lineola indicant praedestinationem prius ferri in media, quam in finem. Contrarium puto verius, sed non est quaestio fidei»²⁴².

²⁴¹ Alcune informazioni sulla lettera in *Bellarmino a Lessio*, 24 luglio 1587 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 161-162.

²⁴² *Ibid.*, p. 162.

Un giudizio positivo, nel quale i pochi dissensi non riguardavano verità di fede e pertanto non costituivano nell'ottica del futuro cardinale una rilevante problematica: si tenga presente, di nuovo, che il teologo cambierà idea.

Il secondo documento utile è rappresentato dal giudizio espresso da Bellarmino sulla censura della dottrina di Lessio redatta dai teologi dell'Università di Lovanio. Il documento, presumibilmente autografo, è conservato presso l'Archivio della Congregazione per la dottrina della Fede, all'interno di un cospicuo *dossier* sulle Controversie di Lovanio²⁴³. La chiarezza espositiva del Bellarmino mette il lettore in condizione di comprendere quali fossero le difficoltà della risoluzione del dibattito. Il breve, ma denso commento del teologo affrontava le principali contestazioni esposte nella censura, che vennero presto condivise anche dall'Università di Douai, che spalleggiò i lovaniensi a lungo, tanto da indurre la Santa Sede ad un nuovo intervento²⁴⁴.

Bellarmino redasse inoltre per la Santa Sede, come attestato da una nota autografa dello stesso, una breve ed efficace relazione sulle controversie, identificandone la radice nella diversa concezione della cooperazione di Dio con il libero arbitrio dell'uomo²⁴⁵. Secondo la sua analisi, la facoltà teologica riteneva che Dio tanto nelle azioni naturali, attraverso il suo aiuto generale, quanto nelle questioni sovranaturali, attraverso un aiuto speciale, non solo cooperasse con il libero arbitrio in tutte le opere, ma che ne determinasse la stessa libertà: questa era necessaria poiché predeterminata da Dio, per riassumere la complessa teologia dei lovaniensi. Lessio, che Bellarmino non nominava, riferendosi a lui genericamente come ad un certo professore della Compagnia, insegnava invece che Dio cooperasse certamente con il libero arbitrio umano in tutte le sue opere, così che nulla vi fosse nelle azioni naturali senza l'aiuto generale di Dio (che, come si ricorderà, per Lessio era dato a tutti gli uomini in modo sufficiente), né nelle azioni sovranaturali senza un aiuto speciale; non ammetteva tuttavia che il libero arbitrio fosse predeterminato da Dio prima che ciò accadesse in natura: la libertà si sarebbe cioè determinata da sé, con la cooperazione divina, intesa

²⁴³ *Bellarmini Censurae in sententias Lovanio missas* in ACDF, SO, St.St. e 7-c, *Controversia inter doctores Lovanienses et Patres Societatis Jesu tempore Xyxti V*, ff. 34r-35r (numerazione recente).

²⁴⁴ Sulla controversia con l'Università di Douai vedi ARSI, Fl. Belg. 72, I-II. In particolare, vedi I, ff. 264r-268v.

²⁴⁵ ARSI, Fl. Belg. 72, I, *De controversia Lovaniensi nuper exorta inter facultatem theologicam, et quendam professorem Societatis Jesu. Summa totius controversiae*, ff. 119r-120r.

come presenza costante. Da questa controversia – scriveva Bellarmino a seguito della sua lucida valutazione – era nata una disputa sulla Provvidenza: infatti la facoltà teologica, poiché riteneva che Dio predeterminasse tutte le azioni, anche libere e contingenti, insegnava che la sua Provvidenza preordinasse efficacemente ogni cosa prima della previsione della determinazione delle cause seconde, ossia le cose create. Il professore, poiché sosteneva che Dio fornisse la forza operativa e la sua cooperazione, insegnava che Egli non predeterminasse tuttavia le azioni libere e contingenti, e che la sua Provvidenza conoscesse in anticipo e governasse tutto ciò che accadeva, così che nulla potesse essere fatto senza il suo consenso, ma allo stesso tempo che non preordinasse efficacemente le azioni umane, già conosciute prima della determinazione delle cause seconde.

Bellarmino spiegava poi l'origine della controversia sull'ausilio sufficiente, che presentava la stessa radice della disputa sulla Provvidenza. I dottori della Facoltà, ritenendo che l'aiuto della grazia fosse necessario alle singole buone azioni e che determinasse attivamente ed intrinsecamente la volontà verso l'azione, prima che la volontà stessa si determinasse in natura, insegnavano che non era veramente sufficiente alcun aiuto, che non fosse anche efficace: l'uomo, infatti, senza quell'aiuto che determinava la sua volontà, non era in grado di operare moralmente; conseguentemente, secondo i lovaniensi non a tutti era stato concesso l'ausilio sufficiente per conseguire la salvezza, in quanto non a tutti era stato dato efficace. Al contrario, Lessio sosteneva che l'aiuto della grazia necessario a compiere il bene non predeterminasse attivamente la volontà, ma che la preparasse semplicemente attraverso le ispirazioni e le illuminazioni interne, proteggendola e dirigendola, e che cooperasse con essa: il teologo distingueva l'ausilio sufficiente dall'ausilio efficace, che diventava tale in virtù della risposta dell'uomo.

Poiché la Facoltà non distingueva l'aiuto sufficiente da quello efficace, insegnava che solo quest'ultimo determinava attivamente la volontà di scegliere il bene e che esso non poteva essere respinto. Secondo Lessio, invece, l'aiuto efficace costituiva l'invito con cui Dio chiamava l'uomo, sollecitando e ispirandolo e al quale l'uomo rispondeva affermativamente: gli uomini avevano la possibilità di rifiutare l'aiuto efficace della grazia, ma non l'aiuto sufficiente, che veniva dato ad ognuno

indipendentemente dalla volontà dei singoli, i quali intervenivano liberamente solo in seguito.

Dalle discrepanze descritte derivava poi la diatriba sulla predestinazione, che Lessio faceva dipendere dalla prescienza condizionata di Dio, mentre la Facoltà presentava come una preordinazione e predeterminazione, con cui Dio salvava infallibilmente gli eletti, con l'attribuzione della grazia efficace e senza presupporre alcuna prescienza²⁴⁶. Bellarmino notava poi che altre discrepanze di minor importanza avevano diviso i teologi della Facoltà e l'anonimo professore del Collegio. In realtà, anche in questo caso, le questioni cui faceva riferimento il gesuita erano di importanza cruciale: Bellarmino aveva forse cercato di allentare il peso di una controversia che non si riduceva ai punti menzionati, ma che si nutriva della divergenza su altri aspetti di fondamentale gravità, su cui peraltro il teologo romano sarebbe tornato molti anni più tardi con un profondo cambiamento di prospettiva.

La disputa convergeva anche sulla dottrina dell'elezione alla gloria e sull'ispirazione della Scrittura. Per quanto concerne il primo punto – del secondo si tratterà ampiamente – la Facoltà insegnava che l'elezione alla gloria era totalmente gratuita e non dipendeva dalla prescienza delle opere buone. La questione relativa all'*ante merita praevisa* era di grande importanza per i fautori di un agostinismo rigido, dai lovaniensi a Giansenio: secondo quest'ultimo costituiva, infatti, il

«centre logique de la doctrine approuvée, sans lequel tout l'augustinisme s'écroulerait»²⁴⁷.

Lessio poneva invece come si è visto l'elezione alla gloria successivamente alla previsione dei meriti, in un'ottica che teneva conto dell'importanza delle scelte umane nell'opera di salvezza, pur con il presupposto della gratuità dell'elezione. Bellarmino difendeva il confratello dalle accuse di eresia spiegando che la sua dottrina risolveva infine l'elezione alla gloria nella mera grazia di Dio, partendo dal presupposto che l'elezione alla grazia efficace, con la perseveranza, che infallibilmente conduce alla gloria, fosse completamente gratuita²⁴⁸.

²⁴⁶ Alla controversia sulla predestinazione, Bellarmino connette anche quella del dono della perseveranza.

²⁴⁷ Orcibal J., *Jansénius d'Ypres*, p. 19. La dottrina approvata cui si fa riferimento è quella espressa nell'*Indiculus*, cui si è già fatto riferimento.

²⁴⁸ Si tornerà a breve sulla delicata questione.

Bellarmino aveva inoltre inviato alla Sede Apostolica un documento dal significativo titolo *Quid a Sancta Sede Apostolica desideretur*²⁴⁹, nel quale segnalava che il professore della Compagnia coinvolto nelle controversie, di cui manteneva l'anonimato, che per primo domandò un giudizio dalla Santa Sede, non chiedeva affatto di confermare quale delle dottrine in causa fosse maggiormente vera: cosa che, secondo Bellarmino, avrebbe richiesto una discussione più lunga, ma solamente quale fosse più sicura (*tutior*) e se la sua dottrina fosse scevra di errore. La necessità del giudizio di Roma derivava anche dal fatto che, a seguito della censura lovaniense, la dottrina di Lessio era stata bollata di infamia, fomentando lo scandalo nei cattolici e la felicità nei riformati. Si trattava, secondo Bellarmino, di una dottrina che era insegnata in molte scuole e che riceveva il consenso di molti autori ortodossi: un'affermazione che implicitamente il futuro cardinale ritratterà nel 1610, quando tornerà sui suoi passi, mantenendo invariata solamente la sua opposizione alla predeterminazione fisica della volontà umana.

Bellarmino aveva espresso la propria opinione anche sulla dottrina di Janson, che ben rappresentava quella della Facoltà, dalla quale Lessio aveva estratto un elenco di proposizioni, che aveva poi inviato al proprio corrispondente²⁵⁰. Le sentenze suggerivano la derivazione della dottrina di Janson da quella dell'amico Baio²⁵¹, in particolar modo circa la tematica della necessità del peccato e della naturalità della libertà. Il libero arbitrio dell'uomo sembrava annullarsi, quando Janson dichiarava che

²⁴⁹ ARSI, Fl. Belg. 72, I, ff. 120r–122v.

²⁵⁰ *Propositions extraites de l'enseignement oral de Jacques Janson et envoyées à Rome par Lessius* in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 158–160. Al documento contenente le proposizioni di Janson segue un appunto manoscritto redatto da Bellarmino, il quale informava che le sentenze erano state inviate da Lovanio dal Padre Leonardo Lessio nel mese di luglio. Le proposizioni sono state edite da Schneemann G., *Controversiarum de divinae gratiae*, f. 365. Presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede si conserva traccia di una questione riguardante la diffusione di un'opera di Janson (*De Sacrificio Novi Testamenti*), di cui Lessio aveva avvisato Bellarmino e di cui si sarebbe in seguito discusso in Sant'Ufficio, come attestato dai Protocolli della Congregazione. In una lettera a Marcello Filonardo, assessore del Sant'Ufficio, Bellarmino chiedeva di mantenere segreto il nome di Lessio, pregando il nunzio che si sarebbe occupato del libro di fare altrettanto, affinché non nascessero inimicizie tra i gesuiti e gli accademici, dato che, secondo il cardinale, in quel momento vivevano in amicizia. Vedi *Lessio a Bellarmino*, 11 giugno 1609 in ACDF, SO, *Censurae Librorum*, 1570–1606, Nr. 19, f. 716r; ACDF, SO, *Decreta*, 1609, f. 368; ACDF, SO, *Censurae Librorum*, 1570–1606, Nr. 19, f. 717r. Sullo stesso argomento vedi anche *Bentivoglio al Cardinal Pompeo Arrigoni, Segretario del Sant'Uffizio*, 13 ottobre 1609 in ACDF, SO, *Censurae Librorum*, 1570–1606, Nr. 19, f. 719r.

²⁵¹ ACDF, *Controversia*, n. 18, ff. 687r–733v.

«per ogni opera buona si richiede una certa grazia posta la quale l'uomo acconsente subito a quell'opera, e non può non acconsentire»²⁵².

Lo sminuimento della libertà umana preoccupava Lessio, così come il suo eccessivo coinvolgimento nell'opera di salvezza pareva eterodosso ai lovaniensi. Bellarmino scriveva a questo proposito che tale concezione del libero arbitrio era espressamente contraria ai canoni tridentini in materia, che avevano dichiarato la possibilità di dissentimento da parte dell'uomo.

Secondo il giudizio di Bellarmino, a due capi potevano essere ridotte le sentenze provenienti dall'Università di Lovanio.

«Primum caput continet eas quae Deum facere videntur auctorem peccatorum»²⁵³.

Come già aveva fatto notare Lessio, Bellarmino spiegava che da alcune delle sentenze dei dottori di Lovanio emergeva l'idea secondo cui Dio stesso fosse l'autore del peccato. Secondo lo stesso Bellarmino, le sentenze redatte dai lovaniensi avrebbe potuto essere esposte in modo ragionevole, come generalmente avveniva quando i dottori presentavano le parole di Agostino nelle opere sulla grazia; tuttavia, in quel «tempo scandaloso»²⁵⁴ tutti sembravano concordare, parlando in quel modo, con le dottrine di Calvino e Melantone, condannate dal Concilio di Trento.

Nonostante l'adduzione di una simile motivazione, le successive valutazioni del Bellarmino sulle sentenze dei dottori lasciavano adito all'ipotesi che egli vi scorgeva una reale somiglianza con il calvinismo e, in ogni caso, vi vedeva alcuni errori. Va peraltro considerata l'ipotesi che Bellarmino, così come in generale la stessa Curia romana, mantenesse un profilo moderato poiché lungi dal desiderare ulteriori scismi; inoltre, come si vedrà a breve, il futuro cardinale sospettava certamente che la dottrina dei dottori di Lovanio derivasse da quella di Michele Baio, sebbene senza dichiararlo apertamente.

L'altro capo comprendeva secondo il teologo gesuita quelle proposizioni che sembravano annullare il libero arbitrio²⁵⁵, di cui era un chiaro esempio la già citata sentenza di Janson. I lovaniensi insegnavano che talvolta i peccatori potevano essere

²⁵² 34 *proposizioni*, n. 20. La traduzione dal latino è mia.

²⁵³ ACDF, *Bellarmini Censurae*, f. 34r.

²⁵⁴ «[...]hoc tempore scandalose» in ACDF, *Bellarmini Censurae*, f. 34r.

²⁵⁵ *Ibid.*, f. 34v.

abbandonati dall'ausilio necessario a non peccare: per questo motivo peccavano necessariamente e tuttavia liberamente, poiché volontariamente. Specularmente, coloro i quali avevano ricevuto l'aiuto di Dio operavano bene necessariamente, ma allo stesso tempo liberamente.

«[...] quae sententia videtur omnino haeretica»²⁵⁶.

Questa sentenza sembrava a Bellarmino del tutto eretica: innanzitutto, in quanto non discerneva il libero arbitrio dalla necessità, ma solamente dalla coercizione, nell'accezione insegnata da Calvino. Va notato che Bellarmino specificava che la sentenza era stata esposta dal riformatore ginevrino nella sua opposizione a Pighio: fatto rilevante, dato che la dottrina di Lessio era stata accomunata, tra gli altri, proprio a quella di Pighio. In secondo luogo, una dottrina di tal sorta contravveniva i decreti del Concilio di Trento; infine, ne sarebbe seguito che i precetti di Dio sarebbero stati impossibili per moltissimi uomini, che tuttavia avrebbero continuato a osservarli, sotto minaccia della morte eterna. Anche in questo giudizio, come in quello di Lessio, emergeva l'idea che la dottrina dei lovaniensi presentasse un Dio dai tratti severi, quasi crudeli, come traspariva dalla sentenza di Janson secondo cui

«Dio obbliga molti uomini sotto la minaccia della morte eterna ad osservare i suoi precetti, [uomini] ai quali a causa del peccato originale ha decretato di non dare l'aiuto necessario ad osservarli»²⁵⁷.

La dottrina di Janson era, secondo Bellarmino, contraria alla clemenza e alla giustizia di Dio. Non solo: al termine della propria censura, il teologo ricordava che Janson, che insegnava a Lovanio la dottrina in questione, era un amico intimo di Michele Baio e ne aveva un tempo seguito fedelmente gli errori.

«Utinam etiam modo non sit»²⁵⁸.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Propositions extraites de l'enseignement oral de Jacques Janson*, n. 19 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 159. La traduzione dall'originale latino è mia.

²⁵⁸ ACDF, *Bellarmini Censurae*, f. 35r.

Un commento finale che alludeva in modo quasi esplicito alla derivazione della dottrina di Janson da quella di Baio e la paura che l'eresia baianista fosse riproposta con vigore, cosa di cui Lessio era peraltro persuaso.

Il 12 settembre 1587 i dottori della Facoltà teologica presentarono ai gesuiti del collegio – e non solamente a Lessio –, la propria censura: questa era costituita da un manoscritto, di cui esistono copie a stampa, confluito all'allora Sant'Ufficio, e si sviluppava all'incirca per venticinque pagine nelle quali i lovaniensi contestavano come eterodosse, se non eretiche, diverse sentenze insegnate da Lessio durante il suo corso²⁵⁹.

Sebbene possa apparire del tutto normale, trattandosi di documenti ufficiali, è cosa opportuna ricordare che la documentazione redatta tanto dagli accademici quanto da Lessio, censura compresa, si apriva costantemente con formule preconfezionate e dovute nel rispetto della controparte, cui si augurava pace e bene. Fatto del tutto coerente con l'ufficialità delle scritture, che potrebbe lasciar pensare ad un primo sguardo superficiale che il contenuto del documento potesse essere paternamente benevolo; dell'errore di valutazione, tuttavia, ci si avvede presto, non appena cominciata la lettura. Infatti, terminati i convenevoli, gli autori della documentazione si abbandonavano al loro vero scopo: la controversia al fine di condanna; dietro le formule di cortesia, si celavano in realtà accuse di eresia.

A partire dalla diffusione della censura si aprì un polemico dibattito scritto, fatto di testi tanto accusatori quanto difensivi, presentati da entrambe le parti a sostegno delle proprie tesi. Se è vero quanto affermava Lessio, i teologi della Facoltà non accettarono mai un confronto diretto, non desiderando nemmeno, tuttavia, che la conoscenza di quanto stava accadendo arrivasse alla Santa Sede. Effettivamente, gli accademici portarono la questione a Roma solo nel giugno del 1588, nella speranza che un papa non molto favorevole alla Compagnia come Sisto V li avrebbe favoriti nel disegno di

²⁵⁹ La censura è conservata, in forma manoscritta, in *Censura Facultatis Theologiae Lovaniensis in assertiones quasdam Rev Patrum Societatis Jesu, exhibita ipsi Societati die XII Septembris 1587 per Bedellum eiusdem Facultatis* in ACDF, *Controversia*, ff. 15 r–29v; vedi anche ARSI, Fl. Belg. 72, II, ff. 194r–227(–229, così la numerazione sul foglio). La censura è stata pubblicata anche in Gazaigues J.A., *Annales de la Société des soi-disans jésuites ou recueil historique–chronologique de tous les actes, écrits, dénonciations, avis doctrinaux, requetes, prdonnances, mandemens, instructions pastorales, décrets, censures, bulles, brefs, edits, arrêts, sentences, jugemens émanés des tribunaux ecclésiastiques & séculiers. Contre la doctrine, l'enseignement, les entreprises et les forfaits des soi-disans jésuites, depuis 1552, époque de leur naissance en France, jusqu'en 1763*, voll. I–V, Paris 1764, vol. I, ff. 163–275.

condanna di Lessio che, nelle intenzioni degli arcivescovi di Malines e Cambrai, avrebbe dovuto avere luogo in un sinodo appositamente convocato²⁶⁰.

In realtà, i gesuiti belgi avevano già da tempo assunto una politica accorta, che aveva prevenuto le intenzioni dei lovaniensi: gli scritti componenti la controversia erano già stati inviati alla Curia generalizia della Compagnia di Gesù e il papa era stato informato dei fatti, così come il Sant'Ufficio. Il motivo delle tergiversazioni dei dottori di Lovanio, che avevano atteso a lungo prima di agire in tal senso, era presumibilmente dovuto alla volontà di guadagnare dapprima l'appoggio dei prelati belgi. Inoltre, sorge anche il sospetto che gli accademici temessero inizialmente che la loro dottrina, a causa della vicinanza alla sensibilità baianista, non venisse apprezzata a Roma.

L'immediata decisione del padre provinciale e, poco dopo, quella di Lessio, di rendere noto quanto stava accadendo a Roma si spiegava da un lato con la struttura fortemente centralizzata della Compagnia: la stessa prassi comunicativa, che prevedeva la circolazione delle lettere scritte dai religiosi diffusi nel mondo e la metodica comunicazione a Roma della loro situazione, confermava che uno degli obiettivi perseguiti era il contatto costante con il vertice; dall'altro con il desiderio di autotutelarsi: saggia decisione, dato che gli accademici avevano raccolto l'appoggio dei più altri prelati dei Paesi Bassi spagnoli.

Tra gli scritti composti dai lovaniensi, si conta anche un foglio a stampa conservato presso l'ARSI, che, al di là dei contenuti, è significativo in quanto venne redatto solo pochi giorni dopo la pubblicazione della censura e la sua comunicazione ai padri del Collegio, a dimostrazione del fatto attestato da Lessio secondo cui i teologi si erano dedicati alla difesa della propria dottrina e alla diffusione della censura, alla ricerca di consenso, senza attendere una risposta dagli stessi gesuiti²⁶¹: gli accademici avevano voluto alimentare la polemica sin dall'inizio e Lessio li aveva certamente incoraggiati redigendo immediatamente pronte risposte ai loro scritti.

Alla censura dell'Università di Lovanio si aggiunse il 20 gennaio 1588 quella della sua "succursale", Douai. Ancora nel 1591, molti problemi intercorrevano tra i gesuiti e l'Università di Douai: dietro richiesta del vescovo di Malines, Lessio redasse le *Antitheses in quibus consistit tota Controversia inter Doctores Lovanienses et Societatis Jesu Professore, mota per eorundem Doctorum Censuram, anni 1587*, uno scritto

²⁶⁰ Orcibal J., *Jansénius d'Ypres*, p. 37.

²⁶¹ ARSI, Fl. Belg. 72, I, *Quaestio theologica*, f. 62r.

contenente sei proposizioni nelle quali era riassunta la sua intera dottrina. È anche interessante notare l'intitolazione dei diversi documenti. Da un lato, i censori lovaniensi utilizzarono dapprima formule generali che si riferivano a non meglio identificati padri della Compagnia e solo in seguito nominarono Lessio e Hamelius; dall'altro, Lessio si avvalse dapprima dell'uso di un termine singolare e quindi più specifico, ossia *professorem* – all'accusativo come si legge nel titolo – che dava modo di comprendere che la polemica in realtà non era stata aperta con tutti i gesuiti del collegio, sebbene in realtà i lovaniensi mirassero a censurare una dottrina che ritenevano essere comune nella Compagnia; poi, negli scritti apologetici, naturalmente Lessio non difese una dottrina generale, ma la sua, dando conto di quanto aveva personalmente insegnato durante il corso di teologia. La documentazione ufficiale romana non citò mai per nome Lessio, come d'altra parte era d'uso²⁶². La conseguente identificazione della dottrina di Lessio con quella della Compagnia a Lovanio non fu d'altra parte sconfessata nemmeno dal rettore del Collegio, Baudouin Delange, che immediatamente dopo la pubblicazione della censura della Facoltà la inviò al generale prendendo le difese del confratello. Come si vedrà, parecchi anni più tardi una netta presa di posizione contro la dottrina di Lessio da parte di un eminente teologo gesuita confermò non solo la diversità di vedute, ma anche il loro cambiamento a seconda della linea politica intrapresa dall'ordine.

Lessio compose un *Apologia* nei confronti di entrambe le censure, lovaniense e duacense, alla quale l'Università di Lovanio rispose con un'Antiapologia²⁶³, a cui Lessio oppose un nuovo scritto nello stesso 1588²⁶⁴. I documenti redatti da ambo le parti proponevano ulteriori chiarimenti circa le rispettive dottrine e gli errori riscontrati vicendevolmente.

La censura dei lovaniensi venne resa nota nel settembre 1587, essendo stata redatta dal Decano della Facoltà di teologia dell'Università e dai suoi dottori²⁶⁵. Il documento si apriva con la dichiarazione di aver appreso che l'anno precedente i padri

²⁶² Si ricordi il caso già citato delle condanne di Michele Baio.

²⁶³ *Justifactio seu defensio censurae Facultatis S. Theologiae Academiae Lovaniensis contra assertiones quasdam Professorum ibidem Societ. Nominis Iesu* in Schneemann G., *Controversiarum de divinae gratiae*, ff. 363–364.

²⁶⁴ *Responsio P. Leonardi Lessii Professoris S. Theologiae Collegii Societatis Jesu ad antapologia Ven. Facultatis S. Theologiae Universitatis Lovaniensis* in ACDF, *Controversia*, ff. 1r–34v. Vedi anche ARSI, Fl. Belg. 72, I, ff. 230r–263r.

²⁶⁵ *Facultatis Theologiae Lovaniensis in assertiones quasdam Rev Tatum Societatis Jesu, exhibita ipsi societati die XII Septembris 1587 per Bedellum eiusdem Facultatis* in ACDF, *Controversia*. Vedi anche Gazez J.A., *Annales*, ff. 163–275.

gesuiti del collegio avevano insegnato durante le lezioni pubbliche alcune sentenze riguardanti la grazia e la predestinazione *peregrina, offensiva e periculosa*²⁶⁶. Queste avevano provocato divisioni, dibattiti e fazioni tra gli studenti e i membri della Facoltà.

«Si attaccò per questo un gran fuoco in tutta la Fiandria, e contorni di molto scandali, e la Compagnia patì assai, essendo spacciata dagli Avversari per Maestra di mala dottrina»²⁶⁷.

Per accertare che quanto era stato riferito corrispondesse al vero, la Facoltà aveva incaricato alcuni dei suoi dottori di effettuare un controllo sui quaderni degli studenti del corso incriminato, che avevano trascritto quanto dettato dal professore, ossia Lessio, in modo da procedere ad una censura, qualora si fossero trovate ragioni valide. Le proposizioni censurate – continuava lo scritto – erano state mostrate ai gesuiti, affinché le riconoscessero o meno come proprie, le chiarificassero e apportassero le necessarie correzioni. I gesuiti – in realtà Lessio – avevano riconosciuto come proprie le sentenze, senza cambiare tuttavia idea al riguardo. Per questo motivo, infatti, i lovaniensi avevano proceduto con la censura, colpiti da un dispiacere e un dolore proporzionato all'importanza dei temi discussi²⁶⁸. La dottrina della grazia e della predestinazione erano stati alterati e corrotti dalle idee “nuove” – che non lo erano affatto secondo Lessio – proposte dai gesuiti.

La prima accusa dei lovaniensi consisteva nel sostenere che i gesuiti, con il loro insegnamento, avevano completamente distrutto la teologia di sant'Agostino in materia di grazia, libero arbitrio, predestinazione e riprovazione in ogni suo aspetto. La gravità del fatto aumentava poiché, secondo i lovaniensi, Agostino era divenuto così importante e venerato nella Chiesa proprio in ragione dei suoi scritti sulla grazia e sulla predestinazione. Con il proprio insegnamento, Lessio aveva affermato implicitamente, secondo la censura, che Agostino fosse caduto in errore in una questione di tanto rilevante spessore: e se il *doctor gratiae* aveva errato, allora la Chiesa stessa era caduta in errore, poiché essa aveva creduto di aver sconfitto tutti i nemici della grazia di Cristo seguendo il suo insegnamento. In questo modo, non solo Agostino veniva fatto credere

²⁶⁶ Gazez J.A., *Annales.*, f. 163.

²⁶⁷ ARSI, Fl. Belg. 72, I-II, *Controves. Lovan. Et Duac.* (1587-1594), I, *Informatione della controversia che l'Università di Lovanio mosse al P. Leonardo Lessio in materia della gratia e predestinatione l'anno 1588*, 191r.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 164.

uno sciocco²⁶⁹, non solo ricadeva su di lui l'accusa di aver mal composto le opere antipelagiane, ma la sua dottrina della grazia veniva tacciata di luteranesimo e calvinismo *ante litteram*. Secondo gli accademici, la gravità della situazione consisteva nel fatto che, dando credito alla teologia dei gesuiti del Collegio, Agostino risultava in sostanza aver agito in concerto con gli eretici: una simile conclusione avrebbe essenzialmente comportato una grande vittoria per i riformati, che avrebbero potuto vantare – ovviamente a torto secondo i censori – l'*auctoritas* di un Padre tanto lodato dalla Chiesa cattolica²⁷⁰.

A questo proposito, va detto che in tutta la controversia i lovaniensi si difesero dietro l'idea che la loro lettura di Agostino fosse la più veritiera; che al contrario, come si è appena visto, i gesuiti ne avessero compromesso totalmente il senso. Il cattolicesimo della frontiera, di cui dava conto Pierre Chaunu in un articolo divenuto classico per la storia del giansenismo, si legava all'idea proposta da Michele Baio in una lettera apologetica indirizzata a Pio V dopo le condanne, nella quale il teologo giustificava in qualche modo la propria teologia spiegando che, nella terra di confine in cui si trovava, a causa della presenza dei protestanti, la maggior parte delle persone era molto più abituata alla ricezione dei padri, piuttosto che degli scolastici. Il particolare metodo teologico della scuola di Lovanio, che poteva attrarre gli eretici grazie all'utilizzo di Agostino, si sarebbe configurato sostanzialmente come uno strumento controriformistico utile nella lotta al protestantesimo, al fine di una ricomposizione confessionale. Il pontefice, soprattutto, avrebbe dovuto valutare che un'ulteriore diffusione della bolla avrebbe compromesso l'onore del papa, poiché conteneva calunnie contro i Padri della Chiesa.

«Essa è uno scandalo per molti dotti nelle regioni settentrionali, i quali dalla lotta cogli eretici sono indotti a tener conto più della dottrina della Sacra Scrittura o dei Padri che dei teologi medioevali e che potrebbero formarsi l'idea che nello zelo a favore della scolastica fossero stati condannati i Padri stessi»²⁷¹.

Non è evidentemente possibile avere la certezza che Baio fosse sincero né che, al contrario, volessero giustificare la nascita di una dottrina giudicata eterodossa. Jean

²⁶⁹ [...] imperitus, stupidus [...]. *Ibid.*, p. 166.

²⁷⁰ La censura propone, a questo punto, la problematica del rapporto tra la condanna delle sentenze di sant'Agostino e l'aumento della difficoltà controriformistica. Va tuttavia sempre ricordato che mai Lessio condannò l'insegnamento di Agostino, ma ne propose semplicemente un'interpretazione diversa da quella degli accademici.

²⁷¹ Von Pastor L., *Storia dei papi*, VIII, pp. 258–259.

Orcibal attesta il fatto che Baio ed Hessels avevano identificato tra le principali ragioni di distacco dei riformati dai cattolici negli antichi Paesi Bassi non le basi su cui poggiava la dottrina, ma le modalità con cui la stessa veniva esposta: i protestanti non amavano il linguaggio artificiale degli scolastici, ma erano sensibili solamente alle Scritture e ai Padri²⁷². Baio aveva dunque optato per lo studio di entrambe le fonti nell'ottica di eliminare la corruzione scolastica e tornare alle origini.

Lo stesso intervento di Baio al concilio di Trento fu interpretato come un tentativo di riavvicinamento con i luterani e il teologo venne annoverato tra quei cattolici più favorevoli ad una ricomposizione, impossibile anche poiché, di fatto, i luterani non parteciparono al Tridentino. Al di là delle interpretazioni storiografiche successive agli eventi, ci si dovrebbe chiedere quale fosse il reale stato d'animo di Baio e quale il suo effettivo atteggiamento nei confronti dei riformati, cui peraltro si oppose sempre nei suoi scritti. Può venire in soccorso a questo proposito la posizione dei dottori della Facoltà al tempo delle controversie con Lessio. Come si è visto, questi teologi avevano sposato e sviluppato la dottrina di Baio e l'avevano riproposta alla fine degli anni '80 del Cinquecento. Il fatto è stato sottolineato molto dalla storiografia di mano gesuita: nonostante l'effettiva parzialità con la quale alcuni storici della Compagnia, tra Sette e Ottocento, possono aver intrapreso lo studio della controversia, effettivamente tutti gli elementi portano a supporre che Baio avesse giocato un ruolo rilevante nella questione. Il punto di partenza non era costituito dalla vicinanza della dottrina della Facoltà con quella di Lutero o di Calvino, ma da una certa somiglianza interpretativa che loveniensi e riformatori protestanti avevano dato alle opere sulla grazia e sulla predestinazione di Agostino. A dar credito a Baio, ci si era concentrati su questi scritti poiché le fonti patristiche erano più gradite ai luterani: tuttavia, la rigida interpretazione del *doctor gratiae* aveva prodotto una teologia che aveva perlomeno la stessa origine di quelle di Lutero e Calvino, che come si è visto avevano iniziato la loro riflessione proprio da Agostino, oltre che dalle Sacre Scritture. I risultati ai quali Baio e suoi sostenitori da un lato, i riformatori dall'altro erano pervenuti rappresentavano conclusioni differenti alle quali si era giunti partendo da una sensibilità comune.

Va peraltro ricordato che il particolare approccio allo studio promosso dalla Facoltà teologica – l'Università non ebbe una cattedra di scolastica tomista sino al 1596

²⁷² Orcibal J., *De Baius à Jansénius : le «comma pianum»*, p. 561 in *Études d'histoire et de littérature religieuses. XVI^e–XVIII^e siècles*, a cura di Le Brun J., Lesaulnier J., Klinksieck 1997, pp. 561–583.

– poteva essere ricondotto all’influenza di Erasmo e dell’umanesimo fiammingo, che si basava sullo studio diretto della Scrittura e dei Padri²⁷³. In ogni caso, come testimoniato da Gabriel Vasquez, a Lovanio permaneva una particolare affezione nei confronti di Agostino²⁷⁴. La documentazione di parte lovaniense sulle controversie offre poi uno spunto di riflessione sulle motivazioni addotte da Baio circa l’approccio teologico della Facoltà: i redattori della censura suggerivano infatti ai gesuiti di riflettere sulla difficoltà che avrebbero avuto nel combattere gli eretici condannando i dogmi di Agostino e proponendo una diversa dottrina della grazia e della predestinazione. Gli eretici cui si faceva riferimento erano evidentemente i protestanti e il monito dei lovaniensi suonava non solo come l’accusa di aver abbandonato la massima autorità in materia di grazia e di predestinazione e di aver abbracciato una dottrina di stampo semipelagiano, ma anche di rendere ancora più difficoltoso l’approccio con la Riforma. Benché la preoccupazione espressa dai dottori potesse essere sincera, mostrava tuttavia implicitamente l’ammissione che l’agostinismo insegnato all’Università e quello dal quale avevano preso le mosse i riformatori protestanti avevano punti di contatto: il che non significava affatto, come invece ripeté più volte Lessio, che la dottrina dei lovaniensi fosse caduta nel calvinismo. D’altra parte, occorre tener conto del fatto che gli scritti prodotti da ambo le parti avevano lo scopo di giustificare la propria dottrina, anche attraverso l’accanimento contro quella del contendente, in virtù della debole convinzione per cui, una volta definita l’ereticità della controparte, si sarebbe implicitamente dichiarata l’ortodossia della propria.

Al di là di questo riferimento legato alla stessa riflessione sul tema di Baio, la documentazione redatta dai dottori di Lovanio si concentrava su un altro punto e cioè sulla convinzione che l’agostinismo lovaniense avrebbe dovuto debellare qualsiasi altra interpretazione, a maggior ragione se tanto diversa come quella proposta da Lessio, in virtù del fatto che era l’unica possibile. I teologi non parlavano infatti di una personale interpretazione, ma la insegnavano di fatto come la semplice e veritiera parola di Agostino. Questi godeva non solo nel loro sistema teologico, ma nell’intera dottrina

²⁷³ Motta F., *Bellarmino*, p. 251. Erasmo mise in ridicolo gli scolastici in particolare nell’*Elogio della follia* e nei *Moria*. Va ricordata, d’altro canto, la polemica tra lo stesso e Giacomo Latomo, teologo dell’Università di Lovanio suo contemporaneo. Vedi Grossi V., *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Roma 1968, pp. 23–24.

²⁷⁴ Orcibal J., *Jansénius d’Ypres*, p. 33.

della Chiesa cattolica un posto di tale rilievo per cui la sua violazione avrebbe messo in crisi, secondo le stesse parole dei dottori, tutto il sistema.

Come ha scritto Franco Motta, nella sua imponente biografia del Bellarmino, in realtà gli oppositori di questa corrente rigorosamente agostiniana, così come le frange più estreme del molinismo, non erano intenzionati ad eludere l'insegnamento del *doctor gratiae*; si impegnavano però nel tentativo

«[...] di comporre il conflitto con il restante dettato della Chiesa sul libero arbitrio»²⁷⁵.

È stato anche sostenuto, in un'ottica differente, che l'opera dei molinisti costituiva al contrario tanto Agostino quanto le basi stesse della Rivelazione: la destituzione dell'Agostino antipelagiano, considerato come il più sincero interprete di Paolo, e la sua implicita condanna per eresia, avrebbero causato il crollo delle fondamenta del cattolicesimo, in favore di una vera e propria pelagianizzazione della fede cattolica²⁷⁶. Il difficile equilibrio tra le correnti si giocava sulla percezione più o meno accentuata di Agostino come «coscienza più antica e profonda del cristianesimo»²⁷⁷: i dottori di Lovanio e gli antimolinisti visualizzavano la sicura ascendenza semipelagiana dell'opposto partito come il segno tangibile della permanenza nella civiltà cattolica di un'eresia tanto pericolosa da poter sgretolare le fondamenta stesse della teologia romana, che doveva essere incontrovertibilmente agostiniana.

Le fonti inerenti alle controversie di Lovanio suggeriscono che i lovaniensi insegnassero quello che ritenevano l'agostinismo più veritiero, senza dare spazio ad altre opzioni, e che d'altra parte avessero compreso negli anni che i riformati con cui si trovavano a contatto avrebbero accettato con maggiore facilità quel tipo di dottrina; avrebbero invece negato totalmente quella proposta da Leonardo Lessio. In realtà, la sensazione emersa durante lo studio della documentazione tende ad escludere che l'interpretazione lovaniense di Agostino non fosse completamente genuina, poiché influenzata da un'esigenza controriformistica: questa era venuta in seguito, quando ci si era avveduti del fatto che Agostino avrebbe attratto i riformati molto più di Tommaso. Il cuore del problema consisteva invece nel rilevamento di una novella eresia di stampo

²⁷⁵ Motta F., *Bellarmino*, p. 443.

²⁷⁶ Lettieri G., *Il metodo della grazia*, p. 51.

²⁷⁷ Motta F., *Bellarmino*, p. 441.

pelagiano che si era diffusa tra i gesuiti del Collegio di Lovanio e che occorreva debellare per la salvaguardia di Agostino e della dottrina cattolica.

Da questo radicale agostinismo si deve partire. Esso costituiva un punto d'osservazione che non si sposava con quello dal quale prendeva le mosse Lessio: non solamente poiché era uno scolastico, oltre che un convinto probabilista, ma anche perché per indole non aveva costruito il proprio sistema teologico basandolo sulle ragioni di un solo padre. Leggendo la documentazione prodotta dal gesuita appare con chiarezza il fatto che alle ragioni delle autorità patristiche, Lessio univa sempre le proprie. Certamente, san Tommaso rappresentava uno dei maggiori punti di riferimento per il gesuita; tuttavia questi riferiva anche delle sentenze di sant'Agostino e, qualora le trovasse poco chiare, concludeva a volte che Agostino non avrebbe dissentito dalle opinioni che stava difendendo. La stessa lettura di Agostino era in qualche modo probabilista: era cioè un'interpretazione, del tutto inconciliabile con quella rigida e letterale di Michele Baio e dei lovaniensi. Come si vedrà più avanti, la visione lessiana venne in seguito sconfessata in alcuni suoi punti anche da confratelli a lui vicini, a testimonianza del fatto che era andata oltre il limite della benevola teologia, nei confronti del ruolo dell'uomo, di cui diversi gesuiti si erano fatti portatori tra Cinque e Seicento.

Le accuse di eresia scagliate da Lessio nei confronti della dottrina di Janson e, più in generale, della Facoltà, dal punto di vista dei lovaniensi avevano una conseguenza molto grave: condannando loro, si condannava contemporaneamente anche Agostino. La censura richiamava alla memoria le eresie di Pelagio e di quelli che, a partire dal XVI secolo, erano stati definiti semipelagiani, in particolar modo i cosiddetti marsigliesi, che secondo quanto affermato dai lovaniensi avrebbero combattuto la dottrina di Agostino in materia di grazia e predestinazione. In realtà, come si è visto l'intenzione di costoro era solamente quella di attenuare la rigida interpretazione del *doctor gratiae*: nella realtà dei fatti questo tentativo veniva tuttavia presentato quale sovvertimento della teologia agostiniana.

Il 17 maggio 1588, Lessio tornava a denunciare a Bellarmino gli insegnamenti degli accademici, inviandogli le proposizioni contenute in uno scritto anonimo redatto nella Facoltà²⁷⁸. Vi emergeva in particolare l'immagine di un Dio severo, tipicamente

²⁷⁸ *Lessio a Bellarmino*, 17 maggio 1588 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 204.

veterotestamentario, che si discostava da quella proposta dal gesuita, che faceva della carità nei confronti dell'uomo e dell'apertura verso le possibilità del suo operato le sue caratteristiche principali. Esplicativa era a questo proposito la proposizione nella quale i dottori affermavano che Dio non fosse disposto ad aver pietà di tutti gli uomini, se non di coloro a cui aveva volontariamente concesso il suo aiuto²⁷⁹. Anche lo stesso ravvedimento era fatto derivare dalla sola volontà divina, che aveva concesso ad alcuni uomini la facoltà di pentirsi. Come in ogni altro scritto dei dottori, poi, veniva proposto il principio da cui dipendeva l'intero sistema teologico di Michele Baio, ovvero l'impossibilità per la volontà umana di opporsi al male. Lessio sottolineava poi che gli accademici escludevano totalmente la prescienza condizionata, in virtù del fatto che, secondo quanto insegnavano, tutte le buone opere erano predestinate efficacemente da Dio prima di ogni previsione. In quest'ottica, come si leggeva nello scritto, la grazia efficace si configurava come un moto divino preveniente, necessario ai singoli atti buoni dopo la caduta, predestinato e conferito prima di ogni previsione. Secondo gli accademici, Dio avrebbe concesso la grazia efficace, la perseveranza e la capacità di compiere buone opere ad ogni predestinato, senza donare a tutti un aiuto sufficiente: la diatriba tra Lessio e i lovaniensi in materia di grazia, libero arbitrio e predestinazione, si riduceva in fin dei conti a questo punto, al quale si legava la problematica dell'elezione alla gloria in relazione alla previsione dei meriti e della prescienza condizionata. L'idea lessiana secondo cui Dio avrebbe invece concesso a tutti gli aiuti sufficienti a combattere il peccato era, secondo i teologi dell'Università, di stampo semipelagiano e pertanto eretica; anche l'apertura di Lessio nei confronti delle facoltà morali dell'uomo era interpretata in senso pelagiano, come attribuzione all'uomo della capacità di agire in modo moralmente buono senza il moto efficace proveniente da Dio: il gesuita, tuttavia, non aveva affatto sostenuto una sentenza di tal genere, ma aveva premesso come necessario l'aiuto sufficiente dato da Dio agli uomini. Il principio della redenzione universale portata da Cristo con la sua morte e resurrezione era completamente rigettata: insegnamenti di questo tenore, alla luce degli avvenimenti successivi, fanno della dottrina della Facoltà teologica di Lovanio degli anni '80-'90 del Cinquecento, per

²⁷⁹ Lessio faceva notare che all'interno dello scritto sussisteva una proposizione che mal si conciliava con tutte le altre, e che forse rappresentava un *unicum* all'interno dei vari documenti attinenti le controversie, nella quale i dottori facevano riferimento ad una universale benignità di Dio nei confronti dell'uomo e alla teorica possibilità di astenersi dal peccato. La sentenza è alquanto oscura.

tornare a quanto detto in avvio, l'anello mancante tra il baianesimo delle origini e il giansenismo vero e proprio.

L'intolleranza espressa dagli accademici nei confronti della dottrina di Lessio venne sintetizzata in una breve, ma incisiva frase utilizzata nella censura:

«[...] intolerabile nobis visum [...]»²⁸⁰.

La dottrina del gesuita appariva intollerabile agli occhi della Facoltà. Per questa ragione, gli accademici si opposero con ogni mezzo alla propagazione di una teologia della grazia che, ai loro occhi, non si differenziava in alcun modo da quella degli eretici contro i quali aveva strenuamente combattuto sant'Agostino. A proposito del fervore e dell'astio con cui lovaniensi e duacensi affrontarono la sua dottrina, Lessio confidava a Bellarmino:

«Nescio an umquam catholici tam fuerint ferventes contra haereticos, quam sint istae duae facultates contra nos»²⁸¹.

Un'amara confidenza, che esprimeva tutto il disagio di una situazione per la cui risoluzione – come ripeté in più occasioni Lessio – era assolutamente necessario l'intervento della Santa Sede.

La controversia aveva messo in luce la varietà del cattolicesimo moderno su una tematica tanto sentita, che rivestiva un ruolo di primaria importanza non solo nelle teoriche dispute di Accademia, bensì nella vita quotidiana dell'uomo: infatti, al centro del dibattito permaneva non una mera speculazione teologica, ma l'esigenza concreta di stabilire quale fosse la concordia della grazia con il libero arbitrio, per rispondere all'incalzante interrogativo che, al di là delle formulazioni dogmatiche, ci si era posti sin dall'inizio della era cristiana: cosa salva l'uomo?

Ed è per rispondere a questo interrogativo che uomini come Lutero, Baio, Lessio, Molina e Giansenio – per citarne alcuni – investirono parte delle loro vite, con conclusioni e destini molto diversi. L'ansia soteriologica, giocatasi tra Agostino e Pelagio, incalzava i teologi e li inquietava, in un secolo nel quale non solo essa aveva condotto alla rottura della *respublica christiana*, ma poteva fomentare altre divisioni in seno al cattolicesimo, che sembrava restare lontano dalla perfetta unità dottrinale.

²⁸⁰ Gazeignes J.A., *Annales*, f. 165.

²⁸¹ *Lessio a Bellarmino*, 19 marzo 1588 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 183.

2.3 – La teoria ispirazionista. Tra innovazione e censure

Se la disputa in materia di grazia, libero arbitrio e predestinazione costituiva il nucleo motore delle controversie di Lovanio, non può essere sottovalutato un ulteriore aspetto che divenne oggetto di forti discussioni: la teoria ispirazionista di Lessio sulla Sacra Scrittura, che avrebbe aperto la strada ad una nuova concezione dell'ispirazione biblica.

La censura dei dottori comprendeva anche tre proposizioni espresse da Lessio in materia di Sacra Scrittura, che erano così espresse nelle Trentuno Proposizioni:

«Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium singula eius verba inspirata esse a Spiritu Sancto; non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratae; liber aliquis (qualis forte est secundus Machabaeorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra»²⁸².

Lessio fornì delucidazioni sulla propria teoria in diverse occasioni, sia nelle scritture private a Bellarmino sia nei documenti ufficiali di risposta alla Censura dei dottori della Facoltà²⁸³. Le tre proposizioni vennero peraltro modificate dall'autore stesso, che non ebbe in realtà molta scelta, date le pressioni provenienti dalla stessa Compagnia. Lo testimoniano le parole dello stesso gesuita, che non vedeva alcuna difficoltà in merito alla prima versione delle asserzioni²⁸⁴.

Per quanto atteneva alle prime due, Lessio scriveva di non negare affatto che gli “agiografi” avessero scritto con una particolare ispirazione, assistenza e direzione dello Spirito Santo; sosteneva soltanto che non era necessario che, per redigere le singole

²⁸² *Assertiones a Facultate Loaniensi censura notatae, De Sacra Scriptura*, n. 1, 2 in Schneemann G., *Controversiarum de divinae gratiae*, f. 359; vedi anche *Assertiones quaedam ex publicis praelectionibus Reverendorum PP. Societatis nominis Jesu, anno 1586, in Universitate Lovaniensi habitis, verbatim excerptae, et ab ipsis ibidem Professoribus pro suis agnitae, scholisque illustratae, quae sacrae Theologiae ibidem facultati offensivae, et ex subjectis rationibus improbandae videntur* in Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 164–169. Le proposizioni contestate *De Sacra Scriptura, De praedestinatione, De reprobatione* sono riportate in copia anche in ARSI, Fl. Belg. 72, I, *Status causae inter Facultatem theologiam Lovaniensem et professores theologiae in Collegio Societatis Iesu Lovaniensis excerptus ex censura Facultatis, et Apologia professorum Societatis*, ff. 2r–6v.

²⁸³ Vedi per es. la risposta di Lessio alla censura di Lovanio in ARSI, Fl. Belg. 72, I, ff. 63r–66v.

²⁸⁴ *Ibid.* Si riportano le modifiche apportate alla terza proposizione, così come vennero effettuate da Lessio. L'*efficitur scriptura sacra* fu sostituito dapprima da *non video cur talis liber non sit habiturus auctoritatem sacrae scripturae, [...] nempe auctoritatem divinam*; poi, in una nuova versione dell'Apologia, in *fore sacram scripturam, scilicet quad infallibilem auctoritatem*.

parole o sentenze, avessero ricevuto una nuova ispirazione da parte dello Spirito, e cioè una nuova ispirazione con cui conoscere le verità che scrivevano, né che avessero avuto in visione le parole che lo Spirito desiderava che usassero; era sufficiente che lo Spirito li stimolasse e li spronasse a scrivere quelle parole che avevano visto, udito o conosciuto in altro modo e che ugualmente assistesse con il suo aiuto quelle singole parole, dirigendole verso la corretta impostazione, in modo che non potessero commettere errori: Lessio si diceva convinto che tale asserzione fosse più probabile della contraria. A riprova del fatto, il teologo citava l'esempio degli evangelisti: Matteo e Giovanni scrissero quanto videro con i propri occhi, Marco quanto ascoltò da Pietro; Luca ciò che altri avevano visto. Lo Spirito avrebbe infuso a costoro l'impulso di scrivere quanto avevano visto o udito, senza bisogno di una nuova e superflua rivelazione poiché lo Spirito Santo, come scriveva chiaramente Lessio, usava strumenti idonei, senza essere ridondante quando non era necessario²⁸⁵.

La difesa della controversa terza proposizione era ancora più strenua, anche se di lì a poco Lessio sarebbe stato costretto a ravvedersi. Il gesuita scriveva infatti che la sentenza gli sembrava del tutto certa: non scorgeva alcun problema nell'affermare che lo Spirito avrebbe potuto confermare in seguito, per esempio attraverso le parole di un profeta, ciò che un uomo pio aveva scritto tempo prima senza la sua particolare assistenza: affinché quel testo diventasse Sacra Scrittura sarebbe stata sufficiente la successiva approvazione. Lessio portava l'esempio delle verità naturali che erano già di per sé corrette, ma erano state confermate dallo Spirito attraverso i profeti solo in un secondo momento, divenendo Parola di Dio e oggetto di fede. Allo stesso modo i concili, diretti dal pontefice, avevano la facoltà di dichiarare un testo Sacra Scrittura, in quanto assistiti infallibilmente dallo Spirito Santo.

Lessio non affermava affatto, come probabilmente parve ai lovaniensi, che gli autori dei testi sacri non erano stati diretti e assistiti nella redazione attraverso l'ispirazione data loro dallo Spirito Santo, ma sosteneva semplicemente che questi non avevano avuto bisogno di una nuova e particolare illuminazione ad ogni sentenza e ad ogni parola: ciò in contrapposizione all'idea per cui non solo gli agiografi²⁸⁶ ricevevano attraverso l'ispirazione dello Spirito Santo la conoscenza delle verità di fede, ma che

²⁸⁵ ARSI, Fl. Belg. 72, I, ff. 63r.

²⁸⁶ In questo contesto, si utilizza il termine "agiografo" per riferirsi agli autori biblici, in particolar modo gli evangelisti, con l'eccezione dei profeti.

prendessero anche visione delle singole parole che lo Spirito voleva che utilizzassero²⁸⁷. Era infatti sufficiente che lo Spirito spingesse gli autori a scrivere ciò che potevano aver visto o sentito in passato, assistendoli.

Questa visione si scontrava con quella allora dominante, di cui Bañez era uno dei massimi esponenti. Costui aveva radicalizzato l'opinione del suo maestro Cano, alto rappresentante della scuola teologica domenicana, che considerava la Scrittura come il principale luogo teologico a partire dal quale si strutturava la teologia come scienza²⁸⁸, così come quella del Caetano: questi avevano insegnato, rispettivamente a Salamanca e a Roma, che andavano distinti l'illuminazione della rivelazione profetica e l'incitamento e l'assistenza ricevute dagli agiografi; l'illuminazione della rivelazione non sarebbe stata necessaria, secondo questi autori, nel caso in cui tali autori scrivessero di questioni conosciute «por luz natural»²⁸⁹, per le quali era sufficiente la semplice assistenza dello Spirito Santo. Bañez aveva invece esteso il concetto di illuminazione della rivelazione a tutta la Sacra Scrittura.

Lessio ha rivestito un ruolo molto importante nella storia del dogma dell'ispirazione, come attestato da diversi storici²⁹⁰. In particolare, nella seconda metà del Novecento un valido contributo è stato prodotto da Antonio Maria Artola, che ha studiato l'apporto lessiano in materia²⁹¹. La dottrina ispirazionista di Lessio è stata generalmente osservata come un'alternativa alla teoria allora dominante, ossia quella del dettato verbale²⁹², di cui Bañez era un forte rappresentante. Questa teoria derivava dallo studio della Scrittura come *locus theologicus*, nel quale l'ispirazione veniva assunta come la garanzia della veridicità assoluta dei principi della scienza teologica²⁹³.

²⁸⁷ E. Mangelot fornisce una succinta, ma precisa, relazione circa il dibattito tra Lessio e i Lovaniensi in materia di ispirazione. È da valutare con prudenza, tuttavia, la sua visione parziale della controversia lovaniense, identificata sostanzialmente con la *querelle* sull'ispirazione. Vedi Mangelot E., *Inspiration de l'Écriture* in *Dictionnaire de théologie catholique*, VII, 2, coll. 2068–2266; sulla dottrina di Lessio vedi coll. 2135–2145.

²⁸⁸ Artola A.M., *La razón formal de la Sagrada Escritura en el sistema inspiracionista de Leonardo Lessio*, S.J., Scriptorium Victoriense, XIX (1972), pp. 121–157.

²⁸⁹ Artola A.M., *El sistema inspiracionista de Leonardo Lessio*, S.J., p. 9, Archivo Teológico Granadino, 37 (1974), pp. 5–44.

²⁹⁰ Vedi ad es. Mangelot E., *Inspiration de l'Écriture*, col. 2135; Burtchaell J.T., *Catholic Theories of biblical Inspiration since 1810*, Cambridge 1969. Su Lessio, *Ibid.*, pp. 53 ss.

²⁹¹ Vedi Artola A.M., *Leonardi Lessii, S.J., De Sacra Scriptura*, Vitoria 1974; *El sistema inspiracionista*, pp. 5–44; *La razón formal*, pp. 121–157.

²⁹² Sulla dottrina del dettato verbale vedi Artola A.M., *Las aportaciones de la escuela salamantina a la Teología de la Inspiración*, Scriptorium Visctoriense, 17 (1970), pp. 220–236.

²⁹³ Artola A.M., *La razón formal*, p. 121.

Lessio, seguendo una vena di anticonformismo che emerse a più riprese nella sua vita e nella sua produzione teologica, aveva proposto una dottrina che non era quella allora seguita generalmente dalla Compagnia. Nell'ordine dominava infatti in quegli anni la dottrina della Scrittura come regola di fede²⁹⁴.

Tra le prime generazioni di gesuiti si erano diffuse diverse opinioni sulla dottrina dell'ispirazione²⁹⁵: per citare alcuni esempi, Salmeron seguiva la teoria del Caetano, secondo cui gli evangelisti non avevano avuto bisogno di una nuova rivelazione, diversa da quella operata da Cristo; Gregorio di Valenza era rappresentante della teologia sistematica, che proponeva la scrittura come regola di fede: secondo questa dottrina, che si legava a quella del dettato verbale, l'autore sotto l'azione divina era sostanzialmente passivo; l'agiografo non possedeva nemmeno la libertà di scegliere quali parole utilizzare a causa dell'azione divina che lo vincolava. Coster, provinciale della provincia flandro-belgica al tempo in cui Lessio era docente di teologia a Lovanio, era invece rappresentante della cosiddetta teologia controversistica, la quale equiparava la redazione della scrittura a quella di un documento in una corte, che poteva avvenire in diversi modi: il re aveva la possibilità di redigere il testo personalmente e pubblicarlo a suo nome oppure dettarne il contenuto a uno scrivano, che ne avrebbe sistemato la forma prima che il sovrano vi apponesse la propria firma. Allo stesso modo, Dio aveva scritto di proprio pugno il decalogo e aveva dettato il resto dell'Antico Testamento. Il Nuovo Testamento sarebbe stato scritto con la seconda modalità, ma con l'aggiunta dell'autenticazione della Chiesa.

Lessio venne maggiormente influenzato nella costruzione della sua teoria ispirazionista da Roberto Bellarmino, al tempo della permanenza al Collegio Romano, tra il 1583 e il 1584²⁹⁶. Il futuro cardinale, che vi insegnò tra il 1576 e il 1588, considerava innanzitutto la Scrittura come regola di fede: assieme alla tradizione, costituiva la parola di Dio e la sua Rivelazione alla Chiesa²⁹⁷. In particolare, la Scrittura rappresentava la parola di Dio tramite un'immediata rivelazione divina «y un cierto

²⁹⁴ Vedi Artola A.M., *La Sagrada Escritura como «Regla de la Fe» y sus reercusiones en la Teologia de la Inspiración*, Scriptorium Victoriense, 18 (1971), pp. 244–249.

²⁹⁵ Artola A.M., *La razón formal*, pp. 123–132.

²⁹⁶ Non sembra che Suarez abbia esercitato influenza su Lessio in merito alla teoria ispirazionista, poiché durante il suo corso non affrontò i temi della Sacra Scrittura e della tradizione a causa della contemporanea trattazione operata dal collega Bellarmino.

²⁹⁷ La tematica è trattata nel primo libro delle Controversie.

modo de dictado»²⁹⁸, senza la necessità di una continua e nuova rivelazione per tutti gli autori: Bellarmino insegnava infatti, come fece anche Lessio, che gli evangelisti, ad esempio, avevano riportato fatti di cui erano venuti a conoscenza attraverso l'esperienza. Anche per quanto riguardava il concetto di rivelazione immediata, Bellarmino ammetteva due possibili accezioni: essa poteva da un lato riferirsi ad una nuova conoscenza concessa all'agiografo in modo sovranaturale; dall'altro ad un'ispirazione immediata a scrivere.

Artola ha sottolineato a ragione che le controversie sorte a Lovanio tra il 1587 e il 1588 hanno rappresentato uno dei momenti più influenti nella storia del dogma dell'ispirazione²⁹⁹. La controversia dottrinale non aveva riguardato solamente, infatti, le problematiche relative al rapporto tra grazia e libero arbitrio, ma anche le sentenze di Lessio in materia di ispirazione della Sacra Scrittura, benché queste costituiscano una parte ridotta della *querelle* con i dottori della Facoltà, che si erano concentrati maggiormente sulle questioni di carattere più propriamente soteriologico³⁰⁰. Va detto in ogni caso che la dottrina dell'ispirazione di Lessio rientrava nel più generale discorso relativo all'interazione tra uomo e Dio e risultava pertanto collateralmente connessa alle proposizioni sulla grazia efficace e il libero arbitrio.

Benché l'idea che l'apporto lessiano avesse costituito un nuovo punto di partenza fosse già condivisa dagli storici, sino allo studio di Artola l'originalità della teoria ispirazionista di Lessio non era stata compiutamente analizzata: ciò presumibilmente in ragione del fatto che gli scritti in materia del gesuita giacevano nell'oblio³⁰¹. La dottrina ispirazionista di Lessio non è contenuta solamente nella

²⁹⁸ Artola A.M., *La razón formal*, p. 128.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 122.

³⁰⁰ Per questo motivo appare una forzatura, oltre che una visione parziale della controversia, affermare, come è stato fatto da alcuni studiosi che si sono occupati della dottrina ispirazionista di Lessio, che i dottori di Lovanio si siano mossi contro il gesuita in relazione alle tre proposizioni sulla Sacra Scrittura. Queste furono censurate dai teologi della Facoltà come le ben più numerose sentenze in materia di predestinazione, grazia e libero arbitrio. È pertanto fuorviante collocare l'origine delle controversie nel dibattito sull'ispirazione delle Sacre Scritture (operazione effettuata da alcuni storici per porre l'accento sulla corrente dottrinale ispirazionista promossa da Lessio), poiché si correrebbe così il rischio di deviare l'attenzione dal cuore della controversia.

³⁰¹ Il fatto venne ricordato dallo stesso Artola, che nei suoi articoli citò comunque più volte gli studi precedenti in materia. Gli scritti teologici di Lessio cui l'autore faceva riferimento erano costituiti da: *In primam partem Summae S. Thomae Commentarium*, ovvero il contenuto del corso tenuto tra il 1585 e il 1586, di cui si conservano due copie, l'una all'Archivio del Seminario Maggiore di Gand, l'altro presso la Bibliothèque Royale de Belgique, MS 3631; *Commentarius in Secudam Secudae divi Thomae perlectus per R. Patrem Leonardum Lessium, brchtanum, Societatis Jesu theologum Lovanii, 21 februarium, anno 1592*, conservato alla Bibliothèque Royale de Belgique, MS 3515; *Dictata Patris Leonardi Lessii*

documentazione prodotta dallo stesso in risposta agli scritti di censura dei lovaniensi. Esiste invece un'altra tipologia di fonti, costituita dai commentari alla Summa di san Tommaso, utilizzati dal gesuita durante gli anni del suo insegnamento al Collegio della Compagnia a Lovanio³⁰². In particolare, la teoria di Lessio sull'ispirazione è esposta nel commentario della Prima parte della Summa Theologica e della II-II. Le informazioni pervenute provengono dagli appunti annotati in classe dagli allievi del corso dietro dettatura dell'insegnante: queste fonti rivestono particolare importanza, poiché offrono una prospettiva differente da quella delle risposte ufficiali fornite dal gesuita alle censure. Le espressioni utilizzate da Lessio durante il corso erano senz'altro genuine, poiché prodotte al mero scopo istruttivo, non all'interno di una polemica.

Lessio si era opposto al sistema teologico che estendeva l'illuminazione della rivelazione a tutta la Sacra Scrittura. E, come scriveva a ragione Artola, lo fece di propria iniziativa, non quale discepolo del Molina³⁰³: va infatti ricordato che se le opinioni dei due gesuiti in vari ambiti coincidevano, Lessio non si era adeguato alla teologia molinista, ma ne aveva prodotta una propria; né Lessio aveva nominato nelle sue opere Molina più di quanto non aveva fatto con altri autori assunti ad *auctoritates*. Le teorie moliniste, soprattutto in materia di grazia e libero arbitrio, sono state semplicemente molto più studiate di quelle lessiane, forse anche a causa del ruolo avuto nella *De auxiliis* che tuttavia, come si vedrà, si presentava proprio come la continuazione della non risolta controversia lovaniense. Lessio si era effettivamente rallegrato della pubblicazione della *Concordia*, come scriveva a Bellarmino il 12 luglio 1590, ma semplicemente poiché vi leggeva la conferma dei propri insegnamenti, e non solo: vi vedeva l'esplicita approvazione di alcune delle proposizioni che erano state censurate dai lovaniensi all'incirca tre anni prima³⁰⁴.

Societatis Jesu in primam partem divi Thomae in qua de Deo secundum se disputatur, anno 1599, conservata all'Archivio dei Bollandisti a Bruxelles.

³⁰² Sulle fonti utili allo studio della teoria di Lessio sull'ispirazione della Sacra Scrittura vedi Artola A.M., *Fuentes para el estudio de la doctrina lessiana sobre la inspiración*, Scriptorium Victoriense, XX (1973), pp. 5–31.

³⁰³ *Ibid.*, p. 9 n. 16.

³⁰⁴ *Lessio a Bellarmino*, 12 luglio 1590 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 271. Lessio esprimeva anche la preoccupazione per l'eventuale pubblicazione di un'opera di Gregorio di Valenza, nella quale il teologo avrebbe espresso opinioni opposte; il gesuita chiedeva a questo proposito a Bellarmino di cercare di prevenire il pericolo utilizzando la propria influenza sul generale.

Lessio aveva in seguito ripreso le tre proposizioni in materia di Sacra Scrittura, apportando una formulazione più completa³⁰⁵: nella prima, scriveva che affinché qualcosa fosse Sacra Scrittura non era necessario che le singole parole fossero ispirate dallo Spirito Santo, descrivendo tale ispirazione come quella con cui lo Spirito formava nella mente degli autori le singole parole; nella seconda, poi, che non fosse necessario che le singole verità e sentenze fossero immediatamente ispirate allo stesso autore dallo Spirito Santo con una conoscenza nuova, qualora gli fossero già note grazie all'esperienza o alla ragione naturale, benché con l'assistenza dello Spirito stesso: un insegnamento comune a quelli di Cano e del Caetano.

Appare con chiarezza l'opinione di Lessio, ripresa anche nell'*Antiapologia* redatta in opposizione alla censura lovaniense, di una duplice fonte di conoscenza, costituita da un lato dalla ragione naturale o dall'esperienza, intesa in senso galileiano, dall'altro da una nuova rivelazione che illuminava gli scrittori: questa seconda tipologia di conoscenza era di derivazione soprannaturale e permessa attraverso un intervento divino. Lessio faceva coincidere l'illuminazione soprannaturale con cui gli autori avevano saputo fatti sconosciuti alla legge naturale con la rivelazione soprannaturale tipica dell'Antico Testamento, ricevuta ad esempio da Mosè e Davide. Lessio, che in questo modo dava conto del principio tridentino del dettato divino, insegnava che tale espressione andava applicata propriamente alla rivelazione profetica, la quale andava però distinta dalla redazione agiografica.

Tra il 1591 e il '92, durante le lezioni del corso, Lessio era nuovamente tornato sulla questione, proponendo per la seconda proposizione citata un carattere di probabilità, oltre che sottolineando con forza il fatto che la propria dottrina non escludeva l'assistenza o la direzione divina nei confronti dell'agiografo, ma solamente la rivelazione con la quale egli potesse conoscere in modo nuovo alcune verità. È a questo punto che emergeva nuovamente quel profondo umanesimo cristiano che caratterizzò Lessio lungo tutto il corso della propria vita nelle riflessioni dedicate, per così dire, al genere umano, indipendentemente che si trattasse di opere di teologia morale piuttosto che di soteriologia. Dell'uomo occorre sempre non solo conservare, ma anche valorizzare il libero arbitrio: era senz'altro questa una delle ragioni che spingeva il gesuita a separare la rivelazione profetica dalla redazione di molti testi del

³⁰⁵ Schneemann G., *Controversiarum de divinae gratiae*, ff. 374–375.

Nuovo Testamento. Infatti, il dettato divino, secondo cui lo Spirito avrebbe formato le singole parole nella mente degli uomini, non lasciava alcuno spazio alla libera iniziativa degli uomini – in questo caso gli scrittori – che non avrebbero conservato nemmeno la libertà di scegliere i termini con cui descrivere i fatti³⁰⁶. A ciò si univano l'idea dell'importanza dell'esperienza, dalla quale gli uomini traevano conoscenza, e quella della ragione naturale: due elementi che valorizzavano l'uomo e le sue capacità operative e intellettuali.

A queste motivazioni, Lessio ne aggiungeva alcune di ordine filologico, apportando un contributo umanista allo studio dei testi sacri: il gesuita sottolineava infatti la differenza stilistica dei vari autori, a cui aggiungeva le dichiarazioni degli stessi agiografi circa le proprie difficoltà, riportando l'esempio di san Paolo³⁰⁷. Inoltre, aspetto di grande importanza che si ricollegava all'attenzione di Lessio nei confronti degli uomini e delle loro diversità, andavano considerate le differenti condizioni e risposte degli strumenti umani sotto l'azione divina.

Si è visto inoltre che Lessio ipotizzava la possibilità per cui un testo di origine puramente umana divenisse Sacra Scrittura grazie ad una posteriore conferma e approvazione divina. Questa opinione si era fatta strada nella mente di Lessio a causa della presenza nel canone biblico di libri quali il Secondo Maccabei, che veniva attribuito a Giuseppe Flavio piuttosto che a Filone di Alessandria³⁰⁸. In questo particolare frangente, la teoria lessiana cercava sostanzialmente di fornire una spiegazione alla presenza di un simile libro nella Bibbia.

Come in Bellarmino, anche in Lessio si ritrovava la stessa valutazione di partenza della Scrittura come parola di Dio³⁰⁹, la quale necessitava della conferma operata dall'autorità dello Spirito Santo. Questa poteva presentarsi sotto varie forme: *per expressam revelationem*, ovvero grazie a una rivelazione espressa con un intervento sovranaturale; mediante l'assistenza infallibile di Dio, che impediva all'agiografo di commettere errori; infine, con la successiva conferma di quanto scritto dall'autore *humana industria*, ossia semplicemente grazie alla laboriosità umana e senza alcuna

³⁰⁶ Artola riporta i passi della *In II-IIae* di Lessio utili alla comprensione del suo pensiero in Artola A.M., *El sistema inspiracionista*, pp. 14–15.

³⁰⁷ Lessio citava 2Cor 10, ossia il capitolo nel quale Paolo sostiene la propria autodifesa.

³⁰⁸ Sulla questione vedi Artola A.M., *¿Qué enseñó el P. Leonardo Lessio acerca de la inspiración del Libro 2.º de los Macabeos?*, Madrid 1974.

³⁰⁹ *Responsio ad antapologiam* in Schneemann G., *Controversiarum de divinae gratiae*, f. 387.

assistenza divina³¹⁰: in ogni caso, l'autorità divina si presentava come la vera ragione della Scrittura.

«Ratio Scripturae Sacrae generatim consistit in auctoritate primae veritatis alicui sententiae Scripturae immediate applicata»³¹¹.

Quest'autorità divina poteva essere considerata sia come oggetto dell'atto di fede, basato sulla veridicità della testimonianza di Dio, sia come, viceversa, il criterio estrinseco di prova del contenuto veritiero del testo: questa duplice visione faceva della Scrittura o l'oggetto dell'atto di fede o il punto di partenza del sapere teologico³¹². Nonostante l'ambiguità di partenza, con i suoi scritti Lessio sembrò confermare di essere più vicino all'idea che la Scrittura fosse l'oggetto di fede³¹³, più che un *locus theologicus*. Nel commentario a Tommaso, conservato a Gand e di cui Artola ha offerto trascrizioni significative, Lessio trattava anche della convinzione che l'autorità delle Sacre Scritture fosse del tutto naturale. A ciò si univa la netta presa di posizione a favore dell'assoluta veridicità del loro contenuto: sarebbe infatti stato eretico affermare che Dio avesse rivelato o confermato menzogne³¹⁴.

Ciò che più di tutto fece allontanare Lessio dalla dottrina del dettato verbale fu in ultima analisi la presa di coscienza di una molteplicità di fattori di cui non si poteva non tener conto, tra i quali la diversità dei libri componenti il canone biblico e degli stessi autori. Inoltre, la differenza di recezione del messaggio biblico da parte degli agiografi richiamava esplicitamente il ruolo del libero arbitrio, che al contrario scompariva in quelle teorie che consideravano gli autori quasi incapaci di interagire nella redazione della rivelazione divina.

Con il sistema lessiano nacque l'idea di un'ispirazione reale della Scrittura, opposta a quella verbale³¹⁵. Benché censurata dai dottori di Lovanio, l'innovativa teoria

³¹⁰ Sotto quest'ultimo caso ricadono secondo Lessio, ad esempio, Secondo Maccabei ed Ecclesiastico. Vedi *In primam partem Summae*, Gand, f. 34. Si è presa visione del testo nella trascrizione fatta da Artola A.M., *La razón formal*, p. 139 n. 53.

³¹¹ Gand, f. 47v. Artola A.M., *La razón formal*, pp. 139–140.

³¹² *Ibid.*, p. 141.

³¹³ Lessio utilizzò solo una volta la definizione della Scrittura come regola di fede, scrivendo «Scriptura enim divina est regula quam in credendo sequi debemus». Vedi *In II-IIae*, Bruxelles, f.41r. Artola A.M., *La razón formal*, p. 144.

³¹⁴ Gand, f. 37. Artola A.M., *La razón formal*, p. 143.

³¹⁵ Artola A.M., *La expansion de las ideas inspiracionistas de Lessio en la Compañía de Jesús, desde la controversia lovaniense hasta la extinción de la misma (1587–1773)*, Scriptorium Victoriense, XXIII (1976), p. 6. Vedi anche Beumer J., *La inspiración de la Sagrada Escritura in Historia de los dogmas*, I, Madrid 1973, p. 55.

si diffuse nella Compagnia, anche grazie al favore con cui fu accolta *in primis* dai suoi allievi³¹⁶. Le ragioni del successo potevano essere molteplici, ma una su tutte sembrava prevalere. La dottrina lessiana teneva conto, come era usuale per l'autore, del ruolo dell'uomo anche nell'opera di rivelazione e risultava così più accettabile, soprattutto per i numerosissimi gesuiti vicini alla corrente dell'umanesimo cristiano, aperti alle possibilità dell'uomo anche in relazione al divino. Peraltro, la dottrina di Lessio non metteva affatto in discussione il primato di Dio nella redazione della Scrittura, ne sottolineava anzi la necessità e faceva derivare dalla sua autorità la veridicità del contenuto dei testi biblici. Ciò che rendeva nuova la teoria di Lessio – e che non piacque affatto ai sostenitori del dettato verbale – fu in particolar modo l'affermazione della possibilità che lo Spirito Santo approvasse a posteriori scritti redatti dalla mera *industria* umana. Il ruolo affidato all'uomo da Lessio poteva essere interpretato come uno sminuimento dell'autorità di Dio, benché come si è visto ciò era totalmente contrario alle intenzioni del gesuita.

Nel corso del tempo, influenzato soprattutto dal Bellarmino, Lessio modificò alcuni punti delle tre proposizioni originarie. Era soprattutto la terza sentenza a creare problemi: l'attribuzione all'operosità umana della capacità di produrre un testo successivamente approvato dalla Spirito Santo non era generalmente tollerato, poiché veniva interpretato come l'estromissione di Dio nell'opera di rivelazione scritta della Verità. Lessio si fece più prudente: *l'humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus* si trasformò in *ex instinctu spiritus sancti scriptam*³¹⁷, segno tangibile del fatto che Lessio dovette scontrarsi con la perplessità, se non la condanna, non solo degli accademici, ma anche di ambienti a lui vicini e molto influenti.

Quando Lessio inviò la prima versione della sua Apologia a Roma, ne ebbe due giudizi: l'uno di Azor, allora prefetto di studi al Collegio Romano, e l'altra di Bellarmino, le cui lettere sono molto chiare in merito. La valutazione di Azor fu alquanto negativa³¹⁸: il gesuita scriveva di non gradire la prima proposizione e ancora di

³¹⁶ Sulla diffusione della teoria di Lessio vedi anche Artola A.M., *La Dottrina Inspiracionista de Lessio entra en Paris*, Scriptorium Victoriense, 22 (1975), pp. 241–290. Tra coloro che accolsero questa linea dottrinale va ricordato anche Cornelio a Lapide, esegeta gesuita vissuto tra il 1567 e il 1637, insegnante di Sacra Scrittura a Lovanio e al Collegio Romano.

³¹⁷ Lessio apportò diverse variazioni alla terza proposizione. Vedi Pagano S., *Évolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la Controverse de Louvain (1587–1588)*, p. 133, *Revue de l'Université d'Ottawa*, 22 (1952), pp. 130–150.

³¹⁸ Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 173.

meno la seconda; definiva poi la terza del tutto intollerabile³¹⁹. Tuttavia, dopo la spiegazione apportata da Lessio nella sua Apologia, nulla si era rivelato degno di censura, poiché l'autore si era riferito a quanto Dio avrebbe potuto fare, non a ciò che era stato fatto: il *de possibili*, in poche parole, garantiva un certo margine di tolleranza nei confronti della dottrina in discussione. Anche Lessio si era giustificato dinnanzi a Bellarmino utilizzando la stessa formula e richiamandosi alla possibilità di spiegare in modo migliore la proposizione incriminata³²⁰: il 26 maggio 1588, Lessio scrisse e inviò all'antico maestro una spiegazione più dettagliata, confessandosi stupito del fatto che la terza proposizione suscitasse tanta disapprovazione³²¹. Lessio si affidò a Bellarmino a tal punto da pregarlo di correggere lui stesso, a suo piacere, l'Apologia, prima di consegnarla al Sant'Ufficio.

Lo stesso generale Aquaviva, in una lettera a Baudoin Delange, raccomandava prudenza in materia e consigliava di dichiarare che, a seguito di una rivalutazione, si era deciso a cambiare sentenza³²²: un'ammissione di colpa, benché confessata in modo elegante. Anche Coster riferiva al generale che non sarebbe stato difficile far mutare la terza proposizione al suo autore³²³, cosa che in effetti avvenne immediatamente.

La terza e ultima versione dell'Apologia, contenente anche le correzioni alle proposizioni sulla Scrittura, venne inviata a Roma da Lessio tra il marzo e l'aprile 1588. Nella *Responsio ad Antapologiam*, scritta in risposta alla *Justificatio* (o *Antapologia*) che i lovaniensi avevano redatto in opposizione alla sua *Apologia*, Lessio lamentava il fatto che le tre asserzioni sulla Sacra Scrittura erano state unite in un'unica sentenza: un evidente svantaggio, poiché nel caso una delle tre fosse stata giudicata poco probabile – il gesuita si riferiva senz'altro alla terza – sarebbero state rigettate contemporaneamente anche le altre due.

Come si è anticipato, Bellarmino seguì da vicino l'intera controversia, proponendo a Lessio alcune critiche, in particolar modo sulle teoria ispirazionista. Verso la fine di novembre dell'anno 1587, il futuro cardinale inviò al confratello il

³¹⁹ Azor si riferiva alle tre proposizioni sulla Sacra Scrittura così come riportate nelle Trentuno Proposizioni.

³²⁰ Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 179–181.

³²¹ *Ibid.*, p. 208.

³²² *Ibid.*, p. 173.

³²³ *Ibid.*, p. 179. Coster si diceva felice di poter approvare le altre proposizioni di Lessio.

proprio giudizio³²⁴: innanzitutto, Bellarmino discordava totalmente con la sentenza secondo cui non veniva richiesto alle singole parole componenti la Sacra Scrittura l'immediata ispirazione di Dio, poiché si credeva sufficiente la sua semplice assistenza. Proprio in questo la Scrittura differiva dai decreti dei concili: la Parola era infatti ispirata, secondo quanto riferito da san Paolo³²⁵, e costituiva una rivelazione fatta da Dio ed era per questo oggetto di fede; i decreti conciliari, invece, godevano della semplice assistenza divina e non di una rivelazione, e per questa ragione non costituivano Sacra Scrittura. Bellarmino concordava con il fatto che Dio potesse confermare successivamente la bontà e la veridicità di un testo già scritto – come si raccontava a proposito di san Tommaso, con il quale Dio stesso si sarebbe complimentato, secondo la tradizione avvalorata da Bellarmino – oppure di un decreto conciliare, attraverso l'approvazione del pontefice. Nonostante ciò, questa conferma non rendeva gli scritti in considerazione Parola di Dio.

La prima e la seconda asserzione *de scriptura* potevano essere difese, secondo Bellarmino, attraverso la distinzione dell'ispirazione divina, che si configurava in modo duplice. Da un lato vi era un'ispirazione con cui conoscenze ignote venivano ispirate attraverso una nuova rivelazione: era il caso dei profeti; dall'altra, l'ispirazione con la quale gli autori erano incitati dallo Spirito Santo a scrivere quelle cose che avevano sentito e visto o conosciuto in altro modo, come gli evangelisti. Stupisce il fatto che, in realtà, questa era la dottrina che Lessio stesso aveva espresso nella propria Apologia: il gesuita l'avrebbe fatto notare in una lettera³²⁶. Come si evince dagli avvenimenti successivi, di cui si parlerà, i fraintendimenti tra i due teologi andarono molto oltre questo singolo episodio: se di fraintendimenti si può parlare, dato che in entrambi i casi Bellarmino sembrava avere ragioni diverse per censurare la dottrina di Lessio, che aveva probabilmente inteso benissimo. Se del secondo episodio si avrà modo di trattare, per quanto riguarda questa circostanza si potrebbe pensare che, nonostante anche Lessio si riferisse ad una duplice tipologia di ispirazione, il Bellarmino avesse preferito chiarificare la posizione che il confratello avrebbe dovuto assumere, affinché evitasse di

³²⁴ Bellarmino a Lessio, fine novembre 1587 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 172–175.

³²⁵ *Ibid.*, p. 173. Testualmente, in corsivo, *Omnis scriptura divinitus inspirata*.

³²⁶ Lessio a Bellarmino, 26 gennaio 1588 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 179–181; Lessio a Bellarmino, 26 aprile 1588 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 186–191.

esporsi al pericolo della condanna. Bellarmino suggeriva insomma una spiegazione dal suo punto di vista meno fraintendibile, preoccupato che le parole di Lessio, che non lo avevano convinto, potessero dare modo agli avversari di sferrare l'attacco. Lo si legge chiaramente nel giudizio scritto sulle sei proposizioni redatte da Lessio, nel quale Bellarmino scriveva che le tre asserzioni sulla Scrittura erano esposte alle calunnie³²⁷: in questo parere ufficiale, il teologo aveva approvato come ben esposte le prime due sentenze; per la terza – continuava Bellarmino – Lessio aveva scritto un'apologia, che tuttavia non l'aveva soddisfatto: con le modifiche apportate risultava comunque perlomeno tollerabile.

Bellarmino rivelava infine ciò che gli stava maggiormente a cuore, e cioè che Lessio indicasse chiaramente che a nessuno degli scrittori sacri era mancata l'assistenza ad ogni singola parola da parte dello Spirito Santo. Se le prime due asserzioni, di cui Lessio si dichiarava sicurissimo, potevano essere corrette come suggerito, la terza doveva certamente essere indicata *de possibili* e non *de facto*: come effettivamente Lessio stesso sottolineò³²⁸. Bellarmino scriveva che, qualora si fosse trattato di una sua sentenza, l'avrebbe modestamente e umilmente revocata.

Lessio è stato definito il padre della moderna dottrina dell'ispirazione³²⁹. Di certo, la sua innovativa teoria aprì le porte ad alternative teologiche importanti. Tuttavia, non va dimenticato che essa si tenne sul confine tra l'ortodossia e l'eterodossia, destando non poche preoccupazioni innanzitutto in Roberto Bellarmino. La vicenda ha contribuito a mostrare la varietà di posizioni presenti all'interno della Compagnia stessa. L'attività intellettuale e teologica di Lessio fu estremamente significativa al riguardo e mise a nudo da un lato le discrepanze che persistevano nell'ordine e dall'altro la volontà dei vertici di mantenere una certa unità dottrinale.

Lessio si sottomise sempre al giudizio dei superiori. Tuttavia, più o meno consciamente, nel caso della teoria ispirazionista non riuscì a soddisfare pienamente il Bellarmino; d'altra parte, la sicurezza intellettuale del teologo di Lovanio e il suo atteggiamento probabilista lo inducevano a difendere le proprie opinioni audacemente e

³²⁷ *De doctrina P. Leonardi Lessii a Lovaniensibus notata* in Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 199–200.

³²⁸ *Lessio a Bellarmino*, 26 gennaio 1588 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 179–181. Lessio ricordava di avere insegnato le prime due asserzioni durante il suo corso, proprio perché non aveva alcun dubbio sulla loro veridicità.

³²⁹ Artola A.M., *El sistema inspiracionista*, p. 44.

nella convinzione che, se non erano pienamente condivisibili, non erano in ogni caso errate.

La dottrina ispirazionista di Lessio sopravvisse e si diffuse. Quasi trecento anni dopo, se ne parlò nuovamente in un contesto forse inaspettato, ma dal quale emerse con chiarezza che essa non aveva smesso di dividere i teologi: Lessio trovò infatti spazio tra le discussioni relative all'ispirazione della Scrittura aperte durante la III sessione del Concilio Vaticano I, con alcuni risvolti interessanti. Prima di giungere all'aprile del 1870, è però opportuno fare sosta nel luglio del 1588 e da lì gettare uno sguardo al XVII secolo, per seguire le dinamiche di una diatriba che non si era placata nemmeno con l'intervento papale, ma che si era espansa a dismisura sino a rendere necessaria la convocazione di una congregazione straordinaria che se ne occupasse: la questione *de auxiliis divinae gratiae* stava divenendo un preoccupante motivo di controversia e divisione tra le diverse correnti del cattolicesimo moderno.

2.4 – «Sanae doctrinae articuli». L'evoluzione della controversia *de auxiliis* e il ripensamento di Bellarmino

Il 10 luglio 1588, il nunzio apostolico di Colonia, Ottavio Frangipani, per ordine di Sisto V pubblicò un proclama che nelle intenzioni avrebbe dovuto porre fine alle controversie lovaniensi. Il papa era stato informato di quanto stava accadendo a Lovanio tempo addietro e si era mantenuto aggiornato sulla vicenda attraverso le comunicazioni di Bellarmino da una parte e del decano della Facoltà teologica dell'Università, Henricus Cuyckius, dall'altra. Il papa era seriamente preoccupato che

«[...] da tali contese [...] potrebbe venire alla Chiesa un danno sommamente pericoloso»³³⁰.

Per volontà del pontefice stesso e in ragione della natura dottrinale della controversia, era stato coinvolto il Sant'Ufficio. In una lettera indirizzata al papa,

³³⁰ Traduzione parziale della lettera di *Sisto V al nunzio Frangipane*, 15 aprile 1588 in Von Pastor L., *Storia dei papi*, p. 143.

Bellarmino rammentava che era stato lui stesso ad ordinare al generale di inviare immediatamente un'informativa breve sul caso ai cardinali della congregazione:

«Però no' si meravigli, se no' si fece quello che lei ordino'»³³¹,

aggiungeva Bellarmino, fornendo spiegazioni circa il comportamento del generale, che non aveva voluto informare sin dall'inizio gli inquisitori poiché si era nella settimana di Pasqua, nella quale si era soliti non riunirsi in congregazione. Benché Bellarmino redigesse la lettera a Sisto V il Venerdì Santo del 1588, confermando i dati cronologici, l'atteggiamento del generale sembrava volto a guadagnare tempo: come si vedrà, alcuni anni più tardi Aquaviva espresse molta preoccupazione circa la dottrina sulla grazia di Lessio, in relazione alla posizione del papa in materia. Allo stesso tempo, il generale aveva chiesto a Bellarmino di rendere nota al pontefice una lettera scritta nel febbraio 1588 da Cuyckius al cardinale Antonio Carafa e la censura, allegata a tale epistola, nei confronti «di un nostro padre»³³² e cioè Lessio.

Il 15 aprile 1588, Sisto V prese una chiara posizione nei confronti della Facoltà teologica, scrivendo al decano una lettera dai toni preoccupati, ma decisi³³³. La lettera sopracitata – per riprendere il filo del discorso – riveste un ruolo di primaria importanza per la presa di coscienza della preoccupazione con la quale la Santa Sede viveva le divisioni dottrinali in seno alla stessa cattolicità: la pluralità di opinioni che toccavano e avrebbero toccato i temi della grazia, della predestinazione e del libero arbitrio destavano nel pontefice il timore che nuovi scismi fossero alle porte, in un periodo in cui, come si legge, la navicella di Pietro è stata agitata da una tempesta di eresie. La frattura della *respublica christiana*, che aveva raccolto la Cristianità occidentale sino alle riforme protestanti, aveva reso Roma più prudente e soprattutto accorta nel valutare i casi di controversie dottrinali tra le correnti cattoliche, purché si mantenessero nell'ortodossia.

³³¹ *Bellarmino a Sisto V, Venerdì Santo 1588 in ACDF, Controversia*, f. 90.

³³² *Ibid.* La lettera, scritta al «Collegio nostro», ossia il Collegio Romano, non presentava la data, ma solamente l'indicazione che era stata composta il Venerdì Santo. È comunque certo che si tratti del 1588, poiché essa segue evidentemente la data della pubblicazione della censura nei confronti della dottrina di Lessio (9 settembre 1587) e precede la pubblicazione del proclama papale (10 luglio 1588).

³³³ *Sisto V a H. Cuyckius, decano dell'Università di Lovanio, 15 aprile 1588 in ACDF, Controversia*, ff. 112 r–113 v. Durante il pontificato di Sisto V, è da segnalare la tendenza generale ad avocare alla propria persona, anche attraverso la mediazione del Sant'Ufficio, la risoluzione di diversi casi di natura giurisdizionale e teologica, di cui la controversia lovaniense rappresentava un ottimo esempio. Vedi Mostaccio S., *Gerarchie dell'Obbedienza e Contrasti Istituzionali nella Compagnia di Gesù all'Epoca di Sisto V*, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1 (2004), pp. 109–127.

La benevolenza nei confronti dell'Università con cui il pontefice esordiva nella lettera a Cuyckius esprimeva un atteggiamento accomodante, che rifletteva le intenzioni del papa di porre un freno alla diatriba in modo cauto e silenzioso, benché dietro l'ombra della minaccia. Le raccomandazioni di Sisto V erano infatti precedute dall'espressione della consapevolezza del prestigio e dei meriti dell'Università, nonché del ricordo dei benefici con cui era stata insignita da Martino V, Eugenio IV e Adriano VI; tuttavia, dopo aver fatto presente di essere a conoscenza dei dissensi di opinioni sorta tra i teologi della Facoltà e i padri della Compagnia di Gesù, la lettera sottolineava con fermezza la pericolosità dell'accaduto. Il pontefice constatava una rischiosa scissione dell'unità della fede e si appellava alla necessità di ricomporre la frattura, di rimanere uniti nello spirito e nella concordia dottrinale, amandosi gli uni agli altri e dimostrandosi così discepoli di Cristo, il riconciliatore: solo in questo modo, il cattolicesimo si sarebbe propagato³³⁴. Il proposito comune doveva essere proprio l'unità: una sola cosa con Cristo e nella Chiesa. A questo scopo, nel nome di Gesù Cristo, il papa ammoniva i suoi dilette figli lovaniensi: affinché, cioè, non spuntasse in loro la radice dell'amarezza e del dissenso. Slittando paternamente verso un ammonimento che aveva però l'essenza di una minaccia, Sisto V ricordava che in molti si interrogavano se fosse necessario recidere nettamente e immediatamente una simile radice, paragonando poi l'inizio del dissidio alle volpi che irrompevano nelle vigne del Signore, devastandole.

Ammonendo i dottori a sottomettersi alla volontà della Santa Sede, il pontefice ordinava di porre fine quanto prima al malumore e alle dispute, inviando a Roma, in un solo documento sigillato dal nunzio di Colonia, la somma delle loro argomentazioni. Il papa non imponeva solamente il silenzio, nel tentativo di promuovere una pacificazione interna, ma ricordava anche che la Santa Sede sola – e nessun altro – avrebbe dovuto essere consultata in merito alle questioni di fede, come quella che divideva gli accademici dai gesuiti del Collegio. Questo particolare ammonimento voleva rammentare ai dottori l'autorità della Chiesa romana, arbitro delle dispute dottrinali: la notizia del rifiuto dei lovaniensi di coinvolgere la Santa Sede, nonostante la proposta di Lessio, era giunta alle orecchie del papa attraverso il nunzio oppure Bellarmino. Il tentativo dei dottori di confinare la diatriba alla propria terra – si ricordi il

³³⁴ ACDF, *Controversia*, f. 112v.

coinvolgimento dei vescovi – era ovviamente stato inutile né era seriamente possibile aspettarsi che, attraverso i prelati coinvolti o il nunzio apostolico, la notizia di quanto stava accadendo a Lovanio non sarebbe infine giunta a Roma.

Pochi mesi prima, in gennaio, Lessio aveva nuovamente espresso a Bellarmino la convinzione che solo l'intervento della Santa Sede avrebbe potuto porre fine al dibattito³³⁵. Effettivamente, quando il 22 giugno 1588 il nunzio giunse a Lovanio capì che era impossibile trovare un accordo tra le parti. Il permesso, accordato dallo stesso ai lovaniensi il 17 agosto 1588, di pubblicare la propria difesa (*Justificatio*), suonava peraltro come l'evasione del precetto papale, espresso dalla lettera del 15 aprile, che aveva imposto di astenersi dalla disputa, invitando alla redazione di un solo documento che i dottori avrebbero dovuto inviare alla Santa Sede, senza ulteriore diffusione. Ma c'era qualcosa di più: all'incirca un mese prima, infatti, per decreto ufficiale di Sisto V era stato imposto il silenzio alle parti, che tuttavia non lo rispettarono, infiammando la controversia con nuove apologie, la *Justificatio seu defensio censurae* da una parte e la *Responsio ad antapologiam* dall'altra.

L'intervento ufficiale della Santa Sede, tanto desiderato da Lessio, non riuscì a sancire la fine della disputa. Pur imponendo il silenzio delle parti, il gesuita ne risultava vincente: i suoi insegnamenti venivano definiti *sanae doctrinae articuli*:

«Cum igitur nos Coloniae commorantes, quosdam opinionum dissensiones ortas esse cognoverimus inter Universitatis Lovanien. Theologos, & sacerdotes Societatis Iesu Lovanii Theologiam profitentes, super quibusdam sanae doctrinae articuli, quibus fidelium unitas scindi, ac Christi corpus lacerari posset, nisi maturet, sapienterque matureretur: eas non solum S. D. N. Sixto PP. V. sancta eque Sedi Apostolicae significavimus, ut tam pericoloso dissidio obviam iretur; sed qua potuimus diligenti literis propriis utramque partem monuimus, obsecravimusq'; uta disceptationibus huiusmodi, quoad sua sanctitas quaestiones controversas definierit, tum verbo, tum scripto desisteretur, quod ut faceremus, apostolico mandato ad nos directo iussi sumus, praesertim cum nulli (nisi Beati Petri successori Pontifici Ro.) liceat doctrinae Christianae res controversas definire»³³⁶.

Il documento esprimeva nuovamente il timore del pontefice di una divisione dell'unità dei cattolici, che avrebbe condotto alla lacerazione del corpo di Cristo: della Chiesa romana, in altre parole. Inoltre, veniva esplicitamente dichiarato che il dissenso era sorto attorno a proposizioni che esponevano una dottrina sana, cioè ortodossa.

³³⁵ Non potendo recarsi a Roma, Lessio affidava a Bellarmino la sua difesa. Vedi *Lessio a Bellarmino*, 26 gennaio 1588 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 179–181.

³³⁶ ACDF, *Controversia*, f. 129. Vedi anche Fl. Belg. 70 I, f. 245r.

Infine, una seconda volta veniva ricordata l'autorità pontificia in materia di giudizio dottrinale.

È d'obbligo mettere in luce che, benché Lessio avesse ottenuto una formale vittoria attraverso le parole del proclama, la censura dei lovaniensi non venne mai condannata dalla Santa Sede, anzi. Nel giugno del 1679, i teologi dell'Università lovaniense Christian Lupus e François Van Vianen ottennero dal Sant'Ufficio la garanzia – tuttavia, per quanto è finora noto, non supportata da un documento ufficiale che lo attestasse – che la dottrina esposta nelle censure di Lovanio e Douai erano anch'esse di sana dottrina, che potevano essere lette e nuovamente pubblicate³³⁷. Erano gli anni della svolta rigorista e filofrancese del Papato, che si sarebbe pienamente realizzata con le condanne di proposizioni probabiliste ad opera di Innocenzo XI. Lupus e Van Vianen avevano fatto parte della delegazione inviata da Lovanio nel 1677 che si era recata a Roma per difendere la dottrina della Facoltà dalle accuse di giansenismo. Come è noto, la deputazione rappresentò un elemento fondamentale nella decisione del pontefice di emettere le condanne del 1679³³⁸.

La pubblicazione del proclama papale non aveva sancito la fine della controversia. Questa si espanse negli anni su diversi livelli e coinvolgendo nuovi protagonisti: innanzitutto, come si è detto, la polemica continuò attraverso la redazione di ulteriori scritti, nonché la censura dell'Università di Douai, alla quale il nunzio rispose con la pubblicazione di un nuovo proclama.

Si accennava a nuovi protagonisti in senso lato, non solo in riferimento a quanti ancora nel corso dei primi anni '90 del Cinquecento, a Lovanio e Douai, intervennero nell'affare delle controversie; si stava invece alludendo a chi, senza avere apparentemente alcun legame con i fatti di Lovanio, aveva aperto pochi anni dopo una nuova diatriba in materia *de auxiliis*, e cioè in merito agli aiuti concessi all'uomo dalla grazia divina. Lessio più volte nelle lettere a Bellarmino nominò Domingo Bañez quale esponente di una dottrina simile a quella degli accademici³³⁹, non solo negli anni delle controversie lovaniensi, ma anche in quelli successivi, in cui il domenicano si oppose,

³³⁷ Orcibal J., *Jansénius d'Ypres*, p. 38.

³³⁸ Vedi Quantin J.-L., *Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679). Contribution à l'histoire de la théologie morale à l'époque moderne*, Mélanges de l'École française de Rome Italie et Méditerranée, 114, 2 (2002), pp. 875-960.

³³⁹ Vedi, per es., *Lessio a Bellarmino*, 29 dicembre 1587 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 175-177.

come rappresentante di una teologia della grazia predeterministica, alla dottrina molinista. La diatriba divenne tanto grave da spingere la Santa Sede a costituire una congregazione temporanea *ad hoc*, che fu detto appunto *Congregatio de auxiliis divinae gratiae* (2 gennaio 1598–28 agosto 1607)³⁴⁰.

La gravità della controversia risiedeva nel fatto che essa finì per contrapporre non solo due diversi sistemi teologici, ma anche due ordini religiosi: i frati Predicatori da un lato e la Compagnia di Gesù dall'altro. Nel 1588 Lessio, dal suo canto, scriveva a Bellarmino di essersi stupito nell'aver sentito che il padre Eleuthère Dupont aveva sostenuto che i dottori di Lovanio avevano trovato l'appoggio di alcuni domenicani³⁴¹: questi ultimi, infatti, insegnavano generalmente secondo Lessio una dottrina molto differente da quella dei lovaniensi, sostenendo innanzitutto che Dio concedesse a tutti l'aiuto sufficiente. L'affermazione pareva in contraddizione con quanto il gesuita aveva scritto precedentemente allo stesso Bellarmino, associando la dottrina di Bañez a quella degli accademici. Lessio si espose nuovamente a questo proposito nell'ottobre del 1588, scrivendo al futuro cardinale che i lovaniensi si erano rianimati a causa della pubblicazione dei Commentari di Bañez, nei quali leggevano la conferma della propria dottrina. Ad ogni modo, a quel tempo Lessio non poteva sapere che la controversia sulla grazia di cui era protagonista si sarebbe riproposta pochi anni dopo in termini molto simili, vedendo come protagonista un gesuita, Luis de Molina, e lo stesso Bañez.

Associando dunque la dottrina dei lovaniensi a quella non dell'*Ordo Predicatorum* in generale, ma di un domenicano in particolare, nel giugno 1591 il gesuita suggeriva a Bellarmino di sfruttare l'occasione della stesura del terzo libro delle controversie per confutare le teorie dei lovaniensi e dello stesso Bañez, proponendo inoltre la nomina di un delegato apostolico per la definitiva risoluzione della questione lovaniese³⁴². Oltre a costituire la prova che la situazione a Lovanio non si era placata, nemmeno attraverso l'intervento papale di tre anni prima, la lettera delineava chiaramente una connessione tra la dottrina della Facoltà e quella del domenicano in

³⁴⁰ Sulla Congregazione *De auxiliis* vedi Broggio P., *La teologia e la politica*, pp. 83–129; Orcibal J., *Jansénius d'Ypres*, pp. 41–48.

³⁴¹ *Lessio a Bellarmino*, 17 maggio 1588 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 200. Eleuterio Dupont (1527–1611). Entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù nel 1550, dopo aver conosciuto Mercuriano a Roma. Primo rettore di Tournon, divenne poi rettore della casa di Mondovì e di alcune case nella provincia belgica.

³⁴² *Lessio a Bellarmino*, 9 gennaio 1591 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 279, 158. Lessio suggeriva il vescovo di Middelburg.

materia di grazia. Cinque mesi più tardi, Lessio riproponeva nuovamente a Bellarmino la necessità di un intervento papale che permettesse di mantenere la pace nella provincia belgica. Jean de Lens, teologo dell'Università, ormai da qualche mese cercava di imporre la sua dottrina della predestinazione e della grazia efficace, pur non condannando quella di Lessio in virtù dell'editto pubblicato dal nunzio apostolico.

Pur essendo la situazione più tranquilla rispetto al periodo dell'esplosione della controversia, Lessio lamentava il fatto che i lovaniensi ridicolizzavano i gesuiti del Collegio come inesperti, sostenendo che la Compagnia, con la dottrina incriminata, si contrapponeva alla grazia concessa da Cristo³⁴³.

«Sed non multum proficiunt, eo quod habeantur parum sani cerebri, inter quos est Jansonius, qui vestro tempore dicebatur Jacobus Amsterdamensis»³⁴⁴.

Si diceva inoltre che la Facoltà era conoscenza del fatto che la Compagnia, a Roma, sostenesse una sentenza del tutto contraria a quella insegnata dai padri a Lovanio e che, tuttavia, non fosse intenzionata a muoversi contro l'ordine *in toto*,

«[...] sed contra me»³⁴⁵, scriveva Lessio.

Agli occhi del gesuita, era necessario un nuovo intervento per salvaguardare l'onore dell'intera Compagnia, poiché sebbene i lovaniensi affermassero di non voler attaccare globalmente l'ordine, Lessio era presumibilmente convinto che in realtà quello fosse il loro reale intento; l'intervento era indispensabile in ogni caso ed innanzitutto per tutelare la Compagnia nella provincia belgica, dove era ormai sottoposta a continui attacchi. Lessio suggeriva inoltre di trascurare per il momento la sentenza di Bañez in materia di grazia, se opporvisi avesse comportato un accrescimento delle difficoltà, poiché egli stesso connotava perlomeno la grazia efficace al concorso soprannaturale, necessario anche ad Adamo e agli angeli, sul quale nemmeno i gesuiti del Collegio discutevano. Certamente però – scriveva Lessio – poiché Bañez era cattolico non avrebbe potuto negare che tale concorso dipendesse in qualche modo dagli uomini. Come si ricorderà, i dottori di Lovanio insegnavano che la grazia efficace non tenesse in considerazione la libertà umana, al contrario di Lessio che insegnava che essa non

³⁴³ *Lessio a Bellarmino*, 13 giugno 1591 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 297.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*, pp. 298–299.

distruggesse il libero arbitrio³⁴⁶: si trattava pertanto di accertare se Bañez sostenesse categoricamente la medesima asserzione dei lovaniensi. Lessio sembrava sincero nel suo desiderio di non amplificare le controversie coinvolgendo un teologo che, in realtà, non aveva avuto alcun ruolo concreto nella disputa lovaniense.

Nella controversia si era poi inserita la *Concordia* di Molina, che aveva diviso i teologi sin dalla sua apparizione³⁴⁷. Lessio scrisse a Bellarmino a proposito dei turbamenti provocati dai dottori dell'Università di Douai contro la Compagnia, confidando di sperare che il papa, venuto a conoscenza dei fatti, intervenisse per porre rimedio alla gravosa situazione e a difendere gli insegnamenti dei padri: una speranza ridondante, nelle scritture private a Bellarmino³⁴⁸.

Come faceva notare Le Bachelet, pubblicando la lettera in questione, Bellarmino doveva essere sicuramente già a conoscenza di quanto accaduto a Douai in dicembre, in virtù delle lettere informative inviate al generale dal provinciale Manare³⁴⁹ e il rettore della casa di Douai Jean de la Haie³⁵⁰. Il padre Jean Deckers³⁵¹ aveva tenuto una lezione pubblica nella quale aveva insegnato la dottrina della grazia di Molina, che era apparsa non molto prima nel suo trattato. Deckers era stato accusato che le asserzioni proposte fossero contrarie allo stesso Tommaso. Anche Bellarmino, in giugno, avrebbe scritto al gesuita di aver analizzato su ordine del generale le sue asserzioni, ammonendolo a valutare con prudenza alcune proposizioni insegnate da Molina, che andavano evitate³⁵².

Bellarmino criticava anche alcune delle sentenze di Deckers, vicine a quelle sostenute da Lessio durante le controversie: tra queste quella inerente all'elezione assoluta e immediata alla gloria, conseguentemente alla previsione dei meriti; inoltre, l'asserzione che connetteva strettamente l'azione della grazia efficace alla cooperazione umana. Si trattava di proposizioni che presentavano non pochi punti di contatto con la dottrina di Lessio. Bellarmino dava tuttavia delle asserzioni di Deckers giudizi molto

³⁴⁶ *Lessio a Bellarmino*, 17 maggio 1588 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 200.

³⁴⁷ *Lessio a Bellarmino*, 12 luglio 1590 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 271.

³⁴⁸ *Lessio a Bellarmino*, 26 marzo 1591 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 282.

³⁴⁹ Olivier Manare (1523–1614), fu il primo rettore del Collegio Romano, vicario generale della Compagnia alla morte di Mercuriano, provinciale del Belgio tra il 1589 e il 1594. Vedi *Manare*, *Olivier in Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. V, coll. 456–459.

³⁵⁰ Jean de la Haie (1540–1614). Vedi *Haie*, *Jean de la in Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. IV, col. 167.

³⁵¹ Jean Deckers (1560–1619). Vedi *Deckers*, *Jean in Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. II, coll. 1870–1873.

³⁵² Bellarmino scriveva che sarebbe stato preparato e inviato in tutta la Compagnia un rapporto su questi punti.

più negativi, definendone alcune inammissibili³⁵³. Il carteggio tra i due ha aiutato peraltro a dissipare i dubbi circa la posizione di Bellarmino sulla predeterminazione fisica insegnata da Bañez, che rigettava nettamente nella lettera del 5 ottobre 1591³⁵⁴.

Il ruolo di Bellarmino nelle controversie lovaniensi fu di estrema rilevanza né il suo appoggio a Lessio fu mai in discussione. L'atteggiamento del teologo mutò solo in seguito ad alcuni avvenimenti che provocarono un cambiamento di politica nella Compagnia. Tra la disputa di Lovanio e questo mutamento di prospettiva si inserì la *De auxiliis*, che rappresentò un evento di fondamentale importanza nella dinamica degli eventi.

Alcuni anni dopo la morte di Bellarmino, alcuni sostenitori della dottrina della grazia predeterminante di Bañez pretesero di attribuirgli al defunto cardinale, in virtù del suo disaccordo con la teoria secondo cui l'efficacia della grazia consisteva nell'acconsentimento del libero arbitrio³⁵⁵: come si è appena visto, Bellarmino si era fortemente opposto alla relativa asserzione di Deckers, sorvolando maggiormente su quella insegnata da Lessio, che in ogni caso con essa concordava pienamente. Gli stessi studenti di Bellarmino confermarono che il teologo aveva insegnato idee poco conformi o addirittura contrarie a quelle di Lessio e di Molina³⁵⁶. Dopo la sua morte, molinisti ed antimolinisti, per utilizzare le espressioni di Le Bachelet, si impegnarono a dimostrare che il teologo fosse un loro sostenitore. Innanzitutto, va detto che il richiamo alle correnti a favore e contrarie a Molina era riduttivo: la dottrina di Lessio, che presentava molti punti di contatto con quella del confratello spagnolo, era stata conosciuta e valutata dal Bellarmino diversi anni prima e proprio a partire dall'evoluzione dell'approccio alla teoria della grazia del suo antico allievo è ora possibile riscontrare il suo mutamento di pensiero in materia. Il fatto che ci si sia chiesti a lungo se Bellarmino fosse o meno molinista dipende dalla maggior diffusione del trattato di Molina, che venne pubblicato prima del *De gratia efficaci* di Lessio, che d'altra parte aveva sostenuto la stessa dottrina poi delineata nel testo durante le controversie di Lovanio: attorno all'opera di Molina erano nati due schieramenti contrapposti. Così era stato

³⁵³ Sulle controversie di Douai vedi Fl Belg 72, II, ff. 264r–268v.

³⁵⁴ *Bellarmino a Deckers*, 5 ottobre 1591 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 311.

³⁵⁵ Le Bachelet X.–M., *Auctarium Bellarminianum, Supplément aux oeuvres du Cardinal Bellarmin*, Paris 1913, pp. 1–31, p. 1. Le Bachelet scrisse che Bellarmino rigettava però espressamente la predeterminazione fisica, facendo tuttavia presente che alcuni studiosi, soprattutto domenicani (Le Bachelet citava Paul Fasseau), sostenevano il contrario.

³⁵⁶ *Ibid.*, pp. 2–3.

anche per Lessio, sebbene la diatriba fosse rimasta più circoscritta: tuttavia, alla luce di quanto accaduto in seguito, proprio nelle controversie lovaniensi era possibile osservare i primi germogli della dottrina che sarebbe poi stata sviluppata e sistematicizzata da Giansenio. Ci si dovrebbe pertanto chiedere innanzitutto se Bellarmino fosse o meno un sostenitore della dottrina di Lessio, prima di quella di Molina. La risposta potrebbe sembrare banale, data la difesa scritta e orale che il futuro cardinale aveva intrapreso ai tempi della disputa; tuttavia non lo è affatto in virtù di quanto accaduto in seguito.

Nel 1688 Quesnel scrisse, sotto lo pseudonimo de Géry, che Bellarmino aveva appreso la dottrina della predestinazione gratuita a Padova, nella seconda metà degli anni '60, e che l'aveva insegnata a Lovanio, sostenendola nuovamente anni più tardi come dogma della vera fede cattolica. Secondo Quesnel, durante i lavori della *De auxiliis* avrebbe esplicitamente condannato come contraria alle Scritture e ad Agostino la dottrina lessiana che faceva dipendere l'efficacia della grazia dalla volontà umana³⁵⁷.

Le differenti interpretazioni della posizione di Bellarmino si moltiplicarono tra Sei e Settecento: a ragione, poiché al di là di quanto si poteva leggere nelle sue opere, era chiaro che il teologo aveva cambiato opinione circa alcuni punti della dottrina della grazia e della predestinazione. Serry, domenicano francese antimolinista e autore di una seicentesca *Historia de auxiliis*, aveva sollevato il dubbio che la memoria apologetica che Bellarmino avrebbe scritto in favore di Lessio non fosse altro che un falso³⁵⁸. Il mito della falsificazione di alcuni scritti di Bellarmino in materia *De gratia – Controversie* incluse – e della sua adesione alla premozione fisica si intreccia sia con l'aspetto più umano, mostrato negli ultimi giorni di vita del cardinale, sia, più in là nel tempo, con una certa politica ecclesiastica di fazione che caratterizzò la lotta tra gesuiti e giansenisti. La notizia di un allontanamento dalla linea dottrinale della Compagnia da parte di Bellarmino era circolata ben prima della sua morte. In realtà, non solo la testimonianza che si presenterà, ma anche il suo comportamento durante la *De auxiliis* e l'atteggiamento tenuto nei confronti di Lessio sin dai primi anni del XVII secolo dimostrano il contrario.

³⁵⁷ Quesnel P. (Gery M.), *Apologie historique des deux Censures de Louvain et de Douay sur la matière de la Grace*, Nicolas Schouten, Cologne 1688, ff. 172–178.

³⁵⁸ Le Bachelet X–M., *Auctarium Bellarminianum, Supplément*, p. 8. Il sospetto è del tutto infondato, poiché nelle proprie lettere Bellarmino confermava il contenuto del documento.

Su quest'ultimo punto si tornerà più avanti. È interessante presentare ora due circostanze utili a dare conto dell'intrigo sorto attorno alla dottrina del cardinale. In primo luogo, il suo primo biografo, Fuligatti, aveva fatto allusione ad alcune misteriose modifiche che i gesuiti di Ingolstadt avrebbero apportato al manoscritto delle *Controversie*. Quando il domenicano Reginaldus, in uno scritto sulla posizione del Tridentino in merito alla grazia efficace e alla scienza media, affermò che noti teologi gesuiti, tra cui il Bellarmino, erano fautori della premozione fisica, lo fece richiamandosi al fatto che le modifiche fatte ad Ingolstadt riguardassero proprio la concezione bellarminiana in materia³⁵⁹. La Compagnia stessa, cioè, avrebbe preferito falsificare la dottrina del cardinale, in realtà fautrice della predeterminazione nell'accezione promossa da Bañez, per avvalorare la propria causa. In realtà, il fatto che Bellarmino non condividesse appieno la dottrina molinista non significava obbligatoriamente che parteggiasse per la fazione opposta. Se esistette una certa ambiguità nella posizione del cardinale, ciò fu dovuto forse al fatto che vi era un intero ordine religioso da difendere: la posta in gioco, nella *De auxiliis*, era alta e l'unità dottrinale nella Compagnia era indispensabile. In questo senso, la strenua difesa di Molina durante i lavori della congregazione non implicava l'adesione totale di Bellarmino alla sua dottrina.

Gli antimolinisti e, più in generale, i fautori dell'agostinismo radicale e dello studio dei Padri guardavano con speranza all'ipotesi per cui Bellarmino stesso fosse stato falsificato in tal senso. In realtà, come ricordato da Franco Motta, la collazione effettuata da Le Bachelet tra l'autografo manoscritto delle *Controversie* e l'edizione di Ingolstadt nei primi anni del XX secolo ha rivelato la piena identità dei due scritti nelle parti riguardante i punti più discussi in materia di grazia e predestinazione. In realtà va detto che, in ogni caso, una collazione completa non è mai stata effettuata³⁶⁰.

In secondo luogo, stando al resoconto del fedelissimo amico e confratello Andreas Evdemonjannis, che assistette Bellarmino sul letto di morte sino al trapasso, il cardinale sarebbe stato angosciato anche negli ultimi momenti di vita dalla questione *de*

³⁵⁹ Motta F., *Bellarmino*, p. 455.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 457.

auxiliis, soggetto a quella che Franco Motta ha definito una vera e propria ossessione. Il morente chiese infatti al padre greco³⁶¹ di voler testimoniare per iscritto che

«[...] se per Dei misericordiam in Ecclesia catholica, atque in ea fide decedere, quam ad eam diem, et sincere coluisset animo, et suis voluminibus defendisset, ac ne de divinis quidem auxiliis aliter morientem sentire, vel unquam sensisse, quam in Controversiarum libris docuisset»³⁶².

L'angoscia del Bellarmino sarebbe cresciuta particolarmente in ragione delle dicerie che erano circolate a Roma tempo prima della sua morte. Un religioso dall'identità incerta aveva infatti diffuso per l'Urbe la notizia che il cardinale, discusso con lui *de gratia e predestinatione*, avrebbe mutato il suo pensiero abbandonando la sua antica convinzione teologica ed abbracciando quella tipicamente domenicana della premozione fisica. Era stato proprio il greco a suggerire a Bellarmino di agire in merito alla questione, poiché il misterioso individuo andava dicendo che il cardinale si era convertito a quella dottrina che, al contrario, nei suoi scritti aveva assimilato al calvinismo, ma che per i domenicani nulla aveva in comune con la teologia riformata. L'uomo in questione era stato convocato da Bellarmino, che aveva puntualizzato in una sorta di nuova lezione, fatta alla presenza di tre testimoni, la sua dottrina della grazia. Se si pensa che allora, a Roma, non vi era autorità maggiore di Bellarmino in campo teologico, sorprende il fatto che, nell'avvicinarsi della morte, egli abbia sentito l'esigenza di dare nuovamente testimonianza delle proprie convinzioni.

La lotta tra i due schieramenti – molinista ed antimolinista – divenne cruciale nel corso del Sei–Settecento, tanto da ripercuotersi poi, come accennato, nella tensione tra la Compagnia di Gesù e le correnti gianseniste presenti anche a Roma, che presero parte al processo che condusse alla soppressione dell'ordine da parte di Clemente XIV³⁶³. Entrambe le fazioni produssero alcune *historiae de auxiliis*: sul versante opposto a G. Serry, L. Meyer proclamava al contrario che Bellarmino concordava fondamentalmente con la dottrina di Molina, rigettando inoltre la predeterminazione fisica sostenuta dai dottori di Lovanio, così come da Bañez. Meyer ricordava poi che Bellarmino, pur

³⁶¹ Il gesuita era conosciuto a Roma come “Andrea il greco” a causa della sua provenienza cretese. Fu cardinale *in pectore* sotto Urbano VIII, ma morì prima di essere elevato ufficialmente al Sacro Collegio. Su Evdemonojannis vedi Peri V., *Eudemonoianis, Andrea in Dizionario biografico degli italiani*, XLIII, Roma 1993, pp. 467–470.

³⁶² Parte del testo della lettera di Andrea Evdemonojannis, riportata in Motta F., *Bellarmino*, p. 460 n. 38.

³⁶³ In modo complementare, la Compagnia si costituì come uno dei più grandi avversari dei giansenisti.

ritenendo l'elezione assoluta alla gloria logicamente *ante praevisa merita*, non aveva accusato di pelagianesimo o semipelagianesimo l'opinione contraria. Quest'ultima affermazione era del tutto corretta per quanto concerneva le controversie di Lovanio: Bellarmino non aveva infatti insistito particolarmente circa questo particolare punto con Lessio, durante lo scambio epistolare del 1587-'88. L'avrebbe tuttavia ripreso in seguito, pur concentrando la sua critica soprattutto sulla grazia efficace: per una ragione ben precisa, come si vedrà. Va anche detto che Lessio attribuiva invece il principio della prescienza condizionata allo stesso Bellarmino, come scriveva nel maggio 1587³⁶⁴: un curioso fraintendimento, che il Bellarmino avrebbe immediatamente chiarificato.

Stando alle considerazioni espresse in merito alla dottrina di Janson e alla sua apologia della dottrina di Lessio, perlomeno alla fine degli anni '80 del Cinquecento, Bellarmino non condivideva affatto la teoria predeterministica dei lovaniensi. Tuttavia, quando questi avevano censurato Lessio si erano avvalsi dell'*auctoritas* dello stesso Bellarmino, facendo presente che egli stesso aveva insegnato a Lovanio una dottrina contraria a quella del suo allievo; questi aveva subito sostenuto il contrario, ricordando di essersi ispirato nella sua dottrina della predestinazione proprio alle lezioni frequentate al Collegio Romano. Come si è già visto, poi, Bellarmino stesso aveva ammesso di aver seguito la dottrina degli accademici sulla predestinazione all'inizio del suo insegnamento a Lovanio, ma di aver ritrattato prima di tornare a Roma.

Anche Giacomo Baio aveva tentato di opporre alla dottrina di Lessio l'insegnamento che Bellarmino aveva promosso a Lovanio. In una lettera al canonico di Lille Jean Simon, anche il provinciale dei gesuiti Coster ammetteva che Bellarmino aveva inizialmente concordato con i lovaniensi sulla dottrina dell'aiuto sufficiente, ma che aveva presto cambiato idea, insegnando che esso era concesso a tutti gli uomini e che la grazia efficace non era una determinazione della volontà provocata da Dio, ma la vocazione con cui Dio chiamava l'uomo che era destinato a seguirlo³⁶⁵. In vario modo era dunque testimoniato il mutamento di prospettiva di Bellarmino, che alcuni anni dopo dimostrò di aver cambiato opinione anche su altri punti, benché lo stesso si sarebbe giustificato altrimenti, come si vedrà.

Bellarmino era stato inviato da Padova a Lovanio a ventisei anni, non avendo ancora pronunciato i voti maggiori, per terminare i suoi studi teologici e predicare in

³⁶⁴ *Lessio a Bellarmino*, 29 maggio 1587 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 151.

³⁶⁵ Passo riportato in nota da Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 189, n. 1.

latino: in un anno, il giovane gesuita passò dal ruolo di studente a quello di docente, senza aver ottenuto ancora il baccellierato né la licenza³⁶⁶. Come ricorda Franco Motta, il generale Borgia seguì con cura l'*iter* del giovane e Polanco, il segretario, si assicurò che il nipote di papa Marcello ricevesse un trattamento di riguardo, motivato dalla sua salute cagionevole. Il suo trasferimento andava letto nell'ottica di «un disegno che abbraccia l'intero teatro europeo»³⁶⁷: i gesuiti di Lovanio, roccaforte cattolica in un territorio devastato dalle guerre di religione antispagnole, avevano bisogno di un giovane gesuita come Bellarmino, in piena ascesa intellettuale e capacissimo predicatore della Controriforma. Il repentino spostamento di Bellarmino e soprattutto la straordinaria attribuzione di un incarico di insegnamento teologico prima di aver ottenuto i gradi necessari generarono nei secoli seguenti ipotesi di complotto, in particolare negli ambienti giansenisti o, comunque, antigesuitici. A questo proposito, a fine Seicento Melchior Leydecker, polemista protestante, aveva contribuito a diffondere una notizia circolante già da tempo nelle Fiandre, secondo cui Bellarmino sarebbe stato inviato a Lovanio a scopo di “spionaggio”: la missione sarebbe consistita nel prendere informazioni su Michele Baio e la sua attività eterodossa, al fine di rendere conto al Sant'Ufficio. Motta contribuisce a sfatare questa diceria, segnalando che la bolla di condanna di Baio sarebbe stata resa nota solo alcuni mesi dopo l'arrivo di Bellarmino a Lovanio, nel 1570, anche se va detto che Bellarmino poteva essere stato messo a conoscenza della condanna prima della partenza per Lovanio oppure che poteva essere stato inviato comunque per tenere sotto controllo una personalità eterodossa come Baio, senza sapere nulla della bolla. Motta ipotizza anche che Leydeckers confondesse l'arrivo di Bellarmino con quello di Francisco Toledo, inviato a Lovanio nel 1580 appositamente per raccogliere la sottomissione di Baio³⁶⁸. Benché sia probabile che quest'ultimo nulla c'entrasse con l'invio di Bellarmino, che fu scelto in base a doti personali ed intellettuali che si sarebbero rivelate utili a Lovanio, fu allo stesso tempo decisamente contrastato dal giovane teologo. Quasi vent'anni dopo il suo trasferimento

³⁶⁶ Il baccellierato rappresentava il titolo necessario per poter tenere delle lezioni. Alcuni indizi, ad esempio l'assenza del nome di Bellarmino nei *rotuli* (elenchi di immatricolazione degli studenti) dopo l'inizio dell'insegnamento, suggerivano che Bellarmino avesse concluso da autodidatta la sua formazione scolastica. Vedi Motta F., *Bellarmino*, p. 251. Sull'esperienza di studi di Bellarmino vedi Ryan E.A., *The historical Scholarship of Saint Bellarmine*, *The Catholic Historical Review*, 23, 3 (1937), pp. 356–358.

³⁶⁷ Motta F., *Bellarmino*, p. 248.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 250.

a Lovanio, dove era rimasto sette anni, da Roma Bellarmino confidava il suo timore che i dottori dell'Università fossero ancora influenzati dalla dottrina di Baio³⁶⁹.

Nelle memorie apologetiche redatte da Bellarmino, pubblicate da Meyer sotto il titolo di *Scriptum R. Bellarmini in defensionem doctrinae Lessii*³⁷⁰, il teologo difese l'ortodossia di Lessio, pur non condividendone appieno tutte le opinioni. Il documento non venne utilizzato da Lessio a Lovanio non in quanto contraffazione, come alcuni antimolinisti affermarono, ma poiché era una scrittura privata indirizzata al cardinal Madruzzo al Sant'Ufficio nel 1590³⁷¹. La difesa di Lessio operata da Bellarmino era dunque reale e sincera, come testimoniato non solo dall'intenso scambio epistolare tra i due, nel quale entrambi esponevano liberamente le proprie convinzioni, ma anche dall'onestà intellettuale con cui il futuro cardinale criticava alcune opinioni dell'ex allievo, pur dichiarando l'ortodossia del suo insegnamento: Bellarmino non aveva cioè semplicemente tessuto le lodi di Lessio, nel tentativo di difenderlo, ma aveva lucidamente analizzato la sua dottrina, dichiarandola ortodossa e liberandola dalle accuse di eresia da un lato, ma proponendo comunque alcuni dubbi dall'altro.

Bellarmino modificò le proprie vedute dopo i fatti della *De auxiliis*, in conformità con un mutamento di politica della Compagnia stessa. Paolo Broggio ha ragione nell'affermare che

«l'incidente» di Lovanio «sarebbe passato alla storia come l'anticamera della controversia *De auxiliis*»³⁷².

Durante le vicende che la caratterizzarono, infatti, si riproposero le medesime problematiche sorte a Lovanio durante lo scontro tra Lessio e i dottori della Facoltà. La diatriba tra alcuni membri dell'ordine dei Predicatori e i gesuiti affondava le radici in due diverse modalità di approccio teologico. Nella seconda metà del XVI secolo nacque una corrente denominata “tomismo rigido”, capeggiata da Bañez – benché non composta di soli domenicani – e frutto della reazione degli ambienti ecclesiastici spagnoli più coservatori ad aperture intellettuali considerate temerarie³⁷³. Le diffidenze di chi aveva fatto della *Summa* di Tommaso la fonte di ogni necessario sapere teologico

³⁶⁹ ACDF, *Bellarmini Censurae*, f. 35r.

³⁷⁰ APUG 301. Le Bachelet riporta che il titolo reale era semplicemente *De controversia lovaniensi*

³⁷¹ Le Bachelet X.-M., *Auctarium Bellarminianum, Supplément*, p. 17. Ludovico Madruzzo (1532–1600).

³⁷² Broggio P., *La teologia e la politica*, pp. 55–57.

³⁷³ *Ibid.*, p. 47.

si concentravano sulla Compagnia di Gesù, un ordine nuovo generalmente dalle ampie vedute, che spesso era accusato di portare innanzi un tomismo spurio. Era il probabilismo estremo di teologi come Lessio e Molina a destare allarme nei più conservatori. Inoltre, la Compagnia viveva concretamente il principio proposto da Melchor Cano, secondo cui la dottrina dei Padri doveva essere integrata con gli apporti dei teologi contemporanei, che avevano affrontato temi a loro estranei: Agostino non era sufficiente, così come non lo era Tommaso³⁷⁴. Molti domenicani spagnoli agirono al fine di influenzare l'Inquisizione di Madrid, che effettivamente negli anni '80 del XVI secolo guardò con sospetto all'anticonformismo di cui era accusata la Compagnia³⁷⁵.

Ciò che qui interessa maggiormente in relazione agli avvenimenti dei primi anni del Seicento è la posizione assunta da Bellarmino durante e dopo la Congregazione *de auxiliis*.

«Solo la sagacia diplomatica di Roberto Bellarmino fu in grado di riequilibrare una partita che stava pericolosamente prendendo una piega favorevole ai domenicani. E Bellarmino, da grande teologo quale era, ma soprattutto da straordinario politico, scelse la strada del contrattacco»³⁷⁶.

Bellarmino, in un momento di difficoltà per la Compagnia, che non stava godendo di favore da parte di Clemente VIII, seppe spingere il pontefice verso il sospetto che i predicatori, sostenendo così aspramente la propria dottrina come l'unica certamente ortodossa, stessero in sostanza anticipando il giudizio della Santa Sede: questa, come si è visto a proposito del breve pubblicato a Lovanio e Douai, era molto sensibile alla difesa delle proprie prerogative in campo di definizione dottrinale. Durante la *De auxiliis*, la problematica si sarebbe riproposta in modo molto enfatizzato, poiché di fatto la Santa Sede, avendo avvocato a sé la gestione della disputa, aveva scavalcato la Suprema, creando non poche preoccupazioni alla Monarchia spagnola, che vi aveva visto non solo una forma di usurpazione, ma anche un precedente pericoloso. Il memoriale dei gesuiti³⁷⁷, presentato al papa dallo stesso Bellarmino, esponeva anche la convinzione secondo cui il tentativo dei domenicani consisteva nello sgretolare la credibilità della Compagnia stessa, attraverso la condanna di un libro scritto dalla mano

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 49. Vedi Stella P., *Augustinisme et orthodoxie des Congrégations de Auxiliis à la Bulle Vineam Domini*, «XVIIe siècle», pp. 170–171, XXXIV, 2 (1982), pp. 169–189.

³⁷⁵ Broggio P., *La teologia e la politica*, p. 49.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 99.

³⁷⁷ Il memoriale è conservato in ASV, *De auxiliis*.

di un gesuita: un'opera che – va ricordato – aveva destato perplessità anche nello stesso Bellarmino e nel generale Aquaviva, che avrebbe poi sostenuto che le tesi di Lessio in materia di grazia efficace erano ancora più difficilmente difendibili di quelle di Molina. Il generale lo faceva presente a Lessio sin dal 1610, l'anno di pubblicazione del suo trattato³⁷⁸.

La convocazione della *De auxiliis* va letta su più piani: a quello dottrinale, che andava inserito nel poliedrico contesto delle correnti teologiche cinque–seicentesche, si univa quello politico, che coinvolgeva i rapporti tra Roma, Madrid e l'Inquisizione spagnola³⁷⁹. Si è detto che Bellarmino si dimostrò un abile uomo politico. Non mancarono tuttavia i momenti di tensione con Clemente VIII, cui Bellarmino sconsigliò addirittura di prendere parte alle sedute della Congregazione a causa della sua inesperienza nel campo teologico³⁸⁰.

In una lettera risalente alla fine del 1601 o all'inizio del 1602, Bellarmino scriveva a Clemente VIII di essere stupito che qualcuno fosse riuscito a convincere Sua Santità che Pelagio professasse il valore della grazia e dell'illuminazione interiore e che ve ne fosse prova addirittura negli scritti di Agostino³⁸¹. Il cardinale non scagliava accuse precise; sorgeva anzi il sospetto che il riferimento ad un ignoto istigatore fosse in realtà un espediente garbato per non addossare al pontefice la responsabilità di una lettura errata di Agostino.

«Padre Beatissimo, quello che dice Christo, S. Paulo, il Concilio di Trento, e S. Agostino della vocatione, et illuminatione, persuasione interiore, quello chiamiamo premotione morale, e l'opponiamo alla premotione fisica. E se per sorte dispiace il nome di morale, non dovuta dispiacere la cosa, a chi non dispiace la dottrina di S. Agostino, e del Sacro Concilio fondata nell'Evangelio, e nell'Apostolo, massimamente che, oltre di quella vocatione interiore non neghiamo, anzi confessiamo la cooperazione fisica di Dio, con l'ajuto speciale in tutte le azioni pie, del che ne sono pieni i nostri libri»³⁸².

³⁷⁸ Aquaviva a Lessio, 24 agosto 1610 in ARSI, Fl. Belg. 1, II, 1170.

³⁷⁹ Vedi Broglio P., *La teologia e la politica*, pp. 83–170.

³⁸⁰ Papa Aldobrandini aveva una formazione giuridica. L'atteggiamento di questo pontefice nei confronti della Compagnia e di Molina, durante i lavori della *De auxiliis*, sembrava essere negativo. Tuttavia, la copia personale di Clemente VIII della *Concordia*, conservata nel Collegio Massimo di Tortosa, sembrerebbe essere stata annotata in modo non ostile dal papa stesso. Vedi March J.M., *El ejemplar del libro de p. Molina anotado por Clemente VIII*, *Razón y fé*, 24 (1909), pp. 183–194.

³⁸¹ APUG, *Tromp. Bellarmino*, vol. 1, f. 204 (2). Secondo quanto annotato da Le Bachelet, una copia manoscritta della lettera è conservata presso la Biblioteca Angelica, a Roma, Ms. 875, f. 203.

³⁸² APUG, *Tromp. Bellarmino*, vol. 1, f. 204 (2).

Bellarmino pregava il papa di porre fine allo scandalo che perturbava la Chiesa, ponendo l'accento sul fatto che le discordie intestine tra i cattolici non facevano che rallegrare gli eretici. Inoltre, la strada intrapresa dal pontefice appariva agli occhi del cardinale lunga e laboriosa, proprio in ragione del fatto che Clemente VIII non era un teologo di professione. Bellarmino faceva notare che molti dei suoi predecessori non si erano preoccupati di indagare a fondo le questioni teologiche controverse, ma avevano delegato la gestione ai Concili o alle Università cattoliche, ratificandone le decisioni. Dopo aver citato la condotta di numerosi pontefici al riguardo, tra cui Leone X circa la condanna del luteranesimo, Bellarmino presentava anche il caso di Giovanni XXII, cui Dio stesso avrebbe impedito la realizzazione del proprio disegno di imporre come verità di fede l'errata sentenza circa la visione beatifica di Dio da parte delle anime dei giusti:

«esso chiudeva le porte della verità a se stesso»³⁸³.

L'esempio era allarmante: con abilità, Bellarmino metteva in guardia il pontefice dal commettere errori, nel tentativo di seguire la propria convinzione.

«Beatissimo Padre, non dico queste cose per divertirla dallo studio, ma per mettergli in considerazione, che questa via è troppo lunga, et in questo mezzo la Chiesa riceve grandissimo danno»³⁸⁴.

Il cardinale consigliava al pontefice due possibili modalità di risoluzione della controversia:

«Uno saria il soffrire, e tollerare, con mettere silenzio alle parti»³⁸⁵.

In fondo – scriveva il Bellarmino – anche il Tridentino non si era soffermato particolarmente su alcuni errori che si sapeva venissero insegnati in alcune scuole, e di cui anche alcuni padri conciliari quali Catarino e Pighio erano sostenitori, come l'elezione alla gloria dopo la previsione dei meriti.

La seconda via consisteva nella convocazione di un sinodo episcopale oppure di una selezione di teologi delle Università cattoliche, ottenendo in entrambi i casi il parere

³⁸³ *Ibid.*, f. 204 (3). A partire dal 1331, in una serie di sermoni, Giovanni XXII aveva messo in dubbio la tradizionale dottrina secondo cui le anime dei giusti godevano della contemplazione di Dio prima del giudizio universale, dichiarando di seguire in questo Agostino. Il Villani scrive che il pontefice rinunciò al convincimento in punto di morte, cedendo alle pressioni del suo cardinal nipote. Vedi Villani G., *Nuova Cronica* a cura di Porta G., Parma 1991, 3, libro dodecimo, XIX, pp. 58–61.

³⁸⁴ APUG, *Tromp. Bellarmino*, vol. 1, f. 204 (3).

³⁸⁵ *Ibid.*, f. 204 (4).

di esperti, a partire dal quale il pontefice, ispirato da Dio, avrebbe emesso un giudizio³⁸⁶. Bellarmino sarebbe tornato sull'esigenza della convocazione di un *Concilium Generale* in una lettera inviata allo stesso Lessio nel 1614³⁸⁷. In particolare, il cardinale scriveva a proposito dagli attacchi subiti da alcuni gesuiti, che continuavano ad essere accusati di insegnare pubblicamente una dottrina pelagiana.

I vertici della Compagnia si impegnarono nel sostenere che una questione così spinosa non poteva essere risolta da pochi teologi né che, d'altra parte, fosse necessario convocare un Concilio, dato che il Tridentino aveva già promulgato il decreto *De iustificatione*, che secondo i domenicani veniva infranto nella *Concordia*³⁸⁸. Richiedendo per il suo autore la possibilità di difendersi e di emendare l'opera³⁸⁹ – fatto giudicato inaccettabile dai domenicani, che premevano per la censura –, i gesuiti si concentravano sull'esigenza che i censori stabilissero se la dottrina di Molina fosse probabile. In caso affermativo, si sarebbe trattato semplicemente di apportare alcune correzioni di forma. Il pontefice avrebbe dovuto imporre la fine della controversia imponendo il silenzio, tuttavia concedendo la possibilità agli ordini di insegnare la loro dottrina delle proprie scuole. Naturalmente, i domenicani non fecero attendere la loro polemica risposta.

La gestione politica dell'intero affare da parte di Bellarmino ebbe fondamentale importanza. Non si trattava solo della politica della Compagnia nei confronti della Santa Sede, ma anche di una sorta di politica dottrinale interna all'ordine. Non vi erano più in gioco, cioè, solamente le convinzioni personali del teologo, ma anche di come fosse più

³⁸⁶ Nel frattempo, pregava Bellarmino, era necessario che il papa imponesse il silenzio a coloro che diffondevano la voce per cui in realtà egli avesse già preso una decisione in merito alla disputa. Nessuno, infatti, avrebbe avuto più il coraggio di esporre un pensiero contrario dinanzi al papa, esattamente come era accaduto nel caso di Giovanni XXII. *Ibid.*, 204 (5).

³⁸⁷ *Bellarmino a Lessio*, 11 maggio 1614 in APUG, Tromp. Bellarmino, V, 3917.

³⁸⁸ La questione sembrerebbe a prima vista incoerente con l'invocazione di un *Concilium generale* da parte di Bellarmino. In realtà, in età moderna i termini sinodo e concilio erano intercambiabili: è probabile che, con l'espressione *Concilium generale*, utilizzata nel 1614, il cardinale si riferisse ad un sinodo generale dei vescovi e non ad un Concilio ecumenico. Non si deve tuttavia escludere la possibilità, suggerita dall'aggettivo *generale*, che Bellarmino avesse rivalutato la questione, riferendosi non più ad un Sinodo, ma a un vero e proprio Concilio, nell'accezione contemporanea del termine.

³⁸⁹ ACDF, 0 5 h 1, *Scritto sulla dottrina del p. Molina, 1605*, ff. 684r–686v. I gesuiti sostenevano la propria posizione affermando che fosse lecito e conforme alla ragione naturale concedere all'imputato, ossia Molina, la possibilità di difendersi dalle accuse, poiché lo scopo non era l'infamare, ma il correggere; se nelle cause secolari si concedeva al reo la difesa e la conoscenza delle accuse, a maggior ragione così avrebbe dovuto essere circa una materia tanto importante; il libro – si legge – era peraltro stato approvato dall'Inquisizione in Portogallo e di Castiglia. Le idee di Molina erano ritenute probabili da alcuni teologi e anche necessarie per difendere la fede dagli eretici allora contemporanei. I gesuiti chiedevano infine che si permettesse a Molina di rispondere alle accuse, in modo che non si realizzasse il desiderio di alcuni, che speravano di prolungare le discussioni.

utile muoversi all'interno di una questione spinosissima che non solo contrapponeva due ordini religiosi, ma rivestiva un ruolo di estrema rilevanza anche nel rapporto con i riformati. Bellarmino, che aveva pregato di valutare con prudenza alcune opinioni di Molina – si ricordi ad esempio la lettera indirizzata a Deckers – e che avrebbe di lì a poco completamente controvertito la propria opinione nei confronti della dottrina sulla grazia efficace di Lessio, aveva tuttavia difeso la *Concordia* come portatrice di idee perlomeno probabili. La scienza media, che nella *De auxiliis* venne evidentemente identificata con la dottrina dell'intera Compagnia, poiché questa la proteggeva dagli attacchi dei domenicani, costituiva soprattutto un utile strumento di difesa dalla teoria della predeterminazione fisica, che Bellarmino considerava pericolosamente vicina a quella dei luterani e dei calvinisti.

Il teologo valorizzava peraltro la dottrina di Molina come strumento controriformistico. Le contestazioni operate da Bellarmino in forma privata a Lessio, durante gli anni della controversia lovaniense ma anche e soprattutto all'inizio del XVII secolo, dimostrano che Bellarmino non fosse lessiano – per utilizzare una categoria nuova – e nemmeno molinista; tuttavia, per amor della Chiesa Romana e della dottrina cattolica, indipendentemente dalle piccole discordanze di scuola, abbracciava pienamente la causa di una dottrina che non divideva fino in fondo, in quanto utile a sconfessarne una ben più pericolosa: la predeterminazione fisica. Certamente, Bellarmino difese la *Concordia* anche in virtù del fatto che dalla *De auxiliis* dipendeva in certa misura l'onore e la credibilità della Compagnia intera. Nell'azione del cardinale le scelte politiche andarono di pari passo alle riflessioni teologiche.

La lettera cui si è fatto riferimento era indirizzata a Jacques du Perron: uomo di primo piano nella controversia antiprotestante, in modo particolare in ambito patristico, fu creato cardinale nel 1604 e divenne subito incaricato della Monarchia francese a Roma³⁹⁰. Anche in questa figura, che rivestì un ruolo importante nell'appoggio del molinismo in chiave antiprotestante³⁹¹, è possibile notare che le personali convinzioni dottrinali spesso cercavano un compromesso con quelle della necessità politica, per così

³⁹⁰ Vedi Ligny C. de, *Les Ambassades et Negotiations de l'Illustrissime et Reverendissime Cardinal du Perron, Archevesque de Sens, Primat des Gaules et de Germanie, et Grand Aumosnier de France*, Antoine Estienne, Paris 1623. La lettera è segnalata anche da Von Pastor nella sua *Storia dei Papi* e da Paolo Broglio in *La teologia e la politica*.

³⁹¹ Su Du Perron e il molinismo vedi Prat J.M., *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton 1564–1626. Par le P. J.M. Prat, de la même Compagnie*, Lyon, Briday, 5 vol., 1876–1878, t. V. Pièces justificatives, Lyon 1878, n°75 e 76.

dire: du Perron era infatti un convinto agostiniano. Il cardinale francese concordò con la linea del Bellarmino il quale, nel 1602, era stato nominato vescovo di Capua da Clemente VIII che, irritato dalle sue ingerenze, lo aveva voluto allontanare. In seguito richiamato da Paolo V, che era succeduto a Clemente VIII nel 1605, aveva visto la controversia concludersi come probabilmente aveva auspicato. Di nuovo, il silenzio fu imposto alle parti, reinviando *sine die* l'eventuale decisione papale: una soluzione applaudita anche dal du Perron, che suggeriva di render noto che gli accertamenti utili ad arrivare ad una risoluzione della disputa sarebbero proseguiti, ma che in realtà si lasciasse cadere l'intera faccenda, nella speranza di un pacifico accomodamento tra le parti in causa. Paolo V, senza condannare né giudicare, lasciò provvisoriamente alle due parti la libertà d'opinione³⁹².

La politica del silenzio continuava: certamente, nel caso della *De auxiliis*, diversamente dalle controversie di Lovanio, la politica secolare e in particolar modo i rapporti tra la Santa Sede e la Spagna avevano giocato un ruolo fondamentale; inoltre, fu politico anche il motivo per cui forse, alla fine, non si giunse ad una condanna del libro di Molina, che avrebbe nei fatti significato una condanna della dottrina identificata nell'ordine: la Compagnia, nata con il voto di obbedienza totale al pontefice, costituiva un elemento allora necessario per la tutela della Santa Sede nel mondo. Nell'ottica domenicana – e non solo – una simile risoluzione venne letta come una sostanziale vittoria della Compagnia. Certamente, ciò accadde anche per una circostanza accidentale, senza la quale le cose sarebbero presumibilmente andate diversamente:

«[...] seule la mort du pape paraît avoir sauvé la *Concordia* de Molina d'une condamnation expresse»³⁹³.

Fu dunque anche il cambio di rotta imposto da Paolo V, che era succeduto a Clemente VIII, a salvare dalla condanna l'opera di Molina.

L'idea che la difesa del molinismo potesse leggersi in chiave antiprottestante, come uno strumento controriformistico, ricorda la già discussa ipotesi per cui anche i dottori di Lovanio, capeggiati da Michele Baio e Janson, avrebbero portato innanzi una dottrina che, affondando nel più rigoroso agostinismo e nello studio delle Scritture,

³⁹² Le Bachelet X-M., *Auctarium Bellarminianum, Supplément*, p. 19.

³⁹³ Quantin J.-L., *Le Catholicisme classique et les pères de l'Église. Un retour aux sources (1669–1713)*, Paris 1999, p. 127.

poteva costituire una via verso la ricomposizione confessionale. I rischi erano gli stessi: da un lato piovevano le accuse di pelagianesimo, dall'altro di criptoluteranesimo o criptocalvinismo. La dottrina di Lessio era stata *approbata bona et docta*, quella di Molina non era stata condannata, pur senza ottenere una formale approvazione. Del resto, imporre il silenzio nella disputa, ma consentire di insegnare le proprie idee implicava che queste non erano degne di condanna; o che, più esattamente nel caso della *de auxiliis*, non fosse cosa opportuna procedere alla condanna. L'esperienza della Chiesa avrebbe insegnato in diverse occasioni, infatti, che non sempre era utile, né tanto meno proficuo, condannare duramente una dottrina. In particolare, l'esperienza desunta dalle condanne del giansenismo, decretate a partire dalla metà del XVII secolo e lungo il XVIII³⁹⁴, durante il quale ancora si avvertivano gli strascichi, portò ad evitare in altre occasioni di optare per tale soluzione. Come attestato da Paola Vismara, ciò accadde anche nel 1745, quando Benedetto XIV, su suggerimento del cardinal Besozzi, decise di rifiutare la proposta di Daniele Concina di decretare una condanna in materia di prestito a interesse, optando per la diffusione di un'enciclica indirizzata ai vescovi d'Italia, la *Vix pervenit*, che pose fine ai lavori della commissione creata a seguito della cosiddetta questione veronese³⁹⁵. In quell'occasione, era stato lo stesso Besozzi a portare a Prospero Lambertini l'esempio della gravità degli strascichi che le condanne al giansenismo, in particolare la *Unigenitus* (1713), avevano causato, benché esse fossero state comminate a proposizioni che ne erano meritevoli.

Il sospetto che una condanna avrebbe peggiorato la situazione era gravato dunque in diverse occasioni e in relazione a diverse questioni, durante il corso dell'età moderna. Nel caso delle controversie *de auxiliis*, lovaniensi o spagnole che fossero, si evitò intenzionalmente tanto la condanna delle parti in causa, quanto della loro dottrina. Il caso di Baio era esplicativo: nonostante i diversi interventi promossi dalla Santa Sede, il teologo non solo aveva continuato a professare il proprio credo teologico, ma aveva influenzato moltissimo alcuni dei suoi allievi. La via del silenzio imposta dalla Chiesa a Lovanio e, in seguito, durante la *De auxiliis*, rappresentava un tentativo di mediazione

³⁹⁴ Si ricordino le bolle *In eminenti* di Urbano VIII, *Cum occasione* di Innocenzo X, *Unigenitus* di Clemente XI.

³⁹⁵ Vedi Vismara P., *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli 2004, pp. 297–368. La commissione aveva affrontato non solo le opere di Broedersen e Scipione Maffei, ma anche alcuni principi generali che esse esponevano, con un atteggiamento di apertura nei confronti della dibattuta questione del prestito a interesse. In età moderna, Lessio fu uno dei maggiori novatori in materia. L'argomento sarà affrontato al cap. 3.3.

pacifica che, nelle intenzioni, avrebbe tutelato l'unità formale dei cattolici, al di là della varietà delle correnti teologiche. D'altro canto, la politica del silenzio, che spesso non venne rispettata dalle parti in giudizio, associata alla libertà d'opinione all'interno delle scuole non aveva fatto altro che consentire la permanenza delle divisioni, poiché ognuno era giustificato nel mantenere e insegnare una certa dottrina. Gli argomenti toccati dalle controversie, d'altra parte, vertevano su questioni di difficile risoluzione: l'estenuante attività della *De auxiliis*, che provocò problemi di salute a diverse personalità chiamate a partecipare alle sedute della Congregazione, ne è la prova.

La scienza media – per tornare alle discussioni teologiche – poteva costituire uno strumento controriformistico unicamente dal punto di vista dei nemici della predeterminazione fisica, in virtù del fatto che sconfessava un sistema teologico, acclamato dai domenicani come il solo ortodosso, che sembrava annullare il libero arbitrio. Al contrario – obiettavano gli avversari – nel tentativo di allontanarsi dai riformati, rientrava nel pelagianesimo. Si riproponeva lo stesso scambio di accuse che aveva investito i protagonisti della controversia lovaniense, con la differenza che a Lovanio gli oppositori dei gesuiti incarnavano un radicale agostinismo, durante la *de auxiliis*, invece, un tomismo rigido dai tratti estremizzati.

Difendendo l'opera di Molina, e poi la premozione morale secondo quanto suggerito da Bellarmino, la Compagnia aveva corso dei rischi. Lo si desume dalle parole di Aquaviva circa la pericolosità della dottrina di Lessio, cui quest'ultimo mise mano nuovamente nei primi anni del XVII secolo.

Nel 1610, Lessio pubblicò il suo trattato *De gratia efficaci*, con gli annessi *De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum* e *de praedestinatione Christi*, in cui ripropose, sistematizzandole, le asserzioni sostenute durante le controversie lovaniensi quasi venticinque anni prima. Alla luce del trattato di Molina, che Lessio aveva potuto leggere per la prima volta solo nel 1590, il *De gratia efficaci* poteva tranquillamente essere etichettato come molinista. Come si è visto, tuttavia, è bene ricordare che i due teologi avevano sviluppato riflessioni analoghe, ma senza influenzarsi reciprocamente. In particolare, Lessio sottolineava la molto dibattuta problematica dell'elezione alla gloria, nei termini che aveva presentato negli anni '80 del secolo precedente.

Il *De gratia efficaci* si opponeva alla dottrina della grazia predeterminante, i cui sostenitori dichiaravano spesso che la dottrina dei gesuiti era contraria alle Scritture. Ad essa, Lessio contrapponeva la scienza media che aveva esposto anche ai lovaniensi anni prima, concentrandosi sul principio per cui Dio, per preservare la libertà umana, eleggeva alla gloria gli uomini dopo la previsione dei meriti e che salvasse coloro i quali aveva eletto in virtù di quella previsione. Molti gesuiti, Bellarmino *in primis*, ma anche Suarez, non concordavano con la prescienza condizionata che era in buona sostanza il cuore della dottrina di Lessio. Personalità quali il già citato Deckers e Martin Becanus, invece, vicini alla sensibilità dell'autore, si congratularono con lui dell'opera.

Tuttavia, il generale Aquaviva recepì la sua pubblicazione con fastidio, poiché era avvenuta a sua insaputa; un trattato, per di più, relativo ad una materia non solo molto delicata, ma su cui Paolo V, il 5 settembre del 1607, dopo la conclusione della *De auxiliis*, aveva imposto il silenzio. La decisione venne rafforzata dal decreto Sant'Ufficio il 1 dicembre 1611, rinnovato negli anni '20, attraverso il divieto di pubblicazione in materia *de auxiliis* senza il *nulla osta* della Congregazione stessa³⁹⁶.

La diatriba sulla grazia propria della *De auxiliis*, intesa anche quale scontro tra gesuiti e domenicani, venne implicitamente riproposta anche negli anni '20, quando il Sant'Ufficio censurò la dottrina esposta nelle omelie che il padre Sirmond, della Compagnia di Gesù, aveva fatto stampare sotto il nome di Valeriano, vescovo di Cimiez³⁹⁷. L'iniziativa era stata presa da Nicolas Chichon, dell'ordine dei Minimi, che aveva invece attribuito gli scritti ad un altro Valeriano: non il santo, ma un eretico pelagiano. Aveva così proposto la condanna di alcune proposizioni semipelagiane tratte dalle omelie, delineando un parallelismo tra gli errori di Valeriano e quelli di Pelagio e Fausto di Riez. Uno dei domenicani facenti parte della commissione inquisitoriale che si occupò del caso era Tomás de Lemos che, con Diego Álvarez, era stato uno dei portavoce dell'ordine dei predicatori durante la *De auxiliis*. Il suo giudizio fu estremamente sfavorevole, poiché ai suoi occhi il testo era di natura semipelagiana e, nel caso non fosse stato proibito, avrebbe causato un gravissimo danno. Il caso avrebbe potuto risvegliare la scottante *querelle* sulla grazia sorta tra domenicani e gesuiti: cosa

³⁹⁶ Orcibal J., *De Baius à Jansenius*, p. 569.

³⁹⁷ Jean-Louis Quantin ha presentato il caso e la sua evoluzione nel saggio *Philologie et querelle de la grâce au XVII^e siècle: Sirmond, Valérien de Cimiez et le Saint-Office in Amicorum Societatis. Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65^e anniversaire*, a cura di Elfassi J., Lanéry C., Turcan-Verkerk A.-M., Firenze 2013, pp. 699-739.

che la Santa Sede era decisa ad impedire, come attestato dai decreti inquisitoriali cui si è già fatto riferimento³⁹⁸.

Tra Cinque e Seicento, la Santa Sede, attraverso l'intervento del Sant'Ufficio o del pontefice stesso, dovette tornare in più occasioni su simili controversie, segno tangibile del fatto che, da un lato, le diverse sensibilità in materia di grazia e predestinazione, che coesistevano all'interno del cattolicesimo, si tolleravano scarsamente l'un l'altra; dall'altro che la Chiesa stessa viveva con preoccupazione le divisioni intestine che si sarebbero potute generare. Quest'intolleranza profonda, che generava le tanto temute divisioni intestine, nasceva dall'esigenza della preservazione della dottrina di Agostino, il Dottore della grazia che solo, secondo le scuole teologiche rigidamente agostiniane, poteva garantire l'ortodossia dottrinale. Se, in virtù di ciò, queste correnti non tenevano in considerazione il resto della tradizione della Chiesa, in particolare la Scolastica, esse guardavano poi ai sinceri tentativi di mediazione, quale fu quello di Lessio, come alla rinnovata riproposizione di un'eresia ormai condannata da un millennio. Lo faceva comprendere bene Baronio che, negli *Annales*,

«[...] mit solennellement en garde «certains modernes» – entendons les molinistes – contre la tentation d'abandoner la doctrine d'Augustin pour adopter celle de Fauste»³⁹⁹.

L'equilibrio giocato tra necessità di proibizione delle dottrine eretiche da una parte e politica del silenzio, in relazione a quelle dubbie, dall'altra, oscillò a più riprese nel corso del XVI e XVII secolo. L'imposizione del silenzio colpì, nella Compagnia di Gesù, anche Francisco Suarez, che non poté vedere la pubblicazione del suo trattato *De gratia*, che venne alla luce postumo e con alcune omissioni.

La redazione del *De gratia efficaci* di Lessio era agli occhi di Aquaviva il segno tangibile della trasgressione del precetto papale; non solo, le posizioni di Lessio erano secondo il generale così estreme e poco probabili da essere ancora più difficili da difendere di quelle di Molina⁴⁰⁰.

La stessa prefazione all'opera destava ansietà, poiché Lessio aveva sostenuto in modo esplicito la necessità che la Santa Sede permettesse lo studio di una materia tanto

³⁹⁸ Jean-Louis Quantin ha messo in rilievo un'ulteriore problematica emersa durante i lavori del Sant'Ufficio, ovvero quella legata all'attribuzione di santità. *Ibid.*, p. 719.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 720.

⁴⁰⁰ *Aquaviva a Franciscus Florentinus*, 21 agosto 1610 in ARSI, Fl. Belg., 1, II, ff. 1169–1170.

importante, centrale nel cattolicesimo, cioè quella inerente al rapporto tra grazia e libero arbitrio, affinché essa stessa potesse servirsene qualora volesse prendere una decisione in favore di una delle parti in causa⁴⁰¹. Lessio, in fondo, si conformava alla risoluzione ufficiale del pontefice, che allo scioglimento della *De auxiliis* si era riservato di continuare a condurre studi più approfonditi al riguardo, in vista di una futura ed eventuale presa di posizione definitiva⁴⁰². Agli occhi del gesuita, la Congregazione era stata semplicemente sospesa in attesa di giungere ad un verdetto: soluzione necessaria, stando a Lessio, che l'aveva richiesta immediatamente sin dagli inizi della controversia lovaniense. Con la redazione dell'opera, esprimendo peraltro chiaramente la volontà di una riapertura della *De auxiliis*⁴⁰³, Lessio destava sconcerto tra i vertici della Compagnia, che avevano imposto il silenzio in materia, in ottemperanza agli ordini di Paolo V. Lo stesso Aquaviva l'aveva fatto presente al gesuita, in una lettera dell'agosto 1612⁴⁰⁴.

Il generale aveva comunicato la sua apprensione al provinciale di Fiandra, scrivendo che il libro di Lessio era stato esaminato, sollevando non poche preoccupazioni:

«Liber P Leonardi Lessii, qui multa preclara continet et dilucide atque acute tractat, perlectus hic est, sed in valde magnas nos coniecit sollicitudines, non solum propter ea quaedicuntur, de opinione patrum dominicanorum, quae aegre a nomine censurae prohibitae defendentur, quod tamen efficere conabimur, sed etiam quia sententia P Lessii de predestinatione minime probatur, et nonnulla dicuntur eo pertinentia, quae difficilior est defendere, quam ea que de auxiliis P Molinae scripsit. Cum autem Lovanienses controversiam alias moverint in hac parte, veremur ne multo maiores tricae nunc exoriantur».

Scriveva poi risolutamente Aquaviva:

«Quare nullo modo expedit ut iste liber ita permittatur. Et omnino P Lessius dare debet operam ut emendet vel accomodet, quae accomodanda erunt, ut se, societatemque liberet pessimis tricis, quod etiam illi significo, ut ad illud serio applicet animum. Adhibeatur adhuc maior diligentia in hoc libro hic recognoscendo et scribetur quod faciendum. Hac vero occasione addimus, eo magis nos confirmari in proposito, ut deinceps libri censendi, presertim

⁴⁰¹ Lessio L., *De gratia efficaci*, Prefazione.

⁴⁰² Si vedranno a breve le reali intenzioni di Paolo V al momento dello scioglimento della congregazione.

⁴⁰³ Jean Orcibal fa presente che il caso dell'*Augustinus* di Giansenio presenta punti di contatto con quello del *De gratia efficaci* di Lessio: benché i due teologi si ponessero su sponde opposte, infatti, anche Giansenio desiderava ardentemente la riapertura della *De auxiliis*. Solo la morte gli impedì di sollecitare in tal senso Roma.

⁴⁰⁴ *Aquaviva a Lessio*, 4 agosto 1612 in ARSI, Fl. Belg., 3, f. 106.

de auxiliis Romam mittantur, et miramum permissum ut hic ita exiret nec censores id animadvertisse»⁴⁰⁵.

L'opera di Lessio non poteva cioè essere permessa: il gesuita avrebbe dovuto emendarla, correggendo quanto gli sarebbe stato ordinato, affinché evitasse alla Compagnia ulteriori brighe. Lo stesso giorno, Aquaviva scrisse una lettera dello stesso tenore anche a Lessio⁴⁰⁶. Ciò che preoccupava il generale era anche la circolazione di alcuni scritti di censura sull'opera, che la definivano contraria tanto ad Agostino quanto a Tommaso: Le Bachelet, nella sua ricostruzione delle discussioni sulla grazia efficace nel periodo successivo alla *De auxiliis*, annotava che una censura dell'opera di Lessio era stata inviata allo stesso Paolo V da un anonimo⁴⁰⁷.

Aquaviva, consapevole del pericolo scampato nella *De auxiliis*, sapeva che con la sua opera Lessio aveva fornito nuovamente una ghiotta occasione per i detrattori della Compagnia, intolleranti non solo alle dottrine circolanti nell'ordine, ma anche al suo ruolo preminente a Roma e nel mondo.

Le censure all'opera di Lessio impressionarono molto Aquaviva, che decise di muoversi d'anticipo ed esporre la questione al pontefice stesso, prevenendo l'esplosione di uno scandalo e ottenendo che il papa delegasse la risoluzione del problema a Bellarmino. Il generale poteva dunque "giocare in casa" e porre un freno al rischio che la Compagnia, a distanza di pochi anni, correva nuovamente.

Aquaviva inviò a Lessio numerose lettere sull'argomento. In più occasioni, nel 1610, lo accusò di distanziarsi non solo da sant'Agostino, ma anche dalla sentenza di Bellarmino e di Suarez, oltre che di altri padri della Compagnia, in materia di grazia efficace, non ammettendo che vi fosse una differenza tra la grazia data agli uomini che Dio intendeva salvare e quella concessa a coloro i quali non si sarebbero salvati⁴⁰⁸. Non era ammissibile la negazione della dottrina della grazia congrua, ossia efficace, così come era insegnata da Agostino e Tommaso e dai gesuiti nominati poc'anzi. Secondo quanto ribadito ancora all'inizio del 1612, Lessio avrebbe dovuto correggere il suo libro nello spirito di Agostino e Tommaso: a distanza di due anni, il generale ammoniva

⁴⁰⁵ *Aquaviva a Florentinus*, 21 agosto 1610 in ARSI, Fl. Belg., 1, f. 1169.

⁴⁰⁶ *Aquaviva a Lessio*, 24 agosto 1610 in *Ibid.*, f. 1170.

⁴⁰⁷ Le Bachelet X-M., *Auctarium Bellarminianum, Supplément*, p. 27.

⁴⁰⁸ *Aquaviva a Lessio*, 7 gennaio 1612 in ARSI, Fl. Belg., 3, ff. 70-71; *Aquaviva a Lessio*, 23 ottobre 1610 in ARSI, Fl. Belg., 1, II, f. 1176.

nuovamente che la sua dottrina non era in linea nemmeno con quella dello stesso Molina.

Aquaviva contestava fermamente l'idea per cui Dio offrisse una sola grazia, comune e sufficiente a tutti gli uomini, senza alcuna differenza tra coloro che erano predestinati alla salvezza e coloro che non lo erano⁴⁰⁹. In materia *de auxiliis*, Lessio si sarebbe dovuto conformare – scriveva di nuovo significativamente il generale – all'insegnamento di Agostino e di Tommaso, dai quali era assolutamente impossibile recedere⁴¹⁰. In nessun modo la dottrina di Lessio poteva essere tollerata nella Compagnia, che a causa sua avrebbe subito gravi danni⁴¹¹.

Nella lettera del 21 agosto 1610, Aquaviva aveva comunicato a Lessio che lo stesso Bellarmino era inquieto a causa della sua dottrina sulla predestinazione. I pareri favorevoli raccolti soprattutto al Collegio Romano non furono utili: infatti, la commissione di dodici membri – tra cui Muzio Vitelleschi – istituita dal generale per valutare l'opera di Lessio segnalò diverse asserzioni che era necessario modificare. Aquaviva perseguiva l'obiettivo dell'unità dottrinale, agognato sin dai tempi di Ignazio, che ne aveva sottolineato l'importanza sin dalla prima redazione delle *Costituzioni* in spagnolo⁴¹²: sin dai primi anni, il fondatore aveva intravisto la possibilità che l'unità e la solidità dottrinale della Compagnia potesse venir meno. La preoccupazione di Ignazio nasceva presumibilmente anche dall'esigenza che l'ordine, impegnato sin dai primi tempi in un'opera controriformistica molto vasta, si mantenesse compatta al suo interno: la frammentazione dottrinale non avrebbe giovato alla lotta antiprottestante. In ottemperanza al decreto tridentino che imponeva ai religiosi di domandare dai superiori l'autorizzazione alla pubblicazione di opere teologiche, poi, anche la Compagnia di Gesù aveva dato vita ad un sistema interno di censura.

Alla luce delle necessità di cui si è parlato, l'impianto censorio dell'ordine assume un fascino formidabile: dotati di potere consultivo e direttamente legati al generale, che aveva il potere discrezionale di confermare o meno i loro pareri, i revisori

⁴⁰⁹ *Aquaviva a Lessio*, 23 ottobre 1610 in ARSI, Fl. Belg., 1, II, f. 1176.

⁴¹⁰ *Aquaviva a Lessio*, 8 gennaio 1611 in ARSI, Fl. Belg., 3, f. 8.

⁴¹¹ *Aquaviva a Lessio*, 16 aprile 1611 in ARSI, Fl. Belg., 3, ff. 26–28.

⁴¹² Vedi *Monumenta ignatiana ex autographi vel ex antiquioribus exemplis collecta. Serie tertia. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, Roma 1936, II, p. 356. Ignazio e i suoi compagni avevano optato per una dottrina di stampo tomista: l'unità dottrinale era tuttavia qualcosa di molto arduo da raggiungere.

generali erano scelti solitamente tra i gesuiti più conservatori⁴¹³. Ugo Baldini, in un utilissimo saggio del 1985, ha fornito un'ottima rampa di lancio per lo studio della documentazione relativa alle censure delle opere e delle opinioni nell'antica Compagnia⁴¹⁴. Può essere utile un rapido scorcio sul sistema censorio gesuitico, nel quale anche Lessio era incappato.

Le *Costituzioni* stesse prevedevano un sistema di controllo censorio, esteso ad ogni genere di testo – non solo di tipo teologico – come prescritto dal Tridentino. Il modello censorio progettato da Ignazio era fortemente centralizzato, affidato al preposito generale e ai suoi più stretti collaboratori. In realtà, inizialmente la centralizzazione della censura fu solamente una velleità: la macchina censoria si mosse dapprima localmente attraverso la designazione di revisori da parte del provinciale. In seguito, con la creazione di un sistema centralizzato, i controlli locali divennero solamente il primo passo dell'*iter* cui un'opera veniva sottoposta. Non solo: si è parlato anche di *Censurae opinionum*. Erano soggetti alla censura espressioni orali, quali prediche e dispute, ma anche gli insegnamenti promossi nei Collegi dell'ordine, diffusi attraverso la vastissima circolazione dei quaderni manoscritti degli studenti, che Baldini paragonava al circuito della diffusione libraria⁴¹⁵. Le censure di opinione venivano spesso richieste dai superiori locali, che avevano l'esigenza di controllare i religiosi che si trovavano sotto il loro controllo e di cui dubitavano.

I fondi delle censure, conservati presso l'*Archivum Romanum Societatis Iesu*, rivelano che Lessio venne più volte valutato, sia in merito alle proprie opere – fatto del tutto normale data la sua vasta produzione intellettuale – sia in relazione alle sue opinioni. In particolare, Aquaviva temeva che il gesuita avvalorasse con il suo trattato l'idea di una grazia comune sufficiente a tutti, ragione per cui Dio non avrebbe concesso

⁴¹³ Il collegio dei revisori romani cominciò la sua effettiva attività nel 1601. Secondo le regole stabilite da Aquaviva, i revisori generali, la cui nomina era spesso a vita, erano aggregati al Collegio Romano e venivano sottratti agli altri incarichi, avevano un compito consultivo e non decisionale e offrivano il loro giudizio al generale, che era libero di seguirlo o meno. Il Collegio dei revisori era formato da cinque membri, uno per assistenza: Italia, Spagna, Francia, Germania e Portogallo.

⁴¹⁴ Baldini U., *Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le «censurae librorum» e «opinionum» nell'antica Compagnia di Gesù*, Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, XI (1985), pp. 19–50. Dello stesso autore vedi anche *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia (1540–1632)*, Roma 1992. Sul tema della censura, vedi anche Romano A., *Pratiques d'enseignement et orthodoxie intellectuelle en milieu jésuite (deuxième moitié du XVIIe siècle)* in *Orthodoxie, christianisme, histoire*, a cura di Elm S., Rebillard É., Romano A., Roma 2000, pp. 241–260.

⁴¹⁵ A proposito della circolazione dei quaderni degli studenti, si ricordi l'esempio della censura di Lovanio alle trentun proposizioni estratte dalle lezioni tenute da Lessio nel Collegio dei gesuiti di Lovanio.

ai predestinati qualcosa in più rispetto agli altri uomini. La dottrina di Lessio si basa su tre presupposti: in primo luogo, l'idea per cui Dio dava a tutti l'aiuto sufficiente a compiere opere meritorie e a salvarsi; in secondo luogo, il principio secondo cui la risposta dell'uomo costituiva l'elemento fondamentale affinché la grazia divenisse efficace; infine, il fatto che i predestinati erano scelti in virtù della prescienza dell'accettazione dell'invito divino. Era soprattutto quest'ultima asserzione a preoccupare maggiormente i censori gesuiti – e non solo – e che avrebbe costituito il punto focale del ripensamento di Bellarmino. In ogni caso, benché Lessio non scorgesse alcun problema nella propria dottrina, vi si poteva effettivamente notare una certa rivisitazione del principio della predestinazione che, secondo molti teologi, era del tutto inconcepibile, poiché metteva in dubbio l'onnipotente e assolutamente gratuita scelta divina. La dottrina della predestinazione di Lessio aveva in ogni caso riscosso successo presso personaggi di tutto rispetto e di sicura ortodossia nella storia della Chiesa moderna, primo tra tutti Francesco di Sales.

Quando, il 31 dicembre 1610, Bellarmino scrisse a Lessio una lettera nella quale faceva un passo indietro rispetto alla difesa dell'amico, erano passati quasi venticinque anni dalle vicende delle controversie lovaniensi. Il fatto che la *De auxiliis* rappresentasse una diretta continuazione della disputa tra i dottori dell'Università e Lessio, che – come si ricorderà – aveva più volte accennato al supporto prestato ai propri avversari dai domenicani, non era sicuramente sfuggito a Bellarmino. La stretta connessione veniva proposta nella parte introduttiva di uno scritto relativo alla dottrina di Molina, risalente al 1605 e conservato presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Il manoscritto, che riportava anche la censura a Molina, riassumeva i punti salienti delle controversie lovaniensi, concentrandosi in particolar modo sulla corrispondenza tra la dottrina lessiana condannata dagli accademici e quella molinista condannata dai domenicani; anche le accuse tra le parti erano identiche: Lessio e Molina venivano tacciati di pelagianesimo, i dottori e i predicatori di calvinismo⁴¹⁶.

Il forte coinvolgimento di Bellarmino nella Congregazione come consigliere pontificio – criticato da molti poiché di parte, in quanto gesuita – gli aveva dato modo di

⁴¹⁶ ACDF, 0 5 h 1, *Scritto sulla dottrina del p. Molina, 1605*. Molte delle informazioni cui si sta facendo riferimento sono contenute nella trascrizione di una lettera indirizzata al pontefice (come si desume dall'intestazione *Beatissimo Padre* della copia), da mittente ignoto, datata 1586. La data è senz'altro un errore di trascrizione, poiché la controversia era iniziata nel 1587. *Ibid.*, ff. 7–9.

continuare la sua riflessione in materia *de gratia*, facendo sue le esigenze della Compagnia, che si delineavano nella politica di Aquaviva, e prendendo coscienza, a Congregazione sospesa, dei rischi ai quali dottrine quali quelle di Lessio e di Molina potevano condurre non solo la teologia cattolica, ma anche la reputazione dell'ordine. Se la funzione antiprotestante era stata decantata con successo durante la *De auxiliis*, alla fine dei lavori di quest'ultima, intascata un'implicita vittoria, Bellarmino aveva scelto la prudenza, corrispondendo la volontà del generale⁴¹⁷.

Alla fine del 1610, il cardinale comunicava a Lessio di essere stato esortato dal generale a scrivergli per avere maggiori delucidazioni sulla sua dottrina *de praedestinatione post merita praevisa*⁴¹⁸. Bellarmino si diceva negativamente sorpreso da quanto aveva appreso: durante le controversie lovaniensi – scriveva – doveva aver frainteso le asserzioni di Lessio. Era infatti convinto che, secondo il suo vecchio allievo

«[...]praedestinationem ad gloriam pendere ex operibus praevisis, praedestinationem autem ad gratiam efficacem infallibiliter salvantem esse ex mera Dei voluntate»⁴¹⁹.

Partendo da quel presupposto, Bellarmino aveva difeso Lessio oralmente e per iscritto, ottenendo così il breve con cui Sisto V aveva represso la persecuzione nei confronti dei gesuiti del Collegio. A seguito della pubblicazione del *De gratia efficaci*, invece, aveva compreso quale fosse la reale sentenza di Lessio e cioè che la predestinazione dipendesse semplicemente dalla previsione delle opere; che non si potesse perciò parlare di predestinazione, ma solamente di prescienza. Questa difficoltà ricordava quella sorta nel V secolo con l'insegnamento di Fausto di Riez, teologo, abate del monastero di Lérins e in seguito vescovo di Riez che, dopo aver condannato un prete predestinazionista, Lucido, ad Arles (473) e Lione (475), si era fatto difensore di una dottrina intermedia tra l'agostinismo più puro e il pelagianesimo, che era tuttavia ricaduta nell'eresia semipelagiana. Secondo Fausto, la libertà dell'uomo rappresentava

⁴¹⁷ Vedi anche ACDF, S.O. I 5 e, n.146: *De novis controversiis inter Patres quosdam ex Ordine Praedicatorum et Patrem Molinam Jesuitam (a) Opusculum Auctore Roberto Cardinale Bellarmino*. Il redattore scrive di aver copiato un manoscritto non autografo che era conservato nella Biblioteca Corsini.

⁴¹⁸ *Bellarmino a Lessio*, 31 dicembre 1610 in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 145–147.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 145.

la prima grazia ricevuta e, cosa che qui più interessa, la predestinazione si riduceva alla prescienza⁴²⁰.

Era impossibile, secondo Bellarmino, travisare Agostino in materia di elezione alla gloria, poiché il *doctor gratiae* ne parlava manifestamente in molti passi, insegnando che i salvati sarebbero stati divisi dai reprobati non in base ai meriti, ma alla misericordia divina. Solo chi non avesse letto Agostino avrebbe potuto sostenere il contrario: l'accusa, nient'affatto velata, era diretta a Lessio. Bellarmino scriveva che, secondo l'Ipponate, l'elezione alla grazia avveniva dopo la previsione dei meriti: Dio avrebbe cioè previsto i meriti a partire dai quali concedere la sua grazia, senza la quale nessuno poteva essere salvato; tuttavia, che l'elezione alla gloria, cioè l'ottenimento della salvezza vera e propria, avveniva non in ragione della prescienza delle buone opere, ma solo in virtù della misericordia di Dio.

Bellarmino consigliava a Lessio di riflettere sul fatto che tutti i dottori avevano seguito Agostino, così come apertamente molti pontefici. La sua dottrina, inoltre, era conforme alle Scritture e ai dettami del Tridentino. Agostino aveva avuto ragione nell'attribuire ai pelagiani la predestinazione a partire dalla previsione delle opere: un *memento* che aveva tutta l'aria di un'accusa ben precisa nei confronti di Lessio. Ciò che poi aumentava il sospetto era il fatto che la grazia di Dio potesse essere considerata solamente utile, invece che necessaria: una caratteristica prettamente pelagiana, ma che Lessio aveva sempre rifiutato.

Il cardinale riproponeva anche la problematica dell'unità dottrinale nell'ordine: sin dai tempi di Ignazio, infatti, nella Compagnia era stabile la dottrina della grazia gratuita della predestinazione. Nel 1561, il cardinal Toletto – allora semplicemente padre Toletto – aveva insegnato altrimenti: immediato era stato l'intervento di Francisco Borgia, che aveva ordinato che quella dottrina non fosse mai più insegnata né in alcun modo difesa, e lo stesso Toletto, da quel momento in poi, aveva sostenuto il contrario. La sentenza della predestinazione conseguente alla previsione delle opere era molto

⁴²⁰ Orcibal J., *Jansénius d'Ypres*, p. 20. Uno dei più accaniti difensori di Fausto fu Fulgenzio di Ruspe (467 ca.–532 ca.), un esattore delle imposte che, convertito attraverso la lettura di Agostino, si fece monaco e divenne in seguito vescovo. All'identificazione tra predestinazione e prescienza, Fulgenzio aveva contrapposto la differenziazione tra predestinazione delle buone opere e prescienze di quelle cattive. Cesario d'Arles (470 ca.–542), dapprima monaco a Lérins, poi sacerdote e vescovo, convocò il II concilio d'Orange, dove venne condannato il semipelagianesimo. Sul tema dell'obbedienza vedi, per es., *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo* a cura di Alfieri F., Ferlan C., Bologna 2012.

dannosa per la Compagnia: non solo causava inimicizie con i domenicani, i francescani e gli agostiniani, ma dava modo di pensare che i gesuiti aderissero al pelagianesimo o al semipelagianesimo. Infine, come era evidente da quanto stava accadendo, suscitava divisioni intestine all'ordine stesso.

La risposta di Lessio non si fece attendere⁴²¹.

«Non parum indolui cum intellexi Ill.mam D. V. sententiae illi, quam de praedestinatione tradidi, adversari»⁴²².

Lessio era sinceramente addolorato e sorpreso della lettera di Bellarmino, che attaccava la stessa dottrina che più di vent'anni prima aveva approvato: naturalmente con l'allora già presente discordia circa la questione ora più contestata – l'elezione alla gloria dopo la previsione dei meriti –, che tuttavia era stata descritta dallo stesso Bellarmino come un elemento secondario. Lessio ricordava infatti che il suo corrispondente aveva giudicato la sua teoria non improbabile. Inoltre, coloro che censuravano la sua dottrina *de praedestinatione* l'avevano espressa utilizzando parole che Lessio non riconosceva come proprie: anche negli scritti di censura giunti da Roma le sue idee erano state travisate. Anche Bellarmino, analizzando la censura anonima giunta al papa, aveva dichiarato che alcune delle asserzioni contestate non rispecchiavano realmente la dottrina di Lessio, che era stata corrotta dai censori. Tuttavia, il cardinale contestava anche che alcuni punti della sua teoria avrebbero dato adito al sospetto che i gesuiti fossero semipelagiani⁴²³.

Il gesuita dichiarava inoltre, risentito, di aver sempre insegnato la dottrina della gratuità della grazia di Agostino, non avendone mai dubitato. La questione riguardava piuttosto l'elezione alla gloria: non era credibile, cioè, che tutti coloro che erano destinati ad essere salvati sarebbero stati eletti con assoluta volontà prima di ogni previsione delle opere della grazia, che agiva nell'uomo. In particolare, la dottrina agostiniana, secondo l'interpretazione di Lessio, che la analizzava in chiave antipelagiana, si concentrava sul rifiuto della teoria per cui l'elezione alla gloria per gli

⁴²¹ *Lessio a Bellarmino*, 18 febbraio 1611 in Le Bachelet X–M., *Auctarium Bellarminianum, Supplément*, ff. 148–150. Vedi anche APUG 540, ff. 73r–74v. Lessio risponde alla lettera di Bellarmino del 31 dicembre 1610. Vedi Le Bachelet X–M., *Auctarium Bellarminianum, Supplément*, ff. 145–147.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ Le Bachelet X.–M., *Auctarium Bellarminianum, Supplément*, p. 127.

uomini fosse predestinata a partire dai meriti del solo libero arbitrio⁴²⁴. Il gesuita si difendeva sostenendo che la sua dottrina non contrastava quella di Agostino in materia: salvava l'importanza fondamentale della grazia, non facendo però derivare l'elezione alla gloria dal mero beneplacito divino. La grazia con cui infallibilmente l'uomo si salvava non era predestinata prima della prescienza dei suoi stessi meriti: l'uomo compiva buone opere, infatti, aiutato dalla grazia divina. Lessio spiegava che Agostino basasse la propria dottrina, a questo proposito, su due fondamentali asserzioni, secondo cui in primo luogo tutte le buone opere e anche la fede erano doni di Dio; in secondo luogo Dio sapeva *ab aeterno* chi avrebbe beneficiato di quei doni⁴²⁵. D'altra parte, Agostino si opponeva ai pelagiani circa i meriti naturali del libero arbitrio, non quelli derivanti dalla grazia.

Lessio recriminava poi sulla dichiarazione per cui nella Compagnia era stata sin dall'inizio stabilita una diversa dottrina dell'elezione alla gloria:

«Non video quo modo»⁴²⁶,

rispondeva Lessio, che testimoniava che nei Paesi Bassi spagnoli, ma anche in Germania e Francia, molti insegnavano la sua stessa dottrina. Molti padri l'avevano diffusa prima della pubblicazione del trattato di Molina, poiché la maggior parte di loro, soprattutto in Italia e Spagna,

«ponebant gratiam praedeterminantem, eamque putabant ex Sententia Augustini necessariam ad singulos actus, et contrarium censebant errorem Pelagianum»⁴²⁷.

L'affermazione sembrava essere perlomeno tendenziosa, dato che assimilava la dottrina della maggior parte dei gesuiti dei primi ottant'anni di vita della Compagnia a quella dei domenicani⁴²⁸. In ogni caso, Lessio giudicava la dottrina dell'elezione alla gloria dopo la previsione dei meriti non solo conforme alle Scritture, ma anche utile e salutare. Non avendo ottenuto nulla nei confronti di Molina, i detrattori della sua

⁴²⁴ *Lessio a Bellarmino*, 18 febbraio 1611 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 154.

⁴²⁵ Le Bachelet X.-M., *Le décret d'Aquaviva sur la grace efficace*, p. 56, *Recherches de science religieuse*, 14, 1 (1924), pp. 46–60.

⁴²⁶ *Lessio a Bellarmino*, 18 febbraio 1611 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 154.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ Lessio affermava di essere al corrente del fatto che Suarez affermava che la dottrina dell'elezione alla gloria prima della previsione dei meriti era stata diffusa da Agostino non per opporsi a Pelagio e ai pelagiani, ma anche ad alcuni cattolici che dissentivano da essa.

dottrina avevano cercato, secondo Lessio, di sollevare nuovamente la questione⁴²⁹. In realtà, in questa occasione la censura era giunta dai vertici della Compagnia stessa che, usando prudenza a causa dei lunghi anni di difficoltà causati dall'opera di Molina, volevano tutelare l'ordine dall'eventualità di una nuova ondata di critiche.

In conclusione, Lessio pregava Bellarmino che la faccenda fosse discussa con diligenza nelle varie province della Compagnia: una richiesta che derivava presumibilmente dall'idea già espressa per cui la dottrina contestata era in realtà insegnata in vari luoghi. Il gesuita appariva non solo risentito, ma anche molto sorpreso del dietrofront di Bellarmino: a questo proposito, ricordava di aver sostenuto le stesse teorie ventitre anni prima e che, allora, il suo corrispondente non le aveva giudicate improbabili.

Lessio non riconosceva come propria soprattutto l'asserzione, contestata da Bellarmino, secondo cui la predestinazione dipendeva assolutamente e semplicemente dalla previsione delle buone opere: il gesuita si difendeva affermando di aver sempre insegnato che nessuno potesse meritare la sua predestinazione⁴³⁰; e ciò in virtù della derivazione della capacità di compiere buone opere dai meriti della grazia e dall'aiuto sufficiente concesso a tutti gli uomini. Lessio negava in sostanza la necessità di identificare obbligatoriamente il concetto di predestinazione gratuita con quello di predestinazione logicamente anteriore alla previsione dei meriti, acquisiti attraverso la grazia. L'idea che l'elezione alla gloria avvenisse posteriormente alla previsione dei meriti, in altre parole, non ledeva il ruolo della grazia, presupposto indispensabile per il compimento delle buone opere. Secondo Bellarmino, tuttavia, in mancanza di una scelta antecedente degli eletti, non sarebbe stato possibile salvaguardare la nozione di predestinazione insegnata da Agostino e Tommaso, né quella della grazia efficace, considerata non solo in atto secondo, al momento dell'acconsentimento umano, ma già in atto primo, quando veniva donata da Dio⁴³¹. Nell'aprile 1610, anche Aquaviva aveva sollevato formalmente il problema della dottrina di Lessio sulla predestinazione, con particolare riferimento all'elezione alla gloria a partire dalla previsione dei meriti⁴³².

⁴²⁹ *Lessio a Bellarmino*, 18 febbraio 1611 in Le Bachelet X.-M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 157.

⁴³⁰ Le Bachelet X.-M., *Auctarium Bellarminianum, Supplément*, p. 28.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 29.

⁴³² *Aquaviva a Lessio*, 16 aprile 1610 in Le Bachelet X.-M., *Auctarium Bellarminianum, Supplément*, p. 28.

I punti di disaccordo tra Bellarmino e Lessio – ma anche Molina – erano vari: se principalmente i due teologi concordavano nel rigettare la predeterminazione fisica, erano invece discordi sul rapporto che intercorreva tra il compimento delle opere buone e la grazia, l'elezione alla gloria e il concetto di predestinazione. Differenze che, stando alle discussioni del 1610, apparivano chiarissime, ma che non lo erano state più di vent'anni prima. Ambiguo fu l'atteggiamento di Bellarmino anche nei confronti della valutazione degli errori contenuti nella dottrina lessiana *de praedestinatione*: se, da un lato, sembrava escludere l'accusa di eresia, dall'altro paventava costantemente il pericolo di essere tacciati di semipelagianesimo.

Nel 1611, il generale Aquaviva aveva ammonito Lessio che il pontefice stesso era preoccupato delle difficoltà che la sua opera avrebbe causato, sulla scia dell'esperienza già affrontata con la *Concordia* di Molina⁴³³. Secondo quanto testimoniato con dispiacere dallo stesso generale due mesi più tardi, Lessio si sarebbe spinto sino ad inviare al papa la richiesta di ordinare le dimissioni dei dottori del Collegio romano, in ragione della censura che alcuni avevano espresso sul suo libro, e la loro sostituzione con altri teologi⁴³⁴.

La pubblicazione del *De gratia efficaci* aveva riacceso il *gran fuoco* a Lovanio. Lessio compose l'opera nella certezza di non commettere errori, in virtù della dichiarazione dell'ortodossia della sua dottrina da parte della Santa Sede al tempo delle controversie. Ciò che il gesuita non aveva calcolato era la variazione della politica della Compagnia in materia dopo la *De auxiliis*: Aquaviva non aveva più intenzione di gravare l'ordine con la difesa di dottrine facilmente attaccabili né Bellarmino, coinvolto nella faccenda quanto il generale, desiderava riaprire la questione. Dopotutto, dalla *De auxiliis* la Compagnia era implicitamente uscita vincitrice. Nonostante il proclama papale, i dottori della Facoltà teologica di Lovanio non avrebbero abbandonato l'idea di ottenere il consenso di Roma rispetto alla censura emessa nel 1587.

Nel gennaio del 1612, Aquaviva tornava a scrivere con preoccupazione a Lessio, che sembrava non aver dato sufficienti segni di obbedienza⁴³⁵. E proprio in virtù dell'obbedienza dovuta, oltre che come risarcimento rispetto al grave atto d'aver pubblicato l'opera senza chiedere il consenso al generale – che Aquaviva definiva come

⁴³³ *Aquaviva a Lessio*, 11 agosto 1611 in ARSI, *Fl. Belg.*, 3, f. 48.

⁴³⁴ *Aquaviva a Lessio e a Franciscus Flerontinus*, 8 ottobre 1611 in ARSI, *Fl. Belg.*, 3, f. 58.

⁴³⁵ *Aquaviva a Lessio*, 7 gennaio 1612 in ARSI, *Fl. Belg.*, ff. 70–71.

un *danno* – il gesuita di Lovanio avrebbe dovuto apportare ulteriori modifiche ad alcune proposizioni contenute nel proprio libro: questo nonostante le già avvenute correzioni imposte dai revisori della Compagnia. Aquaviva non metteva in luce solamente il dovere di ubbidire, ma anche la necessità di mantenere nell'ordine l'unità dottrinale,

«[...] la quale noi siamo risolutissimi di voler nella Compagnia e massimamente in materia così grave»⁴³⁶:

un intento più volte richiamato dal generale nelle lettere redatte per risolvere il problema sorto con la prima edizione del *De gratia efficaci*; scritte soprattutto per indurre Lessio a modificare il contenuto della sua opera nei punti più scottanti e facilmente contestabili da quella corrente che, per comodità, si definirà anche in questo caso antimolinista: nonostante il fatto che Lessio, come confessò a più riprese il generale, era andato ben oltre Molina. Aquaviva confidava a Lessio che l'intera faccenda gli stava molto a cuore⁴³⁷.

Le controversie di Lovanio avevano avuto un esito molto diverso da quello della disputa spagnola tra Bañez e Molina. Come ha scritto Paolo Broggio,

«Lovanio, insomma, periferia della Monarchia, non era Madrid, e l'episcopato fiammingo o le facoltà teologiche del Nord Europa non erano l'Inquisizione spagnola. La posta politica in gioco, evidentemente, sarebbe stata ben diversa, così come diversa si sarebbe configurata la congiuntura internazionale, che alla metà degli anni Novanta vedeva un ormai anziano Filippo II perdere progressivamente la sua presa sulla Santa Sede e un Clemente VIII imboccare decisamente la strada dell'autonomia del Papato non solo nei confronti della Monarchia spagnola ma anche nei confronti del Sant'Ufficio»⁴³⁸.

Sisto V aveva agito attraverso il Sant'Ufficio e il nunzio Frangipani; Clemente VIII aveva convocato una Congregazione *ad hoc*, di cui aveva presieduto molte sedute. La *De auxiliis* si collocava inoltre in un momento molto delicato nei rapporti tra la Santa Sede, la Monarchia di Spagna, l'Inquisizione spagnola e il Sant'Ufficio. Le problematiche erano, insomma, diverse; soprattutto, durante le controversie lovaniensi coinvolgevano due diverse scuole teologiche, ma non toccavano l'ambito politico: non vi era in gioco la supremazia della Santa Sede, né la Monarchia spagnola si era esposta nei confronti delle due dottrine in causa. In gioco vi erano da un lato la difesa dell'onore della Facoltà teologica e, soprattutto, della dottrina rigidamente agostiniana che

⁴³⁶ *Ibid.*, 70.

⁴³⁷ *Aquaviva a Lessio*, 7 gennaio 1612 (seconda lettera del giorno) in ARSI, *Fl. Belg.*, 3, 72.

⁴³⁸ Broggio P., *La teologia e la politica*, p. 61.

propugnava, in opposizione ai rischi del pelagianesimo; dall'altro la lotta contro una teologia accusata di essere ricaduta nel calvinismo, proprio per la sua ansia di fuggire l'eresia opposta.

Il XVI e il XVII sono stati i secoli di Agostino e Pelagio e della lotta tra i sostenitori di un agostinismo radicale, che sarebbe confluito in esperienze quali il baianesimo e il giansenismo, e i propugnatori di una dottrina generalmente di derivazione scolastica – benché Lessio stesso fosse stato accusato di aver tradito anche Tommaso – che si presentava soprattutto più aperta alla conciliazione tra la grazia e il libero arbitrio nell'opera di salvezza. Aquaviva aveva espresso personalmente lo stupore per la mancata adesione di Lessio ad alcuni insegnamenti di Tommaso⁴³⁹. La convinzione per cui la dottrina di Baio, e in seguito soprattutto quella di Giansenio, si identificassero pienamente con quella di Agostino, caratterizzò i movimenti giansenisti. Pierre Bayle, nel suo *Dictionnaire historique et critique* dichiarava apertamente tale identificazione, indignandosi poiché la Chiesa aveva preteso di conservare tutta l'autorità del *doctor gratiae*, pur condannando Giansenio⁴⁴⁰. Bruno Neveu segnalava che, per i giansenisti, rigettare la dottrina del proprio capostipite equivaleva a condannare quella di Agostino: qualora le tesi antipelagiane di Agostino fossero state riconosciute come sospette o forzate, ne sarebbe derivato un grandissimo scandalo⁴⁴¹.

Alla base della lotta tra le due correnti di cui si parlava vi era il timore reciproco – spesso la sicurezza – che la parte avversa ricadesse nell'eresia; nell'*Augustinus* stesso, Giansenio accusò più volte violentemente Lessio, così come Molina, di aderire alla dottrina semipelagiana, in stretta connessione con quanto era stato sostenuto dal suo maestro, Janson, durante le controversie. Mille anni dopo la lotta antipelagiana di Agostino, sembrava che il *doctor gratiae* avesse ricominciato a combattere gli eredi di Pelagio.

«I dottori di Lovanio Immaginarono che Pelagio salisse dalla tomba per difendere le sue massime pericolose polverizzate secoli prima da Sant'Agostino»⁴⁴².

⁴³⁹ Aquaviva al Provinciale di Fiandra, senza data in ARSI, *Fl. Belg.*, 1, II, 1171.

⁴⁴⁰ Bayle P., *Dictionnaire historique et critique*, Reinier Leers, Rotterdam 1697, I, p. 416. Vedi anche Neveu B., *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1994, pp. 451–452. L'articolo era stato pubblicato con il titolo *Augustinisme janséniste et magistère romain*, XVIIe siècle, 135 (1982), pp. 191–209.

⁴⁴¹ Neveu B., *Erudition et religion*, p. 462.

⁴⁴² Pérez Goyena A., *El tercer centenario de la muerte de un gran teologo*, p. 63, Razon y Fe, II (1923), pp. 50–69. La traduzione è mia.

Lessio, tuttavia, non era pelagiano: la grazia divina costituiva il presupposto necessario sul quale l'uomo innestava il suo acconsentimento. Da cattolico devotissimo qual era, il gesuita non volle mai ledere l'autorità divina, ma nemmeno angosciare gli uomini lasciandoli in balia dell'assoluta incapacità morale derivata dal peccato originale: la particolare attenzione all'aspetto soteriologico nella vita del cristiano influenzò Lessio anche nella sua dottrina *de gratia e predestinatione*. La ragione e la logica, poi, lo conducevano a non temere di esprimere un'opinione, purché fosse perlomeno non improbabile e testimoniata da almeno un padre. Lessio aveva imparato questa lezione da Francisco Suarez, durante il suo periodo al Collegio Romano. Inoltre, le stesse *Costituzioni* e la *Ratio studiorum* offrivano ai gesuiti un certo senso di libertà, pur nella ricerca della comunanza di prospettive, che si era ripercossa anche sul metodo teologico⁴⁴³.

A questo spirito libero faceva da controparte l'esigenza di porre un freno alle diversità di opinione nella Compagnia, al fine di mantenere l'unità dottrinale. Questa necessità fu così sentita dai vertici dell'ordine che, il 14 dicembre 1613, il generale Aquaviva giunse alla promulgazione di un decreto sulla grazia efficace⁴⁴⁴:

«Nostri in posterum omnino doceant, inter eam gratiam, quae effectum re ipsa habet atque efficax dicitur, et eam, quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, qui ex usu liberi arbitrii, etiam cooperantem gratiam habentis, effectum sortiatur, altera non item: sed in ipso actu primo, quod posita scientia conditionalium ex efficaci Dei proposito atque intentione efficienti certissime in nobis boni, de industria ipse ea media seligitm atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si haec inefficacia praevidisset. Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci, quam in sufficienti gratia est, in actu primo contineri: atque ac ratione efficere Deum, ut re ipsa faciamus, non tantum, quia dat gratiam, qua facere possimus. Quod idem dicendum est de perseverantia, quae procul dubio donum Dei est»⁴⁴⁵.

La prescrizione rivolta da Aquaviva ai teologi della Compagnia consisteva nell'attenersi all'insegnamento sulla grazia secondo l'opinione sostenuta durante la *De auxiliis*, per cui intercorreva una differenza tra la grazia sufficiente e efficace, considerata in atto primo, e che quest'ultima supposeva da parte di Dio una volontà assoluta e benevolente: la grazia efficace in atto primo era cioè superiore alla

⁴⁴³ Broggio P., *La teologia e la politica*, pp. 47–48.

⁴⁴⁴ Vedi Le Bachelet X.–M., *Le décret d'Aquaviva*.

⁴⁴⁵ Testo riportato da Le Bachelet X.–M., *Auctarium Bellarminianum, Supplément*, p. 27. Per grazia cooperante si intende la grazia che, accettata dall'uomo, lo aiuta a compiere le opere meritorie. È detta invece grazia operante la grazia che invita e stimola gli uomini, i quali possono acconsentire o rifiutare.

sufficiente, poiché quest'ultima si costituiva come la grazia che concedeva agli uomini gli strumenti per operare il bene, senza che gli uomini però vi acconsentissero; la grazia efficace, invece, era un dono offerto da Dio non a tutti, ma solamente ai giusti, che l'accettavano e venivano da essa condotti in modo infallibile alla salvezza eterna. Il decreto venne confermato quattro anni più tardi dal nuovo generale, Muzio Vitelleschi: costui aveva fatto parte della commissione di revisori incaricati di affrontare l'analisi del *De gratia efficaci* di Lessio e conosceva bene la problematica legata alla dottrina *de auxiliis*.

Nell'ottobre dello stesso anno, Aquaviva era tornato sui problemi che la dottrina di Lessio avrebbe potuto provocare alla Compagnia a Roma⁴⁴⁶. Il sospetto che i lovaniensi tramassero qualcosa era forte; tuttavia, non si era trovata alcuna prova del fatto che stessero violando il proclama papale del 1588, ragione per cui – scriveva il generale – sarebbe stato inutile interpellare il pontefice. La lettera alludeva presumibilmente ai sospetti avanzati da Lessio nei confronti dei dottori, la cui opposizione si doveva essere riaccesa con la pubblicazione del *De gratia efficaci*. Come si vedrà, ancora quattro anni dopo circolavano voci circa l'attività antigesuitica di Janson. Ancora nel 1613, la situazione tra i padri del Collegio e gli accademici dell'Università di Lovanio non era tranquilla. Durante l'estate, i dottori erano venuti a conoscenza del fatto che in varie parti d'Europa, *in primis* Italia e Spagna, circolava una diceria secondo cui essi avrebbero ritrattato la propria dottrina in materia *de auxiliis*, convinti dalla forza delle argomentazioni di Lessio. Con un atto ufficiale, la Facoltà smentiva la notizia, dichiarando di essere rimasta fedele al contenuto della censura prodotta nel 1587 e garantendo che non avrebbe abbandonato la propria dottrina sino ad un pronunciamento contrario della Santa Sede⁴⁴⁷. Sebbene non esistano prove in merito, è presumibile che le voci contro le quali la Facoltà agiva con un atto pubblico fossero state messe in circolazione da qualche gesuita aderente alla fazione molinista.

Un anno prima, una lettera indirizzata a Lessio testimoniava l'interesse di Aquaviva all'edizione emendata del *De gratia efficaci*: il generale scriveva di essere in attesa del *placet* della Santa Sede, in conformità con il decreto del Sant'Ufficio secondo cui né i domenicani né i gesuiti avrebbero potuto pubblicare un'opera in materia *de*

⁴⁴⁶ Aquaviva a Lessio, 19 ottobre 1613 in ARSI, *Fl. Belg.*, 3, f. 148.

⁴⁴⁷ Archivio di Stato a Lovanio (RAL), Fondo antica Università di Lovanio (OUL), *Acta Sacrae Facultatis Theologiae*, 2 agosto 1613, 387, 40.

auxiliis senza una revisione della Santa Sede. Il pontefice tergiversava, desiderando ulteriori controlli: secondo Aquaviva era chiaro che fosse influenzato dai Predicatori

«et quemdam auditorem de Rota qui videri vult theologus»⁴⁴⁸,

una chiara allusione al più grande nemico dei gesuiti durante la *De auxiliis*, Francisco Peña, che sarebbe morto proprio quell'anno.

In seguito, a sei anni dalla pubblicazione della sua opera ed essendosi resa necessaria una seconda edizione, Lessio optò con intraprendenza per una soluzione che scavalcava i propri diretti superiori⁴⁴⁹. Scrisse infatti una supplica al papa, nella quale domandava il permesso di pubblicare nuovamente il suo trattato. Sin dall'*incipit* della lettera, il gesuita metteva in luce il fatto che l'opera era stata composta ed edita in terra d'eresia, sottolineandone implicitamente quel valore controriformistico che alcuni teologi gesuiti avevano attribuito alla *Concordia* di Molina. Non solo, più avanti, chiedendo al pontefice la possibilità di pubblicare la seconda edizione con le correzioni ordinate dal generale, dichiarava esplicitamente che il *De gratia efficaci* aveva portato molto frutto tra i riformati. L'argomento trattato avrebbe giovato ai cattolici, ma anche a una frangia calvinista meno rigida, ovvero gli arminiani, particolarmente diffusi in Olanda, Zelanda e Frisia.

Lessio ricordava inoltre che, sebbene Aquaviva avesse fatto alcune osservazioni cui si era conformato, la maggior parte dei confratelli aveva ben accolto il suo libro, per la composizione aveva peraltro preso alcune prudenti precauzioni, mitigando molto la controversia. Per quanto atteneva alla sicurezza della dottrina, poi, l'opera era stata esaminata da uomini dotti a Lovanio e a Roma ed era stata approvata, scriveva Lessio; lo stesso era avvenuto in Spagna, dove l'Inquisizione l'aveva confermata, assieme ad altri testi redatti da gesuiti, di sicura dottrina: la notizia sarebbe arrivata a Lessio da alcuni padri spagnoli, tra cui il provinciale di Castiglia.

Il gesuita invocava il *placet* papale, poiché la censura del libro, tanto desiderato in Belgio, Germania e Gallia, avrebbe senz'altro nuociuto alla causa cattolica. Di nuovo, Lessio riproponeva la propria opera quale efficace strumento controriformistico, attraverso cui sarebbe inoltre stato possibile placare le coscienze turbate in materia di

⁴⁴⁸ Aquaviva a Lessio, 4 agosto 1612 in ARSI, *Fl. Belg.*, 3, 106r-v.

⁴⁴⁹ Apug 540, ff. 135 r.-136 r. La lettera non è datata (si tratta di una trascrizione), ma Lessio indica che erano passati sei anni dalla prima edizione del *De gratia efficaci*

grazia e libero arbitrio: come spesso accadde durante l'attività del gesuita, emergeva un intento pastorale che si fondava sull'esigenza di non angustiare i fedeli. La dottrina dell'elezione alla gloria e della predestinazione di Lessio, pur con il presupposto irrinunciabile della necessità della grazia, lasciava ampio spazio alle possibilità umane: nella suo sistema teologico, l'uomo diveniva un essere in grado di cooperare molto attivamente all'opera di salvezza.

Se tuttavia della sua opera fosse spiaciuto ancora qualche punto – scriveva Lessio – avrebbe dato ulteriori spiegazioni⁴⁵⁰. Il teologo faceva anche notare che coloro che sostenevano una dottrina contraria, tra i quali citava espressamente Baio, l'avevano potuta divulgare; a maggior ragione, ricordava che non aveva combattuto gli altri di sua iniziativa, ma che si era semplicemente difeso con un'apologia. Formalmente, Lessio aveva ragione: non aveva redatto una censura pubblica nei confronti degli accademici, ma si era difeso per iscritto dopo averne subito una; come si è visto, però, durante i propri corsi, pur senza nominare mai alcun dottore in particolare, aveva apertamente contestato la dottrina di Baio: cosa peraltro legittima, se si pensa che essa era già stata condannata da due pontefici.

Qualora Paolo V avesse benevolmente acconsentito alla sua richiesta – si leggeva in conclusione – sarebbe stato affinché Lessio e i suoi illustri sostenitori, dalla Germania e dalla Gallia, si impegnassero ancora di più nella difesa della Santa Sede, contro tutti coloro che, al contrario, la avversavano: l'opera di Lessio avrebbe infatti promosso e difeso la confessione cattolica dagli eretici.

L'effetto controriformistico non era condiviso da Janson, primo oppositore di Lessio durante le controversie. Ancora nel 1617, l'arcivescovo di Malines Matthias Hovius annotava nel suo diario che Wencelaus Cobergher, promotore dei monti di pietà in Belgio, gli aveva riportato la voce secondo cui Janson stava tramando nuove agitazioni contro il gesuita⁴⁵¹. Il rancore non si era sopito e, dietro a rapporti cordiali di facciata, gli antichi screzi non erano mai stati accantonati. A farli tornare a galla contribuì l'anno seguente la difesa delle tesi sulla predestinazione di Baio e Janson sostenuta da uno studente olandese, Giacomo Oli, presso la Facoltà, di cui affermava di

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 136r.

⁴⁵¹ AAM, *Registrum actorum reverendissimi et illustrissimi domini archiepiscopi Mechliniensis coeptum Kal. Novembris anni 1617*, AAM, *Mechliniensia*, 10, f. 132v. Al f. 93r dello stesso diario si legge un primo riferimento a Janson, Lessio e la costituzione di un monte di pietà.

perpetuare la tradizione teologica⁴⁵². Lo stesso Lessio, mosso dall'onestà intellettuale che l'avrebbe accompagnato per tutta la vita, era tornato a difendere la propria dottrina, guadagnando un richiamo di biasimo da parte del generale Vitelleschi⁴⁵³.

Le vicende legate alla dottrina di Lessio non si conclusero con la morte dei protagonisti della controversia. Sotto i pontificati di Innocenzo XI e XII, la Facoltà fece nuovi tentativi per ottenere l'approvazione della censura del 1587. Relazioni di parte domenicana o gesuitica vennero pubblicate tra Sei e Settecento e Giansenio stesso condusse attacchi nei confronti della dottrina di Lessio.

Fu in particolare la discussione in merito alla dottrina ispirazionista di Lessio, che, come si ricorderà, aveva costituito una sezione importante delle controversie, a tornare di attualità molti altri più tardi, con l'insinuazione del dubbio circa la sua ortodossia. Più di due secoli dopo la morte del gesuita, la sua dottrina venne infatti ripresa in sede conciliare, a dimostrazione del fatto che non era stata dimenticata; che anzi aveva maturato in pieno Ottocento alcuni seguaci e che, ancora una volta, era stata toccata dal pericolo di una condanna: cosa che poi, di fatto, non accadde mai.

2.5 – Nuovi sospetti sulla dottrina ispirazionista. Lessio e il Concilio Vaticano I

Nel 1870, durante i lavori del Concilio Vaticano I, sembrò levarsi sulla dottrina ispirazionista di Lessio il sospetto di eterodossia. Il gesuita era morto da ormai duecentocinquanta anni, ma gli echi della sua teoria si erano propagati tra i teologi, sino ad arrivare a Daniel Haneberg, il vescovo di Spira morto nel 1876, dopo che la sua teoria dell'ispirazione successiva, fondata sugli insegnamenti di Lessio, era stata condannata dal Vaticano I⁴⁵⁴.

All'inizio di aprile venne discussa la costituzione *Dei filius*, approvata il 24 dello stesso mese, in cui si sanciva l'ispirazione dei libri sacri. La Costituzione, riprendendo

⁴⁵² Orcibal J., *De Baius à Jansenius*, p. 570.

⁴⁵³ *Ibid.*, pp. 569–570.

⁴⁵⁴ Haneberg affermava di ispirarsi anche a J. Bonfrère. Vedi *Bonfrère, Jacques* in *Bibliothèque la Compagnie de Jésus*, I, coll. 1713–1715.

l'insegnamento di Franzelin⁴⁵⁵, che aveva insegnato Sacra Scrittura alla Pontificia Università Gregoriana, dichiarava:

«Eos vero (libros) Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati, nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt».

Franzelin, che aveva ripreso i dettami dei Concili di Firenze e di Trento in materia, aveva insegnato che Dio stesso era l'autore dei libri sacri, distinguendo l'ispirazione vera e propria dall'assistenza. Il teologo condannava in particolare due posizioni circa l'ispirazione della Sacra Scrittura, che giudicava del tutto errate: la prima era stata proposta da Johannes Jahn, professore a Vienna nei primi anni del XIX secolo, che connetteva l'ispirazione ad una protezione divina che consentiva all'autore di comporre testi privi di errori; una dottrina del tutto inconciliabile con quella tridentina e che coincideva invece con una particolare assistenza, ma non ispirazione nel senso precipuo del termine, dello Spirito Santo. La seconda era proprio la teoria dell'ispirazione successiva di Haneberg, che come si è visto si rifaceva alla dottrina di Lessio, la quale non era mai stata condannata, benché fosse stata ripresa e corretta più volte dal suo autore, a causa delle difficoltà con cui era stata accolta inizialmente nella stessa Compagnia.

Quando cominciarono i dibattiti sulla Costituzione, alcuni dei partecipanti ai lavori lamentarono il fatto che, condannando la dottrina del vescovo di Spira, si sarebbero condannati contemporaneamente e conseguentemente anche gli autori sui quali egli si era basato, *in primis* Leonardo Lessio. Fu l'arcivescovo di Brixen, Vincent Gasser, ad intervenire per smentire questo timore, nonostante la sua personale condanna della terza proposizione sulla Scrittura di Lessio. Nella sua relazione *De emendationibus capituli secundi constitutionis dogmaticae de fide catholica*⁴⁵⁶, Gasser scrisse:

«Ad inanes vero timores abigendos, quasi doctrina hac nostra damnetur illa sententia Lessii et Lovaniensium, pauca mihi hac de re dicenda sunt. Doctrina, quae primo in nostro capite damnatur [cioè la dottrina di Haneberg], nullatenus debet confundi cum doctrina Lessii et

⁴⁵⁵ Courtade J.B., *Franzelin. Les formules que le Magistère de l'église lui a empruntées*, Recherches de science religieuse, XL, II (1952), pp. 317–325.

⁴⁵⁶ *Acta et decreta sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani, Acta ante Sessionem III*. Coll. Lacensi, 7, Freiburg 1890, coll. 139–141.

Lovaniensium; cum doctrina ipsa ipsa, utut sit erronea, tamen non sit eadem quam nos in schemate nostro proscribimus»⁴⁵⁷.

Sebbene la teoria di Lessio fosse erronea, secondo il giudizio di Gasser, non doveva essere confusa con quella che il Concilio aveva condannato. Infatti, la dottrina contro la quale i padri conciliari si erano espressi affermava che la Chiesa poteva di propria autorità dichiarare ispirato un libro che invece non lo era; non aveva cioè la facoltà far rientrare nel Canone quei testi scritti con la sola operosità – *industria* – umana, in virtù della sua successiva approvazione.

Una certa differenza intercorreva tra la dottrina lessiana e quella condannata dal Vaticano I: Lessio aveva effettivamente parlato non di un'approvazione ecclesiastica, ma di una conferma divina. A prima vista, Gasser aveva pertanto ottime ragioni per sconfessare l'idea per cui la dottrina di Lessio fosse stata implicitamente condannata. Ad uno sguardo più approfondito, tuttavia, emergevano alcune ambiguità: infatti, Lessio aveva esplicitamente insegnato che gli stessi Concili, sotto la direzione del papa in qualsiasi tempo, avevano l'autorità di dichiarare ispirato un testo, grazie all'infalibile presenza dello Spirito che li guidava. Dato che il gesuita si avvalese di questo esempio per difendere la terza asserzione *de Scriptura*, sembra di poter escludere che si riferisse alla formulazione del Canone biblico nel corso dei Concili dei primi secoli, ad esempio quello di Nicea del 325, che aveva stilato l'elenco dei testi sacri nella convinzione che questi fossero stati ispirati sin dalla loro redazione. Al contrario, Lessio sosteneva che i Concili, in virtù dell'assistenza dello Spirito Santo, potessero dichiarare ispirato un testo che era stato scritto grazie alla mera industria umana. L'approvazione di Dio poteva cioè essere conferita attraverso l'infalibilità dello Spirito, che agiva attraverso la Chiesa. Il confine tra la dottrina condannata e quella di Lessio, in questo senso, era molto sottile; tuttavia, il gesuita non aveva trattato con precisione delle modalità di approvazione successiva nella sentenza in sé, ma lo aveva fatto nelle sue apologie, così come nelle scritture private a Bellarmino. La sentenza cui faceva riferimento Gasser non difendeva la dottrina esplicitamente condannata dal Concilio: se tuttavia i padri conciliari avessero preso in considerazione le lunghe spiegazioni di Lessio, di cui non rimaneva traccia nella sentenza in sé, forse gli esiti sarebbero stati diversi.

⁴⁵⁷ *Ibid.* Relazione di Gasser. I lovaniensi cui faceva riferimento Gasser erano i padri gesuiti del Collegio di Lovanio che sostenevano Lessio e non i dottori della Facoltà teologica dell'Università.

Inoltre, come è stato fatto giustamente notare⁴⁵⁸, Gasser aveva tenuto in considerazione solamente l'ultima versione della terza proposizione di Lessio che, come si è già avuto modo di ricordare, era stato in sostanza costretto ad un certo mutamento di forma a causa delle pressioni di Bellarmino. Lessio scampò alla condanna grazie a queste parole:

«Liber ex instinctu quidem spiritus sancti, sed sine eius assistentia speciali conscriptus, si Spiritus sanctus postea publice testetur omnia in eo contenta salutaria et vera esse, efficitur, etsi non simpliciter, tamen quod auctoritatem infallibilem pertinet, Scriptura sacra».

Rispetto alle versioni precedenti, si notano l'eliminazione dell'espressione *industria humana*, nonché l'aggiunta della formula *ex instinctu Spiritus Sancti*: Lessio tuttavia – cosa ignota ai padri conciliari – aveva espressamente scritto a Bellarmino di non comprendere le ragioni per cui la sua terza asserzione dispiacesse a tal punto, poiché egli la riteneva corretta *de possibili*. Il carteggio Lessio–Bellarmino si è rivelato una fonte in grado di consentire un ampliamento di visuale notevole: ha supplito alla sterilità che talvolta emergeva dalla documentazione ufficiale, fatta di comunicazioni ponderate e spesso prive di passione. La libertà con cui Lessio scrisse al proprio interlocutore ha permesso di addentrarsi in dinamiche di fondamentale importanza ai fini della comprensione delle problematiche di cui ci si è occupati: proprio a partire dalla lettura delle lettere si è giunti alla conclusione che la terza asserzione, così come fu presentata infine a Roma da Lessio, non rispecchiasse appieno il suo pensiero, ma fosse il frutto di un compromesso cui il gesuita si era dovuto piegare.

Benevolmente, Gasser affermò che la teoria del dettato verbale, contro cui Lessio si era schierato, era di matrice tipicamente protestante: una dichiarazione storicamente infondata, dato che fu una delle dottrine ispirazioniste dominanti in età moderna e fu sostenuta da personalità di spicco quale Bañez. Per redigere la terza proposizione, Lessio si era probabilmente ispirato a Sisto di Siena, che nel libro VIII della sua *Bibliotheca Sancta*, risalente al 1566, aveva affermato di accogliere come canonico il secondo libro dei Maccabei facendo appello all'autorità della Chiesa, che aveva la facoltà di ricevere nel Canone biblico un libro scritto da un profano.

⁴⁵⁸ Pagano S., *Évolution de la troisième*, pp. 148–150.

Nel 1961, Holstein ha confutato l'idea secondo cui Lessio era stato condannato dal Concilio Vaticano I⁴⁵⁹. Riportando le considerazioni di Gasser, spiegava che gli altri elementi grazie ai quali Lessio era stato salvato erano il carattere di possibilità che emergeva dalla sua terza sentenza – ripreso anche dall'autore stesso in propria difesa – e l'eliminazione dell'indicazione del secondo libro dei Maccabei. Le modifiche apportate da Lessio all'espressione della propria dottrina erano state sufficienti a distinguerla da quella di Haneberg. Stando a Holstein, Gasser sostenne che Lessio aveva propriamente ritrattato la teoria di 2 Maccabei: ciò è però inesatto. L'omissione dell'esempio di quel particolare testo nella riproposizione della terza asserzione non può essere imputabile a un cambiamento di prospettiva, che in Lessio non sembra essersi mai realmente verificato. 2 Maccabei rappresentava il caso perfetto a partire dal quale configurare l'intera dottrina: questa rimase sostanzialmente invariata, ma venne proposta con un linguaggio più adeguato rispetto alle richieste di Bellarmino.

Si è visto peraltro che quest'ultimo si era detto insoddisfatto dei cambiamenti, per quanto questi avessero perlomeno reso le sentenze di Lessio tollerabili. Bellarmino non avrebbe potuto essere soddisfatto delle modifiche apportate dal suo antico allievo, poiché costui aveva cercato di mantenere fedeltà alle proprie idee, benché esprimendole in modo diverso.

Lo si comprende perfettamente riflettendo su un elemento portante dell'ultima redazione della terza sentenza. Lessio scriveva:

«Liber ex instinctu quidem spiritus sancti, sed sine eius assistentia speciali conscriptus».

Il teologo si riferiva cioè ad un libro scritto a partire dall'ispirazione dello Spirito Santo, ma senza una sua particolare assistenza; di un testo la cui veridicità poteva essere confermata dalla successiva approvazione attraverso l'infallibilità dello Spirito, che assisteva in ciò gli stessi Concili. L'aggiunta della formula *ex instinctu Spiritus Sancti* non aveva ingannato Bellarmino: l'aggiunta del *sine eius assistentia speciali* lasciava trasparire il nucleo fondante della reale dottrina di Lessio. Questi ricevette infine un'espressione di stima da parte di Gasser, non per la sua teoria ispirazionista, che lo

⁴⁵⁹ Holstein H., *Lessius a-t-il été condamné au Concile du Vatican?*, Recherches de science religieuse, XLIX, 2 (1961), pp. 219–226. Holstein ha ripercorso efficacemente, per quanto brevemente, la serie di interventi riguardanti la dottrina di Lessio della III sessione del Vaticano I.

stesso Gasser avversava, ma in ragione del tentativo fatto per opporsi alla dottrina del dettato verbale.

È stato scritto che Lessio, pur detenendo quel merito, non aveva compreso l'identificazione tra libro ispirato e libro sacro; che, poi, i testi facenti parte del Canone erano sacri, ossia ispirati, sin dalla loro redazione. Storicamente, va fatto presente che Lessio non si era posto il problema di tale identificazione. Si era mosso a partire da considerazioni razionali basate su questioni concrete, come la presa di coscienza della particolarità di un testo storico come 2 Maccabei, che comunque era stato fatto rientrare nel Canone; a ciò aveva aggiunto un'idea di matrice ottimista e umanista, secondo cui il buon operato di un uomo che avesse scritto con le proprie forze un testo poteva essere approvato a posteriori dallo Spirito Santo. Lessio non aveva visto alcuna difficoltà nel presentare il caso di un testo non ispirato, ma semplicemente confermato.

Alla base del rifiuto di tale sentenza, vi erano due motivazioni principali, strettamente collegate l'una all'altra: innanzitutto, agli occhi dei censori veniva messa in discussione la derivazione divina dei libri del Canone e quindi la loro autorità, poiché Lessio presentava la possibilità che alcuni libri sacri non fossero stati propriamente ispirati (in questo senso può essere recepita la critica di cui si è parlato poc'anzi); in secondo luogo, l'industria umana godeva nell'asserzione originaria di un prestigio tale da far sospettare che Dio, secondo il teologo, avesse ricoperto un ruolo di secondo piano: una critica comune a tutti i censori di Lessio, anche in materia di grazia e predestinazione. Come si è già avuto modo di ricordare a proposito delle controversie di Lovanio, però, Lessio non relegò mai Dio a funzioni secondarie. L'approvazione concessa dallo Spirito era fondamentale: tuttavia, nessuno sembrò comprenderlo.

Lessio venne accusato anche di aver trascurato l'aspetto incarnazionista dell'ispirazione, concentrandosi unicamente sull'autenticazione giuridica dei libri facenti parte della Sacra Scrittura⁴⁶⁰. Di nuovo, l'approfondita conoscenza della figura di Lessio, della sua spiritualità e del suo *modus operandi*, ha piuttosto suggerito che il gesuita univa alla saldissima fede una logica stringente, che lo aveva condotto a proporre le sue più controverse riflessioni. Lessio non era preoccupato di una conferma legale, ma dell'approvazione divina; d'altra parte, secondo un metodo tipicamente

⁴⁶⁰ De Fraine J., *Lessius' Leer over de Inspiratie der H. Schrift*, Bijdragen, 15 (1954), pp. 267–271.

umanista, aveva affrontato lo studio dei testi sacri anche dal punto di vista filologico e razionale.

Il Vaticano I non condannò Lessio sebbene, come si vedrà, ci fu chi lo diede per certo; al contrario, faceva fede l'intervento di Gasser, che acquietò i padri conciliari che ebbero questo sospetto. Rimane tuttavia aperta l'ipotesi che, qualora si fossero lette tutte le fonti – lettere comprese – utili a comprendere la reale dottrina di Lessio in materia, si sarebbe giunti a soluzioni alternative; ciò a dimostrazione del fatto che, benché il gesuita non avesse sostanzialmente mutato le proprie convinzioni, la revisione della forma con cui erano state espresse dopo la censura aveva ottenuto lo scopo per cui Bellarmino aveva lavorato, e cioè salvare il suo antico allievo dalla condanna: un'operazione che diede i suoi frutti anche trecento anni più tardi.

3 – Tra cattolici e riformati. Lessio e la Compagnia di Gesù negli antichi Paesi Bassi

Ad eccezione del soggiorno romano, Lessio trascorse la vita intera nei Paesi Bassi meridionali, dove fu coinvolto non solamente nelle dispute teologiche con i dottori della Facoltà di teologia di Lovanio, di cui si è appena trattato, ma anche nei sanguinosi fatti della ribellione alla cattolicissima Spagna, nata come rivolta politica e nutritasi simultaneamente di elementi di carattere religioso⁴⁶¹.

Le esperienze vissute durante le rivolte hanno fortemente condizionato il gesuita in due aspetti fondamentali. In primo luogo, alcuni avvenimenti ad esse legate furono la causa della malattia di cui Lessio soffrì per tutta la vita, che venne interpretata come l'elemento centrale del sacrificio di un santo. In secondo luogo, docente di teologia in una terra spaccata dalle divisioni religiose, Lessio si trovò in prima linea, come si è visto, nella guerra scritta contro i dottori di Lovanio, che sospettava essere stati influenzati dal calvinismo. Non è un caso se le maggiori divisioni in seno al cattolicesimo circa la teologia della grazia sorsero in un'area fortemente penetrata dalla Riforma, sebbene Lovanio avesse saputo resistere alla ribellione, nonostante la diffusione del calvinismo che aveva interessato le Fiandre.

La Compagnia di Gesù subì in modo drammatico la situazione creatasi negli antichi Paesi Bassi durante la ribellione antispagnola e anticattolica. Come si vedrà, i gesuiti divennero tanto vittime della violenza dei calvinisti insorti quanto punte di diamante dell'azione controriformistica, nonché portatori di quel rinnovamento cattolico, la cui preventiva applicazione avrebbe forse impedito l'avanzata del movimento riformato, stando ad alcune fonti gesuitiche cui si farà cenno.

Il *background* ambientale e l'evoluzione della vita sociale e religiosa dei Paesi Bassi influenzarono molto l'attività intellettuale di Lessio: egli sentì non solamente la

⁴⁶¹ Recentemente, Judith Pollmann ha fornito un importante contributo allo studio della rivolta nei Paesi Bassi. Vedi Pollmann J., *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands, 1520–1635*, Oxford New York 2011. Sulla rivolta vedi anche Parker G., *The Dutch Revolt*, London 1977; Limm P., *The Dutch Revolt 1559–1648*, London 1989; Geyl P., *The Revolt of the Netherlands 1555–1609*, London 1966; Pirenne H., *Histoire de Belgique. De la mort de Charles le téméraire a l'arrivée du duc d'Albe dans les Pays-Bas (1567)*, III, Bruxelles 1919; della stessa serie, *La révolution politique et religieuse. La règne d'Albert et d'Isabelle. Le régime espagnol jusqu'à la paix de Munster (1648)*, IV, Bruxelles 1927. Sulla rivolta dei Paesi Bassi, vedi anche Tallon A., *L'europa del Cinquecento. Stati e relazioni internazionali*, Roma 2013 (ed. originale: Paris 2010), pp. 97–99.

necessità di preservare quella che riteneva la dottrina ortodossa dalle influenze calviniste, tanto diffuse nella regione, ma anche l'esigenza di produrre una riflessione giuridico-economica compiuta, che aveva maturato grazie alla possibilità di osservare le pratiche economiche e finanziarie che nascevano, venivano importate e si sviluppavano nei centri commerciali delle Fiandre. La vicinanza geografica di un polo come Anversa offriva al gesuita l'occasione di confrontarsi con le problematiche affrontate da quei mercanti che volevano al contempo essere buoni cattolici e che, date le misure restrittive imposte dalla Chiesa sull'uso del denaro in età moderna, si trovavano nell'*impasse* di non poter condurre al meglio la propria attività senza contravvenire ai divieti ecclesiastici. Lessio trasse dall'ambiente circostante, dalle consuetudini contrattuali vigenti e dalle necessità lavorative quotidiane dei "buoni cristiani" l'ispirazione per dare vita ad una riflessione che ha costituito un'innovazione fondamentale nella trattatistica di età moderna sulla questione dell'usura, che Lessio inserì in una sezione della sua più ampia opera *De iustitia et iure*, pubblicata per la prima volta nel 1605.

Fu pertanto la vita nei Paesi Bassi a guidare Lessio verso alcune delle sue esperienze – tanto concrete quanto intellettuali – più significative: queste costituirono l'*habitat* indispensabile da cui il teologo gesuita attinse le necessarie ispirazioni che lo influenzarono nella costruzione della propria personale identità. Per questa ragione è utile prendere coscienza delle condizioni storiche, religiose ed economiche della terra che ospitò Lessio, alla luce delle quali i momenti salienti della sua vita possano essere compresi e contestualizzati compiutamente.

3.1 – La ribellione antispagnola. Un caso politico-religioso

A partire dagli anni '60 del XVI secolo, gli antichi Paesi Bassi furono sconvolti da una cruenta rivolta antispagnola che, traendo spunto da ragioni di tipo politico-religioso, culminò con la separazione delle province del Nord dalla Spagna di Filippo

II⁴⁶². I gesuiti, ben radicati e influenti nel territorio, vennero identificati dai rivoltosi come i rappresentanti più odiosi della monarchia spagnola e divennero le prime vittime della loro violenta sollevazione.

«[...] cum ecce publica patriae tempestas, quam perduelles haeretici Duaci concitabant, cursum abruptit. Triennium exactum hic erat; & urbe à rebellibus exigitur Anno 1578»⁴⁶³.

Così Leonard Schoofs, nelle prime pagine della sua opera, introduce uno dei momenti più drammatici della vita di Lessio, che si consumò di notte, nell'anno 1578 – che Parker identificava come il momento fondamentale di rottura tra cattolici e riformati⁴⁶⁴ – durante la fuga del gesuita e di alcuni confratelli dal Collegio di Douai, sotto la minaccia dell'attacco dei riformati della città. Proprio in quell'occasione, Lessio contrasse la misteriosa malattia cui si è accennato, che gli causò atroci sofferenze, con cui convisse pazientemente sino al sopraggiungere della morte e che tanto contribuirono alla costruzione dell'aura di santità della quale era circondato. Infatti, queste non impedirono al gesuita di compiere diligentemente i propri doveri; aggiungevano anzi valore alle mortificazioni volontarie cui lo stesso si sottoponeva, avvalorando l'immagine di santo penitente che offriva il proprio dolore in sacrificio a Dio.

Scrivendo Jouvancy, nella sua biografia:

«Felicem hunc impetum animi ad scientiarum omnium artem contententis, paulum retardavit improvisa et permolesta vis morbi, quam incredibile patientia per annos ipsos quinque et quadraginta pertulit. Triennium Duaci exegerat cum a perduellibus haereticis concitata in catholicos seditione, urbe pellitur. Fugientem et [...] captantem excepit hospitium [...], et in lectulo quem pestifera lues inquinabat, male composuit»⁴⁶⁵.

Sebbene Lessio fu colpito da una serie di disturbi fisici che, con tutta probabilità, non possono essere ricondotti ad una sola e specifica patologia, i biografi lessero nell'episodio sopra accennato l'inizio di ogni male per l'allora giovane gesuita. Benché non delineato esplicitamente, appare chiaramente il collegamento tra l'inizio delle sue sofferenze e l'azione degli “eretici” riformati: Lessio si configurava come una vittima dei protestanti, destinato a portare su di sé i segni del “martirio” per tutta la vita.

⁴⁶² Sulla Spagna in età moderna vedi, per es., Elliott J.H., *La Spagna imperiale 1469–1716*, Bologna 1982 (ed. originale: New York 1964).

⁴⁶³ Schoofs L., *De vita*, f. 12.

⁴⁶⁴ Parker G., *The Dutch Revolt*, p. 187.

⁴⁶⁵ *Vitae* 134, f. 3.

La fuga di Lessio costituì uno dei numerosi casi che ebbero luogo durante le insurrezioni politico-religiose, antispagnole e anticattoliche, negli antichi Paesi Bassi. La stessa Compagnia di Gesù costituì l'ordine religioso che più di tutti dovette difendersi dagli insorti, poiché identificata come una forza non solo cattolica, ma anche e soprattutto spagnola. La stessa diffusione delle dottrine riformate, in particolar modo calvinista, toccò da vicino la Compagnia e, nella fattispecie, la sensibilità di Lessio, come si è visto a proposito delle ragioni che l'avevano spinto a controvertre gli insegnamenti dei lovaniensi durante il corso di teologia.

La situazione interna del dominio spagnolo era degenerata gradualmente, a partire dal momento in cui la Riforma vi aveva fatto il suo ingresso sotto forma di tre principali movimenti: luteranesimo, calvinismo e anabattismo. I predicatori luterani e anabattisti erano riusciti in particolar modo a riscuotere successo tra artigiani e operai delle città di industria; quelli calvinisti avevano ottenuto invece numerose adesioni nelle Fiandre vallone e ad Anversa. Questi ebbero un grande successo, riuscendo nella propria opera di conversione. Il calvinismo si era diffuso tanto nelle province del Nord quanto in alcune province del Sud, così come la presenza dei cattolici era riscontrabile in entrambe le aree: la divisione religiosa venne sancita solamente attraverso la riconquista spagnola delle zone meridionali e l'arrivo di esuli religiosi.

L'inizio delle rivolte, di matrice politica, aveva visto peraltro il pieno appoggio da parte dei cattolici, che solo in seguito avevano fatto della propria identità confessionale un motivo di divisione dai riformati, che ebbero la meglio nelle province del Nord quando, attraverso la secessione dalla Spagna, cominciarono ad essere identificate con uno stato riformato, nel quale va comunque ricordata la permanenza di molti cattolici.

La Compagnia di Gesù ebbe un ruolo di primo piano nella costruzione dell'identità confessionale cattolica nei Paesi Bassi spagnoli, incarnando una funzione controriformistica importante. Contro di loro, negli anni della ribellione, si accanirono particolarmente i ribelli, che li consideravano non solamente i rappresentanti del cattolicesimo, ma anche e soprattutto della Spagna.

La rivolta si collocò nell'alveo di quei conflitti che, generalmente designati come guerre di religione, benché sempre strettamente connessi a ragioni politiche, scoppiarono in Europa tra la seconda metà del XVI secolo e la prima metà del XVII,

traendo origine dall'unione tra potere politico e credo religioso. Come ricorda Peter Wallace,

«la miscela di forze centripete, legate al processo di costruzione della chiesa e dello stato, e di forze centrifughe, legate al regionalismo e alle identità religiose in conflitto tra loro, provocò numerosi spargimenti di sangue fra la seconda metà del Cinquecento e la prima metà del Seicento»⁴⁶⁶:

descrizione perfetta della situazione che Filippo II trovò negli antichi Paesi Bassi, al momento della sua intronizzazione.

La rivolta avanzò lungo due diverse vie: la tolleranza religiosa, spesso di matrice politica, e il radicalismo più violento. Essa scoppiò soprattutto a causa dell'insofferenza dei grandi magnati alla centralizzazione degli Asburgo, soprattutto sotto il regno di Filippo II, e alle leggi antieretiche, che divenivano sempre più scomode con la diffusione delle dottrine riformate nella nobiltà e nella borghesia. Agli albori della ribellione, guidata dai capi della nobiltà, vi fu però innanzitutto la reazione alla violazione dei diritti particolari dei corpi⁴⁶⁷, in primo luogo le autonomie delle città, e all'aumento della tassazione. Questi elementi caratteristici del regno di Filippo II provocarono un forte risentimento nei suoi confronti.

Questi aveva ricevuto il governo dei Paesi Bassi dal padre, l'imperatore Carlo V, che aveva abdicato in suo favore nel 1555⁴⁶⁸. L'atteggiamento dei due regnanti nei confronti dell'eredità borgognona fu in gran parte differente. Carlo era stato considerato sin dagli albori del suo governo il signore naturale di quelle terre: l'ultimo erede dei duchi di Borgogna era infatti nato a Gand, nelle Fiandre, il 24 febbraio 1500 e vi aveva trascorso l'infanzia e l'adolescenza, fattore che aveva contribuito a creare il positivo atteggiamento dei sudditi nei suoi confronti⁴⁶⁹. Gli antichi Paesi Bassi, denominazione con la quale si comprende anche la regione meridionale della Fiandra, facevano parte

⁴⁶⁶ Wallace P.G., *La lunga età della Riforma*, Bologna 2006 (ed. originale: Basingstoke 2004), p. 165. Vedi anche Oberman H.A., *La riforma protestante da Lutero a Calvino*, Roma-Bari 1989 (ed. originale: Göttingen 1986).

⁴⁶⁷ Sull'evoluzione dello Stato moderno europeo in ambito giuridico e amministrativo vedi *Lo Stato Moderno in Europa. Istituzioni e Diritto* a cura di Fioravanti M., Roma 2002.

⁴⁶⁸ Per un primo approccio allo studio delle questioni relative ai Paesi Bassi in età moderna vedi Denys C., Paresys I., *Les anciens Pays-Bas à l'époque moderne (1404-1815). Belgique, France du Nord, Pays-Bas*, Paris 2007 e De Voogd C., *Histoire des Pays-Bas*, Paris 1992.

⁴⁶⁹ Il legame di Carlo con la Borgogna lo indusse più volte a cercare di rientrarne in possesso. La Borgogna era infatti stata conquistata dalla Francia di Luigi XI nel 1477. Carlo vi rinunciò solo nel 1529 con la pace di Dames.

del Ducato di Borgogna, governato sino al 1477, anno della morte di Carlo il Temerario, da un ramo cadetto della casa reale francese.

Gli Asburgo avevano fatto il loro ingresso negli antichi Paesi Bassi grazie al matrimonio tra Maria di Borgogna, unica erede di Carlo il Temerario (detto anche l'Ardito), e l'arciduca Massimiliano d'Asburgo, figlio dell'imperatore ed egli stesso imperatore del Sacro Romano Impero dal 1508⁴⁷⁰. Il figlio, l'arciduca Filippo detto il Bello, sposò nel 1493 Giovanna di Trastámara, conosciuta come la pazza, figlia dei cattolicissimi re di Spagna Isabella I di Castiglia e Ferdinando II d'Aragona. Da questo matrimonio era nato Carlo d'Asburgo, che si era trovato ad ereditare, come è noto, una vastissima serie di domini, che gli derivarono in larga parte dall'eredità spagnola, essendo diventato re di Spagna alla morte del nonno Ferdinando⁴⁷¹. Da un lato, Carlo si sentiva legato all'eredità borgognona, elemento che gli procurò uno stretto legame con i Paesi Bassi, dove visse a lungo; dall'altro, suo figlio Filippo fu pienamente spagnolo, come si può facilmente desumere da uno studio della sua vita⁴⁷². Quando ricevette dal padre il governo dei Paesi Bassi, e in seguito ad una nuova abdicazione nel gennaio 1556, il reame spagnolo, Filippo conosceva scarsamente la sua eredità borgognona, né tantomeno conosceva le lingue che vi si parlavano. Aveva avuto modo di osservare da vicino tale realtà qualche anno prima, nel 1549, durante una visita fatta con il padre. Non aveva tuttavia compreso a fondo le dinamiche che avevano permesso a Carlo e alla sorella Maria d'Ungheria di essere benevolmente accettati rispettivamente quali sovrano e reggente, in particolar modo il rispetto dei particolarismi, pur nella generale politica centralizzatrice⁴⁷³. Le diciassette province si videro riconosciute come entità politica e territoriale, governate dagli Asburgo, alla Dieta del 1548. La nascita del cosiddetto *cercle de Bourgogne* contribuì ad avvalorare la particolarità del possesso, che Carlo considerava il centro amministrativo dei propri domini nel vecchio continente. L'imperatore ristabilì l'unità dei Paesi Bassi ponendo fine alle istanze

⁴⁷⁰ La morte di Maria di Borgogna e la reggenza di Massimiliano d'Asburgo per il giovane figlio Filippo causò agitazioni; in particolare, nelle Fiandre Gand si rivoltò una prima volta nel 1485 e una seconda nel 1492.

⁴⁷¹ Carlo ottenne la corona a scapito della madre Giovanna, che era ritenuta mentalmente disturbata.

⁴⁷² Su Filippo II vedi Parker G., *Un solo re, un solo impero. Filippo II di Spagna*, Bologna 2005 (ed. originale: Boston 1978).

⁴⁷³ Denys G., Paresys I., *Les anciens Pays-Bas à l'époque moderne (1404-1815)*, p. 55. Maria d'Ungheria così come Margherita d'Austria prima e Margherita di Parma poi «'étaient du sang', et leur présence conservait aux provinces belges quelque apparence de leur vieille indépendance bourguignonne». Pirenne H., *Historia de Belgique*, IV, p. 4.

independentistiche della Gheldria e riorganizzando l'amministrazione, di cui Bruxelles divenne il centro. Carlo rinnovò l'amministrazione facendone di Bruxelles il centro, con la riorganizzazione del Grande Consiglio nel 1531. Nonostante l'opera di centralizzazione operata dagli Asburgo, i radicati particolarismi dei corpi divennero la base dell'esplosione del dissenso nei confronti della dominazione spagnola, sotto il figlio di Carlo, Filippo. Furono proprio la difesa delle antiche *libertates* e degli interessi delle famiglie nobili, ma anche della borghesia mercantile che aveva accresciuto il proprio ruolo con lo sviluppo di un forte potere economico e finanziario, a costituire l'ago della bilancia nelle vicende della ribellione antiasburgica negli antichi Paesi Bassi.

Carlo aveva infatti dotato le diciassette province di cui si componevano gli antichi Paesi Bassi di un governo comune affidato a un reggente, ruolo che, a partire dal 1517 sino al 1567, venne ricoperto da donne. In particolare, Maria d'Ungheria rivestì un ruolo cruciale nella mediazione tra le province e il sovrano. Inoltre, al governo comune furono affiancati tre Consigli: di Stato, composto da membri dell'alta nobiltà e dell'alto clero, consultato in materia di decisioni politiche e di sicurezza pubblica; privato, formato da giuristi consultati per ragioni di tipo amministrativo o legale; delle finanze, composto da esperti della finanza e detentore della giurisdizione fiscale. Accanto a questi organi accentratori, sopravvivevano le antiche autonomie delle città e delle istituzioni locali che, al contrario, Filippo II non riuscì a capire o, forse, a tollerare.

La medesima problematica si era posta al tempo del Ducato Borgognone. I duchi avevano infatti dovuto necessariamente tener conto dei diritti particolari di città e province: queste avevano ottenuto l'autonomia sin dall'XI-XII secolo, allorché si erano emancipate dal loro signore. Ogni città godeva di privilegi, libertà e particolarità giuridiche differenti; possedevano una legislazione propria, milizie per la difesa e casse autogestite grazie al diritto di imposta indiretta. Le province, inoltre, disponevano di propri organi rappresentativi, gli Stati, che si riunivano in presenza del sovrano o dei suoi rappresentanti, composti dai rappresentanti della nobiltà, del clero e delle città.

Era stato proprio il policentrismo del dominio a indurre i sovrani, i Valois prima e gli Asburgo poi, a intraprendere l'opera di centralizzazione, pur nel compromesso con le antiche autonomie locali preesistenti. Filippo II si dimostrò invece molto meno tollerante nei confronti dei particolarismi. Quando nel 1559 il re lasciò i Paesi Bassi per tornare in Spagna, le truppe spagnole vi rimasero, con grande disappunto della

popolazione locale, che le mal tollerava. Lo stanziamento dei soldati spagnoli contribuì notevolmente alle agitazioni della nobiltà locale e, in seguito, il loro comportamento violento fomentò il sentimento antispagnolo. Filippo si impegnò ad ampliare i poteri della corona, urtando la sensibilità e i privilegi dei nobili, che non volevano perdere le proprie libertà. In questo contesto, la diffusione della Riforma tra le élites locali, i cui tradizionali privilegi erano stati già di per sé adombrati sotto il suo regno, rese pressoché inscindibile il legame tra la lotta antispagnola e quella a favore della libertà di coscienza. La riduzione delle autonomie e delle concessioni da parte della Spagna si intrecciava con la caccia all'eretico. Negli antichi Paesi Bassi, parte della società era passata alla Riforma, soprattutto nella sua declinazione calvinista. Qui la repressione religiosa si identificava con quella politica: l'eretico era considerato un ribelle all'ordine costituito e, pertanto, il ritorno al cattolicesimo comprendeva anche la resa alla Spagna, così come la sottomissione alla corona implicava il reintegro tra i ranghi cattolici. Come sottolineato da Paolo Prodi, l'eresia continua ad essere considerata, nello Stato moderno, come *crimen lesae maiestatis*, elemento di rottura della coesione sociale; nello Stato confessionale, infatti,

«l'appartenenza religiosa ad una Chiesa viene vista come l'elemento fondamentale per la sopravvivenza dell'organismo politico»⁴⁷⁴.

Contemporaneamente, dalla prospettiva dei ribelli le idee di diversità e tolleranza religiosa andavano di pari passo con quella di opposizione alla Spagna, sebbene quest'ultima fosse condotta secondo diverse sfumature. Innanzitutto, Guglielmo d'Orange, capo della rivolta, non desiderava inizialmente esimersi dall'obbedienza alla Spagna, pur proseguendo tenacemente la lotta a favore delle antiche autonomie e dell'idea di tolleranza religiosa.

La Riforma entrò nei Paesi Bassi immediatamente dopo l'esplosione del caso Lutero, a Wittenberg, nel 1517. La diffusione della dottrina luterana prima e di quella calvinista poi fu favorita innanzitutto dalla vicinanza geografica dei territori tedeschi e dall'alta urbanizzazione dei Paesi Bassi: nelle città circolavano i testi a stampa, epocale strumento di diffusione della conoscenza; inoltre, nelle piazze commerciali di importanza non più solamente europea, ma mondiale, quali Anversa e, in seguito,

⁴⁷⁴ Prodi P., *Il paradigma tridentino*, p. 46–47.

Amsterdam, le nuove dottrine si muovevano con i mercanti, che divenivano veicolo della loro diffusione. Negli antichi Paesi Bassi la Riforma aveva trovato un terreno fertile di per sé: gli abitanti erano già stati sensibilizzati ad una religiosità interiorizzata grazie all'influenza della *Devotio moderna*, un movimento nato nel XIV secolo proprio nei Paesi Bassi, e da lì diffusosi in varie parti dell'Europa, che proponeva una religiosità più intima, basata sulla meditazione, la preghiera e la lotta alle passioni, in un costante sforzo cristomimetico, come si apprende da uno dei testi più importanti ispirati dalla corrente, ovvero l'Imitazione di Cristo attribuita a Tommaso da Kempis⁴⁷⁵. La *Devotio*, proponendo una pietà cristocentrica fortemente interiorizzata, rifiutava manifestazioni esteriori quali il culto dei santi e i pellegrinaggi, prefigurando così alcuni aspetti delle riforme protestanti.

Tra XV e XVI secolo, inoltre, i Paesi Bassi avevano risentito dell'influenza culturale di Erasmo da Rotterdam⁴⁷⁶, che aveva gettato le basi per un rinnovamento della Chiesa romana per certi aspetti vicino ad alcune proposte della Riforma – benché per altri del tutto contrastante – tra cui una religiosità maggiormente interiorizzata e la condanna delle indulgenze, questione quest'ultima che aveva costituito il punto di partenza della polemica di Martin Lutero. A partire dal 1523, le opere di argomento religioso di Erasmo vennero peraltro tradotte in neerlandese contribuendo, con la loro diffusione, a sensibilizzare gli abitanti dei Paesi Bassi all'idea di riforma ecclesiastica e ai valori dell'umanesimo cristiano⁴⁷⁷. Contro il riformatore di Wittenberg Erasmo aveva ingaggiato invece una disputa di carattere dottrinale sul concetto di arbitrio, redigendo il suo *De libero arbitrio* come risposta al *De servo arbitrio* di Lutero. Inoltre, la tolleranza erasmiana si scontrava fortemente contro l'intransigenza di Calvino. L'influenza di Erasmo fu dunque ambivalente e, certamente, non toccò minimamente i calvinisti più radicali della rivolta iconoclasta.

Le idee di Lutero ottennero sostenitori in diverse città⁴⁷⁸: proprio a Bruxelles, nel 1523 perirono i primi martiri del luteranesimo. Ad Anversa, le stamperie diffusero le

⁴⁷⁵ Altri attribuiscono l'opera a Jean de Gerson (1363–1429).

⁴⁷⁶ Su Erasmo da Rotterdam vedi, per es., Augustijn C., *Erasmo da Rotterdam. La vita e l'opera*, Brescia 1989.

⁴⁷⁷ Sulle ragioni che hanno favorito l'ingresso della Riforma negli antichi Paesi Bassi vedi Denys G., Paresys I., *Les anciens Pays-Bas à l'époque moderne (1404–1815)*, pp. 42–47.

⁴⁷⁸ Sulla Riforma nella *Belgique* vedi Braekman É.M., *Le protestantisme belge au XVIe siècle*, Carrières-sous-Poissy 1997 e Laurent P., *Histoire de la Réforme en Belgique*, *Théologie évangélique*, 3, (3) 2004, pp. 205–224.

opere del riformatore sin dall'inizio degli anni '20. Sebbene a partire dal 1530 anche il movimento anabattista cominciasse a guadagnare seguaci, dal 1550 fu senz'altro il calvinismo la corrente riformata dominante, essendo penetrata attraverso i Paesi Bassi meridionali dalla confinante Francia, dove circolavano le opere e i predicatori di Calvino, dediti al proselitismo⁴⁷⁹. Dopo essere stata la capitale del luteranesimo, dalla metà del Cinquecento Anversa divenne quella del calvinismo⁴⁸⁰. Ad esso si convertì, nel 1573, il più autorevole e potente tra i nobiluomini fiamminghi: Guglielmo di Nassau, principe d'Orange, che divenne il maggiore *chef de guerre* durante la rivolta delle province del nord e che, tuttora, è considerato padre della Patria in Olanda.

Guglielmo fu promotore della tolleranza religiosa da un lato, certamente, per ragioni di natura politica, poiché solo la libertà di coscienza – non di culto – avrebbe permesso una pacifica convivenza delle province, anche sotto il controllo spagnolo, elemento che inizialmente i capi della rivolta non esclusero; dall'altro presumibilmente per i suoi trascorsi personali, che l'avevano visto figlio di un luterano, ma cresciuto ed educato da cattolico alla corte di Carlo V, che proprio al suo braccio si appoggiava il giorno dell'abdicazione in favore di Filippo, nella sala del palazzo dei duchi del Brabante a Bruxelles⁴⁸¹; Carlo non aveva potuto permettere che l'erede della più importante famiglia nobile degli antichi Paesi Bassi abbandonasse il cattolicesimo. In seguito Guglielmo era tornato al luteranesimo e infine era passato al calvinismo, senza adeguarsi alla violenta intolleranza di parecchi correligionari olandesi. L'Orange era peraltro stato abile nel gestire le problematiche religiose anche nella vita privata: per sposare una principessa luterana, aveva infatti finto presso la famiglia della nobildonna di essere rientrato tra le fila dei sostenitori di Lutero, garantendo al contempo sull'altro versante che la sua futura sposa era in via di conversione al cattolicesimo. In realtà, Guglielmo aveva assicurato alla donna libertà di coscienza. Le ripetute conversioni a confessioni differenti e l'atteggiamento generale mostrano l'Orange come un uomo incline alla tolleranza religiosa. Occorre comprendere tuttavia quali fossero le reali motivazioni dalle quali il nobiluomo si sentiva mosso.

⁴⁷⁹ La *confessio belgica* venne stilata a Emden dai rappresentanti delle chiese clandestine e degli esuli. In tale occasione venne rafforzato il legame tra i calvinisti degli antichi Paesi Bassi e la chiesa di Ginevra. In particolare, si segnala l'opera del predicatore Guy de Brès, che nel 1561 redasse la *Confessio belgica* calvinista.

⁴⁸⁰ Denys G., Paresys I., *Les anciens Pays-Bas à l'époque moderne (1404–1815)*, p. 47.

⁴⁸¹ Pietrostefani G., *La guerra corsara. Forma estrema del libero commercio*, Milano 2002, p. 90.

Uno degli avvenimenti che spinsero maggiormente l'Orange verso il principio della tolleranza religiosa ebbe luogo nel 1559, nella prigionia subita come ostaggio alla corte di Enrico II di Francia, durante la negoziazione dei patti di Cateau-Cambresis. Sembra che in quell'occasione Guglielmo abbia ascoltato una conversazione tra il duca d'Alba e il re, nella quale esprimevano la volontà di sterminare gli eretici. Tra questi l'Orange contava anche parecchi familiari, in primo luogo i fratelli, rimasti entro il luteranesimo al quale erano stati educati. Il fattore emotivo potrebbe aver avuto effettivamente un ruolo decisivo nell'adesione al principio di tolleranza nel nobiluomo, così come la personale esperienza delle diverse conversioni.

Tuttavia, la questione rilevante consiste proprio nell'indagare la reale convinzione di quelle conversioni. Guglielmo d'Orange rappresentò una figura sospesa tra cattolicesimo e protestantesimo: venne educato come cattolico in quanto condizione necessaria per la successione alla casa d'Orange; fu aperto nei confronti del luterano elettore di Sassonia, poiché condizione necessaria per sposare la figlia Anna, cui si è già fatto cenno, ma garantì a Filippo II che la nobildonna era pronta a convertirsi al cattolicesimo⁴⁸²; nel 1567 diventò apertamente luterano poiché quella era la condizione indispensabile per ottenere l'aiuto dei principi tedeschi e nel 1573 si convertì al calvinismo per facilitare la riunione di Olanda e Zelanda. Nell'esperienza di Guglielmo, la conversione alle diverse confessioni religiose rappresentava cioè la *condicio sine qua non* per eccellenza: il principio di tolleranza fu alla base di una vera e propria politica della tolleranza, che peraltro non prevedeva la libertà di culto, ma quella di coscienza. Politicamente, l'Orange rimase sino al suo assassinio, avvenuto nel 1584 per mano del fanatico cattolico Balthazar Gerards⁴⁸³, un sostenitore dell'unità e della coesione del *cercle de Bourgogne*, per nulla desideroso di una rottura tra le province del nord e quelle del Sud. Lo stesso canto guerresco proclamato dai rivoltosi e in seguito divenuto inno olandese riporta la significativa asserzione «den Koning van Hispanje heb ik altijd geëerd», ovvero «Ho sempre onorato il re di Spagna»⁴⁸⁴.

⁴⁸² Anna procurò al marito una serie di scandali tali per cui Guglielmo divorziò da lei in segreto, perdendo in seguito per questa ragione l'appoggio della Sassonia nella lotta all'indipendenza delle province settentrionali dei Paesi Bassi.

⁴⁸³ Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, I, p. 69.

⁴⁸⁴ Ai fini di questa trattazione, è utile prendere visione del contenuto dell'inno olandese, che viene di seguito riportato per intero nella lingua originale e nella traduzione italiana: "Wilhelmus van Nassouwe ben ik, van Duitsen bloed, den Vaderland getrouwe blijf ik tot in den dood. Een prinse van Oranje ben ik, vrij onverveerd, den Koning van Hispanje heb ik altijd geëerd. In Godes vrees te leven heb ik altijd

betracht, daarom ben ik verdreven, om land, om luid gebracht. Maar God zal mij regeren als een goed instrument, dat ik zal wederkeren in mijnen regiment. Lijdt u, mijn onderzaten die oprecht zijt van aard, God zal u niet verlaten, al zijt gij nu bezwaard. Die vroom begeert te leven, bidt God nacht ende dag, dat Hij mij kracht zal geven, dat ik u helpen mag. Lijf en goed al te samen heb ik u niet verschoond, mijn broeders hoog van namen hebben 't u ook vertoond: Graaf Adolf is gebleven in Friesland in den slag, zijn ziel in 't eeuwig leven verwacht den jongsten dag. Edel en hooggeboren, van keizerlijken stam, een vorst des rijks verkoren, als een vroom christenman, voor Godes woord geprezen, heb ik, vrij onversaagd, als een held zonder vrezten mijn edel bloed gewaagd. Mijn schild ende betrouwen zijt Gij, o God mijn Heer, op U zo wil ik bouwen, Verlaat mij nimmermeer. Dat ik doch vroom mag blijven, Uw dienaar t'aller stond, de tirannie verdrijven die mij mijn hart doorwondt. Van al die mij bezwaren en mijn vervolgers zijn, mijn God, wil doch bewaren den trouwen dienaar dijn, dat zij mij niet verrassen in hunnen bozen moed, hun handen niet en wassen in mijn onschuldig bloed. Als David moeste vluchten voor Saül den tiran, zo heb ik moeten zuchten als menig edelman. Maar God heeft hem verheven, verlost uit alder nood, een koninkrijk gegeven in Israël zeer groot. Na 't zuur zal ik ontvangen van God mijn Heer dat zoet, daarna zo doet verlangen mijn vorstelijk gemoed: dat is, dat ik mag sterven met eren in dat veld, een eeuwig rijk verwerven als een getrouwen held. Niet doet mij meer erbarmen in mijnen wederspoed dan dat men ziet verarmen des Konings landen goed. Dat u de Spanjaards krenken, o edel Neerland zoet, als ik daaraan gedenke, mijn edel hart dat bloedt. Als een prins opgezeten met mijner heireskracht, van den tiran vermeten heb ik den slag verwacht, die bij Maastricht begraven, bevreesde mijn geweld; mijn ruiters zag men draven zeer moedig door dat veld. Zo het den wil des Heren op dien tijd had geweest, had ik gern willen keren van u dit zwaar tempeest. Maar de Heer van hierboven, die alle ding regeert, die men altijd moet loven en heeft het niet begeerd. Zeer christlijk was gedreven mijn prinselijk gemoed, standvastig is gebleven mijn hart in tegenspoed. Den Heer heb ik gebeden uit mijnes harten grond, dat Hij mijn zaak wil redden, mijn onschuld maken kond. Oorlof, mijn arme schapen die zijt in groten nood, uw herder zal niet slapen, al zijt gij nu verstrooid. Tot God wilt u begeven, zijn heilzaam woord neemt aan, als vrome christen leven,—'t zal hier haast zijn gedaan. Voor God wil ik belijden en zijner groten macht, dat ik tot genen tijden den Koning heb veracht, dan dat ik God den Heere, der hoogsten Majesteit, heb moeten obediëren in der gerechtigheid." Traduzione: "Io sono Guglielmo di Nassau, di sangue Tedesco. Leale alla terra dei padri rimarrò fino alla mia morte. Sono un principe d'Orange, libero e senza paura. Ho sempre onorato il re di Spagna. Ho sempre cercato di vivere nel timor di Dio. Per questo son stato cacciato fuori dalla mia terra e dalla mia gente. Ma Dio mi dirigerà come un buono strumento. Così io potrò tornare al mio dominio. Saldo nei miei principi, che sono onesti per natura. Dio non ti abbandonerà neppure ora che sei disperato. Colui che prova a vivere piamente deve pregare Dio giorno e notte, che Egli mi darà la forza per aiutarti. La mia vita e il mio destino insieme non ho lesinato per te. I miei fratelli alti di rango hanno mostrato anch'essi questo: Conte Adolfo morì nella battaglia di Frisia e la sua anima aspetta il giudizio finale nella vita eterna. Nobile e di alto rango, di discendenza imperiale, scelto come un principe dell'impero, come un pio cristiano, per la parola onorata di Dio, io ho, senza esitazione e come un eroe senza paura, rischiato il mio stesso nobile sangue. O mio Signore, tu sei il mio scudo e il mio affidamento. Sei tu su cui io voglio fare affidamento, non lasciarmi mai di nuovo. Garantiscimi che resterò coraggioso, tuo servitore per sempre, e che possa sconfiggere la tirannia che trafugge il mio cuore. Da tutte le cose che mi opprimono e che sono mie persecutrici, Dio mio, salva il tuo fedele servitore. Che essi possano non sorprendermi coi loro piani malvagi né lavare le loro mani nel mio sangue innocente. Come Davide, che fu costretto a fuggire da Saul, il tiranno. Ho dovuto piangere, come fecero molti altri nobili. Ma Dio lo ha rialzato, gli ha dato sollievo dalla disperazione e gli ha dato un regno veramente grande in Israele. Dopo questa asprezza, io riceverò da Dio mio Signore, la dolcezza che brama così tanto la mia nobile mente per il quale io potrei morire con onore sul campo di battaglia ed ottenere un reame eterno come eroe fedele. Niente mi fa provare pena così tanto nella mia avversità che aver visto le buone terre del Re impoverirsi. O nobili e dolci Paesi Bassi, che siete molestate dagli Spagnoli, quando penso a questo, il mio nobile cuore sanguina. Seduto a cavallo come un principe, con le mie forze armate, sfidato dal tiranno, ho aspettato la battaglia. Coloro seppelliti a Maastricht furono impauriti dalla mia forza. La gente vide i miei cavalieri cavalcare coraggiosamente sul campo di battaglia. Se fosse stata la volontà del Signore al tempo, ti avrei gioiosamente alleviato da questa pesante tempesta. Ma il Signore lassù, che comanda tutti, Egli che noi dobbiamo sempre pregare, non ha desiderato così. Da un animo Cristiano è stato guidato il mio cuore principesco. Il mio cuore è rimasto saldo nell'avversità. Ho pregato il Signore, dal profondo del mio cuore, che Egli possa salvare la mia causa e proclamare la mia innocenza. Addio, mia povera pecora, che sei in profonda disperazione. Il tuo pastore non dormirà anche se ora sei dispersa. Rivolgiti a Dio, accetta la sua parola guaritrice. Vivi come un buon Cristiano; presto, tutto sarà finito qui.

L'ambiguità dell'Orange nei confronti del cattolicesimo è significativa ai fini della comprensione della sua politica di tolleranza. Guglielmo progettava effettivamente l'estensione della libertà di coscienza per i cattolici: tuttavia, su di lui ricadde parzialmente la colpa per la situazione nella quale la Chiesa cattolica versava nelle province settentrionali⁴⁸⁵. Nel 1570, per esempio, cercò di conquistare l'appoggio di eventuali finanziatori promettendo a chiunque lo avesse aiutato economicamente nella campagna contro il duca d'Alba un indennizzo ricavato dalla vendita delle proprietà ecclesiastiche cattoliche. Due anni dopo, fu l'Orange a suggerire la vendita degli ornamenti delle chiese per poter garantire il soldo alle truppe; a ciò aggiunse anche la confisca delle proprietà terriere ecclesiastiche. Alcune chiese cattoliche furono adattate per il culto riformato e molti edifici sacri furono secolarizzati. Tra questi, va ricordato il convento di S. Agata a Delft, che l'Orange trasformò nella sua residenza cittadina⁴⁸⁶. Inoltre, diversi luoghi di culto cattolici divennero ospedali per i feriti, piuttosto che sedi dei governi cittadini: quando intercorse la necessità, Guglielmo suggerì la loro messa all'asta o la loro donazione alle città, come forma di compensazione per i servizi resi alla causa indipendentistica.

L'Orange sostenne sempre che la ragione per la quale aveva impugnato le armi era la difesa dell'onore di Dio e la diffusione della sua parola. Swart, autore di una puntuale biografia del principe, ricorda che lo stesso aveva confidato al fratello maggiore, Giovanni, che a quanto aveva potuto vedere nessun altro aveva mai lottato tanto alacramente quanto lui per il trionfo della Chiesa di Dio, soffrendo e perdendo tanto per la causa⁴⁸⁷. Sul piano pratico, Guglielmo organizzò la Chiesa calvinista dando istruzioni sul da farsi al predicatore Dathenus, in particolar modo nelle province in rivolta. Inoltre, l'Orange fu abile nel convincere il nemico spagnolo di una presenza protestante più massiccia di quanto in realtà non fosse in Olanda e Zelanda dove, come attestano le fonti gesuitiche, effettivamente i cattolici rimanevano numerosi. L'impegno del principe affinché la Riforma si diffondesse si concretizzò anche nella fondazione

Voglio confessare a Dio e al suo grande potere che non ho mai disprezzato il Re. A parte questo a Dio nostro Signore, la più alta Maestosità, io sono stato obbediente nella giustizia.

⁴⁸⁵ Sulle condizioni della Chiesa cattolica in Olanda, Zelanda e Utrecht e sulle relative responsabilità dell'Orange vedi Swart K.W., *William of Orange and the Revolt of the Netherlands 1572–84*, Aldershot 2003, pp. 37–38.

⁴⁸⁶ Inizialmente, l'Orange godette di una sorta di usufrutto sul convento; in seguito, gli venne concessa la proprietà vera e propria di S. Agata, quale riconoscimento delle spese sostenute per la patria. *Ibid.*, p. 37.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

dell'Università di Leiden, allo scopo di formare un numero maggiore di pastori protestanti.

Ciò che probabilmente lo indusse ad aderire alla Chiesa riformata⁴⁸⁸, lasciando quella luterana, fu la necessità di ottenere l'appoggio delle autorità cittadine e delle famiglie delle province settentrionali, tra le quali la maggioranza si era convertita al calvinismo, piuttosto che al luteranesimo. La sua adesione alla Chiesa riformata fu senz'altro favorita da una importante discordanza di opinioni con quella luterana, che vietava la ribellione alle autorità costituite: infatti, il soggiogamento a regimi ritenuti tirannici o comunque di opposizione alla vera fede era considerata quale la giusta punizione di Dio per i peccati dell'uomo, che quindi doveva sopportarla con pazienza. Nonostante questa differenza di vedute, Guglielmo rimase formalmente luterano sino al 1573, restio nei confronti del passaggio al calvinismo poiché ne disapprovava l'intolleranza nei confronti dei cattolici.

La lotta a favore della libertà di coscienza condotta dall'Orange lo indusse anche a prendere le difese del movimento anabattista di Middelburg, nell'ambito di una disquisizione circa la problematica del giuramento, che la corrente rifiutava. Gli anabattisti, intesi come corrente generale al di là dei singoli gruppi, rappresentavano la frangia della Riforma radicale più violentemente perseguitata tanto dai cattolici quanto dalle altre correnti protestanti, in particolare a causa del loro rifiuto del battesimo degli infanti: in un periodo storico in cui il battesimo permetteva al neonato l'ingresso non solo nella comunità religiosa, ma anche nella società civile, il rifiuto anabattista era mal tollerato, tanto da provocare condanne che prevedevano, secondo quello che potrebbe essere interpretato come una sorta di contrappasso dantesco, la morte per annegamento⁴⁸⁹.

La spinta alla tolleranza religiosa dell'Orange emerse in casi come quello appena proposto: una delle rare occasioni, tuttavia, in cui non avrebbe tratto alcun vantaggio pratico. Anche la sua adesione al calvinismo, come si è visto, fu legata a motivazioni di ordine politico, tant'è che probabilmente l'Orange non fu mai un fedele convinto: della nuova confessione non tollerava alcuni aspetti; al contrario, le sue convinzioni religiose furono sempre più vicine all'ecumenismo, piuttosto che al calvinismo.

⁴⁸⁸ L'espressione Chiesa riformata allude, come è noto, alla chiesa calvinista.

⁴⁸⁹ L'esecuzione mediante annegamento si collegava al rifiuto anabattista dell'acqua del battesimo.

La guerra condotta dall'Orange si basava su due presupposti fondamentali: il primo era l'assoluta convinzione che Dio avrebbe infine dato ai ribelli il suo appoggio; la seconda, che gli valse le accuse di molti calvinisti, era la fiducia nelle opere e nelle capacità umane: secondo Guglielmo, gli uomini non avrebbero dovuto affidarsi completamente a Dio sino a che non avessero utilizzato tutti gli strumenti che Dio stesso aveva messo loro a disposizione. In risposta ai propri comandanti, che gli domandavano allarmati dalla situazione se avesse contratto accordi con potenze straniere in grado di aiutarli, l'Orange aveva risposto di aver stretto una ferma alleanza con il supremo "Potentato" dei potentati, alludendo senza ombra di dubbio a Dio stesso.

Guglielmo d'Orange fu essenzialmente un uomo politico dotato di una profonda fede in Dio, che concepiva secondo la forma veterotestamentaria del "Signore degli Eserciti", e con un ideale di libertà di coscienza che rappresentò anche la base da cui partire per riunire le diverse confessioni riformate delle province settentrionali degli antichi Paesi Bassi nella lotta contro la Spagna.

L'idea di tolleranza religiosa era al contrario sconosciuta tanto a Filippo II quanto ai fanatici calvinisti che ebbero grande peso negli anni della rivolta. I concetti di confessionalizzazione e di disciplinamento aiutano a chiarire che nell'Europa moderna la norma era rappresentata dalla politica religiosa della Spagna e non dalle proposte dell'Orange⁴⁹⁰. Lo stretto legame tra la sfera politico-governativa e quella religiosa, fulcro della cosiddetta età confessionale, presentava risvolti disciplinari e di controllo sociale della massima importanza; l'attività inquisitoriale, con il suo braccio armato secolare, si opponeva inoltre al dissenso. Negli antichi Paesi Bassi di Filippo II fu l'unione tra opposizione politica e opposizione religiosa a far degenerare la situazione. La sollevazione degli autoctoni, alla ricerca delle antiche e quasi perdute autonomie e *libertates* rappresentò il fertile terreno nel quale le nuove dottrine, che erano idealmente considerate di per sé di opposizione nei confronti della cattolicissima Spagna, poterono germogliare.

Carlo V, fervente cattolico, si era impegnato molto nella lotta all'eresia e al dissenso religioso: aveva infatti dato vita ai *Placards*, un corpo legislativo antiprotestante, composto da tredici editti, promulgati tra il 1520 e il 1550; inoltre,

⁴⁹⁰ Sui concetti di confessionalizzazione e disciplinamento vedi, per es., Hsia R.P.-C., *Social Disciplin and Catholicism in Europe of the Sixteenth and Seventeenth Centuries in Chiesa cattolica e mondo moderno. Scritti in onore di Paolo Prodi*, a cura di Prosperi A., Schiera P., Zarri G., pp. 167-180.

aveva creato un tribunale inquisitoriale centralizzato e indipendente dai tribunali locali, sostenuto dal papa, ma controllato dal governo, sulla scorta dell'Inquisizione spagnola. Il tribunale, la cui organizzazione definitiva fu decretata nel 1546, operò nei Paesi Bassi per trent'anni. Secondo alcune stime, tra il 1523 e il 1565 la repressione inquisitoriale condannò a morte circa 1300 persone con l'accusa di eresia⁴⁹¹. La repressione urtò la sensibilità erasmiana, incline alla tolleranza, presente nei Paesi Bassi.

L'inquisizione civile locale cercò peraltro di attenuare, benché in modo moderato, la rigidità dei *Placards*, rifacendosi agli antichi privilegi di cui godeva. Fu tuttavia il tribunale speciale istituito dal duca d'Alba durante il regno di Filippo II a diffondere il terrore nella popolazione, descritto in seguito anche dal nunzio pontificio Guido Bentivoglio: il Consiglio dei Torbidi. Quest'organo giudiziario, creato *ad hoc* per perseguire gli eretici rivoltosi, si spinse ben oltre i limiti che le élites locali ritenevano tollerabili, giustiziando pubblicamente per alto tradimento, nel 1568, anche due dei maggiori nobili del paese, i conti di Egmont e di Hornes, principali alleati di Guglielmo d'Orange. L'esecuzione rappresentò forse il segnale definitivo della pressoché totale indifferenza del governo spagnolo nei confronti della nobiltà locale e delle sue prerogative, di cui al contrario Carlo V e Maria d'Ungheria avevano sempre cercato di tener conto⁴⁹².

Il primo atto che provocò l'esplosione del malcontento fu la riorganizzazione ecclesiastica del paese da parte di Filippo II. Questi, pochi anni dopo aver ottenuto i Paesi Bassi dal padre, era ripartito per la Spagna, nominando governatrice la sorellastra Margherita di Parma, per la quale governava in realtà il cardinale Granvelle, vescovo di Arras. Al fine di bloccare l'avanzata del calvinismo, Filippo ebbe dal pontefice il permesso di operare alcuni importanti cambiamenti alla struttura delle diocesi. Al momento del suo insediamento i Paesi Bassi erano divisi in quattro vescovati, dipendenti tuttavia dalle arcidiocesi di Reims e Colonia, città localizzate in territori di altra sovranità, fatto che rendeva difficile un accurato controllo: questo era evidentemente necessario in un momento ad alto rischio di diffusione della dottrina

⁴⁹¹ Denys G., Paresys I., *Les anciens Pays-Bas à l'époque moderne (1404–1815)*, p. 49. Nelle province del nord, soprattutto Olanda e Utrecht, la repressione cominciò nel 1525, concentrandosi soprattutto sugli anabattisti. Nonostante la grande repressione attuata da Carlo V negli anni '40, tra gli anabattisti si sviluppò il movimento di stampo pacifista guidato da Menno Simons.

⁴⁹² I due nobili vennero giustiziati poiché implicati nelle rivolte del 1566.

calvinista, che stava guadagnando un numero sempre maggiore di seguaci⁴⁹³. Il disciplinamento della popolazione esigeva inoltre che i confini religiosi delle diocesi coincidessero con quelli politici: non era pertanto conveniente che le diocesi dei Paesi Bassi dipendessero da sedi dipendenti dal re di Francia e da elettori tedeschi. Inoltre, Filippo progettava di avocare a sé la nomina dei vescovi, cosa che effettivamente gli riuscì. La riforma delle diocesi rientrava nel più vasto e articolato piano di riconquista cattolica di Filippo II che, con gli atti che seguirono, si dimostrò erede fedele della politica spagnola di *reconquista* portata avanti con successo dai bisnonni, Isabella di Castiglia e Ferdinando di Aragona, contro i musulmani stanziati nella penisola iberica. Anche l'uso severo dell'Inquisizione voluto da Filippo si ispirava alla Suprema di Spagna, che aveva costituito l'arma vincente contro *conversos* e *moriscos* a partire dagli anni '80 del XV secolo; negli antichi Paesi Bassi, la severità del tribunale inquisitoriale non poté invece estirpare la Riforma, nonostante la strenua attività e le numerosissime condanne. Il risultato dell'impresa di Filippo fu infatti molto diverso da quello degli antenati spagnoli.

La riorganizzazione ecclesiastica del 1559 diede vita a tre arcidiocesi: Malines, dove risiedeva Lessio, ebbe il titolo primaziale, raccolse sei vescovati suffraganei e venne affidata a Granvelle; Cambrai, con quattro vescovati suffraganei e Utrecht, con cinque. Il rigido disciplinamento venne affidato a due inquisitori in ogni diocesi: la loro presenza fu sufficiente a indispettare la nobiltà locale non solo per una questione di autonomia, ma anche per una ragione di tipo economico. Infatti, gli inquisitori e la loro attività vennero sovvenzionati dalle entrate delle abbazie, sino ad allora costituenti le prebende dei cadetti delle famiglie nobili. Poiché il primo obiettivo di Filippo II era la lotta all'eresia, anche i titolari delle nuove diocesi vennero scelti tra gli ecclesiastici più preparati, senza tener conto della consuetudine di affidare simili uffici alle grandi famiglie nobili, che ne vennero quindi escluse⁴⁹⁴.

L'insediamento dei gesuiti e la proposta di trasferire l'Inquisizione spagnola anche nell'eredità borgognona fecero crescere il malcontento della popolazione, che

⁴⁹³ Con la bolla di approvazione della riforma delle diocesi del 12 maggio 1559, Paolo IV eliminò ogni forma di dipendenza dei vescovi degli antichi Paesi Bassi dalle arcidiocesi di Colonia e Reims. Come contropartita, i territori a sud della Mosa furono invece uniti all'arcidiocesi di Colonia. Sulla riforma ecclesiastica degli antichi Paesi Bassi vedi Dierickx M., *L'érection des nouveaux diocèses aux Pays-Bas 1559-1570*, Bruxelles 1967.

⁴⁹⁴ Wallace P.G., *La lunga età della riforma*, p. 195.

diventò sempre più insofferente nei confronti della Spagna e del suo governo. In particolare, il malcontento si focalizzò sulla figura di Granvelle, che venne identificato come uno dei maggiori responsabili della riorganizzazione ecclesiastica. Inoltre, l'aumento delle decime e soprattutto delle tasse, che erano necessarie non solo per gestire la situazione nei Paesi Bassi, ma anche per finanziare gli altri fronti cui doveva badare Filippo II, aveva provocato una netta crescita di tensione. Peraltro, anche il settore produttivo ne aveva risentito, poiché l'aumento delle imposte aveva provocato la fuga di circa trentamila artigiani specializzati, che si erano rifugiati in Inghilterra⁴⁹⁵.

Per ovviare all'incresciosa situazione Margherita di Parma, che al contrario del fratellastro mostrò in più occasioni una vena di tolleranza verso le autonomie locali e i particolarismi, propose la convocazione degli Stati generali, che fu però rifiutata da Filippo. Fu a quel punto che i membri della nobiltà rifiutarono di prender parte al Consiglio di Stato, costringendo Filippo all'allontanamento di Granvelle nel tentativo, peraltro inutile, di placare il malcontento dei propri sudditi. Ad aggravare il disagio intervenne anche una grave crisi cerealicola, che degenerò nel 1566 in una carestia. A partire dalla metà degli anni '60 del Cinquecento fu inoltre chiaro che i riformati erano in grado di sfuggire al controllo degli organi governativi, sia centrali sia provinciali. Le assemblee calviniste vantavano ormai centinaia e in alcuni casi addirittura migliaia di persone nelle città⁴⁹⁶.

La prima fazione di dissenso nacque a ridosso della riforma ecclesiastica di Filippo II. Guidato dallo *statolder* di Olanda, Zelanda e Utrecht, Guglielmo d'Orange, e dallo *statolder* delle Fiandre, conte di Egmont, il partito antiasburgico difese i privilegi della nobiltà, cercando di destituire gli organi di controllo e repressione spagnoli. Le rivolte che scoppiarono nei Paesi Bassi in seguito ai ripetuti rifiuti di moderazione da parte del re contribuirono all'aggravarsi della situazione finanziaria della Spagna, che si vedeva costretta a investire gravi somme di denaro per tenere sotto controllo la situazione e che, nel 1575, dovette dichiarare bancarotta. L'aumento del prelievo fiscale acuì lo scontro politico, che si risolse con la completa rottura con il sovrano da parte delle province del nord. La lotta fu favorita dall'unione di due diverse componenti della società neerlandese: la piccola e grande nobiltà, che fornì le truppe necessarie alla

⁴⁹⁵ Vivanti C., *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Bari 2007, p. 46.

⁴⁹⁶ Weis M., *Les Pays-Bas espagnols et les États du Saint Empire (1559–1579). Priorités et enjeux de la diplomatie en temps de troubles*, Bruxelles 2003, p. 244.

resistenza e la borghesia mercantile e finanziaria, che possedeva i capitali necessari per condurre le operazioni militari; inoltre, grazie alla vicinanza geografica e di intenti, i riformati delle province del nord trovarono negli ugonotti francesi dei validi alleati⁴⁹⁷.

Negli anni '60 i rivoltosi si accanirono contro gli ufficiali degli inquisitori, che vennero espulsi da alcune città, presumibilmente sobillati dalla nobiltà liberale del Consiglio di Stato, che chiedeva con insistenza moderazione a Filippo II⁴⁹⁸. Questi, al contrario, strinse ulteriormente il cappio, inviando nell'ottobre 1565 alla sorellastra Margherita e ai governatori delle diciassette province le cosiddette *Lettres du Bois de Ségovie*, con le quali ordinava un'applicazione più severa dei *Placards* e la sostituzione dei magistrati che non avessero ottemperato alle direttive; le lettere, inoltre, «réaffirment sa volonté de voir fonctionner l'Inquisition aux Pays-Bas»⁴⁹⁹, decisione tra le più odiate dai rivoltosi.

Le lettere destarono sconcerto e indignazione tra i difensori della moderazione. In novembre, i moderati delle province del nord fondarono la Lega del compromesso, con lo scopo di promuovere e difendere la pace religiosa. Contemporaneamente fiorirono i libelli a favore della tolleranza religiosa e contro l'Inquisizione. Le richieste dell'abolizione del tribunale, dell'attenuazione dei *Placards* e di un cambiamento della politica religiosa vennero riassunte in una petizione sottoscritta all'incirca da 2000 appartenenti alla piccola nobiltà, sia cattolica sia riformata, consegnata a Margherita di Parma nell'aprile 1566 da qualche centinaio di uomini in armi⁵⁰⁰. Orange, Egmont e Hornes cercarono di approfittare inoltre della malleabilità di Margherita per ottenere una maggior partecipazione alla gestione del potere⁵⁰¹. In quell'occasione, uno dei consiglieri della governatrice etichettò spregiativamente i circa 400 firmatari presenti come *gueux*, ovvero «pezzenti», denominazione che i rivoltosi assunsero ben presto e che lasciava trasparire tutti i timori di un ceto dirigente conscio della sua fragilità. Va sottolineato che la petizione non si opponeva a Filippo II né tantomeno alla sovranità

⁴⁹⁷ Si tratta dei calvinisti francesi. Nel 1598 l'editto di Nantes, promulgato da Enrico IV, concesse agli ugonotti libertà di coscienza e di culto (ad esclusione di Parigi) e alcune piazzeforti; nel 1629, durante il regno di Luigi XIII e sotto la guida del cardinal Richelieu, furono imposte alcune restrizioni; infine, nel 1685 l'editto di Fontainebleau, promulgato da Luigi XIV, revocò quello di Nantes.

⁴⁹⁸ All'inizio del 1565, il conte di Egmont si recò in Spagna come rappresentante della nobiltà liberale, nel tentativo di ottenere moderazione da parte del re. La missione diplomatica non sortì alcun effetto. Vedi Denys G., Paresys I., *Les anciens Pays-Bas à l'époque moderne (1404-1815)*, p. 58.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 59. Il documento è conosciuto come "compromesso dei nobili". Sul compromesso vedi anche Weis M., *Les Pays-Bas espagnols et les États du Saint Empire*, pp. 243-252.

⁵⁰¹ Weis M., *Les Pays-Bas espagnols et les États du Saint Empire*, p. 244.

spagnola, ma richiedeva il rispetto della libertà religiosa e di parola in relazione agli antichi privilegi delle province . Come si può notare, ancora una volta il problema di fondo risultò essere il rispetto delle autonomie locali e delle libertà particolari di cui godevano da secoli i corpi componenti i Paesi Bassi. La lotta per la pace religiosa si innestò quindi su basi di natura politica e l'intolleranza spagnola servì da catalizzatore per l'esplosione del dissenso, già di per sé fermentato a causa delle riforme di Filippo II, andate a scapito della nobiltà locale.

Nello stesso 1566, un'insurrezione iconoclasta di matrice riformata fece precipitare la situazione⁵⁰². La ragione che fu alla base degli eventi va ricercata ancora una volta in un campo non solamente religioso, ma anche e soprattutto economico-politico. Infatti, fu l'esasperazione diffusa per un nuovo aumento dei prezzi a generare la sommossa. All'insofferenza per i provvedimenti assunti dal governo spagnolo, identificato come il protettore del cattolicesimo e il fautore di una «giustizia intollerante»⁵⁰³, si aggiunse un elemento di natura dottrinale: i principi soteriologici della *sola fides* e della *sola Scriptura*, introdotti da Lutero e sviluppati da Calvino, escludevano il culto delle immagini e delle reliquie dei santi, di cui invece si nutriva la religiosità cattolica, sia a livello di culto ufficiale sia popolare.

Nel 1543, Calvino aveva inviato nei Paesi Bassi all'incirca duecento copie di un libello intitolato *Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidele congnoissant la verité de l'Evangile quand il est entre les papistes*, nel quale uno degli elementi più rilevanti era costituito dall'obbligo dell'astensione dall'idolatria⁵⁰⁴. Al di là delle reazioni, che furono spesso ostili poiché la sensibilità erasmiana invitava alla tolleranza, il libello esprimeva bene la necessità che i calvinisti non cedessero ai riti cattolici. I polemisti protestanti scorsero in essi e soprattutto nella religiosità popolare un elemento pagano dal quale ci si doveva liberare. Negli antichi Paesi Bassi era convinzione diffusa che alcuni riti cattolici possedessero un carattere superstizioso: la critica investiva sacramenti, pellegrinaggi e devozioni varie, tra cui quella verso la

⁵⁰² L'insurrezione iconoclasta è conosciuta anche come *Beeldenstorm*: *beelden* significa "immagini"; *storm* "tempesta". Sulla crisi iconoclasta vedi, per es., Weis M., *Les Pays-Bas espagnols et les États du Saint Empire*, pp. 255–279.

⁵⁰³ L'espressione è stata presa in prestito dal titolo di un'opera di Elena Brambilla, nella quale l'autrice ripercorre la storia e l'evoluzione dei tribunali ecclesiastici. Vedi Brambilla E., *La giustizia intollerante*, Roma 2006.

⁵⁰⁴ Vedi Crew P.M., *Calvinist preaching and iconoclasm in the Netherlands, 1544–1569*, London 1978, p. 51.

Vergine e i santi che, agli occhi di molti, appariva rivolta a figure simili a semidei⁵⁰⁵. Se alcune pratiche con tendenze superstiziose come quelle legate al mondo agrario furono tenute sotto controllo grazie alle riforme tridentine, la maggior parte di esse non vennero toccate dalla Chiesa cattolica poiché non ritenute in alcun modo fuorvianti. Nel caso delle Fiandre, il rifiuto calvinista delle immagini divenne furia iconoclasta. Questa partì da Anversa, dove i rivoltosi saccheggiarono le chiese e distrussero le immagini sacre, in un'insurrezione che, attaccando i luoghi e gli oggetti di culto cattolici, voleva ribellarsi contemporaneamente al cattolicesimo e al governo spagnolo.

I calvinisti che il 10 agosto 1566, dopo aver ascoltato il predicatore Sébastien Matte, diffusero la rivolta dalle Fiandre ad alcune province del nord (Olanda, Zelanda, Utrecht), affermarono di agire per ordine di Dio e del conte di Egmont, allora governatore delle Fiandre. La situazione peggiorò rapidamente e, nelle province settentrionali, la rivolta assunse caratteri più organizzati. Tra il 14 e il 19 agosto furono colpiti all'incirca quattrocento luoghi religiosi, tra conventi e chiese. In agosto, Margherita di Parma chiese aiuto alla nobiltà locale per sedare la rivolta e attuare la repressione. Tuttavia, Guglielmo d'Orange espresse tutta la sua riluttanza nel sostenere i provvedimenti spagnoli: il maggiore tra i nobili dei Paesi Bassi volle innanzitutto dimostrare la propria lealtà a quella che considerava la sua patria.

Infine, Margherita cedette ad alcune importanti concessioni: con la Grande Ordinanza del 23 agosto accordò la libertà di culto ai calvinisti (che rappresentavano il maggior numero dei riformati nei Paesi Bassi) all'esterno delle città. Iconoclasti, ribelli e anabattisti erano invece esclusi dall'Ordinanza. L'iniziativa della sorella non piacque affatto a Filippo II che, consigliato dal duca d'Alba, che avrebbe di lì a poco avuto un ruolo di primo piano nella gestione delle rivolte, le ordinò la restaurazione dei *Placards* e dell'Inquisizione. Non solo, nel 1567 Filippo incaricò il duca d'Alba di recarsi alla testa di un esercito di diecimila uomini nei Paesi Bassi, dove sostituì Margherita come governatore, per sedare le rivolte⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 53. Sulle pratiche religiose nelle Fiandre vedi Toussaert J., *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Paris 1963.

⁵⁰⁶ Appena arrivato nei Paesi Bassi, il duca d'Alba licenziò le truppe, in parte protestanti, che si erano formate tra il 1566 e il 1567. La decisione del duca, dotato di poteri molto ampi, venne vissuta da Margherita di Parma come un'umiliazione personale, in aggiunta alla sua destituzione come governatrice. Vedi Weis M., *Les Pays-Bas espagnols et les États du Saint Empire*, p. 281.

L'esercito del duca, composto perlopiù da spagnoli e mercenari germanici, occupò le città, con il compito di sradicare con la forza ogni forma di ribellione. Ancora una volta, dal punto di vista della Spagna di Filippo II non sussistette alcuna differenza tra la dissidenza religiosa e quella politica. Al contrario, da alcuni dei capi dei riformati come Hornes ed Egmont veniva contemplata la possibilità che la diversità religiose e la tolleranza coesistessero con l'unità politica. Così era anche per l'Orange che, tuttavia, abbracciò presto anche l'idea della necessità della resistenza armata contro gli emissari del sovrano spagnolo, per raggiungere gli obiettivi della ribellione.

Attorno alla figura del duca nacque una fama di crudele rigore, giustificata dalle azioni cruente intraprese durante il periodo in cui governò i Paesi Bassi per conto del re. I timori della popolazione erano altissimi, tanto che nessun aiuto venne prestato a Guglielmo d'Orange che era entrato nei Paesi Bassi con un'armata, per poi ripiegare sulla Francia. I massacri operati dalle truppe del duca, quale quello degli abitanti di Malines, rei di aver opposto resistenza, contribuirono tuttavia a rinsaldare l'alleanza tra i ribelli.

Il principale strumento repressivo introdotto fu il Consiglio dei Torbidi: molte furono le esecuzioni di eretici, giustiziati sul rogo; nel 1568, anche Egmont e Hornes vennero decapitati, con grande scalpore della nobiltà. Tra il 1567 e il 1576 il Consiglio decretò circa undicimila esili e più di mille esecuzioni, pene comminate ad appartenenti a tutti i gruppi sociali⁵⁰⁷. Dalla Germania, dove si era rifugiato, Guglielmo d'Orange attaccò le efferatezze del duca e progettò un accordo con gli ugonotti, in particolare con Louis de Condé (1530–1569) e Gaspard de Coligny (1519–1572), uomini di primissimo piano del calvinismo francese. Effettivamente, nel corso degli anni successivi i due gruppi riformati – di Francia e dei Paesi Bassi – si aiutarono reciprocamente. A partire dalla seconda metà degli anni '60, molti rifugiati in fuga dai Paesi Bassi trovarono ospitalità presso i calvinisti francesi, cui si unirono nella lotta. D'altra parte, nei piani di Luigi di Nassau, fratello di Guglielmo d'Orange, l'alleanza avrebbe dovuto essere stretta non con gli ugonotti in rivolta, ma con lo stesso Carlo IX il quale, nelle intenzioni del riformato, avrebbe dovuto intraprendere una spedizione militare per anettere l'Artois e la Fiandra, sottraendola al dominio spagnolo; allo stesso modo,

⁵⁰⁷ Cedendo alle innumerevoli richieste di clemenza, all'inizio degli anni '70 Filippo II concesse il perdono a chi, pentito, avesse abiurato. Dopo la forte attività degli anni 1572–'73, dovuta alla rivolta, il Consiglio dei torbidi divenne quasi inattivo.

l’Inghilterra avrebbe dovuto conquistare alcuni porti e l’Impero la restante parte dei Paesi Bassi, che sarebbe stata data in governo al fratello Guglielmo.

Mentre gli Orange organizzavano la resistenza e progettavano nuovi piani politico–militari, il duca d’Alba aveva represso la rivolta nel sangue. La mancata convocazione degli Stati generali, che avrebbero dovuto approvare o meno il nuovo aumento di tasse imposto arbitrariamente dal duca, suscitò nuove proteste, che esplosero nella rivolta del 1572. In quell’anno, dopo la presa di possesso della foce della Mosa da parte di un gruppo di rivoltosi, l’insurrezione si diffuse anche in Olanda e Zelanda. A partire dal 1572 si aprì una nuova fase delle rivolte, influenzata dai problemi finanziari della Spagna, che non fu più in grado di concedere aiuti economici al duca d’Alba per la gestione delle insurrezioni. Nel 1569, una flotta spagnola incaricata di portare finanziamenti ad Anversa per il mantenimento delle truppe era stata assaltata nella Manica da pirati inglesi. Privo di denaro, il duca d’Alba impose allora un nuovo sistema di tassazione, il *Tiende Pening*: in particolare, oltre all’introduzione di un’imposta dell’1% sul patrimonio, creò una tassa del 10% sulle transazioni, fatto che provocò un aumento dei prezzi a danno degli acquirenti, in primo luogo i mercanti. Non è difficile immaginare che l’aumento della tassazione agì come catalizzatore delle rivolte. Nel mese di maggio Luigi di Nassau fece il suo ingresso nei Paesi Bassi alla guida di circa duemila uomini. Di lì a poco numerose città, localizzate soprattutto a nord, si schierarono con i ribelli protestanti. Intanto, Guglielmo aspettava fiducioso l’aiuto francese, che non arrivò mai: il 1572 fu infatti l’anno della famigerata notte di san Bartolomeo, teatro della strage dove trovò la morte la maggior parte dei capi ugonotti. In ogni caso, a quattro anni dal primo fallimentare tentativo, Guglielmo entrò nei Paesi Bassi alla testa di un esercito, ottenendo l’appoggio delle città. Supportato dai *gueux de mer*, i “pezzenti del mare”, stabilì le prime basi in Olanda e Zelanda⁵⁰⁸.

La repressione spagnola dell’insurrezione del ‘72 fu estremamente dura. Nel frattempo, Guglielmo d’Orange riuscì a conquistare la Gheldria, la Frisia e Utrecht, venendo nominato dagli Stati generali *statolder*, il 15 luglio dello stesso anno. Il fatto che Filippo II richiamasse il duca d’Alba, affermando la propria volontà di rispettare le antiche autonomie, non fece desistere i rivoltosi. Il duca d’Alba, simbolo dell’odiata repressione spagnola, fu infatti sostituito alla fine del 1573 con il conte Requesens che

⁵⁰⁸ Sui *gueux de mer* vedi Weis M., *Les Pays–Bas espagnols et les États du Saint Empire*, pp. 321–339.

arrivò nei Paesi Bassi con l'ordine preciso di cambiare politica⁵⁰⁹: tra i primi gesti, abolì una delle più pesanti tasse introdotte dal duca e dichiarò il condono generale, fatta eccezione per gli eretici. Sul piano militare, sconfisse sul campo di battaglia Luigi de Nassau, che cadde a Mook, nel 1574. La vittoria non contribuì tuttavia a placare le agitazioni. Infatti, l'esercito versava in disordini dovuti al mancato pagamento del soldo, causato dalla crisi finanziaria in cui versava la Spagna. A ciò si aggiungeva la dura resistenza degli insorti.

«In the course of 1573, it became clear that the rebels in Holland and Zeeland had effectively abandoned William of Orange's policy of religious coexistence [...] Catholic worship was banned, and the property of the churches sold to support the war effort»⁵¹⁰.

Nel 1576, alla morte di Requesens, che fu un estimatore della Compagnia di Gesù, Filippo inviò nei Paesi Bassi il fratello naturale Giovanni d'Austria, comandante della flotta cristiana a Lepanto. Tuttavia, Giovanni impiegò otto mesi per raggiungere la sua destinazione, impegnato nelle macchinazioni politiche secondo le quali avrebbe voluto convolare a nozze con Maria Stuart, con la quale avrebbe governato l'Inghilterra dopo aver spodestato Elisabetta. La rivolta, la cui soppressione venne a lungo pianificata da Giovanni, crebbe e ad essa si aggiunse l'insurrezione delle truppe ormai da tempo prive di retribuzione. Queste, composte soprattutto da mercenari spagnoli, misero al sacco Anversa, provocando un numero altissimo di morti (all'incirca ottomila). La città, che proprio a partire da quel momento iniziò a cedere il proprio primato commerciale-finanziario ad Amsterdam, cominciò ad allontanarsi dalla fedeltà che la legava alla Spagna.

Nello stesso 1576 nacque e fallì in partenza il tentativo di pacificazione, detto di Gand, con il quale Brabante, Hainaut e Fiandra negoziarono con Olanda e Zelanda un progetto che prevedeva la formazione di una lega che unisse tutte le province a cui sarebbero spettate maggiori autonomie, pur nell'alveo della sottomissione alla Spagna. Tuttavia, la clausola per la quale i calvinisti di Olanda e Zelanda avrebbero goduto di alcune concessioni non venne accettata da Filippo II, il quale non voleva cedere ad alcun compromesso religioso. Non si trattò di intolleranza religiosa fine a se stessa, ma della difesa dei diritti e dei doveri di un sovrano che incarnava pienamente quei valori

⁵⁰⁹ Pollmann J., *Catholic Identity*, p. 101.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 100.

che gli storici hanno identificato come capisaldi dell'età confessionale e del disciplinamento. Pertanto la categoria dell'intolleranza, che potrebbe essere attribuita a Filippo II, va contestualizzata entro il periodo storico di riferimento. Allo stesso modo, la categoria di tolleranza, cui si è fatto riferimento trattando di Guglielmo d'Orange, non si configura come inerente a un valore assoluto, cui dovevano essere sottoposti tutti gli uomini, né come punto di partenza per la libertà di culto. Sembra essere, invece, il prodotto della situazione contingente e l'unico presupposto capace di garantire la convivenza tra gruppi religiosi differenti, nel contesto delle autonomie cittadine preesistenti.

Nel 1577, per riprendere il corso degli avvenimenti, Giovanni d'Austria rimpatriò le truppe spagnole in seguito alla promulgazione dell'Editto perpetuo sottoscritto assieme agli Stati generali, che accettarono la sottomissione alla Spagna⁵¹¹. Non si trattava di una decisione meramente politica; mostrava invece un risvolto religioso: infatti, la sottomissione alla Spagna implicava anche l'accettazione del cattolicesimo. In realtà, la guerra riprese ben presto. I moderati offrirono il governo delle province a Mattia d'Asburgo, fratello dell'imperatore Rodolfo II, che accettò l'incarico nonostante il legame con Filippo II, entrando a Bruxelles nel 1578. Il mosaico politico era complesso. I calvinisti più radicali non approvarono la scelta di Mattia né erano in generale estimatori della politica moderata e tollerante dell'Orange, che consideravano pronto a patteggiare con i cattolici, ed erano per queste ragioni denominati "malcontenti". Le diverse opinioni circa la regolazione dei rapporti con i cattolici e con la Spagna costituirono anche i principali motivi di rottura tra le province meridionali e quelle settentrionali.

Gli spagnoli attuarono un nuovo tentativo per debellare la resistenza degli insorti, affidando il comando delle truppe ad Alessandro Farnese, ottimo stratega figlio di Margherita di Parma e pronipote di papa Paolo III. Il Farnese divenne governatore alla morte di Giovanni d'Austria e cercò immediatamente di sfruttare a proprio vantaggio il dissenso dei "malcontenti" nei confronti dell'Orange, offrendo alle province la possibilità di autogovernarsi, riconoscendo tuttavia la sovranità del re di Spagna e la confessione cattolica. Tali clausole vennero accettate dall'Unione di Arras, nata nel 1579 dalle province di lingua francese in opposizione ai calvinisti estremi.

⁵¹¹ Sin dalla nomina di don Juan, Filippo II aveva fatto presente di non essere più disposto ad inviare truppe o finanziamenti nei Paesi Bassi. *Ibid.*, p. 103.

Grazie alla restaurazione del Consiglio di Stato e alla concessione dell'ammnistia alle famiglie nobili, ad esclusione degli Orange–Nassau, Farnese riuscì dunque a dividere il fronte insurrezionale⁵¹².

Nel 1579, la fazione rimasta fedele alla ribellione oppose alla Spagna l'Unione di Utrecht, stretta tra le province del nord, cui seguì la proclamazione della Repubblica delle Province Unite, riconosciuta a livello internazionale solo nel 1648. Questa si configurò come una federazione di città comunali governata dallo *statolder*, che assunse le funzioni di capo di Stato⁵¹³. Nel 1581, come atto definitivo di separazione dalla Spagna la Repubblica dichiarò Filippo II decaduto dalla sua sovranità sui Paesi Bassi settentrionali⁵¹⁴. Le province del sud rimasero invece fedeli alla Spagna: Farnese ne vinse la resistenza. Di lì a poco scompariva anche il maggior protagonista delle rivolte, Guglielmo d'Orange – sulla cui testa pendeva una taglia di venticinquemila scudi – che aveva incarnato la resistenza con la sua caparbia.

La Repubblica non va immaginata come un corpo compatto privo di diversità al suo interno. Se politicamente Olanda e Zelanda dominavano le altre province, a livello religioso vi erano differenze sensibili. Dal punto di vista dogmatico, durante la Tregua dei dodici anni con la Spagna (1609–1621) nacque una sorta di “guerra civile” tra due correnti teologiche: gli arminiani, che rappresentavano lo schieramento moderato del calvinismo neerlandese, e i gomaristi, che al contrario erano i calvinisti più intransigenti dal punto di vista dottrinale, in particolar modo circa il dogma della doppia predestinazione⁵¹⁵. Uno dei punti contestati da Arminio a Gomar, attorno ai quali si erano riuniti i sostenitori delle due correnti che da loro prendevano il nome, ricorda da vicino una delle argomentazioni che Lessio aveva portato una ventina di anni prima contro i dottori di Lovanio: l'accusa era cioè quella di fare di Dio stesso l'autore del peccato. Peraltro anche l'attacco subito da Arminius ricorda molto quello subito da

⁵¹² Wallace P.G., *La lunga età della Riforma*, p. 197.

⁵¹³ Allo *statolder* si affiancava la carica del gran pensionario, che ricopriva un ruolo simile a quello di primo ministro.

⁵¹⁴ Sulla repubblica vedi, per es., Wilson C., *La repubblica olandese*, Milano 1968 (ed. originale: London 1968).

⁵¹⁵ François Gomar (1563–1641) e Jakobus Arminius (1560–1609) furono teologi dell'università di Leida. Gomar accusò Arminius di essersi distaccato dalla fedeltà alla dottrina calvinista sulla predestinazione (duplice poiché si trattava di predestinazione alla salvezza e alla dannazione): Arminio negava infatti che Dio avesse predestinato i salvati e i dannati prima della consumazione del peccato originale, poiché tale interpretazione avrebbe fortemente limitato sia la gloria divina sia l'apporto della responsabilità dell'uomo. Gomar sosteneva invece una rigida dottrina della doppia predestinazione, che avrebbe avuto luogo al momento della creazione.

Lessio: il teologo di Leida venne infatti accusato da Gomar di pelagianesimo; ciò a dimostrazione del fatto che il problema del rapporto tra grazia e libero arbitrio non era stato risolto, che anzi continuava a dividere gli stessi aderenti alla medesima confessione, cattolica o riformata che fosse.

Dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica, non tutti gli abitanti delle Province Unite avevano accettato la Chiesa riformata come un'istituzione indipendente presbiteriana. Dalle linee interpretative della storiografia contemporanea, si può desumere che la struttura della Chiesa calvinista olandese fu ambigua. La Repubblica non si costituì come uno stato calvinista, né la Chiesa riformata divenne a tutti gli effetti una Chiesa di Stato, benché indossando «un mantello “ufficiale” di ampie dimensioni»⁵¹⁶. Spesso, infatti, la chiesa e i magistrati delle varie province non riuscirono a trovare l'accordo su alcune questioni. Non vi fu tuttavia libertà di culto e i cattolici subirono la confisca dei beni e il divieto di attendere alle proprie pratiche religiose. Sebbene i calvinisti non superassero il 20% della popolazione totale e che i cattolici fossero presenti in numero superiore rispetto alle varie correnti protestanti, fu proprio la Chiesa riformata ad imporsi come l'unica organizzazione ecclesiastica pubblicamente e legalmente riconosciuta⁵¹⁷. Una certa differenza intercorse probabilmente tra ciò che essa mirava ad essere e quanto in realtà riuscì ad ottenere nella Repubblica: infine, nella seconda metà del XVII secolo, ebbero la meglio le istanze di tolleranza religiosa.

Evidenti differenze intercorrevano inoltre all'interno del calvinismo tra quegli autori che avevano proposto nella propria trattatistica la libertà di coscienza per contrastare la violenza⁵¹⁸ e la realtà delle rivolte della base del movimento, con particolare riferimento alle azioni iconoclaste, che rivelava che l'uso della forza rappresentava al contrario per alcune frange calviniste la soluzione più efficace. Inoltre, l'idea di libertà di coscienza era completamente avulsa dalla linea che era stata seguita da Calvino stesso, come dimostrano i roghi accesi a Ginevra, tra i quali si ricorda il caso di Michele Serveto (1511–1553), il cui processo per eresia venne orchestrato da Calvino

⁵¹⁶ Wallace P.G., *La lunga età della riforma*, p. 199.

⁵¹⁷ Perez Zagorin afferma che «The Calvinist Reformed Church, however, became the legally recognized public or state church in every one of the provinces» (Zagorin P., *How the idea of religious toleration came to the west*, Princeton 2003, p. 150). Wallace afferma che in realtà essa non divenne mai una vera e propria Chiesa di Stato: nonostante avesse esteso molto le proprie competenze, non riuscì infatti mai ad imporre il conformismo religioso. Vedi Wallace P.G., *La lunga età della riforma*, pp. 199–200.

⁵¹⁸ Van Gelderen M., *The political thought of the Dutch revolt (1555–1590)*, Cambridge 1992, p. 258.

stesso. Al contrario, già nel 1578 i partecipanti al sinodo di Dordrecht⁵¹⁹, primo sinodo nazionale delle chiese riformate, avevano presentato una supplica all'arciduca Mattia d'Asburgo in cui esponevano l'idea della pace religiosa, presa in considerazione quale fattore politico e soluzione efficace per porre fine al conflitto con la Spagna⁵²⁰. Sebbene gli Stati generali non avessero approvato la proposta di Dordrecht, alcune città, tra le quali Anversa, proclamarono la pace religiosa come unico rimedio alla discordia interna, in grado di mettere fine ai dissensi tra le province. Anche in questa circostanza risulta evidente che le idee di pace e tolleranza religiosa nacquero sulla scia di problemi di ordine politico.

Negli antichi Paesi Bassi le vicende delle guerre di religione, o meglio di politica religiosa, non costituirono un fenomeno confinato entro tale spazio politico, ma ebbero un ampio respiro europeo. Se si è già accennato ai legami con le guerre ugonotte in Francia⁵²¹, va fatto cenno anche ai risvolti inglesi della vicenda. L'invio di Robert Dudley alla testa di seimila uomini in appoggio alla resistenza antispagnola fu un chiaro segno della diffidenza con cui Elisabetta I guardava Filippo II, che cercava di favorire l'ascesa di Maria Stuart sul trono d'Inghilterra. Al di là degli specifici avvenimenti che interessarono gli inglesi nei Paesi Bassi⁵²², negli anni '80 del Cinquecento si diffuse la convinzione, sposata da Alessandro Farnese, che la resistenza fiamminga sarebbe stata vinta solo sconfiggendo l'Inghilterra stessa, che la fomentava. Tra le spinte che condussero la Spagna alla disastrosa impresa dell'Invincibile Armada vi fu infatti anche quella che scaturiva dai Paesi Bassi meridionali:

«Il disastro della flotta spagnola segna, con l'inizio del predominio inglese sui mari, il crollo di un sogno, quella della vittoria della Controriforma e dell'annientamento del protestantesimo auspicato da Roma che, in un'offensiva di lungo respiro, nel 1579 lancia i gesuiti alla riconquista dell'isola»⁵²³.

⁵¹⁹ Durante il sinodo di Dordrecht del 1578 si trattò dell'organizzazione della chiesa calvinista, redigendo 102 articoli per la regolarizzazione della chiesa presbiteriana, dei suoi ministri e della loro istruzione. Seguì il sinodo nazionale di Middelburg, in Zelanda, nel quale si costituì un *corpus disciplinae*.

⁵²⁰ Van Gelderen M., *The political thought of the Dutch revolt*, p. 218.

⁵²¹ Sulle guerre di religione in Francia vedi, per es., Miquel P., *Le guerre di religione*, Firenze 1981 (ed. originale: Paris 1980); Holt M.P., *The French Wars of Religion, 1562–1629*, Cambridge 1995; Vivanti C., *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinque e Seicento*, Torino 1963.

⁵²² Tra i fatti nei quali furono coinvolti gli inglesi si vuole ricordare solamente la nomina di Dudley a governatore da parte degli Stati generali, fatto che costituì una mossa evidentemente antispagnola e per questo sgradita anche alla regina, che non desiderava esporsi tanto esplicitamente.

⁵²³ Livet G., *Le guerre di religione*, Roma 2005 (ed. originale: Paris 1962), p. 97.

Tradizionalmente, le rivolte che interessarono i Paesi Bassi nel XVI secolo sono state studiate sotto tre diversi punti di vista: come guerra di religione, civile o di indipendenza, con un chiaro collegamento tra la Riforma e le insurrezioni verificatesi nelle province del nord⁵²⁴.

Va detto innanzitutto che, benché l'elemento religioso fosse sempre presente, esso si mescolava costantemente a quello della lotta antispannola. Fu forse l'insurrezione iconoclasta del 1566 il momento in cui maggiormente i ribelli agirono spinti dalla fedeltà alla dottrina calvinista, prorompendo in un atto anticattolico. In ogni caso, come si è già avuto modo di ricordare, anticattolico significava in fin dei conti antispannolo. Il *background* di riferimento rimaneva dunque quello della lotta contro la Spagna e la confessione con cui si identificava.

Anche la categoria di guerra civile è strettamente connessa alla questione religiosa. Dopo la secessione dalla Spagna, si delineò la contrapposizione tra il cattolicesimo, confessione ufficiale nei paesi bassi meridionali, e la riforma, che si era imposta al nord nonostante la presenza cattolica. Qui, i cattolici furono perseguitati sino alla metà del XVII secolo, in quanto considerati rappresentanti della Spagna⁵²⁵. Solo a partire dal 1648 le Province Unite divennero un luogo di tolleranza, che ospitò numerosi rifugiati ugonotti provenienti dalla Francia, anche se spesso la tolleranza nascondeva esigenze concrete: la pace interna avrebbe infatti tutelato l'economia, permettendone lo sviluppo⁵²⁶. Basti pensare al fatto che tra i motivi che avevano causato l'iniziale declino di una città florida come Anversa, a favore di Amsterdam, vi erano stati i conflitti interni dalla quale era stata sconvolta negli anni della ribellione. Come riferito da Hsia, nelle province centrali il concetto di tolleranza andò peraltro di pari passo con quello di venalità. Le autorità erano infatti inclini a fare alcune concessioni ai cattolici in cambio del pagamento di tasse, che vennero in seguito istituzionalizzate⁵²⁷.

⁵²⁴ *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea* a cura di Tranfaglia N., Firpo M., Milano 1993, p. 420.

⁵²⁵ Sul rapporto tra cattolicesimo e resistenza protestante nelle province settentrionali vedi Spaans J., *Catholicism and Resistance to the Reformation in the Northern Netherlands in Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands 1555–1585*, pp. 149–163, a cura di Benedict P., Amsterdam 1999; sulle minoranze cattoliche in paesi riformati vedi Kaplan B., Moore B., Van Nierop H., Pollmann J., *Catholic communities in Protestant states. Britain and the Netherlands c. 1570–1720*, Manchester–New York 2009.

⁵²⁶ *La storia. I grandi problemi*, p. 420.

⁵²⁷ Le tasse principali erano due: le *recognities*, grazie alle quali le autorità concedevano la visita di un missionario cattolico e il permesso per costruire una chiesa cattolica; le *composities*, grazie al cui versamento annuale le comunità cattoliche potevano garantirsi il diritto di culto. Vedi Hsia R.P.–C., *La*

Per quanto concerne, infine, il concetto di guerra di indipendenza, iniziata sul finire degli anni '60 del XVI secolo e terminata solo nel 1648, questo può essere applicato senz'altro coerentemente ad alcune frange del movimento, ma va utilizzata con prudenza perlomeno per i primi anni di sommosse. La popolazione insorta dimostrava senz'altro la volontà di allontanarsi non solo dalla Spagna, ma anche da tutto ciò che consideravano in qualche modo spagnolo, come i gesuiti; tuttavia, questo desiderio non fu inizialmente nelle intenzioni degli *chefs de guerre* riformati, in primo luogo Guglielmo d'Orange, che era probabilmente influenzato in questo dal divieto luterano della ribellione all'ordine costituito. Si può ipotizzare che la guerra di autonomia religiosa e cittadina, condotta tuttavia con l'idea di conservare la sovranità della Spagna, si sia tramutata in guerra di indipendenza solo più tardi, quando era diventato chiaro che la monarchia spagnola non sarebbe mai scesa a compromessi: l'indipendenza totale come necessità, dunque, per ottenere le *libertates* antiche e nuove, ovvero quelle politico-economiche e religiose.

L'adesione alla Riforma di moltissimi abitanti degli antichi Paesi Bassi, in primo luogo nobiltà e borghesia, si legò pertanto alla volontà di indipendenza dalla Spagna. La distanza tra Filippo II e la sua eredità borgognona, che era stata al contrario il cuore dell'Europa di Carlo V, causò una delle più grandi sconfitte cattoliche nell'età delle riforme protestanti. Se nella pace di Augusta del 1555 era stato sancito un principio giuridico grazie al quale ogni principe nell'Impero tedesco avrebbe potuto scegliere a quale confessione legare il proprio stato⁵²⁸, nel caso delle province del nord non vi furono accordi di tal sorta con il dominatore spagnolo: i ribelli conquistarono l'indipendenza religiosa con la guerra e con l'atto unilaterale con il quale crearono la Repubblica. Gli antichi Paesi Bassi rappresentarono un campo di battaglia piuttosto cruento per diversi decenni, sino alla tregua stipulata tra la Repubblica e la Spagna nel 1609, quando Filippo II era ormai morto. Una cronaca di metà Seicento ricorda, al riguardo:

Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540–1770), Bologna 2001 (ed. originale: Cambridge 1998).

⁵²⁸ Si tratta dello *ius reformandi*, bene espresso anche dalla formula *cuius regio eius et religio*. I sudditi godevano inoltre dello *ius migrandi*, ovvero del diritto di emigrare, qualora non volessero conformarsi alla confessione imposta dal sovrano.

«[...] fu conclusa la Tregua per dodici anni fra il Re di Spagna, e gli Arciduchi da una parte, e le Province Unite dall'altra la quale non solo ha fatto respirare i Paesi bassi da tante calamità patite: ma tutto il Settentrione ancora, e potremmo a che dir tutta l'Europa, per che nel corso di quarantequattro anni non fu Provincia d'essa che non contribuisse del sangue alla gran sete, che n'ebbe Marte, e la Morte ne' medesimi Paesi bassi»⁵²⁹.

L'esperienza di Lessio si inserì dunque in un contesto di per sé segnato dalla contrapposizione tra le confessioni religiose. Sebbene provato fisicamente dalle circostanze drammatiche che lo indussero alla fuga per sfuggire alle persecuzioni dei protestanti nei confronti dei cattolici, senz'altro Lessio temette maggiormente un altro tipo di pericolo di origine riformata: i vacillamenti di ferventi teologi cattolici, che gli sembravano così vicini alle posizioni dogmatiche calviniste da invocare più volte l'intervento della Santa Sede come giudice dell'ortodossia. Ai fini di questo studio, non è importante stabilire con certezza quali tra le accuse avanzate reciprocamente da Lessio e dai lovaniensi fossero maggiormente fondate: è però rilevante sottolineare che il gesuita volle esporsi personalmente per contrastare quella che gli sembrava una degenerazione dottrinale di stampo riformato; e che, chiamando in causa l'influenza calvinista, Lessio proponeva implicitamente l'idea che la Riforma fosse giunta sino all'impenetrabile Lovanio e alla Facoltà teologica dell'università della città, sorta al contrario tempo addietro come baluardo dell'ortodossia cattolica.

⁵²⁹ Abbondanti A. da Imola, *Il breviario delle guerre de Paesi Bassi*, Andre Binghio, Colonia 1641. L'opera è dedicata a Fabio Chigi, futuro papa Alessandro VII, allora nunzio apostolico a Colonia.

3.2 – La Compagnia di Gesù negli antichi Paesi Bassi: vittima della ribellione, agente della Riforma cattolica

La Compagnia di Gesù rivestì negli antichi Paesi Bassi un ruolo di grande portata controriformistica e di rinnovamento⁵³⁰. Non solo: come si è visto a proposito delle controversie lovaniensi, Lessio aveva continuato la lotta anche nei confronti di quelle correnti teologiche cattoliche che riteneva vicine alle dottrine riformate, portando innanzi cioè una sorta di controriforma interna al cattolicesimo, per combattere il pericolo di quanto riteneva uno scivolamento dottrinale verso il calvinismo.

Tra gli anni '60 e '70 del XVI secolo come Lessio altri religiosi, tra cui molti gesuiti, vennero costretti alla fuga oppure furono deportati forzatamente, in ogni caso allontanati dalle città in rivolta, dove svolgevano il proprio ministero. La lotta antiprotestante toccò in vario modo i gesuiti, che furono coinvolti nelle guerre di religione nei Paesi Bassi non solo in modo attivo, e cioè con svariate iniziative di riconquista cattolica, ma anche in modo passivo in qualità di vittime, venendo identificati dai rivoltosi come filospagnoli, come anzi i più forti rappresentanti della Spagna e della confessione cattolica nei Paesi Bassi. Solamente sotto l'amministrazione di Requesens, più moderato nei confronti della ribellione rispetto al suo predecessore, la Compagnia poté continuare la propria attività senza atti coercitivi da parte degli insorti.

Se risparmiati, i religiosi vennero spesso costretti a lasciare le città: per quanto riguarda i gesuiti si può parlare propriamente di un fenomeno di espulsione, sviluppatosi in particolar modo nel 1578, l'anno in cui da un lato si creò il fenomeno dei malcontenti, dall'altro l'opposizione dei ribelli più radicali alle proposte politico-religiose di Alessandro Farnese portò velocemente al netto distacco dalla Spagna e da tutto ciò che era ritenuto in qualche modo ispanico – gesuiti in primo luogo – sino alla fondazione dell'Unione di Utrecht.

Secondo le fonti, alcuni gesuiti attribuirono la colpa della veloce avanzata delle dottrine riformate alla *timiditas* e alla *pusillanimitas* dei cattolici della *Belgique* e delle

⁵³⁰ Sulla restaurazione cattolica nei Paesi Bassi spagnoli vedi Pasture A., *La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle (1596–1633)*, Louvain 1925.

province settentrionali, che non ebbero la forza di contrapporvisi⁵³¹. Inoltre, la condizione del clero, scarso e di azione poco incisiva, accusato di mollezza, non favorì la causa cattolica⁵³². In una lettera del 1573 a Polanco, vicario generale, il provinciale Coster scrisse che i cattolici rimanevano numerosi e le chiese colme di fedeli, ma che l'eresia riformata faceva comunque progressi. La vera ragione del problema era l'oppressione cui erano sottoposti i cattolici, di cui il re non sarebbe stato realmente informato. Il gesuita domandava l'intervento della Santa Sede, grazie al quale si sarebbero ristabiliti la pace e l'unione del popolo con il sovrano, unici rimedi in grado di migliorare la situazione. Secondo Coster l'unione politica, più nello specifico il sodalizio tra re e sudditi, avrebbero pertanto risolto anche le problematiche religiose: l'idea rispecchia pienamente la coincidenza tra società politica e religiosa tipica dell'età confessionale. Il re – continuava Coster – avrebbe dovuto essere informato della situazione e raggiungere i Paesi Bassi o, in alternativa, avrebbe dovuto inviare collaboratori fidati che aprissero un'inchiesta. È inoltre molto significativo che il provinciale sollevasse il problema degli antichi privilegi e delle autonomie, tanto toccati da Filippo II, esprimendosi a favore della popolazione locale e suggerendo che il re restituisse spazio agli autoctoni nei consigli, sottraendolo agli spagnoli cui l'avevo concesso⁵³³. Veniva poi proposto un rimedio di altra natura: il papa avrebbe dovuto esigere fermamente che i vescovi rispettassero e applicassero i decreti tridentini, in particolare sull'erezione dei seminari. Coster suggeriva che un nunzio apostolico vegliasse sull'attuazione del progetto e che ogni vescovo inviasse semestralmente a Roma una relazione sull'avanzamento dei lavori. Ciò a testimoniare come le disposizioni tridentine non fossero state applicate ovunque e immediatamente e che, d'altro canto, la loro attuazione veniva sentita come una necessità. In particolare, i seminari avrebbero consentito la formazione di un clero preparato e in grado, almeno in teoria, di opporsi in modo migliore all'avanzata delle dottrine riformate. Per quanto

⁵³¹ Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, vol. I, p. 259. Poncelet cita a tal proposito la lettera del *Padre Claysson*, 2 settembre 1566, che colloca in ARSI, Germ. Epist., VII, 316. Tuttavia, durante la riorganizzazione novecentesca dell'archivio la lettera, così come diversi altri documenti citati in opere di inizio Novecento, è stata collocata in un fondo diverso. Allo stato attuale delle cose, non è ancora stato possibile rinvenire l'odierna collocazione. Da questo momento in poi, la situazione di documentazione di cui non si conosce l'attuale collocazione sarà indicata come *CIA (Collocazione Ignota Attualmente)*.

⁵³² Le riforme tridentine cominciarono ad essere applicate a partire dagli anni '60 del Cinquecento, senza peraltro essere recepite e attuate in modo completo in ogni diocesi.

⁵³³ Poncelet colloca la lettera in ARSI, Germ. Epist. Mixtae, 110 ss, sotto il titolo *De re catholica in Belgio promovenda memoriale. CIA*.

riguarda i cattolici, questi avrebbero innanzitutto tratto giovamento da un clero più istruito e avrebbero dovuto essere essi stessi istruiti grazie al catechismo, di cui Coster sottolineava la fondamentale importanza ai fini dell'educazione cristiana.

Nelle Fiandre di Lessio, Anversa costituiva il pericolo maggiore per la penetrazione della riforma, a tal punto che alcuni gesuiti erano soliti riferirsi alla città come Babilonia o Gomorra⁵³⁴. Olanda e Zelanda costituivano le vere roccaforti del calvinismo benché, secondo le relazioni dei gesuiti presenti in tali province, i cattolici erano comunque numerosi.

La Compagnia propose negli antichi Paesi Bassi alcune missioni interne, allo scopo di riconvertire i vecchi cattolici passati alla Riforma⁵³⁵. Éleuthère Dupont, per esempio, evangelizzò con l'aiuto di alcuni compagni oltre cinquanta villaggi in quattro mesi⁵³⁶. Coster, allora provinciale della Compagnia, dichiarò in una lettera al generale, risalente al 31 dicembre 1566, che i gesuiti erano il nemico più temibile dei calvinisti⁵³⁷. Questi si spinsero nella propria opera missionaria, basata su apostolato, predicazione e catechesi, sino a Lille e a Liegi, i cui principi vescovi erano già di per sé fermissimi contro la Riforma⁵³⁸. Alcuni con l'attività missionaria, altri con la produzione di trattati, i gesuiti furono in ogni caso effettivamente molto impegnati nella lotta antiprotestante e, spesso, ne rimasero vittime.

La Compagnia cominciò ad avere i primi problemi nel 1566, anno dell'esplosione dell'iconoclastia. Ad Anversa, i gesuiti furono identificati come preti "spagnoli" dai rivoltosi e caddero vittime della violenta protesta quali capri espiatori dell'intolleranza dei calvinisti ribelli verso la Spagna e il cattolicesimo. Coster dovette abbandonare la città e fuggire a Lovanio, che la popolazione, a maggioranza cattolica, difendeva strenuamente. Un altro gesuita di Anversa, Claysson, restò invece più a lungo in città per portare consolazione religiosa ai cattolici, celebrando la messa

⁵³⁴ Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, vol. I, p. 261.

⁵³⁵ Per indicare l'area nella quale fu attivo Lessio si utilizzerà l'indicazione amministrativa di provincia fiandro-belgica, sebbene essa sia stata creata solo nel 1612, per esigenze organizzative. La documentazione inerente a tale area è tuttora catalogata presso l'ARSI come facente parte della provincia fiandro-belgica, indipendentemente dalla datazione.

⁵³⁶ Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, vol. I, p. 267.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 268 (Germ. Epist. VII, 277, CIA)

⁵³⁸ Sulla situazione di Lille vedi Lottin A., *Lille. Citadelle de la Contre-Réforme? (1598-1668)*, Dunkerque 1984; sulla presenza della Compagnia di Gesù negli antichi Paesi Bassi e la situazione di Liegi vedi *Les jésuites dans les Pays-Bas et la principauté de Liege (1542-1773)*, (edizione a cura degli Archives générales du Royaume), Bruxelles 1991.

quotidianamente in segreto e a rischio della vita⁵³⁹. Tentò inoltre di ottenere dal borgomastro l'abilitazione a riprendere l'attività di predicazione, per combattere la diffusione della dottrina calvinista, ma invano⁵⁴⁰. Infine, anch'egli dovette cedere e fuggire verso Malines.

Anche a Tournai, i gesuiti vennero espulsi dai calvinisti, nonostante la vigorosa azione antiprotestante intrapresa da Jacques Dogius. Il predicatore venne allontanato dai magistrati cittadini, d'accordo con il capitolo, a causa dei gravi disordini scoppiati nelle chiese per opera dei calvinisti iconoclasti. Dogius si rifugiò a Lille, dove divenne forse il massimo oppositore dei calvinisti della città. In questo contesto è interessante ricordare che la Compagnia subì anche una defezione: il padre Jean Quiretus si convertì infatti in quegli anni al calvinismo, cedendo all'influenza che la Riforma propagava negli antichi Paesi Bassi. La Compagnia si era installata a Tournai nel 1554, dopo la fondazione della casa l'anno precedente, grazie all'aiuto di Quentin Charlart, canonico della cattedrale, che era entrato nell'ordine. A Tournai, i gesuiti portarono innanzi un'intensa attività riformistica⁵⁴¹. I padri avevano peraltro fondando un collegio, i cui corsi avevano avuto inizio nel 1599: la cacciata dei gesuiti da parte dei calvinisti iconoclasti, solo sette anni più tardi, interruppe forzatamente le lezioni, anche se nel 1567 due padri rientrarono in città e riattivarono i corsi, benché non riaprendo il collegio. I gesuiti di Tournai vennero espulsi nuovamente, in due occasioni distinte, negli anni '70⁵⁴².

Trattando del passaggio al calvinismo di ampia parte del clero della dei Paesi Bassi, Alfred Poncelet ha ipotizzato che la ragione fosse da cercare a Lovanio dove, scrisse, si custodiva gelosamente il sapere teologico, di cui rimaneva privo il clero che non aveva accesso alla Facoltà teologica e ai collegi della città; a questo si sommava la mancanza di seminari, la cui fondazione era effettivamente stata richiesta anche dalla Compagnia di Gesù. Sarebbe stata dunque l'ignoranza teologica a provocare il passaggio di larga parte del clero al calvinismo. Questa spiegazione non tiene tuttavia conto di un particolare di grande rilevanza. È senz'altro vero che Lovanio detenesse il

⁵³⁹ Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, vol. I, p. 272.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 274.

⁵⁴¹ Sulla Compagnia a Tournai vedi Soil E., *Les maisons de la Compagnie de Jésus à Tournai*, Société de Saint Augustin, Bruges 1889 e Delplace L., *Le protestantisme et la Compagnie de Jésus à Tournai au XVIe siècle*, Précis historiques (1891), pp. 313–319.

⁵⁴² Moreau E. de, *Histoire de l'Église en Belgique. L'Église des Pays-Bas 1559–1633*, voll. I–V, Bruxelles 1954, vol. V, p. 96.

maggior insegnamento teologico del paese – si aggiunga che la città costituiva anche la capitale culturale – e anche la presenza dei cattolici più irriducibili degli antichi Paesi Bassi, tant'è che non venne trascinata dalla ribellione e divenne meta di esilio per i cattolici in fuga; tuttavia non è possibile dimenticare che, in età moderna, fu proprio Lovanio ad ospitare quei teologi cattolici che proposero le dottrine più vicine ad alcuni aspetti delle teologie riformate in materia di rapporto tra grazia e libero arbitrio, di predestinazione, di elezione alla gloria e di giustificazione: Michele Baio prima e Giansenio poi.

Al di là dell'interrogativo circa le reali implicazioni della dottrina dei lovaniensi con il calvinismo – e di quelle di Lessio con il semipelagianesimo – ciò che preme sottolineare è il fatto che nella percezione di molti gesuiti, che si inserivano in una linea interpretativa diversa, essa era per molti versi aderente alla Riforma. Nella roccaforte della cattolicità degli antichi Paesi Bassi, Lovanio, era ai loro occhi penetrata una certa sensibilità che, pur mantenendosi in ambito cattolico, presentava caratteri simili alle riflessioni teologiche dei riformati, pur prendendo le mosse da una particolare interpretazione di Agostino, invece che dall'esegesi biblica.

Se, in ogni caso, l'ancora scarsa preparazione del clero aveva giocato un ruolo di primo piano nel passaggio alla Riforma (tant'è che la costituzione dei seminari fu uno dei più rilevanti atti tridentini, poiché permise la creazione di sacerdoti preparati che a loro volta istruirono meglio i fedeli), la sensibilità religiosa aveva subito un mutamento anche all'interno di certe frange del cattolicesimo. Lo dimostrano le condanne di semipelagianesimo nei confronti di Lessio, che le aveva subite poiché la dottrina dei dottori di Lovanio era stata influenzata da una sensibilità, vicina a quella riformata, che aveva già trovato in Baio un ricettacolo ottimale. Lessio incarnava ai loro occhi il gesuitismo contro il quale i giansenisti si sarebbero mossi il secolo successivo,

«caratterizzato a loro avviso da una teologia morale troppo incline alle debolezze umane, da uno spirito troppo sensibile alle realtà mondane ed inteso quale erede di quel pelagianesimo che Agostino aveva intensamente avversato»⁵⁴³.

⁵⁴³ Vismara P., *Il cattolicesimo dalla «Riforma cattolica» all'assolutismo illuminato*, pp. 240–241 in *Storia del cristianesimo. L'età moderna* a cura di Filoramo G., Menozzi D., Roma–Bari 1997, pp. 153–290.

La Facoltà teologica dell'Università di Lovanio aveva rappresentato per un lungo periodo un luogo di salvaguardia dell'ortodossia cattolica e, nelle riflessioni dei suoi dottori, lo era ancora negli anni della controversia con i gesuiti del Collegio. D'altro canto il fine ultimo delle controversie lovaniensi era in sostanza quello di dimostrare quale tra le due parti in causa rappresentasse realmente l'ortodossia: prova del fatto che da parte dei lovaniensi vi fu certamente la strenua volontà di far prevalere la propria dottrina, ma sempre all'interno del cattolicesimo.

Lovanio rimase in conclusione baluardo del cattolicesimo e nemmeno le espulsioni del 1578 riuscirono a cambiarne gli equilibri. Tra gli avvenimenti che toccarono la Compagnia in quell'anno si conta anche l'espulsione che più di tutte interessa questo studio, ossia quella dei gesuiti da Douai⁵⁴⁴, nella quale fu coinvolto anche Lessio. Qui i padri della Compagnia furono vittime di un moto insurrezionale popolare che i magistrati della città non repressero⁵⁴⁵.

Per mesi i gesuiti vennero sottoposti dai rivoltosi a vessazioni di ogni genere, allo scopo di indurli ad abbandonare volontariamente la città. Sebbene la notizia appaia in certa misura partigiana, sembra che anche la guardia posta dai magistrati dinnanzi alla casa della Compagnia con il pretesto di proteggere i religiosi avesse in realtà avuto l'ordine di tormentarli⁵⁴⁶. La vita della comunità religiosa e il normale andamento delle lezioni nelle classi furono tra gli oggetti favoriti delle vessazioni di parte della popolazione della città, che aveva il fine ultimo di rendere le abituali attività dei gesuiti quasi impossibili da praticare.

La Compagnia non cedette però all'exasperazione. Si mantenne anzi salda sulle proprie posizioni anche quando le autorità costituite cercarono inutilmente di sottoporli all'obbligo del giuramento di fedeltà allo Stato. In particolare, i gesuiti furono pressati affinché sottoscrivessero il nuovo statuto, nel quale Giovanni d'Austria veniva dichiarato non solo decaduto, ma anche nemico della patria. Si realizzava il disegno politico di Guglielmo d'Orange, che aveva lavorato per ottenere l'esplosione di una rivolta contro il governatore don Juan, che aveva sottoscritto nel 1576 la pacificazione di Gand⁵⁴⁷. Jean De la Haye, rettore del collegio dei gesuiti di Douai, fu inizialmente

⁵⁴⁴ Molti fatti riguardanti gli avvenimenti che interessano la Compagnia a Douai sono descritti in Sacchini F., *Historia Societatis Jesu*, IV, IV, n. 144 ss., ex typis Dominici Manelfii, Roma 1652.

⁵⁴⁵ Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, vol. I, p. 315.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 280.

esitante sul da farsi: aveva infatti dinnanzi a sé l'esempio dei numerosi ecclesiastici e universitari che avevano accettato di apporre la firma sullo statuto. L'esitazione, che alcuni interpretarono come tentativo di guadagnare tempo, fu criticata da altri. Infine, De la Haye rifiutò la sottoscrizione e, in seguito, l'arciduca Mattia permise l'esenzione della Compagnia dal giuramento.

La situazione dei gesuiti di Douai degenerò la sera del 16 ottobre di quell'anno, quando in città si diffuse la notizia che i francesi avevano conquistato Tournai avvalendosi dell'aiuto dei rifugiati cattolici. In realtà, la notizia non aveva alcun fondamento; era anzi stata inventata come pretesto per espellere i cattolici – e tra questi i gesuiti – da Douai. La Compagnia visse gli avvenimenti in modo drammatico: il mattino del 17 ottobre una folla armata ottenne dal magistrato cittadino l'espulsione dei gesuiti, che erano all'oscuro di quanto stava accadendo. La folla fece irruzione nelle classi dove erano in corso le lezioni, proclamando il decreto di espulsione e motivandolo come il risultato della volontà del popolo. I magistrati, riuniti presso l'*hôtel de ville*, spiegarono a due allievi del Collegio, inviati a chiedere delucidazioni dal rettore, di essere stati costretti a decretare l'espulsione della Compagnia dalla città.

Il rettore dell'Università di Douai, Adrien Puessius, espresse disdegno ai magistrati per il trattamento riservato ai gesuiti, dicendosi molto preoccupato per la sorte della gioventù della città, privata dei propri insegnanti, a dimostrazione dell'alta considerazione prestata al metodo e agli strumenti educativi proposti dall'ordine. Come si ricorderà, di lì a pochi anni, al contrario, l'Università di Douai si sarebbe scagliata contro la Compagnia di Gesù nell'affare delle controversie teologiche.

I gesuiti vennero dunque espulsi dalla città, dove il moto d'insurrezione popolare era stato originato dall'unione di un cospicuo numero di ribelli riformati e di scontenti del governo spagnolo. I religiosi si incamminarono fuori Douai a due a due, preceduti dai soldati, per farvi ritorno tre settimane dopo, allorché venne revocato l'editto come contrario all'ordine pubblico e al bene della città⁵⁴⁸. Va detto a questo proposito che i gesuiti avevano effettivamente rivestito un ruolo rilevante a Douai per varie ragioni: non era solo l'istruzione dei giovani ad aver beneficiato della presenza della Compagnia in città; i gesuiti si erano distinti qualche anno prima anche per l'assistenza spirituale agli

⁵⁴⁸ Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, vol. I, p. 318. Il magistrato si giustificò affermando di essere stato costretto alla promulgazione dell'editto di espulsione con l'uso della violenza.

appestati. Nel 1572, Douai aveva infatti visto lo scoppio di una pestilenza che aveva mietuto molte vittime: i gesuiti si impegnarono in quella circostanza nell'assistere i moribondi con l'amministrazione dei sacramenti⁵⁴⁹. Lessio vi avrebbe contratto la peste – termine con il quale il suo biografo L. Schoofs indicò la malattia del gesuita – sei anni dopo, nel 1578. Anche Lovanio, che rimase nell'obbedienza spagnola, fu investita nello stesso anno da un'ondata di peste, che mieté i tre quarti della popolazione, tra cui dodici gesuiti⁵⁵⁰.

L'odio nei confronti dei religiosi della Compagnia venne rinfocolato dai calvinisti, che strumentalizzarono i loro rapporti con la Spagna per spingere gli abitanti delle città alla rivolta. Nel gennaio 1578 una complicazione aveva creato problemi all'ordine. Il magistrato di Saint-Omer aveva infatti presentato al provinciale Delange un giuramento appositamente redatto per gli ecclesiastici⁵⁵¹: questi avrebbero dovuto sottoscriverlo, giurando di non opporsi alla pacificazione di Gand né all'unione di Stati conclusa a Bruxelles con l'Orange e di denunciare gli eventuali cospiratori⁵⁵². Delange si trovava in una situazione delicata: un rifiuto avrebbe significato porre i gesuiti sullo stesso piano dei nemici della patria, dal punto di vista dei ribelli; l'accettazione li avrebbe al contrario posti tra le fila della ribellione al re di Spagna. Delange decise infine di rifiutare adottando la formula redatta da De la Haye, che si era appellato alle Costituzioni, affermando che la condizione di religiosi imponeva loro di restare estranei alla politica. L'ordine dell'arciduca Mattia di non costringere i gesuiti alla sottoscrizione non venne presa in considerazione nelle province ribelli.

Anche ad Anversa la situazione dei gesuiti era precaria. Si è già fatto cenno ai fatti che seguirono l'insurrezione iconoclasta. Si aggiunga, per meglio comprendere quali potessero essere i sentimenti degli insorti nei confronti della Compagnia, che in seguito si erano diffuse notizie calunniose, o perlomeno non dimostrate dalle fonti. Si diceva cioè che i gesuiti della città fossero stati colti in possesso di casse di armi e che, dopo la repressione dei ribelli, essi stessi avessero guidato a cavallo i soldati spagnoli in

⁵⁴⁹ Sacchini F., *Historia Societatis Jesu*, III, VIII, ex typis Dominici Manelfii, Roma 1661, n. 228.

⁵⁵⁰ Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, vol. I, p. 325.

⁵⁵¹ Nella seconda metà degli anni '70, la difficoltà delle comunicazioni causata dallo stato di guerra semipermanente impedì a Delange di riuscire a gestire la provincia da solo e lo indusse ad operare una bipartizione al suo interno: Delange mantenne il controllo sui collegi dell'Artois e sul noviziato di Tournai, affidando le altre case della Compagnia ad Harmelius, che ebbe il titolo di viceprovinciale e divenne inoltre rettore del collegio di Lovanio.

⁵⁵² Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, vol. I, p. 281.

città, prendendo parte alla strage degli insorti⁵⁵³. Anversa era anche attraversata da una diceria allarmante: i ribelli sarebbero stati in procinto di mettere in atto il massacro di gesuiti, preti secolari e frati minori abitanti in città. Le calunnie nei confronti della Compagnia, diffuse *ad hoc* dai ribelli per accattivarsi l'appoggio della popolazione, rivestirono un ruolo significativo nella decisione dell'espulsione dei gesuiti da Anversa nel 1578. Qui, il rettore della casa dei gesuiti era uno spagnolo, Trigoso: un personaggio dai tratti interessanti, invischiato nella politica e dalla vocazione incerta, come dimostrato dal successivo passaggio all'Ordine dei Frati minori, costretto a fuggire da Anversa a causa della diffidenza del popolo, che aveva riversato su di lui tutti i suoi sospetti⁵⁵⁴.

A partire dal settembre 1577, la casa dei gesuiti della città venne occupata da una guarnigione. Il 18 maggio dell'anno seguente, giorno di Pentecoste, i soldati impedirono ai cattolici di entrare in chiesa per partecipare alla messa. Fu solamente dopo che il borgomastro cattolico fece ritirare la guarnigione che la folla fece irruzione in chiesa. I gesuiti vennero condotti al porto di Bierhoofd e lì imbarcati. Nel frattempo, Guglielmo d'Orange inviò un messaggio al magistrato di Malines, comunicando l'arrivo dei gesuiti di Anversa, espulsi a causa della loro disobbedienza e ribellione. Le istruzioni dell'Orange ordinavano di condurre i padri fuori città, dove dovevano essere liberati. Tuttavia, allo stesso tempo il principe inviò circa sessanta cavalieri armati, con l'ordine di massacrarli⁵⁵⁵. I gesuiti riuscirono ad evitare la strage grazie ad una serie di circostanze fortuite e, giunti nei pressi di Lovanio, vennero raggiunti da una scorta armata che li condusse salvi in città, dove rimasero in esilio sino al 1585. Come accadde a Lovanio, anche a Saint-Omer i cattolici difesero la città e i gesuiti residenti, che sfuggirono all'espulsione. Al contrario, la Compagnia venne espulsa da Cambrai, Bruges e Maastricht, oltre che dalle città di cui si è già trattato.

Talvolta i padri della Compagnia rimasero semplici spettatori degli episodi delle guerre di religione: a Lovanio, per esempio, la riforma era penetrata solo marginalmente e, grazie all'arruolamento di massa di numerosissimi studenti (all'incirca 4000), a cui si

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ Medina F.B., *Trigoso, Pedro (fray Pedro de Calatayud)*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, a cura di O'Neill C. E. e Domínguez J. M., Ortega Ediciones Graficas, Madrid 2001, vol. IV, pp. 3839-3840. Su Trigoso vedi anche Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, vol. I, p. 291.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, pp. 302-304.

aggiunsero gli studenti dei collegi e gli abitanti stessi, si riuscì ad organizzare una guardia continua che preservò la città per la seconda metà degli anni '60. Gli stessi giovani religiosi della Compagnia imbracciarono i moschetti e il provinciale dell'ordine partecipò ai turni di guardia. Solo nel 1572 la resistenza cedette ai soldati del principe d'Orange e i gesuiti furono costretti a partire⁵⁵⁶. Tra questi vi era peraltro una personalità nota: Roberto Bellarmino, che insegnava allora teologia al collegio della Compagnia di Gesù a Lovanio.

Sebbene i gesuiti fossero identificati dai rivoltosi come il “braccio ecclesiastico” della Spagna, in realtà i diversi governatori che si succedettero negli antichi Paesi Bassi ebbero propensioni alquanto differenti nei confronti dell'ordine. Se Requesens ne fu un estimatore, benché non arrivasse a migliorarne lo stato giuridico, il Duca d'Alba dimostrò loro una freddezza che rasentava l'antipatia⁵⁵⁷. Sino al 1584, inoltre, la Compagnia non godette della piena libertà: nel 1556, Filippo II aveva concesso ai gesuiti di risiedere nei Paesi Bassi a condizione che non acquistassero alcuna proprietà senza autorizzazione e che ottenessero l'approvazione vescovile per potersi dedicare al ministero sacro. Fu Pedro de Ribadeneyra ad ottenere le lettere patenti, essendo stato inviato l'anno precedente da Ignazio, di cui era uno dei più stretti collaboratori, allo scopo di ottenere lo stabilimento della Compagnia nei Paesi Bassi. Nello stesso 1556, dopo aver ricevuto l'autorizzazione regia, Ignazio aveva fondato la provincia della Germania inferiore, che comprendeva le case di Lovanio, Tournai e Colonia.

La prima casa della Compagnia nei Paesi Bassi venne fondata nel 1542 a Lovanio, dove si stabilirono gli otto gesuiti spagnoli cacciati dalla Francia⁵⁵⁸:

«Flagrant atroci bello nobilissima Europae Regna Hispania Galliaque, rupto inter Imperatorem Carolum & Franciscum Regem foedere, ibatque tum saeculi superioris annus supra quadragesimum secundus; quando Rex Franciscus severe edixit, ut, quotquot de Caesaris ditione erant, excederent Regno omnes ante octavum diem. Ergo de sedecim Sociis tunc Lutetiae studiorum gratia versantibus Hispani octo, Domenecus, Oviedus, Aragonius, Strada, Aemilianus Loiola Ignatij nepos, Ribadeneira cum duobus aliis coguntur; Deo utique illam e Gallia eiectionem in Belgarum commoda disponente. Nam Domenecus, qui Parisiensi Domui praefuerat, novae ductor coloniae cum septem Sociis, haud dubio Numinis instinctu, Lovanium,

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 278.

⁵⁵⁷ Moreau E. de, *Histoire de l'Église en Belgique*, vol. V, p. 94. Nella redazione della parte riguardante l'attività della Compagnia di Gesù nei Paesi Bassi ci si è serviti soprattutto delle citate opere di Poncelet e De Moreau.

⁵⁵⁸ Tra i primi gesuiti arrivati nei Paesi Bassi vanno ricordati uno dei primi compagni di Ignazio, Pierre Lefèvre, e Pierre de Ribadeneyra, inviato nel 1555 proprio per stabilire definitivamente la Compagnia nei Paesi Bassi. Vedi *Ribadeneyra, Pierre de* in *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, VI, coll.1724–1758.

unicam tunc Belgij Academiam, ingreditur Idibus Augusti, non toto a confirmata Societate biennio; ibique sua singuli studia vel Theologiae, vel Philosophiae, persequi instituunt»⁵⁵⁹.

A Lovanio, i gesuiti si impegnarono nella diffusione degli Esercizi Spirituali e si fecero conoscere attraverso la predicazione e il ruolo di confessori. Immediatamente si instaurarono anche buoni rapporti con i teologi della Facoltà. Un buon numero di studenti universitari, inoltre, si orientarono verso l'ingresso nella Compagnia, a scapito di altri ordini religiosi già presenti sul territorio, quali quelli mendicanti. Quattro anni più tardi, Mercuriano divenne il primo superiore della neonata Germania inferiore. Andava costituendosi l'amministrazione dell'ordine che, fortemente centralizzato grazie al ruolo del generale, che risiedeva a Roma, si organizzò in assistenze e province.

Lo stabilimento della Compagnia andò di pari passo con la fondazione dei collegi. Questi nacquero dal fervore dell'ordine, impegnato nell'attuazione della riforma cattolica, di cui rappresentò uno dei massimi protagonisti in età moderna. Per riportare alcuni esempi, il Collegio di Douai venne fondato nel 1568 e divenne il secondo Collegio dell'Artois, dove la Compagnia aveva già fondato Saint-Omer⁵⁶⁰. A Douai, il Collegio d'Anchin⁵⁶¹ divenne il più fiorente dei Paesi Bassi e, dal 1611, il seminario di filosofia e teologia della provincia gallo-belgica. La città ospitava da poco l'università, i cui corsi erano stati aperti nel 1562, dopo la fondazione attraverso la bolla di Pio IV del 6 gennaio 1559 e le lettere patenti di Filippo II del 19 gennaio 1562.

Sin dall'arrivo dei gesuiti nella regione, diverse autorità civili ed ecclesiastiche ne richiesero i servizi educativi, desiderando che il loro Collegio affiancasse l'Università cittadina. Tuttavia la fondazione del collegio incontrò alcune difficoltà iniziali: innanzitutto, la mancanza di fondi costrinse i padri ad accettare le tasse di iscrizione per qualche anno, pratica totalmente avversata dal generale Francisco Borgia. Le negoziazioni per le condizioni d'apertura del collegio furono lunghe e laboriose, subirono qualche opposizione da parte del rettore dell'università e furono inoltre ricche di malintesi tra Coster e il generalato. A Bruges e Maastricht, invece, l'attività della Compagnia riscontrò meno problemi: qui i magistrati insistettero per ottenere l'apertura di collegi; a Maastricht, in particolare, venne esplicitamente richiesta la costituzione di una missione gesuita.

⁵⁵⁹ *Imago primi saeculi Societati Jesu*, f. 730.

⁵⁶⁰ Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, vol. I, p. 179.

⁵⁶¹ Vedi per es. Salembier L., *Hommes et choses de la Flandre*, Lille 1911.

Per molti anni, tuttavia, la Compagnia dovette anche affrontare accuse provenienti da alcuni ambienti universitari, fortemente ostili alle iniziative gesuite di creazione di nuovi corsi, ad esempio di filosofia, che potessero far loro concorrenza. A ciò si aggiunsero le controversie teologiche intercorse con le Facoltà teologiche di Lovanio e Douai. Al di là di questi momenti critici, che comunque non impedirono alla Compagnia di progredire nelle proprie attività, negli antichi Paesi Bassi l'istruzione rappresentò una delle attività più significative dei gesuiti, che si impegnarono a formare la parte giovane della società secondo lo spirito di rinnovamento cattolico tridentino⁵⁶².

I gesuiti si segnalano tra i protagonisti della riforma cattolica – non solamente nei Paesi Bassi –, seguendo le direttive espresse dal Concilio di Trento e incarnando lo spirito di rinnovamento che era stato promosso da alcuni ambienti ecclesiastici ben prima del Concilio. La Compagnia contribuì peraltro alla diffusione nei Paesi Bassi della devozione mariana ed eucaristica, introducendo la pratica delle Quaranta ore come riparazione ai peccati commessi durante il carnevale. Inoltre, grazie all'influenza sui parrochiani delle chiese nelle quali confessavano, oltre che sui frequentatori della loro stessa chiesa, i gesuiti riuscirono a sensibilizzare i fedeli alla comunione settimanale, pratica infrequente in anni in cui i cattolici si accostavano generalmente al sacramento obbligatoriamente una volta l'anno, a Pasqua, e talvolta in poche altre occasioni⁵⁶³. Lessio stesso sviluppò una pietà eucaristica molto forte, unita al grande rispetto che portava nei confronti del ministero sacerdotale cui si era sentito chiamato.

La Compagnia effuse molti sforzi anche nell'attività assistenzialistica e di apostolato: i gesuiti furono dediti alla cura dei malati, in particolar modo durante le epidemie che si erano diffuse negli anni '70 del Cinquecento, quando anche Lessio si era ammalato. Nel 1579, venti gesuiti morirono per il contagio contratto mentre accudivano gli ammalati di Liegi, Douai e Lovanio.

Nel 1584, Filippo II concesse infine il pieno riconoscimento legale alla Compagnia nei Paesi Bassi. Secondo De Moreau, il successo arrivò soprattutto grazie all'azione di due uomini: Alessandro Farnese e Olivier Manare, quest'ultimo padre provinciale dal 1585 al 1594 e visitatore delle case della Compagnia assieme a Lessio nei primi anni del XVII secolo. Sotto il governo del Farnese, favorevole all'ordine,

⁵⁶² Inoltre, secondo i dettami della *Ratio studiorum*, i docenti dei collegi istruirono gli studenti anche all'amore umanistico per i classici greci e latini.

⁵⁶³ Moreau E. de, *Histoire de l'Église en Belgique*, vol. V, pp. 101–102.

sorsero nuovi collegi e case, un fenomeno che aumentò ulteriormente al tempo degli arciduchi Alberto⁵⁶⁴ e Isabella, che confermarono i privilegi della Compagnia. Lo sviluppo e la diffusione della congregazione crebbe così velocemente da rendere necessaria nel 1612 la divisione della provincia in due nuove componenti, secondo una separazione sostanzialmente linguistica: nacquero così le province flandro-belgica e gallo-belgica.

Lessio fu un ottimo conoscitore degli antichi Paesi Bassi, come dimostra la sicura trattazione di questioni socio-economiche che trova spazio nel suo *De iustitia et iure*. Due anni prima della pubblicazione dell'opera, Lessio venne scelto dal provinciale, Oliviero Manare, come accompagnatore durante la visita ai collegi della Compagnia nei Paesi Bassi spagnoli: un'attività che si protrasse per due anni, tra il 1603 e il 1604, e che condusse Lessio nei più importanti centri urbani dei Paesi Bassi spagnoli. Benché il cantiere del *De iustitia* fosse già in atto, l'incarico permise a Lessio di approfondire la sua conoscenza dell'area, che vantava poli commerciali rilevanti, e gli fornì probabilmente quell'utile visione d'insieme che traspare con chiarezza nel trattato; questo, pur esponendo, tra le altre cose, problematiche di natura economica molto precise e dettagliate, rivela una sicura comprensione delle consuetudini sociali ed economiche globali del paese. La mobilità cui fu sottoposto Lessio durante la visita gli permise di venire a contatto non solo con le case dei gesuiti, ma anche con l'ambiente in cui svolgevano le proprie attività. Se fu l'amministrazione del sacramento della penitenza ai mercanti a fornire a Lessio le basi per la sua riflessione di teologia morale, fu forse la possibilità di ascoltare le confessioni in diverse città a completare il quadro sociale dei Paesi Bassi dal quale il gesuita stava prendendo spunto per la stesura della propria opera.

Lessio dimostrò in varie occasioni una grande attenzione alle necessità degli uomini, secondo uno spirito tipicamente gesuita. Questa sensibilità trova riscontro anche nelle relazioni stese a seguito delle visite ai collegi, durante le quali il gesuita era incaricato di osservare l'andamento degli studi⁵⁶⁵. Il visitatore segnalava infatti la

⁵⁶⁴ Alberto d'Asburgo (1559–1621) era figlio dell'imperatore Massimiliano II; creato cardinale presbitero da Gregorio XIII, rinunciò al cardinalato per sposare Isabella (1566–1633), figlia di Filippo II; divenne negli stessi anni governatore dei Paesi Bassi meridionali. Sembra che Alberto, come si vedrà, tenesse in grande considerazione Lessio.

⁵⁶⁵ Manare cercò di ottenere una riduzione di lavoro per Lessio, a ragione della sua salute cagionevole, senza tuttavia ottenere totale soddisfazione. Durante la visita, il ruolo principale fu ricoperto comunque

difficoltà di applicare alcuni punti particolari della *Ratio Studiorum* nei Paesi Bassi, chiedendo al generale la concessione di dispense o mitigazioni della regola. Nella parte del rapporto dedicata a Lovanio, per esempio, Lessio scriveva che i corsi di teologia venivano seguiti anche dagli studenti dell'università – fatto molto interessante se si pensa alle accese controversie di vent'anni prima – i quali si ritiravano non appena terminata la lezione: era pertanto impossibile attenersi alla disposizione della *Ratio* secondo cui al termine di ogni lezione i docenti avrebbero dovuto tenere agli allievi un ripasso⁵⁶⁶. A Douai, Lessio consigliava che l'organizzazione dell'insegnamento della filosofia, che egli stesso aveva tenuto tra il 1574 e il 1581, fosse conforme a quello dell'università, dove gli allievi del loro collegio dovevano sostenere gli esami. Lessio si soffermò inoltre sulle esigenze di durata dei corsi e sul numero di esami sostenibili, diversi a seconda del collegio e dell'anno di corso frequentato.

L'attenzione del *visitor studiorum* si focalizzò anche sulle mancanze dei collegi: a Saint-Omer, ad esempio, Lessio raccomandò l'osservanza di alcune regole della *Ratio*, la cui necessaria applicazione lasciava evidentemente a desiderare; inoltre, fornì al professore di controversie un nuovo programma di insegnamento, da sviluppare in un corso della durata di due anni⁵⁶⁷: la materia doveva essere trattata secondo precise disposizioni, anche sulla scia delle controversie nelle quali erano stati coinvolti alcuni gesuiti negli ultimi anni.

In aggiunta alle valutazioni di carattere strutturale e organizzativo di corsi e collegi, Lessio fu incaricato di sorvegliare le opinioni teologiche e filosofiche che, come stabilito dalla quinta congregazione generale dell'ordine (1593–1594), dovevano basarsi rispettivamente sugli insegnamenti di san Tommaso e Aristotele. Lessio si impegnò fortemente affinché i collegi nei quali questa regola era carente potessero correggersi. In particolare, il suo compito consisteva nel valutare gli scritti dei docenti dei collegi apparsi dopo la quinta congregazione, al fine di segnalare quelli che esponevano dottrine contrarie a Tommaso. Il generale Aquaviva aveva reso nota la

dal provinciale. I documenti circa la visita alle case della Compagnia di Gesù di Oliviero Manaro e Leonardo Lessio (1603–1604) sono stati raccolti e parzialmente tradotti dal latino e commentati da Claeys Bouuaert nel 1927. Vedi Claeys Bouuaert F., *Une visite canonique des Maisons de la Compagnie de Jésus en Belgique (1603–1604). Rapport des visiteurs Olivier Manare et Léonard Lessius envoyés au P. Général Claude Aquaviva*, Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome, 7 (1927). Vedi la relazione di Lessio in ARSI, FG 1435, busta 1, 15, *Observata in visitatione Provinciae Belgicae 20 aug. 1603*, ff. 1r–4r.

⁵⁶⁶ Claeys Bouuaert F., *Une visite canonique*, p. 24.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 94. XV, IV, 1–2.

volontà che i gesuiti adottassero le *opiniones tutiores*, ovvero le opinioni più sicure, soprattutto in materia di grazia efficace, predestinazione e ispirazione della Sacra Scrittura⁵⁶⁸. La preoccupazione del generale dimostrava la volontà che i religiosi della Compagnia non si conformassero a opinioni che avrebbero potuto essere oggetto di attacchi. La necessità che i gesuiti seguissero le opinioni più sicure venne enfatizzata anche dallo stesso Lessio in una lettera inviata al generale il 22 agosto 1603, nella quale il gesuita annunciava anche di aver provveduto a spedire a Roma la relazione della *visitatio studiorum* di cui era stato incaricato⁵⁶⁹:

«De opinionibus spero nos in posterum fore tutiores. Eam enim rem maxime in omnibus collegiis ubi opus videbatur inculcavi, tanquam summi momenti et quae Paternitati Vestrae in primis sit cordi»⁵⁷⁰.

Le controversie teologiche non costituivano una novità per l'ordine, né sarebbero in realtà cessate negli anni a venire, tant'è che la forte opposizione delle frange gianseniste rappresentò uno dei fattori che condussero alla soppressione della Compagnia. Lessio e Molina costituirono due dei teologi gesuiti maggiormente contestati, in merito alla propria dottrina in materia di grazia e libero arbitrio, tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento; in seguito, l'ordine intero venne identificato da giansenisti e rigoristi come il più alto rappresentante di un forte probabilismo, che ricadeva nel lassismo. Esempari a questo proposito sono le Lettere provinciali, scritte dal filosofo e matematico giansenista Blaise Pascal e pubblicate nel 1656. Nella sua *Storia del probabilismo e del rigorismo*⁵⁷¹, edita nel 1743, anche il rigorista domenicano Daniele Concina faceva coincidere la nascita del probabilismo e la sua apoteosi rispettivamente con la costituzione della Compagnia di Gesù e con il primo secolo della sua attività, sino al 1656.

Nella generale identificazione dei gesuiti quali probabilisti con tendenze lassiste, la preoccupazione di Aquaviva era significativa. Il generale non era un tuziorista, ma temeva evidentemente le personali interpretazioni dottrinali dei propri religiosi. A

⁵⁶⁸ Claeys Bouuaert F., *Une visite canonique des Maisons de la Compagnie de Jésus en Belgique*, p. 22.

⁵⁶⁹ *Lessio ad Aquaviva*, 22 agosto 1603 in ARSI, FG 1453, 1, f. 14 (numerazione recente). La lettera è riportata anche da Bouuaert in Claeys Bouuaert F., *Une visite canonique des Maisons de la Compagnie de Jésus en Belgique*, pp. 107–108. XVI, *Lettre de Lessius au P. Général 22 août 1603*.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁷¹ Concina D., *Della storia del probabilismo, e del rigorismo. Dissertazioni teologiche, morali, e critiche, nelle quali si spiegano, e dalle sottigliezze de' moderni probabilisti si difendono i principj fondamentali della teologia cristiana*, Simone Occhi, Lucca 1743.

questo proposito va anche rigettata la completa identificazione dell'ordine con la corrente probabilista. Vi fu innegabilmente una certa tendenza generale in quel senso, motivo di attrito con le frange più rigoriste, ma il fenomeno non interessò mai la Compagnia *in toto*. Tirso Gonzales (1624–1705), ad esempio, durante il suo generalato (dal 1687) si impegnò nel tentativo di imporre nella Compagnia la linea probabiliorista a cui aderiva, benché solo in un periodo in cui la tradizione rigorista era ormai dominante⁵⁷².

L'azione riformistica e controriformistica della Compagnia di Gesù trovò nei collegi un campo d'azione efficace⁵⁷³. Grazie all'insegnamento, i gesuiti formarono generazioni di fanciulli ad un cattolicesimo rinnovato, che costituiva un importante strumento di difesa contro la riforma protestante. Educarono inoltre i figli dei ceti dirigenti dell'Europa moderna, che avevano la possibilità di frequentare le loro scuole: il problema era di natura economica, ma non stava nel costo dei collegi, che al contrario dovevano essere gratuiti, secondo le disposizioni del generalato; consisteva invece nella mancanza di fondi, che non permetteva alla Compagnia di assumere insegnanti di latino: solo chi conoscesse già la lingua latina avrebbe dunque potuto iscriversi. Questo fattore comportò una netta preponderanza di allievi provenienti dalle famiglie nobili e della ricca borghesia, in grado di provvedere autonomamente allo studio del latino.

Lessio fu un gesuita del rinnovamento cattolico, portatore di una sensibilità complessa in cui uno dei punti fondamentali era costituito dalla grande apertura all'uomo e alle sue esigenze, che bene si collocava nella variegata corrente dell'umanesimo cristiano⁵⁷⁴. Non solo si dedicò a difendere l'ortodossia da quelli che riteneva errori dottrinali, difendendo una teologia della salvezza benigna, ma si impegnò anche nel tentativo di rinnovare la riflessione su temi che, in particolar modo in età moderna, erano oggetto di discussione tra le correnti rigoriste e quelle più moderate. Le novità introdotte in materia di prestito a interesse, delineate in una parte del *De iustitia et iure*, rappresentano uno dei punti più alti della riflessione proposta dal gesuita, che si

⁵⁷² Su Gonzales vedi, per esempio, Gay J.-P., *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso Gonzales (1687–1705)*, Surrey 2012; Colombo E., *Convertire i musulmani. L'esperienza di un gesuita spagnolo nel Seicento*, Milano 2007.

⁵⁷³ Sul ruolo dei gesuiti nell'ambito dell'educazione vedi, per es., *Gesuiti e università in Europa, secoli 16.–18. Atti del Convegno di studi, Parma, 13–15 dicembre 2001*, a cura di Brizzi G.P., Greci R., Bologna 2002; *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu. L'ordinamento scolastico dei collegi dei gesuiti*, a cura di Salomone M., Milano 1979.

⁵⁷⁴ Si vedrà in seguito in modo più puntuale il particolare rapporto tra l'umanesimo cristiano e il severo ascetismo di Lessio.

mostrava attento alla necessità di evitare l'allontanamento dei fedeli a causa dell'imposizione di norme troppo severe. Come si vedrà a breve, la problematica dell'illiceità dell'interesse sul prestito toccò la sensibilità di Lessio a tal punto che il teologo, benché utilizzando formule ragionate e mai formalmente antiaristoteliche, giunse nella pratica a controvertere i principi che da secoli costituivano il fondamento del divieto ecclesiastico dell'usura.

3.3 – In terra di mercanti. Una nuova morale economica

Benché autore di straordinaria produttività, impegnato, come si è visto, nella composizione di opere che spaziano dalla teologia politica alla medicina e che meriterebbero uno studio approfondito, Leonardo Lessio ha destato l'interesse degli storici in particolar modo grazie al suo trattato *De iustitia et iure*, generalmente ritenuto dagli studiosi la più significativa opera dell'erudito gesuita⁵⁷⁵. L'importanza del trattato, ristampato sei volte nei trent'anni successivi alla prima edizione, è indiscutibile, sebbene non debbano passare in secondo piano l'interesse e le reazioni suscitate dalle altre opere di Lessio, *in primis*, in materia di grazia e libero arbitrio, le sue tesi teologiche e, successivamente, il *De gratia efficaci*⁵⁷⁶ e il *De predestinatione*⁵⁷⁷: non è un caso se, dopo la pubblicazione del *De gratia efficaci* nel 1610, Lessio abbia deciso di dedicarsi soprattutto agli studi di ascetica, non offrendosi più agli attacchi che subiva ormai da venticinque anni, dal tempo cioè delle controversie lovaniensi. D'altra parte, una personalità poliedrica come quella di Lessio soffriva senz'altro la monotonia degli studi, sentendosi spinta ad affrontare le più svariate tematiche per amor del sapere.

Con lo stesso spirito indagatore si cimentò in studi che traevano ispirazione tanto dalla visione delle esigenze quotidiane dell'uomo quanto dalla consapevolezza del suo fine ultimo, ovvero la salvezza. Nella sempre presente ottica soteriologica, Lessio

⁵⁷⁵ In questo lavoro ci si è avvalsi dell'edizione parigina del 1606. Ad essa fanno riferimento i numeri di pagina citati. Vedi Lessio L., *De iustitia et iure*.

⁵⁷⁶ Lessio L., *De gratia efficaci*. Vedi anche DLCR.

⁵⁷⁷ Lessio L., *De praedestinatione angelorum et hominum*, ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum, Anvers 1610.

manteneva tuttavia salda l'attenzione sul mondo terreno e sulla vita quotidiana che, cristianamente vissuta, poteva condurre alla salvezza. La straordinaria austerità che contraddistingueva Lessio, che si era dedicato per decine di anni a un severo ascetismo fatto di penitenze corporali e digiuni, non deve ingannevolmente indurre a credere che egli fosse di tendenze rigoriste. La personale vocazione ascetica non impediva a Lessio di essere profondamente consapevole della realtà che lo circondava e delle problematiche economiche e sociali che essa presentava, che valutava con spirito propositivo. La vicinanza di Anversa, porto commerciale dominante nell'economia dell'Europa moderna, in particolar modo tra il 1500 e il 1580, influenzò la teorie di Lessio, che si trovava a stretto contatto con le pratiche commerciali in auge e coloro che le mettevano in pratica: i mercanti, che avevano in Anversa un importantissimo punto nevralgico.

Lessio concentrò le proprie riflessioni giuridiche, economiche e morali nel suo trattato *De iustitia et iure*, nel quale affrontò una vasta serie di problematiche. Le sezioni dedicate ai contratti e al prestito a interesse o, più in generale, all'uso del denaro propongono idee innovative, che lasciano intuire quanto a fondo Lessio avesse compreso le dinamiche alla base del variegato universo commerciale che lo circondava. Alcune delle teorie esposte dal gesuita furono rivoluzionarie e proprio per questo motivo contestate da molti: per poter comprendere a fondo quali stimoli condussero Lessio ad affrontare le tematiche a cui ci si sta riferendo è necessario prendere le mosse dalla vivace area degli antichi Paesi Bassi che, come si accennava, conobbe tra XV e XVII secolo una stagione movimentata e ricca di fermenti dal punto di vista economico, politico e religioso.

A partire dall'inizio del Cinquecento, la società aveva subito alcune trasformazioni legate in primo luogo ai mutamenti dell'economia, e cioè allo sviluppo del commercio e della finanza, soprattutto ad Anversa: ne era conseguito l'impoverimento di chi basava la propria economia sulla terra, ad esempio gli appartenenti alla vecchia nobiltà e gli ecclesiastici, poiché la nuova borghesia si concentrava sul commercio e sulla finanza, abbandonando gli investimenti terrieri. Questa nuova borghesia aveva formato un sodalizio con alcuni membri della nobiltà, dal quale era nata una potente plutocrazia che aveva aderito spesso alla Riforma. In questo contesto, le preoccupazioni religiose erano passate in secondo piano; la conversione al

calvinismo si era anzi configurata come una facile via di accesso alle amministrazioni urbane e alla magistratura, poiché appariva chiaro che i riformati riuscissero ad ottenere ampi spazi in quegli ambiti⁵⁷⁸.

Anversa aveva ottenuto il primato mercantile in Europa a partire dalla rovina di Bruges, nel 1488, lo stesso anno in cui era scoppiata la rivolta contro l'imperatore Massimiliano. Da Bruges aveva ereditato la funzione di luogo di incontro dei mercanti e il ruolo di più importante polo di esportazione dei panni fiamminghi e inglesi; inoltre, era divenuta il principale centro di distribuzione di prodotti importati dall'Oriente. Secondo la relazione del 1551 dell'ambasciatore veneto Marino Cavalli, tra i beni d'esportazione si annoveravano numerosi prodotti quali panni, sete, tappezzerie, tele, spezie, pesci e formaggi; anche l'importazione era florida con spezie e zucchero provenienti dal Portogallo, vini dalla Francia, legname dall'Austria, velluti e fustagni dall'Italia e altro ancora per un valore annuo di 3 milioni di ducati, contro i 4 milioni incassati attraverso l'esportazione⁵⁷⁹. Anversa, che all'inizio del XVI secolo contava all'incirca 80.000 abitanti, rappresentava insieme a Lione uno dei maggiori centri di flusso dei metalli preziosi. Città cosmopolita, ricca di colonie inglesi, portoghesi, spagnole e genovesi, a partire dalla fine del XVI secolo subì tuttavia una certa decadenza, soprattutto a causa delle iniziative economiche inglesi volute dalla regina Elisabetta I⁵⁸⁰.

La città rivestiva inoltre un ruolo di primo piano nel progresso delle tecniche finanziarie: infatti, qui si concentravano le principali innovazioni in materia commerciale e di banca. Ad Anversa – e in seguito a Londra – si svilupparono le radici dei moderni sistemi bancari⁵⁸¹. Inoltre, grande rilevanza assunse la fondazione della Borsa, nel 1531. Sebbene la città costituisse un ottimo punto di incontro commerciale tra nord, est e sud, la sua fiera, così come quella di Bergen op Zoom, non divenne mai una fiera dei cambi propriamente detta, secondo il modello dell'Europa meridionale, di cui alcuni esempi erano costituiti dalle fiere di Lione, Besançon e Piacenza. Le banche

⁵⁷⁸ Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, vol. I, p. 10.

⁵⁷⁹ La relazione è riportata in Monti G.M., *Lineamenti di storia del commercio marittimo e della navigazione*, Napoli 1941, II, p. 79. Per le informazioni su Anversa e i Paesi Bassi meridionali, corrispondenti all'attuale Belgio: *Ibid.*, pp. 77–80.

⁵⁸⁰ Sui mercanti nelle Fiandre, in particolar modo genovesi, vedi Petti Balbi G., *Mercanti e nationes nelle Fiandre: i genovesi in età basso medievale*, Pisa 1996.

⁵⁸¹ *Storia economica Cambridge*, V, a cura di Rich E.E. e Wilson C.H. (ed. italiana a cura di V. Castronovo), Torino 1978 (ed. originale: Cambridge 1952), p. 374. Sulla storia del pensiero economico nel Mediterraneo vedi anche Baeck L., *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, London 1994.

di deposito e compensazione di Anversa erano scomparse nella seconda metà del XV secolo a causa dell'avversità dei duchi di Borgogna, che portavano innanzi una politica di centralizzazione monetaria, con la quale si scontrava evidentemente l'attività dei cambiavalute, connessi con le banche di deposito. Sebbene i divieti dei duchi di Borgogna, che proseguirono dall'inizio degli anni '30 alla fine degli anni '80 del Quattrocento, avessero colpito tali istituzioni bancarie, la figura del cambiavalute continuò a crescere proporzionalmente al ruolo di Anversa nel mondo del commercio e della finanza internazionale. Qui il sistema di banca-deposito non riuscì a svilupparsi completamente, nonostante gli impulsi derivanti dalla crescita del mercato monetario, anche a causa del successivo declino della città come centro commerciale a favore di Amsterdam che, invece, sviluppò pienamente tale sistema nel XVII secolo, a partire dall'attività dei cassieri⁵⁸².

Parallelamente allo sviluppo delle innovazioni finanziarie, crebbero anche le riflessioni morali circa l'equità delle pratiche economiche utilizzate nel commercio internazionale, andando ad alimentare la stesura di trattati che potrebbero essere detti di morale economica. Gli autori che conoscevano personalmente l'andamento del mercato e le difficoltà pratiche nelle quali incorrevano i *mercatores* potevano arricchire le proprie riflessioni con l'analisi di situazioni reali. Gli stessi mercanti e banchieri consultavano frequentemente i teologi, per avere indicazioni morali in merito allo svolgimento delle proprie attività.

Dopo la scoperta del Nuovo Mondo, il panorama giuridico-economico degli scambi commerciali si era fatto più complesso. Giuristi e teologi si erano trovati ad affrontare le problematiche nuove proprie di un ambiente vivace e in evoluzione, nel quale le attività finanziarie e commerciali costituivano un settore in forte espansione. La stessa sostituzione, nella seconda metà del Cinquecento, delle *Sententiae* di Pier Lombardo con la *Summa theologiae* di Tommaso come testo di riferimento nei corsi di teologia era stata motivata anche dal fatto che la *Summa* presentava un carattere più tecnico e giuridico⁵⁸³. Tra i protagonisti di questo processo vi furono i teologi della

⁵⁸² *Storia economica Cambridge*, V, pp. 375–376. Sull'economia dell'Olanda nel XVII secolo vedi Schama S., *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, Milano 1988 (ed. originale: London 1987).

⁵⁸³ Decock W., *Theologians and contract law. Moral transformation of the ius commune (ca. 1500–1650)*, Louvain 2012, p. 50. Decock si è occupato del pensiero economico di Lessius, presentando i risultati delle proprie ricerche e le proprie conclusioni in diversi articoli. Vedi, per es., Decock W., *In Defense of Commercial Capitalism: Lessius, Partnerships and the Contractus Trinus*, Max-Planck-

Scuola di Salamanca, nata in Spagna attorno alla figura di Francisco de Vitoria, che unì alla scolastica medievale le tematiche imposte dalla realtà moderna, ponendo al centro delle riflessioni l'uomo e interessandosi fortemente alle questioni di diritto⁵⁸⁴: Lessio fu uno dei maggiori interpreti di tale impostazione. Mentre teologia e diritto si univano in modo sempre più stretto nel cattolicesimo cinquecentesco e post-tridentino, nascevano anche i trattati *De iustitia et iure*, nei quali la riflessione sulla legge si inserisce quale presupposto necessario della teologia morale, mettendo in evidenza il suo scopo pratico⁵⁸⁵.

Lessio fu un acuto osservatore della realtà delle Fiandre. La sua attenzione alla tutela delle parti in causa nei contratti di credito e nelle operazioni commerciali, ad esempio, era probabilmente ispirata non solo da una ragione sociale, sempre presente nella dottrina del gesuita, ma anche dall'esempio delle garanzie giuridiche di cui godevano ad Anversa i portatori di un'obbligazione, in molti luoghi estese solamente al creditore originario. Le obbligazioni e le cambiali con clausola al portatore circolavano di mano in mano con grande facilità, incrementando i movimenti finanziari. Ad esse veniva applicata l'assegnazione, un sistema che permetteva di trasferire a un terzo individuo (assegnante) il pagamento di un debito. Tale strumento permetteva una maggiore tutela della sicurezza del portatore dell'obbligazione: questo, responsabile del pagamento all'assegnato da parte dell'assegnatario, aveva la garanzia di una certa sicurezza finanziaria poiché i vari portatori che trasferivano l'obbligazione condividevano la responsabilità della somma dovuta. L'uso di strumenti creditizi quali la lettera di cambio e le obbligazioni erano inoltre favoriti dalla presenza della Borsa, dove si assolveva al pagamento di debiti e alla riscossione di crediti internazionali. Dall'assegnazione si passò poi alla nascita della moderna girata.

Institute for Legal History Research Paper Series, 1 (4), 2012, pp. 1–36; *Leonardus Lessius (1554–1623) y el valor normativo de usus y consuetudo mercatorum para la resolución de algunos casos de conciencia en torno de la compra de papeles de comercio* in Madero M., Conte E., *Entre hecho y derecho: tener, poseer, usar en perspectiva histórica*, Buenos Aires 2010, pp. 75–94; *At the Crossroads of Law and Morality: Lessius on Precontractual Duties to Inform about Future Market Conditions* in Beck Varela L., Gutiérrez Vega P., Spinosa A., *Crossing Legal Cultures*, Monaco 2009, pp. 243–258.

⁵⁸⁴ Sullo sviluppo del pensiero economico nella scolastica vedi, per es., Gordon B., *Scholastic contributions to the theory of money: Thomas Aquinas (1225–74) to the venerable Lessius (1554–1623)* in Houmanidis L.T., *Readings in Economic History and History of Economic Theories*, Athens 1974, pp. 58–80. Sulla scuola di Salamanca e la morale economica vedi, per es., Barrientos J., *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526–1629). Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca 1985.

⁵⁸⁵ Prodi P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, p. 339. Paolo Prodi indica nel *De locis theologicis* (1564) di Melchior Cano il punto di partenza della trattatistica giuridico–morale dei trattati *De iustitia et iure*.

Lessio visse gli ultimi anni del predominio di Anversa nell'economia europea. Quando il suo trattato *De iustitia et iure* venne pubblicato la prima volta, la città stava perdendo il suo primato a favore di altri centri, ma certamente non le sue attività commerciali e finanziarie, in particolar modo creditizie. Il foro interno, ossia la confessione, fornì a Lessio un'approfondita conoscenza della situazione. Le coscienze in questione erano quelle dei mercanti che, nel vicino centro commerciale, si adeguavano alle pratiche finanziarie e commerciali contemporanee, incorrendo tuttavia spesso nei divieti della Chiesa e necessitando quindi dell'assoluzione. In particolar modo, lo spinoso problema a cui ci si riferisce è quello inerente al prestito a interesse, generalmente vietato dalla Chiesa, e della liceità di alcune forme contrattuali.

Lessio fu estremamente attento sia alle problematiche materiali sia a quelle spirituali dell'uomo, consapevole della compresenza tanto delle esigenze lavorative commerciali quanto di quelle religiose, dalle quali un generico prestatore o un mercante, che fosse anche un buon cattolico, era condizionato nello svolgimento delle proprie attività quotidiane. Allo scopo di delineare una guida utile a muoversi nel campo commerciale e finanziario, Lessio dedicò integralmente ai contratti la terza sezione del secondo dei quattro libri che compongono il *De iustitia et iure*, come indicato chiaramente dalla denominazione *De contractibus*. Le teorie economiche esposte hanno a ragione attratto gli studiosi: l'apertura di Lessio ai problemi del mondo e alle necessità degli uomini vale la grande attenzione di cui il trattato è stato ed è tuttora oggetto. Lo spinoso problema che le confessioni dei mercanti presentavano a Lessio, da vari teologi considerato dottrinale, era quello dell'usura, pratica con la quale il commercio si intersecava spesso.

In età medievale e moderna, l'usura coincideva pienamente con il prestito a interesse, senza che il termine portasse alcuna valenza morale negativa⁵⁸⁶: la differenziazione terminologica è posteriore. Si definiva cioè usura un qualsiasi prestito a interesse, indipendentemente dal tasso di interesse richiesto. La parola "usura" deriva dal termine latino *usus*⁵⁸⁷, che nel diritto romano indicava una servitù personale che

⁵⁸⁶ Tra gli studi sull'usura nel Medioevo vedi, per es., Giansante M., *L'usuraio onorato. Credito e potere a Bologna in età comunale*, Bologna 2008.

⁵⁸⁷ Dal verbo *utor*, usare. Il termine "usura" viene utilizzato senza alcuna valenza negativa, ma solamente in senso estensivo anche da alcuni autori classici, quali Cornelio Nepote, Cicerone e Seneca. Vedi Bazzichi O., *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Cantalupa 2008, p. 18, 18 n. 2.

dava all'utente il diritto di fare dell'oggetto prestato qualsiasi utilizzo⁵⁸⁸. Se inizialmente essa si riferiva quindi all'uso di un bene e ai frutti prodotti da tale uso, in seguito coincise pienamente con l'usura lucrativa: il guadagno ottenuto sul *mutuum*, ovvero sul prestito di denaro⁵⁸⁹. Quest'ultimo era un contratto gratuito che ricadeva nell'usura ogni volta in cui perdeva il carattere di gratuità⁵⁹⁰.

L'assoluto divieto di usura imposto dalla Chiesa, fatta eccezione per alcuni particolari casi cui si farà riferimento, rappresentava all'inizio dell'età moderna un forte ostacolo per le nuove professioni emergenti: la scoperta del Nuovo Mondo aveva dato origine a nuove rotte commerciali e la figura del mercante giocava un ruolo centrale nell'economia cinquecentesca. Ma la questione dell'illiceità dell'usura si era configurata come un problema nel settore mercantile e finanziario già da tempo. Sin dal Medioevo, banchieri e mercanti non trascurarono le prescrizioni ecclesiastiche sull'usura e per questo, come afferma Raymond De Roover, l'intero sistema della banca medievale ne fu influenzato sia dal punto di vista economico e organizzativo sia da quello etico⁵⁹¹. Il divieto di usura si presentava come una vera e propria dottrina teologica alla quale attenersi. Per ottenere comunque profitti, aggirando la proibizione, i banchieri diedero vita ad alcuni strumenti finanziari di notevole successo, innanzitutto il *cambium*, poi semplificato nella lettera di cambio, che prese forma definitiva alla fine del XIII secolo⁵⁹²: si trattava di un nuovo tipo di contratto attraverso il quale colui che riceveva in prestito una certa somma di denaro si impegnava, nel cambio davanti al notaio e con la lettera di cambio privatamente, a rendere al momento della scadenza del contratto una cifra maggiore in un'altra piazza e valuta, con un tasso di cambio, stabilito al momento

⁵⁸⁸ Mackeldey F., *Manuale di diritto romano contenente la teoria delle istite e preceduto da una introduzione allo studio del diritto romano*, Società tipografica sulle logge del grano, Firenze 1851, p. 198, voce n. 297. Vedi anche la definizione data da Lessio in *De iustitia et iure*, sectio III, lib. 2, cap. XX, f. 225. Vedi inoltre, sul diritto romano, Bretone M., *I fondamenti del diritto Romano. Le cose e la natura*, Bari 1999.

⁵⁸⁹ Vedi Vismara P., *Oltre l'usura*. Sull'evoluzione del rapporto tra cristianesimo e usura vedi Nelson B., *Usura e cristianesimo. Per una storia della genesi dell'etica moderna*, Firenze 1967.

⁵⁹⁰ Vedi De Roover R., *Il Banco Medici. Dalle origini al declino (1397-1494)*, Firenze 1970, p. 13. Per la definizione di *mutuum* vedi anche, come indicato, *Corpus iuris canonici, Decretum Gratiani cum Glossis*, Causa XIV, qu. 3, c. 1-14.

⁵⁹¹ De Roover, *Il Banco Medici*, p. 12. Sulla problematica dell'usura vedi anche, per es., Lapidus A., *La propriété de la monnaie: doctrine de l'usure et théorie de l'intérêt*, *Revue économique* 38, 6 (1987), pp. 1095-1110.

⁵⁹² La cambiale fa la sua prima comparsa in forma non definitiva all'incirca un secolo prima, con il nome di *instrumentum ex causa cambii*. Alcuni registri notarili genovesi recanti transazioni tra Genova e le fiere della Champagne riportano strumenti simili alle cambiali già nella seconda metà del XII secolo. Vedi Spufford P., *Il mercante nel Medioevo. Potere e profitto*, Roma 2005 (ed. originale: London 2002), p. 34.

della firma del contratto, che racchiudeva in sé tanto l'interesse quanto il pagamento dei servizi⁵⁹³. Tale stratagemma celava l'interesse sotto la veste legale del tasso di cambio⁵⁹⁴. In realtà, molto spesso non si trattava di una frode, ma del genuino tentativo di far coesistere il profitto personale con il rispetto per la normativa ecclesiastica. Il denaro veniva sempre maggiormente considerato dai mercanti uno strumento in grado di produrre ricchezza, in opposizione al vigente principio aristotelico della sua sterilità.

Nel corso del basso Medioevo, infatti, le aziende mercantili assunsero anche funzioni creditizie. Non solo: esse non si limitavano a prestare denaro, ma talvolta lo chiedevano esse stesse in prestito. Contemporaneamente, cominciando a raccogliere la liquidità dei propri clienti, si configuravano come un elemento innovatore: sorgeva l'alba delle aziende mercantili-bancarie, dominate dalla figura del mercante-imprenditore⁵⁹⁵. Costui, nell'Europa medievale e moderna, viveva generalmente tra il desiderio di aver successo negli affari e il timore di meritare l'Inferno. La paura era radicata a tal punto che il sistema mercantile e bancario crebbe fortemente influenzato dalle norme ecclesiastiche: nella *forma mentis* di quegli uomini la dannazione rappresentava un'ipotesi reale a tal punto da spingerli a modificare gli strumenti finanziari per non incorrere in censure, come accennato poc'anzi a proposito della lettera di cambio.

Henri Pirenne afferma che lo stesso commercio in genere, ossia la compravendita di prodotti, fosse condannato quanto il commercio di denaro:

«Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere»⁵⁹⁶.

Il mercante stesso, non solamente l'usuraio, non sarebbe gradito a Dio: un *topos* medievale che, interpretato più o meno letteralmente e in ogni caso non da tutti i teologi condiviso, rende comunque l'idea delle difficoltà affrontate dal mercante devoto⁵⁹⁷.

⁵⁹³ Cortonesi A., Palermo L., *La prima espansione economica europea. Secoli XI–XV*, Roma 2009, p. 76.

⁵⁹⁴ Sulla lettera di cambio vedi De Roover R., *L'évolution de la lettre de change. XIII–XVIII siècles*, Paris 1953.

⁵⁹⁵ Sulla professionalizzazione della figura del mercante nel Rinascimento italiano vedi Piseri F., «Vol più ponti a fare uno mercatante che un dottore de leggi». *La professionalizzazione del mercante-rationator nel Rinascimento italiano in La Scuola Classica di Cremona. Annuario dell'Associazione ex alunni del Liceo-Ginnasio "D. Manin"*, (2012), pp. 213–233.

⁵⁹⁶ Pirenne H., *Storia economica e sociale del Medioevo*, Milano 1985 (ed. originale: Paris 1963), p. 26. Per la definizione dell'«*homo mercator*» Pirenne rimanda a Goldschmidt L., *Universalgeschichte des Handelsrechts*, Ferdinand Enke Verlag, Stoccarda 1891, vol. I., p. 139.

⁵⁹⁷ Vedi anche Pirenne H., *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Bruges 1951.

Jacques Le Goff, riabilitando la fama dei mercanti medievali, si concentra invece su coloro i quali commerciavano in denaro, facendo fruttare i propri capitali: l'usuraio sarebbe come «il satanico *alter ego* del mercante»⁵⁹⁸. A partire dal IX secolo, effettivamente fu l'usuraio ad essere oggetto delle condanne, non il mercante.

La sua condanna nacque nei primi secoli dell'era volgare⁵⁹⁹. Già Clemente d'Alessandria, morto nel 220, denunciava l'usura nella Chiesa greca, basandosi soprattutto su passi veterotestamentari. Il secolo successivo vedeva la denuncia di Gregorio di Nazianzo, che assimilava l'usura ad una colpa che conduceva all'inferno. Ma furono soprattutto Basilio e Gregorio di Nissa a dedicarsi alla questione⁶⁰⁰. All'inizio del III secolo la condanna venne ripresa da Tertulliano e il secolo successivo fu trattata più approfonditamente da sant'Ambrogio che, con sant'Agostino, rappresenta una delle massime *auctoritates* dell'antichità in materia di usura⁶⁰¹. Nel frattempo, all'inizio del IV secolo, la Chiesa aveva formalmente interdetto l'usura ai chierici perché contraria al loro ministero: si ricordi in particolar modo, nel 300, il canone 20 del concilio d'Elvira, che concerneva la Spagna, secondo il quale qualora un chierico fosse stato riconosciuto colpevole d'usura sarebbe stato deposto e scomunicato. Tale condanna venne ribadita nel 314, durante il I concilio di Arles, e nel 325, durante il concilio di Nicea e poi ripresa dai concili africani, quale il I concilio di Cartagine, nel 349⁶⁰². Il divieto dell'usura venne per la prima volta esteso ai laici nell'*admonitio generalis* d'Aix-la-Chapelle del 789 e confermato poi dalla dinastia carolingia⁶⁰³.

In seguito, nel 1179, con il canone 25 *Quia in omnibus*, il Terzo Concilio Lateranense proclamava la scomunica per gli usurai dichiarati cui, espulsi dalla comunità cristiana, veniva interdetta la possibilità di essere sepolti in terra consacrata: una grave esclusione nell'ottica della vita dopo la morte⁶⁰⁴. Al canone si univano altri tre documenti, che con il primo formavano il nucleo fondamentale di condanna dell'usura: i testi di riferimento raccolti nel *Decretum Gratiani* del 1140, la decretale *In*

⁵⁹⁸ Le Goff J., *Usurai e Purgatorio* in *L'alba della banca. Le origini del sistema bancario tra Medioevo ed Età moderna*, Bari 1982, p. 35.

⁵⁹⁹ Vedi Passage H. du, *Usure* in *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire* a cura di Vacant A., Mangenot E., Amann É., vol. XV, par. II, Parigi 1950, coll. 2316–2390.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, col. 2324.

⁶⁰¹ *Ibid.*, col. 2327.

⁶⁰² *Ibid.*, coll. 2329–2330.

⁶⁰³ *Ibid.*, col. 2333.

⁶⁰⁴ Gli usurai venivano anche esclusi dalla possibilità di fare beneficenza con l'interdizione delle offerte. Vedi Le Goff J., *Usurai e Purgatorio*, p. 36.

civitate di Alessandro III (1159–1181), che condannava gli usurai genovesi, «tra i primi grandi precursori del capitalismo»⁶⁰⁵ e la decretale *Consuluit* di Urbano III (1185–1187), che si avvaleva di tutti i passi biblici contrari all'usura, già presentati dai Concili Laterani II e III. Le due decretali furono riprese nella *Compilatio prima* di Bernardo Balbi e in seguito aggiunte al canone *Quia in omnibus* nelle *Decretali* di Gregorio IX⁶⁰⁶.

L'iter giuridico–ecclesiastico contro l'usura proseguì nel 1274 con il canone *Usurarum* di papa Leone II, che estendeva la condanna anche agli usurai che svolgevano le proprie pratiche all'estero, per esempio ai *prestatores* operanti in Italia. In seguito, il canone 15 del Concilio di Vienne del 1311 decretò la scomunica anche per i protettori degli usurai e per coloro i quali autorizzavano la loro attività. Due sono le categorie particolarmente colpite: le autorità cittadine, ovvero governanti, principi e legislatori e i confessori che concedevano l'assoluzione agli usurai. Il complesso di tali norme entrò infine a far parte del *Corpus iuris canonici*⁶⁰⁷ e, più o meno applicato dal clero con funzioni pastorali, nella vita della comunità cristiana. Qui un ruolo chiave venne svolto dal confessore che, dispensando o negando l'assoluzione legittimava o meno le varie pratiche economiche confessate dai penitenti⁶⁰⁸.

Lessio visse in prima persona l'esperienza, traendone le teorie economiche e morali alla base di molte sezioni del *De iustitia et iure*. Nel trattato, il gesuita si muove con abilità su diversi piani: giuridico, economico e morale, delineando la connessione tipica tra la legge e la teologia morale, tipica del filone, non solo in ottica soteriologica, ma anche allo scopo di una equa convivenza tra gli uomini; anche il piano economico è strettamente legato a quello giuridico–morale, che stabilisce quali pratiche finanziarie e commerciali siano lecite. Prima di addentrarsi nelle parti del *De iustitia et iure* nelle quali Lessio ha esposto le proprie teorie economiche, finanziarie e monetarie, occorre quindi definire con chiarezza quali siano le norme giuridiche sulle quali egli innestò le proprie riflessioni morali e giurisprudenziali.

Se il diritto canonico appare come la fonte più immediata, il diritto romano costituisce la base sulla quale il primo si innesta, dando vita, a partire dall'età costantiniana, al diritto romano–cristiano, basato sulla giurisprudenza romana e

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ Liotta F., *Bernardo da Pavia* in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 9, Roma 1967, pp. 279–284.

⁶⁰⁷ Le Goff J., *Usurai e Purgatorio*, pp. 36–37.

⁶⁰⁸ Sulla storia della confessione in età moderna vedi Lavenia V., *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna 2004.

sull'etica cristiana. Ricordando una riflessione di Gaudemet, Carlo Fantappiè afferma che la Chiesa si è accostata in modo naturale al diritto romano a causa dell'iniziale insufficienza del suo diritto⁶⁰⁹. Inoltre, l'avvicinamento della Chiesa allo Stato veniva legittimato dallo stesso insegnamento paolino, nel quale da un lato era sottolineata la derivazione di ogni potere da Dio e dall'altro la necessità dell'obbedienza alle autorità. Chiesa e Stato romano cominciarono dunque un rapporto di reciprocità che coinvolgeva ogni aspetto della vita, anche quello giuridico. Come sottolineato da Biondo Biondi, la volontà di conferire alla legislazione un'impronta cristiana si rese evidente con la compilazione del nuovo *Codex* voluto nel 429 da Teodosio II, il quale ordinò che la raccolta comprendesse solamente le leggi a partire dall'imperatore Costantino⁶¹⁰. Nella stessa ottica deve essere letta la *Collatio legum mosaicarum et romanarum*, di incerta attribuzione⁶¹¹, nella quale l'autore delineava un parallelismo tra la legge mosaica e quella romana, facendo corrispondere quest'ultima alla legge divina.

La vasta opera legislativa di Giustiniano, confluita nel *Corpus iuris civilis*, comprendeva invece anche le leggi redatte sotto imperatori non cristiani o addirittura fortemente avversi alla nuova religione. In ogni caso, il *Corpus* era pervaso dallo spirito cristiano, come dimostrano le frequenti invocazioni a Gesù Cristo, allo Spirito Santo, alla Trinità, alla Vergine, alla Provvidenza, in particolar modo all'inizio dei libri che lo compongono⁶¹². Inoltre, all'incirca in cento leggi veniva ricordata la legislazione ecclesiastica, a dimostrazione del reciproco scambio tra il diritto civile romano e quello ecclesiastico. Tale reciprocità è dimostrata dal riconoscimento delle decisioni dei concili ecumenici dei primi secoli, ovvero Nicea, Efeso, Calcedonia e Costantinopoli, come leggi di Stato⁶¹³. Allo stesso modo, la Chiesa riconosceva e applicava il diritto romano: «Non solo i Padri della Chiesa, ma ancora il Decreto di Graziano, e financo S.

⁶⁰⁹ Fantappiè C., *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna 1999, p. 51 e Gaudemet J., *Place du droit romain dans le droit de l'Eglise in La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV et V siècles*, Paris 1957, pp. 199–212. Per una comprensione più completa del diritto canonico e delle problematiche ad esso legate vedi anche Dalla Torre G., Boni G., *Conoscere il diritto canonico*, Roma 2006 e Gerosa L., *Diritto canonico. Fonti e metodo*, Milano 1996.

⁶¹⁰ Biondi B. *Il diritto romano*, Bologna 1957, p. 55. Il distacco tra legislazione pre-cristiana e post-costantiniana è evidente soprattutto tra IV e V secolo.

⁶¹¹ La discussione sull'attribuzione coinvolge i nomi di sant'Ambrogio e san Girolamo.

⁶¹² Le *Institutiones*, ad esempio, si aprono con l'invocazione: «*In nomine Domini Nostri Jhesu Christi*».

⁶¹³ Biondi B. *Il diritto romano*, p. 58.

Tommaso, non sdegnano di ricordare, accogliere e lodare leggi degli imperatori cristiani nonché testi della compilazione giustiniana»⁶¹⁴.

Al fondamento romano, il diritto di matrice cristiana aggiunse le fonti del diritto divino, ovvero la Rivelazione, contenuta nelle Sacre Scritture, e la Tradizione, tramandata innanzitutto dagli Apostoli; gli scritti dei Padri, le norme prodotte dai Concili ecumenici e provinciali e l'attività legislativa dei papi completavano le fonti costitutive del diritto canonico, sebbene si debba aspettare il XII secolo perché si profili autonomamente un'analisi giuridica canonistica⁶¹⁵. In epoca basso-medievale, essa trovava le sue parti costitutive nel *Decretum* di Graziano; nelle decretali pontificie, in particolare del papa giurista Alessandro III (1159–1181) e di Gregorio IX (1227–1241), che affidò a Raimondo de Peñafort la risistemazione delle numerosissime decretali «che rappresentavano il volto nuovo del diritto canonico»⁶¹⁶, dando vita alla *Decretalium Gregorii IX. compilatio*; nel *Liber sextus* di Bonifacio VIII, risalente al 1298; nelle *Clementine*, realizzate da Clemente V e promulgate da Giovanni XXII, nel 1317; nelle *Extravagantes Iohannis XII* e nelle *Extravagantes communes*, compilazioni private. Queste fonti vennero riunite a inizio Cinquecento nel *Corpus iuris canonici*, su cui la Chiesa si baserà prevalentemente sino al 1917, anno in cui verrà promulgato il primo codice di diritto canonico⁶¹⁷.

Su questo complesso di compilazioni, come si è visto giuridicamente basate sul diritto romano, e sulle disposizioni post-tridentine, oltreché sulle singole decisioni papali, Lessio innestò la riflessione giuridica, economica e morale alla base del suo *De iustitia et iure*, il cui scopo ultimo è effettivamente quello attribuito da Ivo di Chartres al diritto canonico: guidare l'*homo viator*, pellegrino, nell'accidentato e faticoso percorso della vita terrena⁶¹⁸. Infatti, le questioni con le quali Lessio si trovava a confronto durante la confessione non erano semplici. Da un lato vi era la normativa giuridica, dall'altro gli infiniti casi in cui commercianti e banchieri potevano trovarsi. La casistica, ovvero la scienza morale dei casi, ebbe il difficile compito di fornire ai confessori una linea guida che li aiutasse nell'assistere i penitenti che si trovavano ogni giorno a dover applicare la legge generale ai casi particolari, non solo per quanto riguarda le

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁶¹⁵ Grossi P., *L'ordine giuridico medievale*, Bari 2006, p. 115.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 208.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 209.

⁶¹⁸ *Ibid.*, pp. 119 e 119 n. 25.

problematiche economiche: il tentativo era quello di guidare il fedele nelle scelte che doveva affrontare nella vita quotidiana, ivi comprese quelle relative all'utilizzo del denaro⁶¹⁹.

La tensione soteriologica si snodava nella vita dell'usuraio, che sapeva di essere destinato alla dannazione:

«Poiché la sua sorte è di morire impenitente, la sua non può essere che la morte dei grandi peccatori davanti a cui si spalanca la bocca dell'Inferno»⁶²⁰.

Il cistercense tedesco Cesario di Heisterbach, autore, tra il 1214 e il 1223, di una diffusa raccolta di *exempla*, il *Dialogus miraculorum*, descrisse quanto accadde al momento dell'inumazione al corpo di un'usuraia morta senza pentirsi: il diavolo sarebbe intervenuto per impossessarsi della peccatrice, facendole muovere le mani come se stesse contando delle monete. L'esorcismo del parroco non sarebbe bastato a placare il cadavere che, secondo il racconto, si acquietò solamente dopo che il sacerdote ebbe inserito nella bocca paglia bagnata con acqua santa, avvolgendole il collo con la stola⁶²¹.

Il problema della salvezza preoccupò l'usuraio ben oltre l'età medievale, assillandone la coscienza: il tentativo di fuggire l'Inferno rimaneva costante. Come ricorda Lessio, le pene nelle quali incorreva l'usuraio cominciavano tuttavia nel mondo terreno⁶²². Erano puniti in particolar modo gli usurai manifesti, ovvero coloro i quali non potevano negare in alcun modo di dedicarsi all'usura. Tra le pene, Lessio annoverava l'«infamia iuris»⁶²³, ossia l'infamia che derivava dalla notorietà del reato commesso, che comportava l'impossibilità per l'usuraio di usufruire di alcune possibilità: nel caso di un chierico, ad esempio, gli sarebbe stato impedito di ottenere un beneficio.

La seconda pena ricordata era l'esclusione dal sacramento dell'eucarestia⁶²⁴. Il teologo sottolineava molto il fatto che, secondo il diritto comune, la sorte dell'usuraio doveva essere distinta da quella dello scomunicato e le pene a lui comminate dovevano pertanto essere minori. All'esclusione dall'eucarestia si aggiungeva quella dalla

⁶¹⁹ Sull'etica economica in chiave teologica vedi Rich A., *Etica economica*, Brescia 1993.

⁶²⁰ Le Goff J., *Usurai e Purgatorio*, p. 49.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 47. Come indicato da Le Goff, vedi Cesario di Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Köln 1851, II, pp. 300–301.

⁶²² Lessio L., *De iustitia et iure*, sezione 3, libro 2, capitolo 20, *dubitatio* 22, f. 247.

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ *Ibid.*

penitenza, nel cui foro l'usuraio poteva essere ammesso solamente dopo aver pagato una giusta cauzione (o aver giurato di pagarla in futuro, se privo di mezzi in quel momento) o agli stessi creditori frodati, qualora presenti, o all'ordinario del luogo, al vicario, al parroco invece che all'ufficiale pubblico.

In aggiunta all'esclusione da alcuni sacramenti, ulteriore pena comminata all'usuraio consisteva nel divieto di sepoltura ecclesiastica, che si traduceva in scomunica per chiunque, invece, la concedesse: Lessio faceva rientrare tra le figure imputabili anche il becchino che si fosse occupato della tumulazione, ma escludeva al contrario coloro che avessero accompagnato il feretro al luogo di sepoltura.

Anche i testamenti redatti dagli usurai dovevano essere annullati, perlomeno finché essi non avessero saldato il proprio debito restituendo la cifra legittima. Inoltre, gli ecclesiastici non potevano affittare case a usurai stranieri o permettere loro di abitarvi e godevano inoltre del diritto di espellerli dalle loro terre entro tre mesi. Trascorso questo periodo, gli insolventi venivano puniti con la sospensione, qualora fossero vescovi; con la scomunica, nel caso si trattasse di vescovi minori; infine, con l'interdetto, qualora si trattasse di un Collegio o di un'Università ecclesiastica⁶²⁵.

Risulta evidente dall'enunciazione delle pene comminate agli usurai e, soprattutto, a coloro i quali li proteggano in qualche modo, che la questione fosse percepita molto gravemente dal punto di vista soteriologico. Il campo economico si intersecava sempre maggiormente con l'ambito morale. Infatti, assodato che secondo le norme canoniche alcune pratiche finanziarie potevano condurre il mercante-banchiere direttamente all'Inferno o, dopo la sua nascita nel XIII secolo, al Purgatorio, la scienza morale divenne un fattore essenziale nella comprensione del lecito e dell'illecito. La questione fondamentale che sta alla base delle riflessioni dei moralisti che, in particolar modo tra XVI e XVII secolo, si occuparono di etica economica, consiste proprio nella definizione di cosa sia e cosa non sia lecito in materia di usura.

La generale condanna di quest'ultima restò un punto fermo nei secoli interessati. L'origine del divieto va cercata in ragioni non solamente religiose. Nella parte introduttiva al problema dell'usura del *De iustitia et iure*, Lessio spiega come la difficoltà sia nello stabilire da quale tipo di diritto sia essa proibita⁶²⁶. I canonisti facevano innanzitutto riferimento ad autori pagani, quindi estranei alla Rivelazione,

⁶²⁵ *Ibid.*, f. 247.

⁶²⁶ *Ibid.*, dub. 1, f. 227.

come Cicerone, Plutarco, Platone e, soprattutto, Aristotele, i quali avrebbero condannato l'usura come contraria alla legge naturale⁶²⁷. Il predominio dello Stagirita è legato in particolar modo alla sua teoria della sterilità del denaro, derivante dal fatto che esso, in qualità di bene artificiale e non naturale, non può portare frutto: ciò sarebbe infatti *para pausi*, ovvero contro natura. La teoria aristotelica venne riproposta ben prima della nascita della Scolastica dall'anonimo autore l'*Opus imperfectum in Matthaem*, risalente al V secolo, a lungo erroneamente attribuito a Giovanni Crisostomo⁶²⁸. Tommaso d'Aquino aveva fortemente consolidato il dettato aristotelico, affermando che il denaro non partorisce denari: l'interesse è innaturale. Inoltre, secondo l'Aquinate il denaro doveva essere ritenuto consumabile quanto il vino e il frumento, ragion per cui non era possibile prevederne un uso che andasse oltre il suo puro consumo: di conseguenza, chiunque avesse richiesto una restituzione maggiore rispetto al valore del mutuo effettuato avrebbe agito con ingiustizia, infrangendo *l'aequitas*, la ragione naturale che sta alla base del diritto. Inoltre, al momento della *traditio*, cioè del passaggio della somma prestata dal mutuante al mutuatario, avviene anche il trasferimento del *dominium sortis*, ovvero del dominio sull'uso di quel bene: il debitore ne diventa effettivamente il proprietario sino al rimborso, per la norma del diritto romano secondo cui l'uso di una cosa non può essere disgiunto dalla sua proprietà. Pertanto, la richiesta di interessi aggiuntivi al valore intrinseco del denaro prestato da parte del creditore corrisponderebbe alla vendita di un bene del quale egli ha perso la proprietà: la vendita risulterebbe quindi illegittima.

Inoltre la stessa legge divina, espressa attraverso le Sacre Scritture, vietava secondo l'interpretazione rigorista la riscossione di un interesse sul *mutuum*: non vi era quindi legge umana che potesse eludere un divieto divino. I passi scritturistici veterotestamentari presi in considerazione a riprova della condanna divina sono tratti dai libri dei Salmi⁶²⁹ e dei Proverbi, da Ezechiele, da Esodo e Levitico ma, soprattutto,

⁶²⁷ Vismara P., *Oltre l'usura*, p. 18.

⁶²⁸ Gamba C., *Licita usura. Giuristi e moralisti tra Medioevo ed Età moderna*, Roma 2003, p. 24. L'inautenticità del testo era stata già rilevata all'epoca di Lessio, per esempio da Roberto Bellarmino.

⁶²⁹ Lessio ricorda il Salmo 14: «*Eum, qui pecuniam suam non dederit ad usuram, habitaturum in monte Sancto Domini*». Vedi Lessio L., *De iustitia et iure*, f. 227.

da Deuteronomio⁶³⁰. La legge mosaica, espressa a questo proposito in Dt 23, 20–21 impone:

«Non farai al tuo fratello prestito a interesse, né di denaro, né di viveri, né di qualunque cosa che si presti a interesse. Allo straniero potrai prestare a interesse, ma non al tuo fratello, perché il Signore tuo Dio ti benedica in tutto ciò a cui metterai mano»⁶³¹.

Il passo appena riportato era dibattuto tra chi vi leggeva una condanna generale, interpretando il termine «fratello» nel più ampio contesto della fratellanza cristiana e chi, invece, a sostegno della liceità del prestito a interesse, affermava che la prescrizione riguardava solamente i membri del popolo eletto⁶³². Commentando il passo, Lessio affermava che il riferimento agli stranieri potesse essere interpretato in due modi differenti: poteva indicare o il permesso di usura verso gli stranieri, motivato dalla necessità che i membri dello stesso popolo non fossero schiacciati dagli interessi, o la concessione dell'usura verso gli infedeli, ovvero tutti i nemici dei Giudei⁶³³. Peraltro, introducendo il concetto stesso di usura, Lessio sottolineava anche il fatto che lo stesso termine *foenus*, traducibile con “prestito”, non è sempre utilizzato in accezione negativa nelle Sacre Scritture (Dt 29; Ec 29): il gesuita riportava a dimostrazione due passi veterotestamentari che costituiscono veri e propri inviti a prestare il denaro, sebbene senza specificare la natura del prestito (gratuito o a interesse). D'altra parte, Lessio ricordava anche Ezechiele 18, in cui è detto che chi presta ad interesse «non vivet»⁶³⁴.

Nel Nuovo Testamento, il passo per eccellenza di cui si avvalevano i rigoristi, forti oppositori del prestito a interesse, è una pericope del discorso della Montagna, proposto dal Vangelo di Luca:

«[...] mutuum date, nihil inde sperantes», «prestate senza sperarne nulla»⁶³⁵.

Lessio riportava invece il versetto completo, fatto che lo aiutava in una diversa interpretazione:

⁶³⁰ Esodo e Levitico vengono citati meno frequentemente dai sostenitori del divieto del prestito a interesse, poiché i passi sulla questione presentati dai due libri sembrano riferire la condanna solamente al prestito al povero.

⁶³¹ Dt 23, 20–21. Vedi anche Vismara P., *Questioni di interesse. La Chiesa e il denaro in età moderna*, Milano 2009, p. 8.

⁶³² Sulle problematiche economiche nella letteratura biblica e nelle riflessioni dei Padri della Chiesa vedi Gordon B., *The economic problem in biblical and patristic thought*, Leiden 1989.

⁶³³ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 20, dub. 4, f. 228.

⁶³⁴ *Ibid.*, f. 227.

⁶³⁵ Lc 6, 35. Il passo è ricordato anche da Lessio. Vedi Lessio L., *De iustitia et iure*, f. 227.

«*Benefacite etiam mutuum date, nihil inde sperantes*»⁶³⁶.

Attribuendo a quell'«etiam» il valore di “persino”, il gesuita conferisce all'invito un valore ipotetico, semplicemente probabile, facendolo rientrare in una generica proposta di perfezione cristiana: «Fate del bene, prestate persino senza sperarne nulla». Una simile interpretazione annullava l'obbligatorietà della norma, escludendo la pericope dal complesso dei passi biblici utilizzati dagli oppositori del prestito a interesse a riprova della loro linea dottrinale. Al contrario, i fautori della pratica facevano riferimento alla parabola dei talenti⁶³⁷, spesso volutamente taciuta dai rigoristi, nella quale Cristo invita con decisione a far fruttare il proprio denaro, invece di nascondere lo destinandolo ad essere infruttifero.

Infine, anche la legge ecclesiastica condannava fortemente l'usura. Come si è visto, i divieti conciliari di cui si è trattato poc'anzi avevano degli antecedenti. Secoli prima, alcuni Padri della Chiesa avevano esposto il proprio giudizio contrario: Basilio il Grande, Gregorio di Nissa e Ambrogio di Milano, la cui autorità, come afferma Van Houdt, viene ripresa letteralmente e acriticamente tra Cinquecento e Seicento, affermavano che «the 'reproduction' of money»⁶³⁸, ovvero la riproduzione, o meglio moltiplicazione, del denaro fosse una perversione dell'ordine naturale stabilito da Dio.

Presentando le fonti sulle quali si basavano le riflessioni sulla liceità o sull'illiceità dell'usura, Lessio dedicava una riflessione anche al diritto romano, spiegando che lo *Ius Caesaris*⁶³⁹ – così denominato dall'autore – non concedeva per lo più la possibilità di prestare a interesse, se non in circostanze specifiche, per esempio qualora si trattasse di uomini illustri⁶⁴⁰, di mercanti o padroni di officine⁶⁴¹ oppure di contratti marittimi⁶⁴², in ragione del rischio dell'operazione commerciale, a riprova del fatto che nella stessa giurisprudenza romana da un lato veniva condannata l'usura e

⁶³⁶ Risulta difficile sapere quale versione della Bibbia fosse utilizzata da Lessio. Attualmente, l'*etiam* (o *et*) in questione viene tradotto come “e”.

⁶³⁷ Mt 25, 14–30.

⁶³⁸ Van Houdt T., *Money, Time and Labour. Leonardus Lessius and the Ethics of Lending and Interest Taking*, Ethical Perspectives, 2, 1 (1995), p. 12.

⁶³⁹ Vedi Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 20, dub. 4, f. 228.

⁶⁴⁰ «[...] *pro centum aureis, singulis mensibus tertiam partem aurei*». *Ibid.*

⁶⁴¹ «[...] *duas partes unius aurei per mensem pro 100*». *Ibid.*

⁶⁴² «[...] *unum pro centu in singulos menses*». *Ibid.*

dall'altro esistevano titoli giuridici estranei al mutuo che la permettevano entro una certa misura, proprio come accadeva nel diritto medievale e moderno.

Secondo canonisti e teologi, l'usuraio era un peccatore che si macchiava innanzitutto della violazione del settimo comandamento: non rubare. L'usuraio era infatti assimilato ai ladri: egli rubava innanzitutto il tempo, bene comune appartenente a Dio, poiché conferiva un valore monetario al tempo intercorso tra il prestito e l'obbligatoria restituzione; tra XIII e XIV secolo, alcuni teologi denominarono infatti l'usura *venditio temporis*⁶⁴³. Questa è essenzialmente considerata un peccato contro la giustizia, aspetto sul quale si era soffermato molto san Tommaso, rientrando nella categoria dei peccati di *avaritia*, ovvero di cupidigia⁶⁴⁴.

Tuttavia, ferma restando la condanna dell'usura, l'interesse sulla restituzione di una somma prestata veniva accettata dalla normativa ecclesiastica qualora fosse considerata come il risarcimento di un inconveniente nel quale il creditore fosse incorso durante il prestito. In questo caso la riscossione dell'interesse trovava giustificazione nel fatto che essa dipendeva da una ragione non direttamente legata al *mutuum*, ma ad esso estranea. Il termine giuridico utilizzato per indicare tale circostanza è quello di titolo estrinseco di interesse. Lessio compì un'operazione nuova, non accettando più solamente i titoli esistenti, ma ampliandoli di numero ed estendendo pressoché smisuratamente la loro applicabilità.

I titoli estrinseci d'interesse generalmente accettati erano tre: il *damnum emergens*, il *lucrum cessans* e il *periculum sortis*. Il primo faceva riferimento al danno nel quale poteva incorrere chi prestava denaro, privandosene; lo stesso Tommaso aveva avvalorato la possibilità di ottenere una *recompensatio damni* domandando la restituzione di una cifra maggiore di quella prestata. Ad esempio, il danno potrebbe consistere nella maggiorazione del costo di un bene, che il creditore avrebbe potuto ottenere ad un prezzo minore se fosse stato in possesso del denaro che, invece, aveva prestato: l'interesse chiesto diventava in questo caso un indennizzo che compensa la maggiorazione della spesa affrontata dal creditore per l'acquisto del prodotto⁶⁴⁵. Martino Bonacina, teologo, moralista e oblato milanese, richiamava il principio secondo

⁶⁴³ Murray A., *Time and money in The work of Jacques Le Goff and the challenges of medieval history*, p. 25, Bury St Edmunds 1997, pp. 3–25.

⁶⁴⁴ Le Goff J., *Lo sterco del diavolo. Il denaro nel Medioevo*, Bari 2010 (ed. originale: Paris 2010), pp. 78–79. Vedi anche Van Houdt T., *Money, Time and Labour*, p. 13.

⁶⁴⁵ Vedi Vismara P., *Oltre l'usura*, pp. 87–88.

il quale nessuno dovesse recare danno a se stesso⁶⁴⁶: questa norma generale giustificava tutti i titoli estrinseci.

Lessio confermava la liceità del *damnum emergens* collegandolo innanzitutto al concetto di mora: era cioè necessario che il debitore risarcisse con un *surplus* il creditore, qualora non gli avesse reso la somma prestata, pur essendone in possesso, entro il termine di scadenza del contratto⁶⁴⁷. Da un lato il ritardo nel pagamento, ovvero la mora, diventava perciò un titolo estrinseco a sé; dall'altro, rappresentava una delle cause scatenanti del danno emergente: infatti, il prolungamento dell'attesa della restituzione da parte del mutuante aumentava i possibili danni subiti dallo stesso. Più in generale, la mancata restituzione era la principale causa del danno e si configurava «*contra iustitiam*»⁶⁴⁸: era pertanto necessario ristabilire l'*aequitas* mediante una compensazione. Inoltre, stabilendo al momento del prestito un termine di restituzione, si stipulava un tacito contratto, ovvero un patto non scritto⁶⁴⁹, che garantisse l'aggiunta di un interesse sulla somma prestata in caso non si assolvesse al pagamento del debito entro il giorno pattuito.

Tuttavia, sempre attento alle ragioni sociali, Lessio elencava alcuni casi di mancata restituzione entro il termine stabilito che dovevano considerarsi leciti, senza comportare il pagamento di un interesse. In particolare, vi erano alcune circostanze attenuanti che giustificavano l'incapacità di assolvere al pagamento: innanzitutto, qualora il debitore versasse in grave povertà; inoltre, qualora fossero occorsi avvenimenti eccezionali che l'avessero fortemente danneggiato, ad esempio un incendio che avesse devastato le sue proprietà oppure una carcerazione. Al contrario, nel caso in cui il mutuatario fosse in grado di assolvere al debito entro il giorno stabilito, benché danneggiando la sua famiglia, egli doveva restituire il capitale o, nel caso in cui non lo avesse fatto, doveva mettersi nella disposizione d'animo di pagare un certo interesse.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁴⁷ Lessio L., *De iustitia et iure*, sez. 3, lib 2, cap. 20, dub. 10, f. 233.

⁶⁴⁸ *Ibid.* Nell'intero *De iustitia et iure*, Lessio utilizza il termine «*solutio*» secondo l'accezione usata nel diritto romano, per indicare, in generale, l'adempimento di un obbligo contrattuale e, in particolare, il pagamento di un debito.

⁶⁴⁹ I termini "patto" e "contratto" vengono qui utilizzati in modo equivalente, non secondo la distinzione presente nel diritto romano secondo la quale "*pactum*" si riferisce a un negozio bilaterale, comprendendo «tutti gli accordi produttivi di effetti giuridici», mentre il "*contractus*" viene utilizzato solamente in relazione alle *obligationes*. Vedi Biondi B. *Il diritto romano*, p. 459.

Secondo Lessio, era lecito anche pattuire sin dall'inizio un certo interesse sulla restituzione del prestito in virtù o del *periculum damni*⁶⁵⁰, cioè del rischio che dal prestito potesse derivare un danno anche prima del termine di restituzione, o del danno stesso, qualora esso si fosse eventualmente presentato in seguito. Il denaro prestato non doveva essere considerato solamente in relazione al suo valore sostanziale, ma anche ai giovamenti che poteva portare al suo proprietario: acquistare un certo bene o evitare un male. Anche Lessio affermava, come Bonacina, che nessuno fosse tenuto a subire un danno a causa del prestito effettuato; che, più nello specifico,

«nulla aequitas postulat ut quis ex beneficio mutui damnum reportet»⁶⁵¹,

vale a dire che non vi era giustizia alcuna che stabilisse che un creditore dovesse essere danneggiato dalla concessione di un prestito. Risultava quindi fondamentale accertarsi che il mutuo fosse la vera causa del danno subito e non un “capro espiatorio” su cui far ricadere le colpe .

Il *lucrum cessans*, fattore complementare al danno emergente, esprimeva poi il guadagno che veniva a mancare in assenza della somma di denaro prestata, che avrebbe per esempio potuto essere investita in altro modo, portando frutto. Lessio sosteneva la liceità di pattuire sin dall'inizio il lucro cessante con il mutuatario, purché fossero rispettate alcune condizioni. Innanzitutto, riproponendo un'idea simile a quella esposta in relazione al danno emergente, il gesuita rifletteva sul fatto che, qualora il capitale prestato fosse alla base del lavoro del creditore, che lo utilizzava come mezzo di guadagno, allora esso avrebbe avuto un valore superiore rispetto a quello della somma di denaro «per se considerata»⁶⁵², cioè valutata di per sé, proprio in virtù del lucro potenziale in esso contenuto. Quest'ultimo concetto racchiudeva in sé la più importante innovazione lessiana: questa era radicale e costituiva il fondamento di una nuova morale economica attenta alle attività dell'uomo, la quale avrebbe condotto, almeno sul piano teorico dati i numerosi avversari, ad una rivoluzionaria etica del lavoro.

Il nucleo motore della teoria di Lessio consisteva nel concetto di *lucrum latens*. Secondo questa teoria, il denaro ha cioè in sé un frutto in potenza, che viene attuato dal lavoro dell'uomo. In quest'ottica, il denaro stesso assume la nuova veste di strumento di

⁶⁵⁰ Lessio L., *De iustitia et iure*, sez. 3, lib 2, cap. 20, dub. 10, f. 233.

⁶⁵¹ *Ibid.*

⁶⁵² Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 20, dub. 2, f. 233.

lavoro. Lessio lo paragonava alla semente, in grado di dare frutto – quindi profitto – grazie all’abilità del contadino, che sfruttava la potenzialità insita nello stesso:

«[...] pecunia illa, quam mutuas alteri, [...] est enim veluti semen foecundum lucri per industrias, in quo lucrum ipsum virtute continetur»⁶⁵³.

L’idea di Lessio ricordava il principio della maieutica socratica e per molti versi la teoria scultorea di Michelangelo Buonarroti, che vedeva nella nudità del blocco di marmo la presenza di un soggetto imprigionato nello stesso, che l’artista con il proprio lavoro portava alla luce⁶⁵⁴. La presenza del *lucrum latens* permetteva dunque di per sé di domandare un *quid* in più al debitore; inoltre, prestando il denaro, il mutuante trasferiva al mutuatario anche il lucro latente in esso contenuto, e quindi la possibilità di sfruttarlo per ottenere un guadagno.

Prestando quel denaro, il mutuante si privava non solo della somma in sé e del suo lucro latente, rientrando quindi nella categoria del lucro cessante, ma anche della *spes lucri*⁶⁵⁵, ovvero della speranza del guadagno immaginato grazie all’uso di quel capitale, che caratterizzava chiunque investisse una somma di denaro in un’attività economica. Lessio fece di questo fattore psicologico un nuovo, fondamentale titolo estrinseco d’interesse, a dimostrazione della sua estrema attenzione nei confronti non solo delle attività pratiche dell’uomo, anche dell’aspetto emotivo che è parte integrante del suo lavoro. Oltre ad essere un fine economista, il gesuita si rivelava in questo modo anche un attento psicologo.

Come accadeva spesso, Lessio avviò la riflessione sulla *spes lucri* da un postulato teorico negativo, di cui poi presentava le varie declinazioni pratiche, che permettevano sostanzialmente il rovesciamento della teoria iniziale: se, per esempio, condannava l’usura, offriva poi così numerose circostanze che permettevano la riscossione di un interesse da rendere tale condanna insignificante nella maggior parte dei casi. Parlando di *spes lucri*, Lessio adottava lo stesso procedimento: affermava inizialmente che non era lecito sperare principalmente (né meno principalmente, ovvero secondariamente) in un guadagno che derivasse direttamente dal mutuo e dall’obbligo della restituzione; continuava, però, presentando i casi particolari nei quali tale speranza

⁶⁵³ *Ibid.*

⁶⁵⁴ I “Prigioni”, volutamente non finiti, costituiscono la rappresentazione scultorea della filosofia michelangiotesca.

⁶⁵⁵ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 20, dub. 5, ff. 228–229 ; dub. 10, f. 233.

era giustificata, innanzitutto qualora essa fosse basata sull'amicizia o sulla gratitudine, non derivando quindi direttamente dal mutuo⁶⁵⁶. Se fondato su tali presupposti, il lucro sperato e ottenuto non sarebbe stato ingiusto, poiché non sarebbe derivato da un obbligo, ma sarebbe stato offerto liberamente dal debitore all'amico creditore.

Lessio scriveva inoltre che era lecito sperare principalmente di ottenere l'amicizia di qualcuno⁶⁵⁷ proprio attraverso la concessione di un mutuo e solo secondariamente di ricavare un lucro sul prestito effettuato. D'altra parte, il gesuita si esponeva poi maggiormente a favore della *spes lucri* rovesciando la questione: spiegava infatti come fosse in realtà lecito sperare anche meno principalmente di ottenere l'amicizia (benché comunque auspicandolo), la quale si sarebbe configurata in questo caso come mezzo per ottenere il lucro «principaliter speratum»⁶⁵⁸, ovvero principale oggetto del desiderio del creditore. Sebbene infatti l'amicizia sia un bene più straordinario del denaro, essa può basarsi proprio sulla volontà di guadagno. Lessio paragonava l'atteggiamento di chi cercava l'amicizia per ottenere un lucro a quello di un uomo deciso a rimanere celibe, che cambiava poi opinione, decidendo di sposarsi, poiché stimolato dalla bellezza e dalla ricchezza della donna⁶⁵⁹. In questo caso, l'uomo non faceva della bellezza lo scopo principale del matrimonio, ma solamente della sua propensione a convolare a nozze. Allo stesso modo, colui che desiderava secondariamente l'amicizia, attraverso la quale avrebbe potuto ottenere un certo guadagno, non faceva del proprio comodo il fine specifico dell'amicizia stessa, ma solamente del desiderio di ottenerla.

La riflessione di Lessio appare contorta e forzata. Effettivamente, la scienza morale del gesuita si sviluppava spesso con il rovesciamento del principio basilare della casistica: invece di declinare la legge universale nei casi particolari, il gesuita faceva scaturire la propria riflessione a partire dai casi concreti, rileggendoli poi alla luce di una teoria generale che poteva essere diversamente interpretata. L'aggiunta di un elemento di mediazione tra il mutuo e la speranza del guadagno, quale il desiderio di amicizia, rendeva la *spes lucri* un titolo estrinseco d'interesse facilmente applicabile;

⁶⁵⁶ *Ibid.*, dub. 5, f. 229.

⁶⁵⁷ «Propter eius virtutem vel sapientiam». *Ibid.*

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.*

inoltre, l'attenzione del teologo alle ripercussioni psicologiche e ai meccanismi emotivi degli uomini denotava il suo atteggiamento innovatore.

Complementare alla *spes lucri* era il *metus damni*⁶⁶⁰, ovvero la paura del danno nel quale può incorrere chi è coinvolto nel fallimento di un'impresa commerciale o finanziaria. La paura del danno riveste infatti un ruolo di rilievo nell'aspetto psicologico di chi stipula il contratto investendo del denaro: anche il *metus* doveva quindi essere monetizzabile e si configurava come un ulteriore titolo estrinseco d'interesse legato alla sfera emotiva.

Perché il *lucrum cessans* costituisse un titolo valido, secondo Lessio occorre innanzitutto accertarsi che fosse davvero causato dal mutuo⁶⁶¹. Esso sussisteva anche nel caso in cui qualcuno avesse rinunciato ad investire una somma di denaro in una certa impresa commerciale proprio per prestarla a chi la chiedeva, essendo a conoscenza della domanda⁶⁶²; infine, Lessio concordava anche con quei dottori che affermavano la liceità del titolo anche qualora il creditore avesse deciso consapevolmente di dare la priorità al prestito di un capitale, piuttosto che al suo investimento in un affare commerciale, indipendentemente da una richiesta contingente di mutuo⁶⁶³.

L'ultimo dei tre principali titoli estrinseci è il *periculum sortis*, ovvero il rischio di capitale, che si riferisce al rischio in cui il creditore incorre in alcune operazioni commerciali, in particolar modo marittime, che presentano un'alta possibilità di fallimento e, quindi, di perdita di capitale. Il dibattito sul *periculum sortis* fu lungo e cavilloso, a causa della diffidenza di molti circa tale titolo. Questo ottenne un sostanziale riconoscimento con l'indulgente pronunciamento del Sant'Ufficio del 1645, peraltro differentemente interpretato dalle varie correnti, e con la sua ratificazione da parte di Innocenzo X: la formula *non sunt inquietandi*, ossia letteralmente "non si devono assillare i fedeli", rivolta ai missionari che, dalla Cina, dove l'interesse arrivava al 30%, avevano chiesto delucidazioni circa la possibilità di concedere agli usurai abituali l'assoluzione e il battesimo, aveva sostanzialmente riconosciuto la legittimità di tale titolo, sebbene le discussioni in merito non si placassero⁶⁶⁴. Va ricordato che il Sant'Ufficio aveva aggiunto alla formula una clausola che vincolava ad adeguarsi in

⁶⁶⁰ *Ibid.*, dub. 11, f. 234.

⁶⁶¹ *Ibid.*

⁶⁶² *Ibid.*, f. 235.

⁶⁶³ *Ibid.*

⁶⁶⁴ Vismara P., *Oltre l'usura*, pp. 98–99.

futuro ad eventuali nuovi ordini *Sanctae Sedis*, che lasciava così aperta la possibilità di mutare le proprie decisioni in merito alla questione.

Il *periculum sortis* costituiva il titolo estrinseco maggiormente legato ai commerci marittimi. Data l'importanza del porto commerciale di Anversa, Lessio si confrontò presumibilmente spesso con mercanti che ponevano questioni in merito durante le confessioni. È evidente che i traffici commerciali erano di grande importanza e utilità per la società. Come ricordato da Todeschini, Mueller e, molti secoli prima, dal domenicano Jacopo da Varazze nella *Legenda Aurea*, Agostino stesso nel Sermo 130, 2 utilizzava l'immagine del mercante per trattare metaforicamente del *Christus mercator*, definito anche *celestis negotiator*⁶⁶⁵: come il mercante vende i beni in esubero e acquista quelli mancanti, così Cristo prende su di sé l'abbondante durezza della vita terrena e vi porta un bene nuovo, la redenzione.

Lessio si schierò a favore del *periculum sortis*, contrapponendosi ad autori significativi quale il Navarro⁶⁶⁶, poiché sosteneva la possibilità di stimare economicamente il rischio a cui un uomo si esponeva nel momento in cui, per esempio, stipulava un contratto con uno sconosciuto oppure con qualcuno che fosse in malafede. Lessio possedeva la capacità di comprendere a fondo le dinamiche socio-economiche che pervadevano la realtà commerciale con la quale, nonostante la sua vita profondamente ascetica e solitaria, si trovava a contatto. Questa straordinaria empatia gli permise di avanzare riflessioni che, senza mai abbandonare una chiara e ferrea "logica teleologica", gettavano le proprie radici nella vita più concreta. Lessio non distinse cioè la sfera religiosa da quella economica: influenzato da un lato dalla presa di coscienza delle esigenze della realtà commerciale che lo circondava e, dall'altro, dalla sua tendenza all'apertura ai bisogni degli uomini, il gesuita intersecava completamente le due sfere in quella che Todeschini chiama etica economica. L'*homo oeconomicus* divenne in quest'ottica un componente essenziale della società, anche religiosa.

⁶⁶⁵ Vedi rispettivamente Todeschini G., *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994, p. 139, n. 11; Mueller R.C., *Eva a dyablo peccatum mutuavit. Peccato originale, prestito usurario e redemptio come metafore teologico-economiche in Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII–XVI)*, a cura di Quaglioni D., Todeschini G., Varanini G.M., Roma 2005, pp. 229–245. Sulla figura del mercante vedi anche Todeschini G., *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002.

⁶⁶⁶ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 20, dub. 13, f. 238.

Quando Paolo Prodi si domanda se le origini del credito e più in generale della strategia creditizia sviluppatasi sino alla contemporaneità siano da cercare nel processo di secolarizzazione illuminista oppure, invece, nella dialettica tra teologia, economia e diritto dei secoli precedenti, propone un interrogativo alquanto complesso⁶⁶⁷. Sicuramente, benché il principio che sta alla base della “moderna” scienza economica, quello della *productivité virtuelle de l'argent*, risalga al secolo dei Lumi, le radici vanno ricercate molto più indietro nel tempo. Come si è visto, sin dall’età medievale era stata la paura dell’Inferno a spingere il mercante–banchiere a dar vita a nuovi strumenti commerciali e finanziari che gli permettessero di continuare a praticare con successo la propria attività sulla terra e, fattore più importante, di evitare la dannazione eterna. Nell’opera e nella figura di Leonardo Lessio, la dialettica tra teologia, diritto ed economia cui si faceva cenno diviene puro dialogo. L’immagine dell’*homo oeconomicus* che emerge dal suo pensiero non è quella di un essere sostanzialmente destinato alle fiamme infernali, ma di un attore fondamentale della società, cui spetta non solo il diritto di non danneggiare se stesso, ma anche quello di ricercare l’equo profitto che gli spetta poiché, se il denaro in sé è sterile e non produce ricchezza, reca tuttavia in sé la semenza che può permettergli di fruttare.

L’idea della fecondità del denaro, in opposizione al dettato aristotelico della sua sterilità, non venne espressa letteralmente da Lessio, ma apparve come la chiara conseguenza della riflessione etico–economica espressa nel suo trattato. È utile partire dal titolo: *De iustitia et iure*. Esso indica l’appartenenza dell’opera a un filone che si era consolidato con successo tra XVI e XVII secolo nel quale, secondo le modalità proprie della trattatistica della seconda Scolastica, etica e diritto si fondevano in un’unica opera di argomento teologico–giuridico, in cui legge e morale si completavano a vicenda.

Sebbene per la sua complessità il *De iustitia et iure* di Lessio non possa essere considerato un semplice manuale di casistica, esso si fondava anche sullo studio dei singoli casi, che risultarono di fondamentale importanza ai fini dell’opera. Il gesuita infatti propose una minuziosa e ricca serie di casi particolari, di cui era con tutta probabilità venuto a conoscenza attraverso le confessioni udite: a partire da questi, Lessio sviluppò la densissima trattazione relativa ai contratti commerciali e finanziari, nella quale veniva delineata l’applicazione delle norme giuridico–moralì generali alle

⁶⁶⁷ Prodi P., *Conclusioni in Credito e usura*, a cura di Quagliani D., Todeschini G., Varanini G.M., p. 296.

singole circostanze contingenti nelle quali gli uomini si potevano quotidianamente trovare. Tra XVI e XVII secolo, la teologia morale si concentrò nei trattati di casistica ad uso di teologi e confessori, finalizzati, come si è accennato in precedenza, a fornire ai preti in cura d'anime una linea guida per indirizzare i propri fedeli e penitenti ad una corretta declinazione della legge universale nei casi particolari.

«Vi sono norme morali chiare: la difficoltà spesso consiste nella loro applicazione, poiché le situazioni concrete sono molto complesse e diversificate»⁶⁶⁸.

Lessio aveva compreso profondamente questo fatto, a giudicare dagli innumerevoli casi e sottocasi presi in esame. Con l'ausilio dei casi, i teologi della seconda Scolastica come lui si interrogavano, tra le altre problematiche, sulla conciliabilità tra prestito a interesse e volontà di mantenersi virtuosamente giusti in materia economica⁶⁶⁹: per tutti, l'esigenza prioritaria era quella di mantenere saldo il principio di equità⁶⁷⁰. Il successo dell'opera di Lessio è lampante, se si pensa che Raffaele de Turrís, autore di un famoso trattato sui contratti di cambio, lo esaltava affermandone la vastissima competenza e indicandolo come il più grande conoscitore della questione grazie alla sua attenta analisi di tutte le soluzioni proposte in materia prima del suo intervento⁶⁷¹.

La valorizzazione delle capacità dell'uomo trovava chiara espressione nella teoria di Lessio sulla fruttificazione del denaro, così come nella sua generale apertura nei confronti dell'azione umana in relazione all'ottenimento della salvezza eterna, che gli aveva causato accuse di semipelagianesimo. Lessio precorse i tempi spingendosi oltre i limiti dei teologi di Salamanca, fondamentale centro della seconda Scolastica, quando affermava che un mercante potesse chiedere una percentuale di interesse per una somma di denaro già ritirata dal commercio, nella previsione di concederla in prestito in futuro. Generalmente infatti i teologi di Salamanca accettavano che l'interesse fosse richiesto solamente qualora il denaro, impiegato in un'attività commerciale, fosse

⁶⁶⁸ Vismara P., *Questioni d'interesse*, p. 4.

⁶⁶⁹ Vedi, per es., Van Houdt T., *Tradition and Renewal in Late Scholastic Economic Thought: the case of Leonardus Lessius (1554–1623)*, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 28, 1(1998), pp. 51–73.

⁶⁷⁰ Van Houdt T., *Money, Time and Labour*, p. 20.

⁶⁷¹ Dalle Molle L., *Il contratto di cambio nei moralisti dal secolo XIII alla metà del secolo XVII*, Roma 1954, p. 129. Vedi inoltre, per la considerazione prestata a Lessio, De Turrís R., *Tractatus de cambis*, Petrum Joannem Calenzanum, Genova 1641.

ritirato al momento di una contingente richiesta di prestito, proprio al fine di effettuare tale operazione⁶⁷².

Nell'ottica di Lessio era invece lecito che un mercante decidesse semplicemente di investire un certo capitale prestandolo anziché utilizzandolo in un altro tipo di impresa commerciale, fatto che chiarifica ulteriormente che il gesuita, in molte circostanze, considerava il prestito a interesse come una mera operazione finanziaria. Va inoltre ricordato che Lessio tendeva a considerare il prestito di denaro come un contratto innominato, secondo la formula *do ut des*, piuttosto che come un mero *mutuum*, così come rientrava nella categoria dei contratti innominati e non tra i *mutua* il prestito di una bestia che sarebbe poi stata restituita o per la quale ne sarebbe stata restituita un'altra simile⁶⁷³.

Se molto chiara è la conclusione appena riportata, altrettanto ambigui sono i passaggi attraverso cui Lessio vi era arrivato. La spiegazione data è contorta a tal punto che l'autore si contraddiceva, in particolar modo in un punto delicato che si vedrà a breve. Lessio definiva innanzitutto il *mutuum* come

«traditio rei numero, pondere vel mensura constantis, facta eo animo, ut statim fiat accipientis, cum obligatione ut similis specie et bonitate restituatur»⁶⁷⁴,

ovvero la consegna di una res, una cosa, con caratteristiche accertate quali peso e misura, ad una persona che abbia a sua volta l'obbligo di restituirne una conforme per tipologia e qualità. La definizione valeva, secondo quanto affermato da Lessio stesso, tanto per prodotti fruibili direttamente come cibi e bevande (sono portati gli esempi del vino⁶⁷⁵, dell'olio, del frumento, dell'oro, dell'argento) quanto per la «pecunia numerata»⁶⁷⁶,

⁶⁷² Van Houdt T., *Money, Time and Labour*, p. 22.

⁶⁷³ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 20, dub. 1, f. 225. Sui contratti innominati vedi Zhang L., *I contratti innominati nel diritto romano. Impostazioni di Labeone e di Aristone*, Milano 2007; Burdese A., *I contratti innominati*, Madrid 1994; Costanza M., *I contratti atipici*, Milano 1979.

⁶⁷⁴ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 20, dub. 1, f. 225. Lessio esclude dalla *traditio* propria del *mutuum* i contratti effettuati a parole quali vendite, acquisti e affitti.

⁶⁷⁵ Sul commercio del vino nelle Fiandre vedi Craeybeckx J., *Un grand commerce d'importation: Les vins de France aux anciens Pays-Bas (XIIIe–XVIe siècle)*, Paris 1958.

⁶⁷⁶ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 20, dub. 1, f. 225.

ciò il denaro contante. Sarebbe dunque da sfatare la convinzione, espressa per esempio dal Navarro, a cui Lessio si oppone, secondo cui rientrava nel mutuo solo ciò che era consumabile, sebbene fosse altrettanto vero che il mutuo riguardasse soprattutto ciò che lo era.

L'inclusione del denaro tra i beni mutuabili, indipendentemente dal fatto che esso potesse essere consumato nel senso classico del termine, è evidentemente in contraddizione con la conclusione già riportata proposta dall'autore stesso, secondo cui il prestito di denaro rientrava non nei mutui, ma nei contratti innominati⁶⁷⁷. Sebbene Lessio venga elogiato dai suoi agiografi, in particolar modo Leonard Schoofs e Charles van Sull, ma non solo, per la chiarezza espositiva, i suoi scritti smentiscono talvolta la dote decantata. Inoltre, il *De iustitia et iure* presenta una problematica comune ad altre opere cinque–seicentesche: quando l'autore delinea la trattazione di un argomento, presentando le diverse opinioni in merito, accade che non sia chiaro il confine tra le idee altrui e le proprie. Talora viene in soccorso l'improvviso utilizzo della prima persona singolare, che indica la riflessione personale dell'autore, talaltra no. Anche la dote della concisione, attribuitagli dai biografi, non sembra essere sempre veritiera. Piuttosto, Lessio vantava la capacità di analizzare in modo estremamente dettagliato ogni argomento e di delinearne tutti i casi possibili con dovizia di particolari e senza ripetizioni. La concisione, tuttavia, non caratterizzava affatto lo stile di scrittura del gesuita, che non poteva essere breve proprio in virtù della sua propensione all'analisi accurata di ogni sottoargomento.

Il frequente utilizzo da parte di Lessio del diritto romano, innanzitutto il *Corpus iuris civilis* di Giustiniano, conferiscono al trattato l'aspetto di un'opera giuridica, realizzata da un giureconsulto o da un economista, più che da un teologo. Effettivamente, Lessio è stato un intellettuale poliedrico, capace di argomentare allo stesso modo di teologia, giurisprudenza, economia, spiritualità e medicina. Alla precisa conoscenza del diritto romano, su cui ancora poggiava il mondo giuridico, Lessio univa la preparazione in diritto canonico e la conoscenza dei decreti canonici e papali in merito alle questioni economiche, oltre al pensiero tomistico e alle riflessioni dei teologi suoi contemporanei. Al complesso delle conoscenze giuridiche, Lessio aggiungeva la tensione etica, che lo guidava tra le norme legali alla ricerca di una morale cristiana che

⁶⁷⁷ *Ibid.*, ff. 225–226.

garantisce all'uomo la possibilità di non peccare nella pratica delle attività quotidiane. Da un lato si ha dunque l'evidente vicinanza alla spiritualità salesiana: non a caso Francesco di Sales è un grande estimatore di Lessio; dall'altro, come racconta Schoofs, la propensione a condannare categoricamente, senza concessioni, alcune attività viziose comuni agli uomini suoi contemporanei. Sebbene l'esempio esuli dal contesto della riflessione economica, in generale Lessio forniva minuziosamente le norme per non peccare, ma sembrava non essere poi disposto a tollerare infrazioni.

Diritto e morale si intersecavano sin dalle fondamenta del discorso sul contratto di prestito: i debitori erano infatti vincolati al mutuo «iure naturae»⁶⁷⁸, cioè secondo il diritto naturale, in quanto la necessità della restituzione di un prestito costituiva non solo una norma giuridica, ma anche una legge morale insita nella natura. L'obbligo che legava il debitore al mutuo poteva tuttavia essere rotto, secondo Lessio, da alcune eccezioni, innanzitutto attraverso un privilegio concesso dal diritto positivo. In primo luogo, il vincolo era sciolto qualora avesse chiesto un prestito di denaro un *filius familias*, senza aver domandato il consenso al padre, e la restituzione della somma non era dovuta nemmeno dopo la morte del genitore; in secondo luogo, la Chiesa non era tenuta alla restituzione se il creditore non avesse provato che quella somma era stata volta alla sua utilità; in terzo luogo, nel caso in cui il tutore di un minore avesse chiesto un prestito in denaro a nome del suo figlioccio, quest'ultimo, qualora il creditore non potesse provare che il denaro era stato devoluto alla sua utilità, non era tenuto alla restituzione del capitale una volta divenuto maggiorenne⁶⁷⁹.

Il passaggio dal semplice mutuo all'usura avveniva ogni volta in cui si applicava un qualsiasi interesse alla riscossione del prestito. Lessio definiva il termine “usura” con la triplice accezione con la quale lo utilizzava nel suo trattato: lucro usurario, contratto usurario da cui deriva tale lucro e volontà di contrarre un patto usurario. Secondo la definizione data da Lessio alla prima accezione del termine,

«Usura est lucrum immediate ex mutuo proveniens»⁶⁸⁰.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, dub. 2, f. 226.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, f. 227. Si sono riportati i casi generali che permettono ad un creditore di non restituire la somma di denaro ricevuta in prestito, tralasciando le declinazioni particolari delle situazioni descritte da Lessio negli stessi fogli.

⁶⁸⁰ *Ibid.*

Tale lucro doveva provenire «*ex vi pacti mutuationis*»⁶⁸¹, in virtù del contratto di mutuo o, più letteralmente, dalla forza del patto, non da fattori altri quali l'amicizia o la gratitudine. Il lucro era usurario nel momento in cui derivava dall'acquisizione di un *surplus* rispetto alla somma prestata. Non si sarebbe trattato invece di usura qualora si fosse ottenuto un guadagno vendendo una merce oltre il suo giusto prezzo: in questo caso, il lucro sarebbe stato certamente ingiusto, ma non usurario⁶⁸². La condizione per cui esso si configurasse come tale era infatti la sua derivazione da un contratto di mutuo. Erano inoltre usurari i guadagni ottenuti dalla dilazione di un pagamento concessa da un venditore, che in tal modo avrebbe prestato implicitamente la somma dovuta sino al momento della remunerazione, e dall'anticipazione del pagamento accordata dall'acquirente, che avrebbe prestato altrettanto implicitamente al venditore la somma di denaro sino alla data di consegna della merce. Si vedrà più avanti come Lessio, mantenendo questa regola generale, trovasse in realtà numerosissime eccezioni che garantissero la possibilità di acquistare e vendere un prodotto a prezzo maggiorato o ridotto, a dimostrazione della razionale visione della realtà socio-economica a lui contemporanea.

All'usura *pro contractu*, basata cioè su un patto che prevedesse implicitamente o esplicitamente il ritorno di un *surplus* al mutuante, Lessio accostava anche l'usura *pro voluntate*, derivante dalla volontà di ottenere qualcosa in più rispetto alla somma mutuata⁶⁸³. Il teologo non proibiva solamente l'usura in sé, ma affermava anche che chiunque non la ritenesse peccato era un eretico, così come stabilito dal Concilio di Vienne.

Come appena ricordato a proposito del prezzo di vendita e acquisto di una merce, il gesuita presentava solitamente dottrine generali che trovavano nella realtà applicazioni molto diverse, che di primo acchito sarebbero potute sembrare contraddittorie rispetto alla norma generale. In questo caso, Lessio ampliava così fortemente il numero e l'applicabilità dei titoli estrinseci d'interesse da superare nella pratica la condanna dell'usura, che non veniva comunque mai meno sul piano teorico e dottrinale⁶⁸⁴.

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² *Ibid.* Lo stesso discorso vale per contratti simili alla vendita, quale la locazione.

⁶⁸³ *Ibid.*

⁶⁸⁴ Lessio ricorda che Charles du Moulin si pronuncia a favore delle usure moderate che fossero approvate dal diritto civile.

Lo stesso *lucrum cessans*⁶⁸⁵ trovava nelle riflessioni di Lessio un'applicabilità pressoché infinita. Infatti, come afferma Van Houdt, in un contesto commerciale le possibilità di ottenere un profitto, cosa impossibile se non si dispone del denaro prestato e non lo si può quindi investire in altro modo, sono sempre presenti⁶⁸⁶. La mancanza di una somma di denaro comportava dunque costantemente l'impossibilità di farlo fruttare e, quindi, la mancanza del lucro. Ogni qualvolta il creditore non disponesse di un certo capitale, poiché prestato, perderebbe la possibilità di farlo fruttare. Su tale logica si basava anche l'attribuzione del canone di equità al cosiddetto cambio di Francoforte, che Lessio prese in considerazione accanto ad altri tipici contratti allora molto diffusi e riscontrabili in particolar modo nelle fiere⁶⁸⁷.

A Francoforte, con Lipsia uno dei più grandi poli fieristici germanici di età moderna, durante le due fiere – l'una di Quaresima, l'altra di autunno – che venivano organizzate ogni anno, si conveniva il tasso di interesse solamente in base alla minore o maggiore quantità di tempo intercorsa tra il contratto di cambio e il pagamento del debitore: se il contratto di cambio veniva stipulato cinque mesi prima della fiera, il cambiatore consegnava a colui che aveva stipulato il cambio solamente 73 grossi per un fiorino germanico, trattenendo un interesse più alto; se invece la fiera distava un solo mese, allora ne dava 77/78⁶⁸⁸.

Il tasso di cambio cresceva quindi in modo direttamente proporzionale al numero di mesi che mancavano all'inizio della fiera. Agli occhi dei detrattori dei contratti di cambio, tale pratica dimostrava di celare in sé l'usura ed era condannabile, poiché era evidente che l'usuraio speculava dando un valore monetario al tempo, trasformandosi così in un ladro. Lessio, che non rigettava questo principio, affermava però che il disagio e gli inconvenienti nei quali il cambiatore incorreva per la mancanza del denaro prestato aumentavano con il prolungamento del periodo interposto tra la stipula del cambio e il pagamento del capitale. In altre parole, maggiore era l'intervallo di tempo, maggiore era sicuramente il lucro cessante; allo stesso modo, si sarebbero potuti aggravare anche i danni subiti dal cambiatore. Infine, lo stesso capitale inserito nel

⁶⁸⁵ Lessio L., *De iustitia et iure*, sez. 3, cap. 21, dub. 6, f. 258.

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ Sulla problematica delle fiere e dei mercanti vedi Grohmann A., *Fiere e mercanti nell'Europa occidentale*, Milano 2011 e la raccolta di saggi *La pratica dello scambio. Sistemi di fiere, città in Europa (1400–1700)* a cura di Lanaro P., Venezia 2003.

⁶⁸⁸ Dalle Molle L., *Il contratto di cambio*, p. 133.

cambio incorreva per la durata del contratto nel “rischio”, inteso come *periculum sortis*, titolo estrinseco che Lessio difendeva fortemente «unafraid, as he was, to contradict Aquinas»⁶⁸⁹, non temendo cioè di contraddire Tommaso d’Aquino: il *lucrum cessans* e il *periculum sortis* si fusero nella dottrina di Lessio in un’unica entità, il nuovo titolo estrinseco della *carentia pecuniae*⁶⁹⁰, ossia la mancanza di denaro, che costituiva sempre di per sé un inconveniente rimborsabile per il creditore. Nello specifico, il rischio di capitale veniva approvato poiché il grande pericolo cui talvolta andava incontro chi intraprendeva alcune operazioni commerciali poteva e doveva essere monetizzato, cioè valutato in denaro; inoltre, Lessio si soffermò anche sull’importanza di stabilire il giusto prezzo, sia da parte del venditore sia dell’acquirente, nel caso in cui nel contratto ci si avvalesse di un garante⁶⁹¹. Lessio precisava che, alla base della liceità del *periculum sortis*, doveva sussistere un rischio serio e reale; inoltre, il venditore non poteva costringere l’acquirente a fare di lui il garante dell’operazione né poteva chiedere un prezzo maggiore rispetto a quanto non avrebbe pagato egli stesso, se fosse stato nelle condizioni del compratore; infine, perché il contratto fosse conforme a giustizia, il venditore aveva il dovere di giustificare all’acquirente il titolo legale per il quale gli domanda un *surplus*.

Date le motivazioni sopra riportate, Lessio non poteva far altro che approvare come lecito il cambio di Francoforte che, al contrario, era stato condannato sulle basi dell’impossibilità di monetizzare il tempo dalla maggior parte degli autori precedenti a Lessio, da Soto a Gaetano. Nel suo trattato *De iustitia et iure* Molina, teologo di ampie vedute, da molti rigoristi considerate lassiste, concordava invece con la tesi di Lessio.

Quest’ultimo definì il cambio come una forma contrattuale molto simile ad altre tipologie di contratto. In particolar modo, esso aveva affinità con i contratti di compravendita e di locazione. Lessio si spingeva oltre, affermando che il cambio potesse essere ritenuto un vero e proprio contratto di compravendita, in cui il bene venduto o acquistato non era nient’altro che il denaro⁶⁹². Questo, in realtà materialmente assente dalle tasche del portatore della lettera di cambio, veniva considerato da Lessio una vera e propria merce.

⁶⁸⁹ Van Houdt T., *Money, Time and Labour*, p. 23.

⁶⁹⁰ Lessio L., *De iustitia et iure*, sez. 3, cap. 20, dub. 4, f. 228; dub. 14, f. 239.

⁶⁹¹ *Ibid.*, cap. 21, f. 258.

⁶⁹² Sulla questione vedi Van Houdt T., *Money, Time and Labour*, p. 23 e Dalle Molle L., *Il contratto di cambio*, p. 129.

«Nam pecunia non solum est praetium et mensura rerum venalium, sed etiam potest esse merx venalis»⁶⁹³.

Il denaro non è solamente prezzo e misura delle cose venali, ma può essere esso stesso merce venale. Il principio, affermato qui per la prima volta, cambiava completamente la visione avuta sino a quel momento dei contratti che erano spesso considerati usurari e, quindi, moralmente scorretti. Assimilando il denaro a una merce, Lessio estirpava il problema alla radice, anche se questo principio avrebbe faticato ad essere accettato.

L'assimilazione del cambio alla semplice compravendita faceva soggiacere il primo alle regole della seconda. Come nella compravendita a una maggiore domanda corrispondeva un aumento del prezzo, così nel cambio il costo del contratto da pagare al cambiatore⁶⁹⁴, ovvero l'interesse, cresceva proporzionalmente alla richiesta che sarebbe stata più alta soprattutto parecchi mesi prima dell'inizio della fiera, poiché solitamente chi chiedeva denaro a cambio cercava di usufruire del maggior tempo possibile per investire il capitale prima della fiera stessa⁶⁹⁵. Questa idea, che giustificava ulteriormente la maggiorazione dell'interesse sul credito, di cui si trattava in relazione al cambio di Francoforte, era la dimostrazione concreta che il denaro era, nella concezione di Lessio, mera merce e come tale subiva tutte le leggi cui erano soggetti gli altri beni.

Lessio concentrò la propria attenzione su diverse pratiche contrattuali allora vigenti. Un esempio è costituito dal cosiddetto "ricambio", che all'inizio del XVII secolo aveva sviluppato la sua forma più puntuale. Secondo questa tipologia di cambio, il corrispondente del cambiario, che agiva per lui, non consegnava al corrispondente del cambiatore la somma di denaro dovuta, ma l'obbligazione ricevuta, comunicando al cambiario di effettuare egli stesso il ricambio al cambiatore. Questa pratica aveva poi una particolare declinazione chiamata cambio di Piacenza o di Besançon, dalle città in cui essa era particolarmente diffusa, in particolar modo durante le fiere di cambio⁶⁹⁶. Queste avvenivano generalmente quattro volte all'anno: durante il loro svolgimento

⁶⁹³ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 23, dub. 1, f. 238.

⁶⁹⁴ Con cambiatore si intende il creditore, al quale il cambiario, che ha ottenuto il prestito, deve rimborsare il capitale maggiorato.

⁶⁹⁵ Dalle Molle L., *Il contratto di cambio*, p. 133.

⁶⁹⁶ Sul cambio di Besançon vedi Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 23, dub. 7, f. 294 ss. Nelle fiere di Besançon e Piacenza era molto diffusa, oltre al *cambium-recambium*, anche la *ricorsa*, una pratica attraverso cui, grazie all'intervento di una terza persona nominata da prestatore e debitore e grazie ad un sistema di cambiali, veniva celata la riscossione di un interesse sul prestito.

mercanti, banchieri e, più in generale, uomini d'affari provenienti dalle zone più svariate si impegnavano in operazioni di cambio, saldando i debiti e dilazionando i pagamenti, avvalendosi delle lettere di cambio. Lessio si espresse a favore della liceità di tale pratica, che si metteva in atto nel momento in cui il cambiataro non aveva un corrispondente nella città in cui sarebbe dovuto avvenire il pagamento; il cambiatore assegnava allora al cambiataro il proprio agente, che consegnava a sua volta al cambiataro, dietro ordine del cambiataro, l'atto ufficiale di debito che sarebbe valso al cambiataro stesso come documento provante il mancato rimborso e strumento grazie al quale avrebbe ottenuto il pagamento dal cambiataro stesso, con l'aggiunta del prezzo del ricambio al tasso di cambio convenuto. In sintesi, il pagamento della somma erogata dal cambiataro al cambiataro, che doveva essere effettuato con l'aggiunta del tasso di cambio, veniva dilazionato e, per questo motivo, l'interesse dovuto aumentava.

Lessio sosteneva che il contratto sarebbe stato contro giustizia solo nel caso in cui il cambiataro avesse già saputo, al momento della stipulazione del contratto, che il cambiataro non sarebbe stato in grado di effettuare il pagamento o di avere il proprio corrispondente al momento e nel luogo pattuito per il rimborso oppure nel caso in cui il cambiataro stesso ne fosse consapevole. In realtà, Lessio aggiungeva che qualora il cambiataro non avesse il denaro per il rimborso, tale circostanza non sarebbe stata comunque sufficiente a rendere il contratto ingiusto, poiché egli avrebbe potuto ricorrere ai titoli di credito oppure ottenerlo da qualche conoscente. L'affermazione sembrerebbe apparentemente contraddittoria rispetto a quella precedente. In realtà, è possibile che Lessio si riferisse nella proposizione appena citata al caso in cui il cambiataro si trovasse per qualche ragione impreveduta senza possibilità di pagare. Inoltre, anche l'attribuzione da parte del cambiataro del proprio corrispondente al cambiataro non poteva considerarsi contro giustizia, poiché non si costituiva come un obbligo: infatti, la prima parte contraente non può obbligare la seconda oltre i limiti imposti dal contratto. La possibilità data al cambiataro di avvalersi dell'agente del cambiataro era una libera scelta del debitore, che poteva avvalersi anche di altre figure. Inoltre, lo stesso principio che reggeva il ricambio poteva essere letto secondo Lessio come una cortesia concessa dal cambiataro al cambiataro, che al momento del pagamento aveva bisogno di denaro. Infine, l'aumento del costo del ricambio trovava giustificazione nella teoria di Lessio

secondo la quale il *lucrum cessans* non poteva far altro che aumentare con il passare del tempo.

Il cambio di Besançon ha giocato un ruolo di eccezionale importanza tra i tentativi di regolarizzare e centralizzare il mondo finanziario europeo dell'età moderna. La negoziazione non rappresentava ormai più un fenomeno meramente mercantile, ma diveniva il meccanismo essenziale che regolava anche la finanza. Il mercante–banchiere negoziava denaro, rispecchiando pienamente la dottrina di Lessio del capitale come merce. L'evoluzione del pensiero economico e delle pratiche finanziarie trovava dimostrazione proprio nella creazione di fiere apposite nelle quali venivano negoziati i cambi⁶⁹⁷: prodotti vendibili esattamente come qualsiasi altro tipo di bene che era acquistato o ceduto nei mercati. I contemporanei – non solamente i più rigoristi – accolsero in realtà con estrema diffidenza la nuova tipologia di negoziazione: i commercianti veneziani, per esempio, accettarono l'uso dei nuovi strumenti finanziari delle fiere con ritrosia, ancora legati alla

«solidità reale delle merci che venivano scambiate»⁶⁹⁸.

Lessio si soffermò ad analizzare anche il caso del cambio nel quale, al momento della stipulazione del contratto, venisse stabilito l'interesse destinato ad essere pagato dal cambiataro nell'eventualità in cui non rimborsasse il cambiatore secondo gli accordi presi, in un luogo e ad una data precisi⁶⁹⁹. Anche in questo caso Lessio confermava la liceità del patto, presentando due possibili vie di accordo: nella prima, il cambiataro si sarebbe dovuto impegnare a rimborsare ogni inconveniente occorso al cambiatore a causa del ritardo nel pagamento, ovvero ogni danno emergente e lucro cessante; nella seconda, avrebbe dovuto essere deciso *de certo* e a priori il valore dell'interesse, calcolando il rischio a cui si sarebbe esposto il creditore per la dilazione del pagamento. Quest'ultima variante del contratto non poteva tuttavia essere applicata, secondo Lessio, nelle regioni dove era valida la bolla *In eam pro nostro*⁷⁰⁰ che, evidentemente, non era stata recepita ovunque. Il documento, redatto da Pio V nel 1571,

⁶⁹⁷ Sullo sviluppo del pensiero economico vedi, per es., Spiegel W.H., *The Growth of Economic Thought*, Durham 1991; Screpanti, E., Zamagni, S., *An Outline of the History of Economic Thought*, Oxford 1993.

⁶⁹⁸ *Cronologia* a cura di Barbieri R. in *Storia dell'Europa moderna (secoli XVI–XIX)*, Milano 1993, III, p. II, p. 116.

⁶⁹⁹ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 23, dub. 9, f. 297 ss.

⁷⁰⁰ Sulla *Eam pro nostro* vedi Dalle Molle L., *Il contratto di cambio*, pp. 83–85.

ammetteva solamente i cambi reali, condannando i cambi secchi, ovvero simulati, e preventivava ai trasgressori della norma le pene riservate agli usurai nel tentativo

«di porre un argine, nel quadro [...] della fase di rigore controriformistico, al dilagare di forme di investimento finanziario repute usuarie»⁷⁰¹.

La bolla non venne interpretata in modo univoco, dando adito a diverse letture; nemmeno la commissione composta *ad hoc* da Gregorio XIII per dirimere la questione riuscì a far chiarezza. Anche Lessio consigliava di comportarsi comunque prudentemente in materia di cambi, affinché fosse rispettato il principio di equità.

Lessio meditò anche sulla liceità o meno degli interessi richiesti dai cambiatori come pagamento dei propri servizi⁷⁰², concludendo che il contratto di cambio implicava di per sé una serie di operazioni lavorative note, quali la redazione e l'invio di lettere di cambio, sicché né il cambiatore né il suo agente avevano la possibilità di richiedere un costo aggiuntivo in ragione di ciò: al momento della stipulazione del contratto, il creditore era già al corrente che tali spese sarebbero state a suo carico, poiché necessarie allo svolgimento dell'attività. Un discorso del tutto diverso riservava il gesuita alla monetizzazione della fatica che il lavoro comportava, come si vedrà più avanti.

Lessio cominciò anche a distinguere, non solo a livello pratico, ma anche lessicale, l'usura dall'interesse: il primo termine veniva usato dal gesuita in riferimento al guadagno ottenuto direttamente sul prestito; il secondo in relazione al lucro derivante dalla legittima applicazione dei titoli estrinseci d'interesse⁷⁰³. L'autore delineava quindi una differenziazione tanto economica quanto morale: l'usura, in accezione negativa, si configurava come il guadagno ottenuto *ex vi pacti mutuationis*⁷⁰⁴, mentre "interesse" cominciava ad essere riferito a un guadagno lecito.

A quest'ultima categoria apparteneva secondo Lessio anche il profitto ottenuto attraverso una forma contrattuale diffusa e contestata da molti teologi: il triplo contratto, detto anche contratto germanico⁷⁰⁵. Questo era costituito da tre differenti contratti grazie ai quali era possibile ottenere un interesse senza cadere, almeno formalmente, nell'usura. La prima parte era in sostanza un accordo societario stipulato tra il

⁷⁰¹ Vismara P., *Oltre l'usura*, pp. 63–64.

⁷⁰² Lessio L., *De iustitia et iure*, dub. 8, n. 73 ss.

⁷⁰³ Vismara P., *Oltre l'usura*, pp. 157–158.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁷⁰⁵ Il contratto era chiamato germanico poiché diffuso soprattutto, benché non solo, in area tedesca.

proprietario del capitale e un mercante; la seconda era costituita da un'assicurazione che garantiva al proprietario la somma investita, in cambio della rinuncia a una certa parte di profitto; la terza poteva presentarsi come un contratto di vendita o di ulteriore assicurazione, attraverso la quale il proprietario rinunciava a un'altra percentuale del guadagno per ottenere un compenso basso, ma sicuro, pari solitamente al 5%⁷⁰⁶.

La liceità del contratto dipendeva secondo Lessio dalla sua utilità, fattore che assumeva sempre nella riflessione del gesuita un valore rilevante: ne traevano infatti giovamento entrambe le parti. In questo modo, il mercante riusciva ad acquistare denaro a basso costo e il proprietario del capitale aveva l'opportunità di investirlo: nell'approvazione del contratto da parte di Lessio si leggeva una certa motivazione sociale⁷⁰⁷. Questa verrà ripresa anche posteriormente da diversi autori favorevoli al prestito a interesse, venendo in particolar modo sottolineata dal marchese Scipione Maffei nel suo *Dell'impiego del danaro*, opera pubblicata nel 1744 e inseritasi nella già accesa questione veronese, nata a Verona tra rigoristi e probabilisti in seguito alla ristampa del catechismo del Bellarmino con alcune aggiunte relative all'usura. I casi citati, non solo da Maffei, riguardavano vedove e orfani, ovvero categorie sociali che andavano protette poiché a rischio di povertà. Spesso, il prestito a interesse costituiva infatti l'unica possibilità di sostentamento per persone rimaste sole, senza un capofamiglia che guadagnasse il necessario per la sopravvivenza. Qualora però una vedova, ad esempio, avesse posseduto un certo capitale, magari ricevuto in eredità, avrebbe potuto usufruire della possibilità di investirlo prestandolo: il guadagno, ovvero l'interesse, le avrebbe permesso di mantenersi.

«Nihilominus sentio esse expediens, praesertim hoc tempore, et ad salutem animarum et ad commodum Principis et ad compendium viduarum et pupillorum, hanc formam non prohiberi, sed permitti. Quod ad salutem animarum expedit, probatur. Quia si haec forma prohibeatur, subtrahetur plurimis, qui redditus non habent, nec venales inveniunt, ratio vivendi salva sorte, quam tamen omnes conservatam volunt. Itaque conferrent se ad iniquas artes, ad occultas usuras, ad fraudes emptionum et venditionum, ad cambia sicca et ficta, ad mohatras, monopolia, furta»⁷⁰⁸.

⁷⁰⁶ Vedi Vismara P., *Oltre l'usura*, p. 67.

⁷⁰⁷ Vedi Bazzichi O., *Dall'usura al giusto profitto*, p. 121.

⁷⁰⁸ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez 3, cap. 25, dub. 3, f. 261. Come risulta evidente da questa citazione, Lessio condannava il contratto Mohatra, sebbene lasciasse qualche spiraglio di applicabilità. Molto odiato dai rigoristi, il Mohatra era un contratto di vendita a lungo termine con pagamento in contanti, utilizzato per mascherare un'usura. Per la definizione vedi Vismara P., *Oltre l'usura*, p. 84. Lessio ne tratta in Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez 3, cap. 21, dub. 16, ff. 268–269. Vedi anche Ziegler C., *Dissertatio de mohatra contractu*, Matthiae Henckelii Acad. Typogr., Wittenberg 1672.

Il fine ultimo per il quale il triplo contratto doveva essere approvato consisteva dunque nella *salus animarum*, la salvezza delle anime che, qualora private della possibilità di ottenere un profitto giusto attraverso tale forma contrattuale lecita, si sarebbero dedicate ad attività realmente illecite e peccaminose. Lessio desiderava tutelare l'attività lavorativa dell'uomo cercando di conciliarla non solo con la dottrina cristiana, ma anche con la *aequitas*, affinché l'uomo stesso potesse trovare la salvezza eterna. In particolar modo, l'attenzione del teologo per le possibilità operative umane, logicamente lette in vista dell'obiettivo cristiano per eccellenza, cioè la salvezza, richiamava l'esortazione del 1561 di Jeronimo Nadal, che così si pronunciava ad Alcalà:

«La Compagnia vuole uomini che siano compiuti per quanto possibile in ogni disciplina che l'aiuti nei suoi scopi. Puoi diventare un buon logico? Allora diventalo! Un buon teologo? Allora diventalo! [...] E non accontentatevi di fare le cose a metà»⁷⁰⁹.

Sebbene Nadal si fosse rivolto in quella particolare occasione ai confratelli e agli aspiranti gesuiti, l'invito di fondo era estendibile a tutti gli uomini che, sfruttando i doni e le capacità ricevuti da Dio, dovevano cercare di svolgere al meglio le proprie attività.

Dalla trattazione di Lessio, contraddistinta da una profonda conoscenza dell'argomento e da una logica che sembra, in alcuni casi, meramente economica, trapela qualcosa di più: il gesuita voleva garantire all'uomo, secondo la filosofia espressa chiaramente dalle parole di Nadal, la possibilità di effettuare puntualmente ogni attività lecita per la quale si sentiva portato. L'etica economica di Lessio garantiva la facoltà di diventare un buon mercante a chiunque lo volesse, poiché il margine di liceità lasciato all'attività economica cresceva largamente con l'approvazione di pratiche commerciali e finanziarie fino a quel momento condannate da molti moralisti.

Si stava parlando ad esempio di triplo contratto. Lessio, pur richiamandosi all'*auctoritas* di alcuni teologi, i quali si erano erti a difesa del contratto germanico⁷¹⁰, aveva compiuto un passo ulteriore, affermando che i tre contratti possano essere ridotti a uno solo, in virtù del principio secondo cui «do et facio ut des et facias»⁷¹¹, «do e faccio affinché tu dia e faccia».

⁷⁰⁹ Vedi O'Malley J.W., *I primi gesuiti*, p. 70.

⁷¹⁰ *Ibid.*, pp. 258–262.

⁷¹¹ *Ibid.*, pp. 26–29, p. 259 s.

La diatriba sul triplo contratto si sviluppò attraverso l'intera età moderna: i rigoristi interpretavano come una condanna formale la bolla *Detestabilis avaritiae* (Sisto V, 1586) che, pur esprimendo una certa tendenza negativa, non condannava definitivamente il contratto; altri, come il Navarro, di cui si ricorda la discordanza in proposito con Domingo de Soto, e Martino Bonacina ne accettavano la liceità. Va inoltre sottolineato il fatto che gli stessi cardinali estensori della *Detestabilis* avevano interpretato in modo liberale la bolla⁷¹². Lessio, ricordando che il triplo contratto era molto diffuso in Italia, dove la bolla era senz'altro nota, ipotizzava che la *Detestabilis* non fosse mai stata recepita nei Paesi Bassi oppure che, molto semplicemente, si riferisse ad un'altra forma contrattuale. Dalle parole del gesuita risulta evidente che il contratto germanico era largamente diffuso nei centri commerciali dei Paesi Bassi, fatto che avrebbe ispirato le sue teorie in proposito.

Sebbene Lessio sia da identificare con uno dei maggiori novatori in ambito economico del XVI e XVII secolo, egli non ha rappresentato un caso isolato. In particolar modo, alcuni precursori di una più liberale concezione del denaro vanno cercati nella prima metà del Cinquecento in campo protestante. Tra i primi si trova Calvino, che si inserì nella disputa sull'usura rigettando totalmente la teoria aristotelica-tomista della sterilità del denaro, giustificando gli interessi richiesti sul mutuo⁷¹³. Ancora più radicale nel suo giudizio e fondamentale punto di riferimento per i sostenitori dell'usura lecita è Charles du Moulin, giurista parigino nato nel 1500 e convertitosi alla Riforma nel 1540⁷¹⁴. Come Lessio anni più tardi, Moulin traeva le sue considerazioni a favore del prestito a interesse dalla realtà commerciale che lo circondava alla quale, secondo il suo trattato, messo all'Indice nel 1559, non si sarebbe più potuta applicare la dottrina della sterilità del denaro. Tuttavia, Lessio fece un passo ulteriore rispetto a Moulin, che non si era spinto a identificare completamente il denaro con una merce. Il gesuita rappresentò in questo senso il precursore più ardito del principio della *monnaie-merchandise*, una formula nata in piena Età dei Lumi per

⁷¹² Vismara P., *Oltre l'usura*, p. 73.

⁷¹³ Sulle dottrine dei riformatori protestanti in merito all'usura vedi Kerridge E., *Usury, interest and the Reformation*, Aldershot 2002.

⁷¹⁴ Sulla figura di Charles du Moulin vedi Thireau J.-L., *Charles du Moulin (1500-1556). Étude sur les sources, la méthode, les idées politiques et économiques d'un juriste de la Renaissance*, Genève 1980; Le Goff M., *Du Moulin et le prêt à intérêt. Le légiste, son influence*, Genève 1978 (ristampa edizione di Bordeaux 1905); Savelli R., *Diritto Romano e teologia riformata. Du Moulin di fronte al problema dell'interesse del denaro*, *Materiali per una cultura giuridica*, XXIII, 1 (Giugno 1993), pp. 291-324.

indicare l'identificazione della moneta con una semplice merce. È utile vedere la questione nel dettaglio, data la sua estrema rilevanza non solo nell'ambito teologico e morale, ma anche economico e sociale.

Alla base dell'attività mercantile conosciuta e studiata da Lessio vi erano i concetti di acquisto e vendita, cui egli dedicò il capitolo XXI della terza sezione *De contractibus* del suo trattato⁷¹⁵. Il gesuita descriveva rispettivamente il primo come un contratto nel quale, in cambio di una merce, veniva fornito un prezzo; il secondo come un accordo in cui veniva data una merce in cambio di un prezzo⁷¹⁶. Lessio completava il quadro generale definendo *merx*, merce, «*quaevis res vendibilis*»⁷¹⁷, ovvero qualsiasi cosa che potesse essere oggetto di una vendita⁷¹⁸: non solo beni fisici, ma anche *actiones*, crediti, e *iura*, titoli giuridici, precisazione di straordinaria importanza per le conseguenze che essa comportava. I titoli di credito e, per estensione, il denaro, divenivano pura merce acquistabile e vendibile, pertanto valutata in termini di prezzo, che Lessio definiva con Aristotele come la misura monetaria di ogni cosa che potesse essere oggetto di contratto. Forse consapevole dell'estrema distanza tra quanto affermato e quanto, al contrario, generalmente propugnato dai teologi sulla scia del principio aristotelico della sterilità del denaro, Lessio si affrettò subito e incoerentemente a precisare che il denaro non potesse essere assimilato ad una merce di per sé né che come tale potesse essere venduto, salvo in ragione del materiale di cui è costituito o di un fattore estrinseco alla sua natura. Sebbene con il «*neque haec per se merx esse potest*»⁷¹⁹ Lessio cercasse di riaggrapparsi all'idea di sterilità del denaro, che certamente si allontanava anche dalla concezione della moneta come merce, la precedente affermazione circa i crediti e i titoli è sufficiente a fornire una chiara comprensione della sua reale dottrina: proteso verso l'innovazione, sembrava tuttavia non volersi sganciare totalmente dalla tradizione. In ogni caso, nonostante i saltuari ripensamenti con i quali cercava di dimostrare di voler conservare, in fondo, perlomeno le radici delle dottrine tradizionali, Lessio non lasciava spazio a molti fraintendimenti.

⁷¹⁵ Vedi anche la traduzione inglese, realizzata da Wim Decock, del capitolo XXI del libro 2 della sezione 3 del *De iustitia et iure*: Decock W., *On buying and selling (1605)*, *Journal of Markets & Morality*, 10, 2 (2007), pp. 433–516.

⁷¹⁶ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez 3, cap. 21, dub. 1, f. 251.

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ Lessio inserisce tra le merci vendibili e, quindi, oggetto di contratto, anche le eredità vacanti, dopo la morte del testatario. *Ibid.*

⁷¹⁹ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, cap. 21, dub. 1, f. 251.

Una volta esposti certi pensieri, *alea iacta est*: non vi è spazio per tornare sui propri passi. Si ricordi a questo proposito l'attitudine di Lessio di partire da postulati teorici tradizionali, quale la condanna dell'usura, per arrivare a declinare numerosissimi casi pratici nei quali essi non possono essere fatti valere.

Seguendo l'*auctoritas* dell'*Opus imperfectum* dello pseudo-Crisostomo (citato nel *Decretum Gratiani*) e di altri canonisti⁷²⁰, Lessio definì la pratica mercantile, la *negotiatio*, come un'attività nella quale si acquistavano beni per ottenere un guadagno dalla loro successiva vendita. L'illiceità del commercio non era assoluta, ma dipendeva dal fine con cui esso veniva praticato. Tuttavia, molti mercanti erano pronti a cadere nel peccato mortale, pur di non rinunciare al profitto. Secondo l'interpretazione del pensiero di Crisostomo fatta da Tommaso d'Aquino e riportata da Lessio⁷²¹, a questa larga percentuale era diretta l'invettiva di Cristo contro i mercanti nel tempio⁷²². Nella narrazione evangelica Gesù, che univa alle parole l'azione, rovesciando i tavoli dei cambiamonete e bloccando loro l'accesso al tempio, accusava i mercanti di aver trasformato la casa del Signore in un covo di ladri, attribuendo loro l'infrazione del settimo comandamento. Accogliendo l'interpretazione tomistica e lessiana del passo in questione, resta da stabilire quali siano i caratteri che rendono un contratto equo, operando così una netta distinzione tra le proposte di mercanti privi di moralità e apertamente in contrasto con le norme canoniche e con il principio della carità, e gli accordi attuati invece dai professionisti seri, che vogliano continuare la propria attività senza cadere nel peccato mortale.

Perché un contratto sia valido, è in primo luogo necessario che si instauri un principio di reciprocità: nell'ottica lessiana, il mutuo consenso rappresentava il principio che rendeva lecito l'accordo⁷²³; la reciprocità si configurava anche nel legittimo scambio tra merce e denaro, secondo la formula «pretii pro merce, & mercis pro

⁷²⁰ *Ibid.*, f. 252.

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² Mc 11, 15–19.

⁷²³ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez 3, cap. 21, dub. 1, ff. 251–252. Lessio distingue da questo tipo di contratto, denominato *sale-purchase* da Decock, le donazioni, gli scambi, gli affitti e i contratti innominati. Anche le eredità costituiscono una diversa forma contrattuale, in quanto il lascito non prevede una contropartita in denaro.

pretio»⁷²⁴, che stava a indicare il pagamento di un certo prezzo per un bene e, reciprocamente, la cessione di una merce per un certo prezzo.

Quest'ultimo doveva essere valutato equamente. Secondo Lessio, il giusto prezzo poteva essere imposto dal principe e dai magistrati, cioè dalle pubbliche autorità, che convenissero ad una corretta misurazione del valore dei vari prodotti per il bene comune; oppure, esso poteva essere determinato dalla stima comune degli uomini⁷²⁵.

Nel primo caso, le autorità stabiliscono il prezzo di un bene prendendo in considerazione tutte le circostanze dalle quali esso dipende: si parla in questo caso di «pretium legitimum»⁷²⁶, ovvero prezzo legittimo, legale, che non può essere messo in dubbio dai sudditi, poiché deciso *ex officio* dalla pubblica autorità allo scopo di garantire il bene comune e di prevenire la piaga sociale della povertà. Va detto a questo proposito che Lessio sosteneva anche la possibilità di prestare a interesse per il bene pubblico, nel momento in cui lo stesso diritto civile sembrasse approvare la liceità dell'usura in certe circostanze, garantendo poi la restituzione della somma dovuta, «eatenus est abrogatum per Ius Canonicum»⁷²⁷. Da un lato Lessio sosteneva, pertanto, la fondamentale importanza del raggiungimento del bene comune, secondo la ragione sociale; dall'altro, poneva il diritto canonico come linea guida della giustizia, superiore a qualsiasi altra fonte giuridica e in grado di dominarla. Sebbene i giureconsulti conoscessero l'illiceità dell'usura, essi la concedevano in alcuni casi e a tassi moderati proprio per garantire il bene pubblico, anche in virtù della frequente esistenza di titoli estrinseci d'interesse. Ciononostante, non si poteva ammettere che tali usure fossero accordate come giuste e lecite generalmente.

In relazione al rispetto della giustizia e, quindi, in garanzia del bene pubblico, diversi erano i fattori che determinavano anche l'aumento o la riduzione del prezzo di un bene. Innanzitutto, la sua disponibilità: secondo la legge di mercato, il prezzo aumenta con la scarsità, mentre diminuisce con l'abbondanza di un prodotto; inoltre, il tipo di attività e di sforzi che hanno preceduto la vendita: i rischi affrontati e i danni subiti, questioni direttamente collegate ai titoli estrinseci d'interesse *periculum sortis* e

⁷²⁴ *Ibid.* «Cum dicitur pretii pro merce, & mercis pro pretio indicatur aperte, hunc contractum esse reciprocum, & requirere repromissionem, seu mutuuum consensum».

⁷²⁵ *Ibid.*, dub. 2, f. 252.

⁷²⁶ *Ibid.*, f. 253.

⁷²⁷ *Ibid.*, cap. 20, f. 228.

*damnum emergens*⁷²⁸ e il *labor*, la fatica, del lavoro del mercante⁷²⁹. Tali circostanze danno diritto all'aumento del prezzo di una merce: con l'equiparazione del denaro alla merce stessa, esse vanno applicate anche ai prestiti a interesse, nei quali è il denaro stesso ad essere venduto ad un prezzo maggiore di quello iniziale, cioè con l'aggiunta di un interesse. Lessio va oltre, a proposito della monetizzazione della fatica del lavoro:

«Ratione laboris scribendi & numerandi dum datur & restituitur mutuum, aliquid exigi potest»⁷³⁰.

Infine, determinano il prezzo di un bene anche il numero di acquirenti, secondo la legge della domanda e dell'offerta, e la loro disponibilità di denaro. Va ricordato che il principio dello *iustum pretium* o *iusta aestimatio* è di derivazione romana: dopo l'editto sui prezzi promulgato da Diocleziano, numerosi erano stati i calmieri istituiti dalla legge per evitare che i prezzi dei beni di prima necessità venissero gonfiati eccessivamente. Nell'analisi economica di Lessio il principio del giusto prezzo, derivante dalla *communis aestimatio*, è assunto a fondamento della sua etica del commercio⁷³¹. Lessio applicava rigorosamente questa dottrina in ogni situazione commerciale, sia in relazione a beni primari sia in quanto a prodotti di lusso, procedendo ad una necessaria oggettivizzazione del mercato nella quale, dinnanzi alla variegata presenza di forme contrattuali, le norme morali si conformassero ad un unico principio regolatore: il giusto prezzo. L'oggettivizzazione del mercato nasceva dalla consapevolezza che esso possedeva regole intrinseche che ne determinavano l'andamento (ad esempio la legge della domanda e dell'offerta), che un mercante abile avrebbe saputo sfruttare per giungere ad un giusto guadagno.

Lessio fece più volte riferimento alla capacità degli uomini di stabilire una corretta stima di quei beni sui quali non si era espressa la pubblica autorità⁷³²: al prezzo

⁷²⁸ *Ibid.*, cap. 21, dub. 6, f. 258. Lessio accosta il *damnum emergens* al *lucrum cessans*.

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ *Ibid.*, cap. 20, dub. 4, f. 228. Lessio specifica che il *surplus* non debba eccedere il giusto prezzo per non ricadere nell'usura.

⁷³¹ Sul concetto di giusto prezzo, in particolar modo in età medievale, vedi Hamouda O.F., Price B.B. *The justice of the just price*, *The European Journal of the History of Economic Thought*, 4, 2 (1997), pp. 191–216. Sul principio del giusto prezzo in san Tommaso vedi Lapidus, A., *Norm, virtue and information: the just price and individual behavior in Thomas Aquinas' Summa Theologiae*, *The European Journal of the History of Economic Thought*, 1, (3) 1994, pp. 435–473.

⁷³² La legislazione civile imponeva talvolta anche un tasso legale di interesse, che poteva essere richiesto in qualità di *titulus legis civilis*, cioè titolo derivante dalla legge dello Stato. I Paesi Bassi spagnoli avevano conosciuto un'ordinanza simile nel 1540. Emanata da Carlo V, fissava un tasso di interesse massimo in base all'andamento del mercato. «In un certo senso, era il riconoscimento legale di un danno

legale si affiancava cioè il prezzo *vulgare*, ovvero comune o naturale. L'attribuzione del prezzo doveva basarsi innanzitutto sulla prudenza naturale, che a sua volta doveva tener conto di tutte le circostanze sopra descritte ed evitare che gli egoismi privati prendessero il sopravvento sul bene comune: si trattava cioè nuovamente del giusto prezzo. Tuttavia, il prezzo naturale non poteva essere certo come quello legale, poiché la stima di un uomo poteva essere diversa da quella di un altro. In questo caso, Lessio affermava fosse lecito chiedere per una merce il prezzo minimo, quello medio oppure quello massimo che era possibile attribuirle. La questione trova spiegazione nel concetto di prezzo triplo, secondo il quale il prezzo *vulgare* era composto da tre possibili variazioni: il giusto prezzo non veniva identificato infatti con un valore numerico preciso, ma con un *range* che andava dal valore più basso, detto *pretium pium*, a quello più alto, detto *pretium rigorosum*. All'interno di questa scala lecita, il mercante poteva, a seconda della sua abilità, ottenere un profitto più o meno significativo.

Ognuno di questi tre differenti prezzi poteva essere richiesto per il pagamento di una merce stimata secondo il prezzo naturale. Il prezzo legale e quello naturale di un bene potevano inoltre differire: nel caso in cui il primo fosse più alto del secondo, sarebbe stato illecito che il bene fosse venduto al prezzo maggiore. La ragione della diminuzione del prezzo naturale rispetto a quello legale poteva dipendere da varie circostanze intercorse nel tempo e doveva pertanto essere rispettata dai mercanti, vincolati alla propria coscienza. Lessio continuava ipotizzando anche il caso opposto, in cui il prezzo legale fosse minore rispetto a quello comune: in questa situazione, sarebbe stato logicamente illecito domandare il prezzo *vulgare*⁷³³, fatta eccezione per i casi in cui particolari contingenze, ad esempio la scarsità dei raccolti, avessero reso necessario un aumento del prezzo della merce secondo la naturale prudenza, senza però che le pubbliche autorità avessero provveduto a modificare le proprie disposizioni. Ciò che contava era insomma la buona fede: *in primis* il mercante doveva avere la coscienza pulita. Emerge con forza l'esperienza di Lessio come confessore: la stessa *prudentia*, nominata più volte dall'autore, non veniva presa in considerazione sul piano teorico-speculativo come virtù cardinale, ma piuttosto come elemento essenziale di regolazione della vita pratica.

emergente o lucro cessante in qualsiasi prestito, la cui entità massima, per evitare abusi, era fissata per legge». Vismara P., *Questioni di interesse*, p. 140.

⁷³³ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 21, dub. 3, f. 253.

L'aderenza ai problemi della vita reale da parte di Lessio si delineava anche nella considerazione di problematiche molto specifiche, casi particolari che si riconducevano a questioni generali e che spesso venivano risolti in modi differenti dai *supporters* di teorie discordanti. Un buon esempio, continuando a prendere in esame la differenza tra prezzo legale e prezzo naturale, è costituito dall'analisi fatta da Lessio sul prezzo di quei rari prodotti, quali uccelli esotici e dipinti antichi, che venivano acquistati senza che ad essi fosse mai stato applicato un prezzo legale⁷³⁴. Sebbene alcuni teologi ammettessero che, in questi casi, trattandosi di merce accessoria, cioè non necessaria alla vita umana, il proprietario degli oggetti in questione fissasse un prezzo esclusivamente basato sulla propria volontà, Lessio esprimeva un'opinione diversa. Anche in questa circostanza vi era la necessità che il prezzo fosse stabilito da persone accorte, che valutassero tutti i fattori esterni e agissero in buona fede. Il principio del giusto prezzo andava infatti applicato anche nel caso di beni di lusso, il cui costo non doveva subire rialzi o ribassi arbitrariamente, per volontà del venditore o dell'acquirente, ma doveva derivare da un'analisi equa che tenesse conto di tutti gli elementi che sarebbero stati presi in considerazione anche nella compravendita di beni di prima necessità. Anche in questa valutazione, Lessio difese implacabilmente le ragioni sociali che stavano alla base di una scelta che era solo in apparenza meramente economica, ma che era in ultima analisi una decisione morale, che tenesse in considerazione tanto il venditore quanto l'acquirente e, soprattutto, lo *iustum pretium* dal quale ogni atto commerciale doveva derivare.

A questo proposito, è essenziale sottolineare che Lessio non valutava solamente le esigenze materiali, ma anche quelle psicologiche e affettive di entrambi. Nel caso specifico, il gesuita scriveva:

«Adverte tamen, si venditor ei valde afficiatur, posse hunc suum affectum aestimare»⁷³⁵.

In altre parole, se il venditore era legato affettivamente all'oggetto che metteva in vendita, tale affetto doveva essere stimato e poteva quindi essere monetizzato, ferma restando la buona fede del proprietario. Lessio è un innovatore: unisce alla trattazione morale, economica e giuridica l'elemento psicologico, sul quale era portato a riflettere a partire dall'ascolto delle confessioni dei propri penitenti. L'attenzione alla psicologia

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 254.

dell'uomo accompagnò Lessio per tutta la vita, come è evidente anche dall'approccio al tema soteriologico, in particolare per quanto riguarda il rapporto tra grazia e libero arbitrio. D'altra parte, l'emotività dello stesso gesuita merita uno studio approfondito: da un lato, infatti, Lessio è attento a mantenersi moderato verso il mondo e ad analizzare minuziosamente i casi quotidiani al fine di fornire all'uomo indicazioni disciplinari che lo mettano in guardia da alcune scelte e che, invece, lo tranquillizzino rispetto ad altre, dall'altro il religioso non indulge minimamente verso se stesso, mantenendo una morale rigida e severa con la quale, in ultima analisi, cercava di mettersi in salvo dal peccato.

La naturale propensione di Lessio a fuggire personalmente il peccato in ogni sua forma e a scorgerlo quasi ovunque non si ripercosse tuttavia nella sua visione del mondo, tutt'altro che rigorista, sebbene nemmeno lassista, come alcuni dei suoi detrattori militanti nell'opposto schieramento teologico avrebbero voluto far credere. Lessio era semplicemente poco propenso a fustigare il genere umano senza una motivazione razionale. Da un lato, come si vedrà a proposito della sua spiritualità, trovava costantemente una ragione per porre a se stesso vincoli strettissimi e per procurarsi castighi notevoli; dall'altro è evidente che volesse fornire all'uomo la possibilità di vivere cristianamente la propria occupazione senza vivere con l'angoscia del peccato mortale.

Tornando alle problematiche pratiche legate ad acquisto e vendita, Lessio si concentrava anche sui casi nei quali venditore o compratore avevano rispettivamente venduto a un prezzo troppo alto o acquistato a un prezzo troppo basso. Il teologo ricordava che per il foro esterno, ovvero la giustizia dei tribunali secolari, era possibile far ricorso nel caso in cui la maggiorazione pagata superasse il 50% sul prezzo giudicato equo e nel caso in cui, corrispondentemente, l'acquirente avesse pagato una cifra più bassa del 50% del prezzo legale o naturale⁷³⁶. Lessio affermava tuttavia che un venditore o un acquirente che commettesse frode per meno della metà del giusto prezzo non sarebbe stato esentato dalla restituzione di quel *surplus* o avanzo, al contrario di quanto sostenuto nel XIV secolo dal teologo e vescovo Jean Gerson, apertamente contestato da Lessio. Al contrario, tale venditore o acquirente si sarebbe trovato nella condizione di peccatore e avrebbe dovuto necessariamente ricorrere alla confessione; inoltre, avrebbe dovuto fare ammenda restituendo l'eccesso e reintegrando la somma

⁷³⁶ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 21, dub. 4, f. 254.

non pagata. Anche la teoria di Gerson secondo cui chi accettava un contratto di questo tipo non subiva un'ingiustizia era fortemente combattuta da Lessio, che assimilava il caso a quello di un contratto usurario nel quale il contraente accettava di pagare un interesse per le particolari contingenze che l'avevano spinto a stipulare un simile patto, ma non per questo non subiva un'ingiustizia⁷³⁷. Si tratta infatti di peccati contro giustizia, che impongono un suo necessario ristabilimento mediante la restituzione del denaro frodato.

Lessio concordava tuttavia con l'esistenza di motivi legali che permettevano di vendere una merce a prezzo rialzato. Innanzitutto, erano gli incomodi stessi dell'attività commerciale a garantire al mercante la possibilità di aumentare i prezzi dei prodotti, senza tuttavia superare il prezzo legale o naturale, distinguendo la sua condizione da quella di un venditore occasionale, che non poteva godere invece dei privilegi della classe mercantile. Infatti, chi fa *business* per professione è costantemente sottoposto allo stress, o alla preoccupazione per dirla con Lessio, circa gli acquisti e le vendite con cui mantiene la propria attività; inoltre, il fatto che si dedichi ad essa a tempo pieno e con tutte le sue risorse non gli permette di sfruttare altre occasioni di profitto⁷³⁸.

Il *surplus* richiesto è dato dunque da una serie di fattori che incidono sull'attività del mercante: la stima del profitto potenziale, dei danni incorsi, del guadagno non ottenuto investendo in altro modo il bene o il capitale, della mancanza di un bene cui si era legati emotivamente, caso in cui l'affezione deve comunque poggiare su basi serie e razionali. Tutti questi aspetti possono e devono essere monetizzati, poiché fanno parte della vendita, che non riguarda solamente il nudo oggetto, ma anche tutti gli incomodi ad essa legati, innanzitutto la fatica compiuta dal mercante nella propria attività. Scriveva a questo proposito Lessio, richiamando l'*auctoritas* del Navarro:

«Ratio est, quia hic non tantum vendit rem illam nudam, sed etiam suum commodum vel oblectationem vel affectum»⁷³⁹.

Tra le ragioni legali che permettono di chiedere una maggiorazione sul prezzo di un bene che non ne abbia già uno determinato vi erano anche i pericoli cui esso andava incontro per esempio durante il trasporto in aree difficili: Lessio si riferiva

⁷³⁷ *Ibid.*

⁷³⁸ *Ibid.*

⁷³⁹ *Ibid.*, ff. 254–255.

evidentemente al titolo estrinseco del *periculum sortis*, solitamente applicato nelle spedizioni commerciali oltre oceano. Inoltre, anche la legge della domanda e dell'offerta veniva presentata come causa legale: infatti, con abbondanza di acquirenti, ovvero di domanda, e scarsità di prodotti, cioè di offerta, il prezzo cresce automaticamente; nel caso opposto, si abbassa⁷⁴⁰.

Alle ragioni legali che permettevano la vendita di una merce a prezzo maggiorato, Lessio aggiungeva anche quelle che consentivano di venderla a prezzo inferiore rispetto a quanto si sarebbe stimato in altre circostanze. Ad esempio, ciò accadeva nel momento in cui vi erano pochi acquirenti che desideravano comprare una merce: l'applicazione di un prezzo ribassato consentiva al compratore di acquistare comunque quel bene, non necessario, a costo modesto e permetteva contemporaneamente al venditore di avere un guadagno, anche se non molto alto, e di liberarsi così dal poco richiesto prodotto⁷⁴¹. Va tra l'altro ricordato che, con tutta probabilità, Lessio conosceva la prassi del *rabat*, cioè del ribasso, diffusa ad Anversa, secondo cui un creditore che avesse bisogno di liquidi chiedeva ai propri debitori un pagamento anticipato inferiore al valore nominale del titolo commerciale: ad Anversa era in altre parole nato il moderno sistema dello sconto⁷⁴².

Lessio si poneva inoltre la questione circa la liceità di vendere un certo prodotto al prezzo corrente pur nella consapevolezza che esso si sarebbe abbassato a breve, per esempio per l'arrivo di un abbondante carico⁷⁴³. Come ricorda Lessio, la questione veniva dibattuta nel terzo libro del *De officiis* di Cicerone⁷⁴⁴, da Antipatro di Sidone⁷⁴⁵ e Diogene di Babilonia⁷⁴⁶ nel cosiddetto caso del “mercante di Rodi”. Al centro della riflessione vi era il concetto di giustizia, che torna costantemente come *leit motiv* dell'opera di Lessio. Infatti, ciò che più conta nella stipulazione di contratti e, più in

⁷⁴⁰ Lessio, concordando con Molina, aggiunge anche una breve riflessione sulla liceità di vendere a prezzo maggiorato agli stranieri per privilegiare i locali, posta la condizione che vi sia sufficiente disponibilità di beni. *Ibid.*, f. 255.

⁷⁴¹ Lessio amplia il discorso con la consueta precisione, analizzando alcuni casi particolari compresi nella sua dottrina generale della vendita a prezzo ribassato. È da notare a questo proposito il riferimento di Lessio alla realtà flandro-belgica nella quale viveva, riprova della grande attenzione prestata dal gesuita alla situazione socio-economica in cui si muoveva. Vedi Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 21, dub. 5, ff. 255–256.

⁷⁴² *Storia economica Cambridge*, V, pp. 381–382.

⁷⁴³ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 21, dub. 5, f. 256.

⁷⁴⁴ Per il commento al *De officiis* vedi Dick A.R., *A commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbo 1996.

⁷⁴⁵ Letterato e poeta greco (170 a.C.–100 a.C.).

⁷⁴⁶ Filosofo stoico (230 a.C.–150 a.C.).

generale, nella scelta delle modalità di vendita di una merce, è l'aderenza alla *aequitas*: la giustizia non deve essere infranta.

Nel caso specifico, Lessio affermava in ultima analisi che Antipatro e Diogene, sebbene discordanti nelle proprie idee, non si esprimessero chiaramente circa l'aderenza o meno al principio di giustizia di una vendita effettuata alle condizioni sopra enunciate, cioè nascondendo le informazioni sulla stima prossima del prezzo. Cicerone, più di millecinquecento anni dopo seguito da Medina⁷⁴⁷, riteneva fermamente che essa fosse contraria alle leggi di equità. Lessio sconfessò invece l'opinione ciceroniana, avvalendosi di *auctoritates* quali Tommaso, il Caetano e Domingo de Soto⁷⁴⁸. La ragione stava nel fatto che un prodotto potesse essere giustamente venduto al prezzo stabilito finché questo fosse prevalso⁷⁴⁹. Inoltre, rispondendo all'obiezione di Medina secondo cui la valutazione monetaria di un bene effettuata alle condizioni già dette non fosse prudente, poiché non teneva conto di tutte le circostanze che ne determinavano il valore, Lessio dichiarò invece che tale valutazione era certamente prudente e pertanto conforme a giustizia, poiché era effettuata sulla base delle circostanze contingenti conosciute. Il futuro e i fattori che sarebbero potuti incorrere, provocando un cambiamento del prezzo della merce, non potevano essere noti a tutti: pertanto la stima del valore di un prodotto doveva poggiare solamente sulla base della conoscenza dei fattori contingenti, che ne determinavano il prezzo.

In particolare, il racconto riguarda un mercante, *vir bonus et sapiens*, che trasportava grano da Alessandria a Rodi, dove i prezzi erano saliti moltissimo e gli abitanti a ragione di ciò stavano morendo di fame. Il mercante era a conoscenza del fatto che altri venditori di grano sarebbero arrivati a breve sull'isola con nuovi carichi, causando quindi un conseguente abbassamento del prezzo del prodotto. Il dilemma morale del mercante consisteva nel chiedersi se fosse obbligato a informare la popolazione affamata di Rodi del prossimo e abbondante arrivo della merce, rinunciando così ad ottenere alti profitti: nessuno infatti avrebbe acquistato da lui grano al prezzo che avrebbe potuto proporre qualora invece gli acquirenti fossero rimasti nell'ignoranza.

⁷⁴⁷ Lessio espone puntualmente le proprie considerazioni sui casi avanzati da Medina. Vedi *De iustitia et iure*, dub. 5, f. 257.

⁷⁴⁸ Decock W., *On buying and selling*, p. 50 n. 39.

⁷⁴⁹ *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 21, dub. 5, f. 256.

Lessio e i tardi scolastici estrapolavano la vicenda del mercante dalle specifiche circostanze nelle quali si svolgeva la vicenda e cioè non tenevano in considerazione la condizione del mercante né degli acquirenti, affrontando la questione da un punto di vista completamente teorico⁷⁵⁰: la situazione drammatica degli abitanti dell'isola non veniva pertanto contemplata tra i fattori decisionali. Alla base del dilemma morale vi è l'interpretazione di *iustum pretium*⁷⁵¹, che coincide per Lessio con la *communis aestimatio*: questa rimane tale anche se basata sull'errore e l'ignoranza, al contrario di quanto invece sosteneva per esempio Medina, che si appellava alla necessità che le informazioni fossero condivise affinché potesse essere determinato il giusto prezzo.

Un altro principio che muoveva la riflessione di Lessio – non solo in questo caso specifico – consisteva nel non danneggiare se stessi: qualora un mercante non avesse venduto un prodotto al giusto prezzo, ma al ribasso, si sarebbe privato di un guadagno lecito. Inoltre, si presentava nuovamente la preoccupazione del teologo che l'aumento eccessivo di precetti non necessari alla salvezza dell'anima rappresentasse un fattore pericoloso: innanzitutto, ciò avrebbe comportato nel tempo la disperazione della salvezza, poiché il mercante non avrebbe potuto esimersi dal ricadere nella violazione di molte leggi, per proseguire nella propria attività; il penitente avrebbe così saputo di norma di non avere scampo dal peccato. In secondo luogo, se uomini scrupolosi, virtuosi e in definitiva buoni cristiani avessero rinunciato a commerciare a causa degli eccessivi vincoli, il mercato sarebbe stato dominato da mercanti disonesti che lo avrebbero reso ancora più selvaggio e privo di regole⁷⁵².

Lessio sottolineava cioè il ruolo sociale e morale del buon mercante che, agendo in modo virtuoso secondo la legge del giusto prezzo, non poteva far altro che migliorare la società della quale il mercato era ormai parte fondante, come lo stesso gesuita aveva avuto modo di appurare vivendo in un'area fortemente dedicata alle attività commerciali. Ciò contribuisce ad avallare l'idea per cui Lessio rappresentò uno dei massimi esponenti dell'umanesimo cristiano nell'Europa moderna, grazie alla positiva visione dell'uomo e delle sue attività, che riteneva conciliabili con la condotta cristiana.

⁷⁵⁰ Decock ha sviluppato a questo proposito una riflessione utile a comprendere il pensiero del gesuita. Vedi Decock W., *Lessius and the breakdown of the scholastic paradigm*, *Journal of the history of economic thought* 31 (1), 2009, pp. 57–78.

⁷⁵¹ Sul concetto di giusto prezzo vedi De Roover R., *The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy*, *The Journal of Economic History*, 18, 4 (1958), pp. 418–434.

⁷⁵² *Ibid.*, pp. 63–64.

Le valutazioni di Lessio hanno portato a conclusioni che, per molti teologi suoi contemporanei, ad esempio lo stesso Molina, rasentavano se non l'immoralità, perlomeno un'etica ambigua. Lessio si spingeva infatti ad affermare la liceità delle stesse bugie scambiate tra mercanti: veniva ad esempio legittimato il caso di un primo mercante che riportasse ad un secondo mercante false informazioni sulla quantità di grano presente in un certo mercato, al fine di evitare che quello vi portasse merce da vendere. Infatti, questo avrebbe causato una riduzione del prezzo del grano e quindi del profitto del primo mercante.

Alla base di simili teorizzazioni vi era l'idea secondo cui il buon mercante dovesse possedere una rete di informatori che gli consentissero di essere sempre aggiornato sui movimenti di mercato: il variare della quantità delle merci presenti nei circuiti commerciali, la presenza di domanda, la futura istituzione di calmieri. Circa questo ultimo punto, Lessio affermava che era lecito che un mercante, informato in anticipo della prossima promulgazione di un decreto che avrebbe fissato il prezzo massimo del grano, vendesse subito la sua merce ad un prezzo maggiore senza condividere la notizia con altri. Anche in questo caso, infatti, il mercante avrebbe ottenuto un profitto grazie alle sue abilità commerciali: *homo faber suae fortunae*. La colpa sarebbe ricaduta semmai sull' informatore, che aveva condiviso con una sola persona un'informazione che avrebbe dovuto essere di pubblico dominio⁷⁵³. Benché imbrogliato da un'inequale distribuzione di informazioni, il compratore avrebbe sottoscritto un contratto del tutto lecito. Inoltre, la mancanza di competenza dell'acquirente, che procedesse ad un acquisto negligenemente, e cioè senza essersi adeguatamente informato sulla situazione del mercato e sui prezzi diffusi, consentiva al mercante di ottenere lecitamente un profitto: il guadagno poteva basarsi infatti sull'inettitudine altrui. Lessio garantiva tuttavia la protezione dei poveri, affermando che un mercante che avesse chiesto un prezzo eccessivo, data l'indigenza dell'acquirente, avrebbe peccato contro la carità. La possibilità dei venditori di agire nella tutela dei propri interessi non doveva mai oltrepassare i limiti che la legge di carità imponeva: l'acquirente non doveva in alcun modo essere rovinato economicamente dal mercante, che avrebbe ottenuto in quel modo un profitto illecito.

⁷⁵³ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 21, dub. 5, f. 257.

Il commercio stesso veniva definito da Lessio, che affermava di seguire Crisostomo, come un'attività atta a produrre guadagni:

«Negotiatio est cum quis rem aliquam comparat eo animo ut integram et non mutam vendendo, lucretur»⁷⁵⁴.

Di per sé questa semplice attività non era, secondo il gesuita, illecita, ma indifferente in relazione alla morale, poiché poteva essere ricondotta tanto a fini buoni, quanto a fini cattivi. Come si diceva poc'anzi, infatti, il commercio poteva avere conseguenze negative nel caso in cui un mercante peccasse contro la carità, ma anche risvolti sociali positivi, come delineato dalla seconda Scolastica: questa lo valorizzava quale attuazione del progetto di Dio il quale, dopo la creazione, aveva desiderato che tutte le ricchezze fossero distribuite sulla terra. Il buon mercante aveva pertanto il diritto di ricevere un compenso, ossia un profitto, per il servizio svolto, che assumeva tratti salutari poiché attuava un progetto che avrebbe legato con sentimenti di amicizia i diversi paesi del mondo⁷⁵⁵.

Si è parlato di buon mercante: il discorso va infatti subordinato alla sequela di una moralità giusta, priva di frode e di eccessi, quali potrebbero verificarsi nel caso di venditori che non basassero i propri affari sul principio del giusto prezzo, che restava in definitiva il nodo più importante della riflessione *De contractibus* di Lessio. Il giusto prezzo coincideva perfettamente con la buona morale e, per questa ragione, rispettava anche la legge cristiana della carità. Il mercante che si conformasse ad esso, non poteva far altro che agire in modo lecito.

Accanto al principio di giustizia, Lessio poneva dunque anche quello di carità:

«Dixi absque iniustitia posse sic vendi; quia interdum fieri potest ut sit contra charitate»⁷⁵⁶.

Poteva accadere cioè in alcuni casi che, sebbene il contratto non contravenisse al principio di giustizia, destabilizzasse quello di carità, ad esempio quando la vendita o l'acquisto danneggiava seriamente uno dei contraenti. Generalmente però, come ben delineato da Lessio, tale contratto non sarebbe andato contro la carità nella misura in cui chi lo avesse stipulato lo utilizzasse per difendere se stesso, cioè per evitare di subire un

⁷⁵⁴ *Ibid.*, dub. 1, 4.

⁷⁵⁵ Decock W., *Lessius and the breakdown of the scholastic paradigm*, pp. 72–73.

⁷⁵⁶ *Ibid.*

danno. Lessio richiamava in questo passo dell'opera, sebbene non esplicitamente, il principio che stava alla base della creazione dei titoli estrinseci d'interesse, ovvero la necessità di non danneggiare se stessi per beneficiare gli altri. Se Gesù Cristo aveva insegnato la legge di carità e di amore universale, non aveva spinto tuttavia l'uomo ad autodanneggiarsi a favore del prossimo. Quest'idea, calata nella realtà dell'usura, si concretizzava nella necessità di ottenere un rimborso monetario in prestiti che provocavano un danno al prestatore: fattore che, come si è visto, trovava un'applicabilità vastissima nella riflessione di Lessio. Quest'ultimo affermava inoltre la liceità di vendere a un prezzo più alto, benché entro i limiti del giusto prezzo, sulla base della dilazione del pagamento, quando si trattava cioè di una vendita a credito. Allo stesso modo era lecito, secondo Lessio, vendere a prezzo ribassato o medio un bene per il quale si riceveva immediatamente il pagamento in contanti⁷⁵⁷.

Secondo il teologo gesuita, la maggiorazione dei prezzi su beni venduti a credito non poteva essere condannata facilmente. Data l'equiparazione del denaro a una merce da lui elaborata, lo stesso discorso valeva per la vendita a credito di un capitale, ovvero l'operazione che coincideva nella realtà con il prestito a interesse, nel quale il bene mercanteggiato non era altro che il denaro. Secondo Lessio, si poteva supporre che in questo caso il giusto prezzo del prodotto in questione fosse quello deciso dai mercanti dopo l'attenta valutazione delle circostanze, benché in ultima analisi il magistrato avesse il potere di stabilire il prezzo da osservare⁷⁵⁸.

Al contrario, era generalmente illecito pagare un bene a un costo inferiore al prezzo più basso consentito con la sola ragione di un pagamento anticipato⁷⁵⁹. La ragione stava nel fatto che pagare anticipatamente celava un'implicita usura: infatti, anticipare il denaro costituiva per Lessio una sorta di prestito; una volta che la merce acquistata veniva consegnata, essendo aumentata di valore, l'acquirente pagava un *surplus*. Questo veniva stabilito con un accordo preliminare basato sul pagamento anticipato, «*id est, propter usum pecuniae tanti temporis*»⁷⁶⁰, ovvero a causa dell'uso del denaro fatto dal venditore nel tempo che intercorreva tra il pagamento dell'acquirente e la consegna della merce. Vi erano tuttavia particolari ragioni estrinseche che rendevano

⁷⁵⁷ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 21, dub. 6, f. 257.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, f. 258.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, dub. 7, f. 258.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, f. 259.

lecita la riduzione del prezzo di una merce pagata in anticipo: si trattava di circostanze dannose che potevano essere monetizzate e che, in ogni caso, potevano essere ricondotte ai concetti di *lucrum cessans*, *damnum emergens* e *periculum sortis*, quest'ultimo inteso come rischio legato alla fraudolenza del venditore che non rispettasse i termini di consegna. Questa modalità di vendita scoraggiava gli acquirenti, che si riducevano ad un numero inferiore ai venditori: dalla legge della domanda e dell'offerta derivava pertanto un abbassamento dei prezzi.

Tra i casi in cui era lecito acquistare una merce a minor prezzo in ragione del pagamento anticipato, Lessio si soffermava su quello del mercato della lana, che si sviluppava secondo quella consuetudine innanzitutto in Spagna, di cui Lessio era suddito. L'interesse dimostrato al riguardo sottolineava nuovamente l'attenzione del gesuita alla realtà che lo circondava, dalla quale traeva le proprie riflessioni di morale economica. In particolare, Lessio prendeva in considerazione i disagi in cui incorrevano i mercanti che acquistavano, come da usanza, un carico di lana molto prima di entrarne realmente in possesso. Dal momento dell'acquisto a quello della consegna poteva trascorrere molto tempo. In questo periodo il mercante acquirente sarebbe stato privo della somma di denaro pagata e pertanto impossibilitato ad investirla in altri affari potenzialmente lucrativi. Inoltre, Lessio si dimostrava molto comprensivo nei confronti del disagio emotivo del mercante che, dopo il pagamento, era costretto ad aspettare un certo periodo di tempo prima della consegna della merce. In particolar modo, il mercante sarebbe vissuto secondo Lessio nella paura di un eventuale comportamento disonesto da parte del venditore, che avrebbe potuto consegnargli una partita di lana parziale o difettosa⁷⁶¹: ancora una volta, il gesuita riprendeva il *metus damni*. Qualora, invece, i mercanti avessero avuto la certezza dell'onestà del venditore, avrebbero potuto pagare un prezzo più alto. Riflettendo sulla conformità alla giustizia e richiamandosi a san Tommaso, Lessio si soffermava anche su alcune annotazioni circa l'illiceità di vendere merce avariata o difettosa (sia per qualità sia per quantità) allo stesso prezzo di quella regolare, dimostrando grande attenzione per il particolare caso, evidentemente allora molto diffuso, della vendita di vino allungato con acqua.

«Statera dolosa abominatio est apud Deum»⁷⁶²,

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² *Ibid.*, dub. 10, f. 262. Vedi Proverbi 11, 1.

la bilancia falsa è un abominio presso Dio, come ricorda il libro dei Proverbi, citato da Lessio⁷⁶³.

Rivelandosi più economista che teologo, Lessio prendeva anche in considerazione quanto sarebbe accaduto al prezzo della lana nel caso in cui, per decreto o per impossibilità dei mercanti, non sarebbe potuto sussistere alcun pagamento anticipato. A dimostrazione della sua tesi, l'autore sosteneva che anche in questa ipotetica circostanza, ovvero pagando la merce al momento della consegna, il suo prezzo non avrebbe potuto essere più alto di quanto si sarebbe pagato anticipatamente: infatti, la grande quantità di lana disponibile al momento del taglio e della successiva vendita avrebbe provocato un identico abbassamento del prezzo, come l'esperienza dei mercanti e la ragione stessa insegnavano. Inoltre, gli stessi venditori avrebbero cercato di vendere immediatamente la lana per evitare i costi di stoccaggio, garantirsi un capitale immediato utile a saldare i propri debiti e ad acquistare nuovo foraggio per l'inverno. Per tutte queste ragioni, i venditori avrebbero ottenuto in ogni caso la stessa somma di denaro che avrebbero richiesto per un pagamento anticipato⁷⁶⁴.

Lessio si preoccupò anche di prendere in esame le eventuali obiezioni che potevano essere sollevate contro la sua teoria della liceità del prezzo ribassato nel mercato della lana. Secondo un diverso punto di vista, infatti, il contratto sarebbe iniquo, poiché non garantirebbe il rispetto del giusto prezzo di un bene, identificabile con il prezzo al momento della consegna, non del contratto. Se una partita di lana venisse acquistata anticipatamente per 14 soldi e consegnata quattro mesi dopo, quando ne varrebbe 18, il contratto di acquisto risulterebbe ingiusto – in quanto il prezzo pagato sarebbe minore rispetto a quello equo – e implicitamente usurario, poiché l'acquirente risparmierebbe quattro soldi⁷⁶⁵. Si noti tra l'altro che il problema dell'usura veniva affrontato generalmente secondo due prospettive: il guadagno ottenuto dal venditore grazie alla maggiorazione del prezzo di una merce e quello realizzato dall'acquirente attraverso un pagamento ribassato. Ad esempio, nel caso specifico di saldo anticipato del titolo di debito da parte del debitore, che a ragione dell'anticipazione del pagamento

⁷⁶³ Lessio si dilunga nell'analisi di specifici problemi che possono incorrere in contratti quali quelli appena citati. *Ibid.*, dub. 11, ff. 262–263.

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ *Ibid.*, dub. 7, f. 259.

versasse meno del dovuto, Lessio trovava, al contrario di molti altri teologi, diverse circostanze in cui l'operazione non potesse essere riconosciuta come usuraria⁷⁶⁶.

Il gesuita sosteneva che il giusto prezzo della merce (denaro compreso) era rappresentato dal valore della merce stessa al momento della consegna solamente nel caso in cui non vi fossero fattori esterni, tra i quali la sovrabbondanza di offerta rispetto alla domanda e la paura degli acquirenti, che la facessero stimare in misura minore alla sottoscrizione del contratto. La lana venduta al momento della consegna valeva maggiormente in termini monetari semplicemente perché rappresentava la merce rimasta dopo i contratti anticipati: l'aumento del prezzo derivava dunque dalla sua scarsità, non dal fatto che era stata consegnata contemporaneamente al pagamento. Se tutta la lana in commercio fosse stata messa in vendita e consegnata al momento della stipulazione del contratto, allora essa non sarebbe stata più cara, ma avrebbe mantenuto lo stesso prezzo che avrebbe avuto in un acquisto anticipato: infatti, la grande quantità di merce venduta e consegnata nello stesso momento avrebbe provocato un abbassamento del prezzo⁷⁶⁷. Come risulta evidente dai vari casi presentati, Lessio aveva molto a cuore il rispetto della giustizia contrattuale tra le parti. Attentissimo ad indagare ogni possibile risvolto delle varie pratiche commerciali a lui contemporanee, non solo ha fornito uno scorcio importante di storia economica e sociale europea di inizio Seicento, ma ha anche contribuito a creare una morale economica nuova, che faceva della tutela dell'uomo il proprio obiettivo. Si è appositamente parlato di Europa, non solo di Fiandre, poiché le pratiche mercantili e finanziarie diffuse nei centri dei Paesi Bassi meridionali e settentrionali, nei crocevia commerciali quali Anversa ed Amsterdam, erano in qualche modo lo specchio delle abitudini mercantili di buona parte del Vecchio Continente, cui si aggiungevano poi pratiche tipicamente regionali.

A dimostrazione dell'applicabilità delle sue teorie tanto ai prodotti commercializzabili classici (lana, grano etc.) quanto al denaro stesso, Lessio inseriva a proposito delle merci acquistabili in anticipo a un prezzo minore anche una riflessione sui titoli di debito. Coerentemente con la dottrina esposta nell'opera, il gesuita sosteneva che l'acquisto di obbligazioni a prezzo inferiore rispetto al loro valore

⁷⁶⁶ *Ibid.*, dub. 8, p. 260.

⁷⁶⁷ *Ibid.*

nominale era lecito qualora le prospettive di pagamento fossero incerte e rischiose, in ragione del lucro cessante o del danno emergente scaturiti dall'acquisto⁷⁶⁸.

Il principale dibattito che intercorreva tra teologi e giuristi in merito alla questione riguardava la liceità o meno dell'operazione qualora non sussistessero i due titoli estrinseci citati. Ci si chiedeva cioè se le obbligazioni potessero essere interessate da una diminuzione di prezzo di per sé, indipendentemente dall'esistenza o meno di fattori esterni:

«Sed tota difficultas est, Si nihil horum [gli appena citati *damnum emergens* e *lucrum cessans*] subsit, an secundum se minoris emi possint?»⁷⁶⁹.

Due erano le possibili opinioni. Alcuni dottori, tra i quali Lessio citava Bellarmino⁷⁷⁰, si erano espressi favorevolmente poiché tali titoli di debito⁷⁷¹ erano generalmente valutati in modo minore del pronto denaro contante, che offriva opportunità non fornite dalle obbligazioni. Poiché la «*communis hominum aestimatio*»⁷⁷² attribuiva a tutte le merci il giusto valore, Lessio proponeva di applicarla regolarmente anche alle obbligazioni, indipendentemente dalla presenza o meno di titoli estrinseci che giustificassero un abbassamento del prezzo. In questo modo, la stima comune avrebbe potuto apportare di per sé variazioni al valore di un titolo di debito. Inoltre, lo stesso diritto romano avrebbe confermato la possibilità di vendere le obbligazioni a prezzo minore, stando alla norma generale espressa nel Digesto secondo cui il possedere un'azione avrebbe avuto minor valore del possedere un oggetto⁷⁷³.

Lessio contestava anche le obiezioni di chi affermava che tale stima non sarebbe stata né equa né prudente, poiché avrebbe avvantaggiato solamente le persone prive di contanti. In realtà, il valore di un bene dipendeva sempre e logicamente dalle esigenze degli uomini e non necessariamente da quelle di tutti gli uomini: era infatti sufficiente che molte persone avessero tale bisogno. Lessio portava a questo proposito l'esempio del mercato delle medicine, che interessava solo gruppi di uomini, ma che avrebbe potuto comunque seguire la legge della stima comune.

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁷⁰ Lessio cita, tra gli altri, Innocenzo IV, il Caetano e il Navarro.

⁷⁷¹ Lessio denomina spesso i titoli di debito «*iura*». Lessio L., *De iustitia et iure*, dub. 8, f. 260.

⁷⁷² *Ibid.*

⁷⁷³ *Ibid.* Alcuni dottori leggono nel passo la possibilità di nascondere l'usura e tendono quindi a non accettarlo come regola di valore generale.

Lessio concordava tuttavia con la maggior parte dei dottori nell'identificare come illecito il pagamento di obbligazioni a prezzo minore da parte del debitore stesso che, venduto il titolo, avrebbe voluto in seguito riscattarlo. La ragione della condanna stava innanzitutto nel fatto che tale opinione sembrava essere non solo la più accettata, ma anche la più sicura⁷⁷⁴. Sebbene accusato, a torto, da alcuni dottori della facoltà teologica dell'Università di Lovanio e da alcuni gesuiti di essere semipelagiano e eccessivamente largo, Lessio esprimeva in questa specifica circostanza un'idea probabiliorista, per quanto aderisse generalmente alla corrente teologica del probabilismo. Lessio non si identificava in un orientamento teologico rigorosamente definito ma, da uomo di vasta e razionale apertura mentale, valutava singolarmente i diversi casi. Se pertanto era in genere propenso ad accettare opinioni diverse, purché convalidate almeno da un *doctor gravis*, talvolta, come in questo caso, esprimeva una convinzione così forte in merito alla legge universale da confutare totalmente le valutazioni contrastanti.

Lessio sosteneva infine che qualora il pagamento di un titolo di debito risultasse particolarmente difficile, esso poteva essere venduto anche alla metà o meno del suo valore⁷⁷⁵. Secondo l'opinione di alcuni, tale privilegio doveva essere negato a quei commercianti che comprassero tali titoli da un sovrano o dai suoi soldati, che li avevano originariamente acquisiti come *libranciae militares*: non vi sarebbe infatti stata ragione di favorire con uno sconto i creditori di un principe, garante certo del pagamento. Questa sentenza, negata da Lessio anche in ragione del fatto che tali titoli non avevano un prezzo fissato per legge, apparve effettivamente poco realistica: nel 1575 l'Europa intera aveva assistito alla bancarotta di Filippo II, che aveva mandato in rovina la potentissima famiglia dei banchieri tedeschi Fugger. Il mancato pagamento del soldo all'esercito aveva provocato l'agitazione dei soldati nei Paesi Bassi: questi, allo sbando, avevano attaccato e saccheggiato Anversa, fatto a partire dal quale le fiere erano tra l'altro cadute nell'oblio⁷⁷⁶. Forse proprio al noto episodio, che aveva interessato negativamente i luoghi conosciuti, pensava Lessio mentre si opponeva a tale opinione. A conclusione della riflessione sul caso dei soldati, Lessio precisava che, in ogni caso, i

⁷⁷⁴ «Quia est communior & securior». *Ibid.*

⁷⁷⁵ *Ibid.*, dub. 9, f. 261.

⁷⁷⁶ Le operazioni finanziarie permangono, invece, perlomeno sino a inizio Seicento. Vedi Boyer-Xambeau M.T., Deleplace G., Gillard L., *Banchieri e principi. Moneta e credito nell'Europa del Cinquecento*, Torino 1991, p. 125.

mercanti non dovevano peccare contro la carità, ma agire secondo giustizia, pagando in modo equo i titoli di debito qualora essi fossero posseduti da soldati che fossero costretti a venderli per povertà.

Data l'ampia trattazione dell'uso dello strumento giuridico dell'obbligazione fatta da Lessio nel suo trattato, risulta estremamente importante conoscerne la genesi romana. Il concetto di *obligatio* era legato a quello di *vinculum*, secondo la definizione data dalle Istituzioni e accettata anche dal diritto moderno di

«iuris vinculum, quo necessitate adstringimur alicuius solvendae rei secundum nostrae civitatis iura»⁷⁷⁷.

Ne è precursore l'istituto della *sponsio*. Questa si era diffusa per fornire un'alternativa al ben più duro e arcaico *nexum*, nel quale il debitore (*nexus*) si auto-assoggettava al potere del creditore sino all'assolvimento della prestazione; si trattava cioè di un asservimento con riscatto (*nexi liberatio*) al momento del pagamento che, a lungo andare, costituì un grave problema sociale, poiché colpiva in particolar modo i plebei, che ne furono liberati solo grazie alla *lex Poetelia Papiria*, nel 236 a.C., che aboliva tale istituto. La *sponsio*, invece, non comportava l'asservimento completo, ma solamente un vincolo. Divenendo *stipulatio*, la sua applicazione si era allargata dai soli *cives* ai non *cives*, trasformandosi in un istituto giuridico basato semplicemente sull'accettazione di un impegno, secondo formule quali "Promittis? Promitto" o "Dabis? Dabo".

I fondamenti dei rapporti di obbligazione finora delineati si erano trasformati con il tempo da vincoli personali, ovvero *vincula personae*, che comportavano l'asservimento del debitore inadempiente, a vincoli patrimoniali. Secondo il diritto romano, nel mutuo l'*obligatio* nasceva *re*⁷⁷⁸, ossia sulla base della cosa che ne era oggetto, quando il contraente trasferiva la proprietà delle *res* in questione ad un'altra persona, che gli doveva poi restituire o la stessa cosa prestata o un'altra uguale. L'*obligatio* costituiva cioè un vincolo che obbligava il debitore a *solvere rem*, ovvero a pagare la cosa o, più in generale, ad eseguire la prestazione, vero oggetto

⁷⁷⁷ *Institutiones* 3, 13. Sul diritto privato romano vedi Brutti M., *Il diritto privato nell'antica Roma*, Torino 2009.

⁷⁷⁸ Il giurista Gaio distingue tre tipologie di obbligazioni: *ex contractu*, *ex delicto*, *ex variis causarum figuris*. Vedi *Nuovo dizionario giuridico romano*, a cura di Del Giudice F., Beltrani S., Cercola 1995, p. 379.

dell'obbligazione⁷⁷⁹. A partire dall'età costantiniana, il *favor debitoris* era stato tutelato sempre maggiormente secondo principi di matrice cristiana, vigenti anche in età moderna. In quest'epoca, l'obbligazione si fondava dunque sui precedenti giuridici che avevano caratterizzato il mondo romano e si era sviluppata a cominciare dall'età romano-cristiana, per configurarsi lungo il Medioevo e l'età moderna come istituto specificatamente legato al credito.

La trattazione dei contratti di mutuo e degli istituti giuridici legati al credito elaborata da Lessio non sarebbe stata completa senza una riflessione sull'istituzione dei Monti di Pietà. Lessio esordiva con un'indicazione cronologica, collocandone l'origine oltre centosessant'anni prima, ovvero all'incirca nella prima metà del XV secolo, quando uomini pii avevano cominciato a mettere a disposizione ingenti somme di denaro, ovvero i *montes pietatis*⁷⁸⁰, per il prestito ai poveri. Il tenore dell'esordio stesso chiarisce la posizione favorevole di Lessio, che in ogni caso stilava un elenco delle condizioni necessarie affinché i Monti agissero secondo giustizia. Al di là delle precisazioni espresse dal gesuita, il fine specifico del Monte era la redistribuzione ai bisognosi di parte delle risorse monetarie della città, possedute in eccesso da alcune famiglie. Allo scopo caritativo si aggiungeva una precisa amministrazione burocratica basata sul prestito di denaro su pegno, che si complicava al momento di retribuire i funzionari del Monte: i più vigorosi sostenitori della riscossione di un interesse a spese dei fruitori del servizio, al fine di effettuare il pagamento degli stipendi, erano rappresentati dai frati Minori Osservanti, che si erano spesso espressi a favore della circolazione monetaria⁷⁸¹. In altre parole, colui che domandava un prestito al Monte avrebbe ottenuto professionalità nelle operazioni in cambio dell'offerta di un pegno e dell'accettazione di una piccola percentuale di spese, che si configurava sostanzialmente nella richiesta di un interesse, giustificato tanto richiamandosi ai concetti di *damnum emergens* e *lucrum cessans*, quanto alla necessità di pagare chi svolgeva il servizio⁷⁸².

La riflessione di Lessio, così come le altre teorie economico-morali innovative, spesso provenienti dagli ambienti della seconda Scolastica, assunse una fondamentale

⁷⁷⁹ Biondi B. *Il diritto romano*, p. 439.

⁷⁸⁰ Lessio L., *De iustitia et iure.*, lib. 2, sez. 3, cap. 20, dub. 23, f. 248.

⁷⁸¹ Sul rapporto tra Minori e denaro vedi Todeschini G., *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004.

⁷⁸² Muzzarelli M.G., *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna 2001, pp. 95-97. Sui Monti vedi anche *Monti di pietà nel territorio lombardo in età moderna* a cura di Montanari D., Milano 2001.

importanza in un periodo in cui si era avuta per molti versi l'accrescimento del rigore in materia di usura, con le condanne di teologi quali il Gaetano e il rinnovamento della normativa contraria al prestito a interesse del concilio Lateranense V⁷⁸³. Queste restrizioni, rinvigorite soprattutto nel XVI secolo, cominciavano ad essere criticate dai teologi più attenti alla mutazione dei tempi e delle esigenze sociali, in particolar modo in relazione alle pratiche economiche. Da un lato vi erano le spinte riformatrici, ben precedenti alle riforme protestanti, che tendevano alla valorizzazione della povertà: basti pensare al fenomeno delle osservanze negli ordini religiosi, che esprimeva la volontà di un ritorno alle origini, con il rinnovamento della spoliazione originaria; dall'altro cominciava a germogliare l'idea di una nuova via attraverso la quale l'uomo poteva configurarsi come buon cristiano.

Inoltre, non è trascurabile il fatto che gli stessi enti ecclesiastici e monastici si trovasse spesso coinvolti in affari usurari: la questione non riguardava quindi solamente l'uomo comune. Principi, ecclesiastici, mercanti, vedove, orfani: tutti, per ragioni diverse, avrebbero potuto trovarsi nella necessità di stipulare un contratto usurario. Un teologo di spicco come Francisco de Vitoria si chiedeva per quale ragione chiunque traesse profitto dai propri capitali dovesse essere condannato⁷⁸⁴. Un altro celebre scolastico spagnolo, Domingo de Soto, al contrario proclamava la tradizionale *damnatio usurae* sulla base del dettame aristotelico-tomista, ribadendo che l'usura era di per sé *contra naturam*⁷⁸⁵.

La Scuola di Salamanca, fortemente influenzata dal domenicano Tommaso de Mercado, autore nel 1569 di un trattato in spagnolo sui contratti, svolse in età moderna un ruolo di primo piano nella diatriba sull'usura⁷⁸⁶: in particolar modo, alcuni dei suoi

⁷⁸³ Vismara P., *Oltre l'usura*, p. 31.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁸⁵ Gamba C., *Licita usura*, pp. 250–255. Sulle teorie di Domingo de Soto circa il cambio vedi Dalle Molle, *Il contratto di cambio*, pp. 76–83.

⁷⁸⁶ De Roover R., *La pensée économique des Scolastiques. Doctrines et méthodes*, Paris 1971, p. 32 e 32 n. 41. Vedi anche, per es., Soto J. H., *New Light on the Prehistory of the Theory of Banking and the School of Salamanca*, *The Review of Austrian Economics* 9 (2), 1996, pp. 59–81; Melé D., *Early Business Ethics in Spain: The Salamanca School (1526–1614)*, *Journal of Business Ethics* 22 (3), 1999, pp. 175–89; Gómez Camacho F., *Later Scholastics: Spanish Economic Thought in the XVIth and XVIIth Centuries* in Todd–Lowry S., Gordon B., *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, Leiden 1998, pp. 503–61. Abellán, P., *Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significación de la Summa de fray Tomás de Mercado en la historia de la Teología Moral*, *Miscelanea Comillas* 15, 1951, pp. 83–137; Gómez Camacho F., *Origen y desarrollo de la ciencia económica: del precio justo al precio de equilibrio*, *Cuadernos de Economía* 38, 1985, pp. 477–489. Sulla bibliografia

membri sottolineavano i vantaggi della libertà degli scambi e riflettevano sull'equità dei prezzi così stabiliti per la legge della domanda e dell'offerta⁷⁸⁷. La Scolastica mantenne il proprio interesse sulla questione dei contratti anche nel XVII secolo, tra spinte favorevoli e contrarie alla libertà in materia economica. Anche tra i teologi della Compagnia di Gesù le tendenze furono diverse e variano nel tempo. L'iniziale rigorismo di Lainez, secondo generale dell'ordine, lasciò presto spazio alla minor severità in materia economica della Scuola di Ingolstadt, in particolar modo di Gregorio di Valenza (1541–1603) e di Paul Laymann (1575–1635).

Lessio diede dunque il proprio innovativo contributo ad una diatriba già pienamente sviluppata che, tra XVI e XVII secolo, assunse la forma dei trattati teologico–giuridico–economici *De iustitia et iure* redatti dai moralisti. La problematica dell'usura venne affrontata come una questione etica che nasceva dal piano socio–economico, ma andava affrontata sistematicamente dal punto di vista della morale. Luis de Molina aprì il filone *De iustitia et iure* con il suo trattato, nel quale si trovavano peraltro riportati tutti i principali pareri teologici circa l'usura espressi dai dottori sino a quel momento: l'opera rappresentò un esempio di apertura verso un nuovo utilizzo del denaro; lo stesso Molina tendeva a considerare il denaro una merce. Anche il gesuita Juan de Lugo presentò diversi caratteri di apertura, sostenendo alcune teorie lessiane.

Con la riflessione di Lessio si raggiunse uno dei più compiuti esempi di trattazione della dottrina del cambio e uno dei massimi punti di apertura della teologia morale di epoca moderna in materia economica⁷⁸⁸. In particolar modo, pochi tra i moralisti contemporanei a Lessio raggiunsero la profonda comprensione della realtà e delle dinamiche commerciali che ne erano alla base, soprattutto in seguito alla nascita della finanza moderna e, sul piano commerciale, all'aumento dei traffici marittimi legato alla scoperta del Nuovo Mondo. Lessio fu tra i primi moralisti ad accogliere la possibilità che l'uomo potesse agire eticamente ed essere un buon cristiano anche nel mondo degli affari. Il conseguimento di un profitto equo è lecito era e doveva essere conciliabile con la vita cristiana.

spagnola in proposito vedi Gómez Rivas L., *Business Ethics and The History of Economics in Spain "The School of Salamanca: A Bibliography"*, Journal of Business Ethics 22, 1999, pp. 191–202.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁸⁸ Sul rapporto tra economia e teologia morale vedi, per es., Gómez Camacho F., *Teología moral y economía en los siglos XVI y XVII* in López T., *Doctrina Social de la Iglesia y realidad socioeconómica. En el Centenario de la 'Rerum novarum'*, Pamplona 1991, pp. 197–204.

Con il contemporaneo teologo gesuita e controversista Gregorio da Valenza, Leonardo Lessio superò nella pratica il principio aristotelico della sterilità del denaro, distaccandosi fortemente da molti autori della seconda Scolastica che, pur nella generale apertura, non si erano spinti così lontano. Lessio fece spazio ad una nuova concezione monetaria che trovò negli anni sempre maggior accoglimento, poiché aderente alle necessità dell'*homo oeconomicus* moderno; questi, grazie alla valorizzazione delle proprie capacità operative, sottolineate da Lessio con l'idea di un *lucrum latens* fatto fruttare dal lavoro dell'uomo, conquistava così un'occupazione lecita ed *aequa* in quello stesso ambito economico che, da centinaia di anni, lo stringeva nella morsa della paura del giudizio divino⁷⁸⁹.

L'opera di Lessio ebbe molto successo. Fu apprezzata da ecclesiastici di grande rilievo, quali Federico Borromeo e Francesco di Sales. Alfonso de Liguori ne fu influenzato a tal punto da definire il gesuita "principe dei moralisti"⁷⁹⁰. Anche un uomo politico delle massima importanza per i Paesi Bassi spagnoli come l'arciduca Alberto apprezzò molto l'opera di Lessio, avvalendosi sempre come guida sapiente:

«Certe, Albertus Pius inter Principes aevi sui sapientissimus Belgarum Princeps, Lessij volumen de Iustitia, uti fidelissimum Consiliarium semper in mensa, cui assidere solitus cum audientiam daret, una cum gladio asservabat; ut responsa sua & Austriacis armis & Lessiana sapientia, vallata esse demonstraret»⁷⁹¹.

Solamente in un'occasione Lessio fu annoverato, a torto, tra i teologi contrari al prestito a interesse: nel *Dogma Ecclesiae circa usuram*, opera in cui il teologo venne forzatamente usato come *auctoritas* per avvalorare l'idea dell'illiceità dell'usura⁷⁹².

Sempre ancorato alla sua rigida austerità e mai lassista, sebbene tale accusa gli fu rivolta più volte, il gesuita sembrava spalancare la strada ad una stagione segnata da una più marcata apertura nei confronti della società: via interrotta dal trionfo del rigorismo, che sarebbe sbocciato di lì a breve, in particolar modo con le condanne di proposizioni lassiste e probabiliste promulgate nel 1679 da Innocenzo XI, pontefice filo-francese e di tendenze rigoriste. Sebbene, dunque, pubblicato all'inizio di un secolo che avrebbe favorito una teologia e una spiritualità molto diverse, il *De iustitia et iure*,

⁷⁸⁹ Va peraltro ricordato che, benché resti valida questa considerazione generale, alcuni ordini religiosi, quale quello dei frati Minori, erano già da tempo benigni in materia economica.

⁷⁹⁰ Vedi Van Sull C., *Léonard Lessius*, p. 186.

⁷⁹¹ Schoofs L., *De vita*, f. 39.

⁷⁹² Vismara P., *Oltre l'usura*, p. 358.

che affronta molte più problematiche di quelle presentate ai fini di questo lavoro, ha continuato a rivestire grande importanza e capacità attrattiva, rappresentando uno dei più alti tentativi di compenetrazione tra realtà socio-economica e necessità di perseguimento della salvezza eterna. Lessio ha proposto una visione positiva dell'uomo, che non viene mai costretto a scegliere tra le aspettative della vita terrena e l'ottenimento della giustificazione: anche mercanti e banchieri potevano infatti svolgere opere che fossero realmente buone, in ottica soteriologica. Grazie alla dottrina di Lessio e soprattutto al concetto di *lucrum latens*, all'identificazione del denaro come una merce, all'oggettivizzazione del mercato basata sull'idea che esso si regolasse attraverso leggi interne e al principio del giusto profitto, il mercante poteva allargare i propri orizzonti, conducendo la propria attività al meglio anche al puro scopo di arricchirsi, purché in modo equo.

In anni recenti, Stephen Rowntree è intervenuto per cercare di sconfessare alcune ricerche degli anni '70 e '80 mirate a dimostrare che la seconda Scolastica e il gesuitismo avessero posto, tra XVI e XVII secolo, le basi del capitalismo e del liberalismo odierno⁷⁹³. A questo scopo, lo studioso si è servito delle idee esposte da Lessio in alcuni libri del *De iustitia et iure*. In relazione alle ricerche contestate, si può più moderatamente affermare che l'innovazione economico-morale introdotta da Lessio – uno dei maggiori interpreti di alcune linee di tendenza della seconda scolastica – sia stata di ispirazione per la conduzione dell'attività mercantile e creditizia nel XVII secolo. Come si accennava sopra, il mercante che si affidasse alla dottrina di Lessio poteva svolgere la propria attività in modo proficuo, senza sentirsi vincolato a restrizioni che non solo gli impedivano di svolgere la sua professione nel migliore dei modi, ma la cui ripetuta violazione faceva anche disperare della propria salvezza. Si trattava innanzitutto di un problema di coscienza: si doveva cioè decidere se essere un buon mercante o un buon cattolico. Lessio, in un percorso che si inseriva perfettamente nel filone dell'umanesimo cristiano sviluppatosi in quegli anni, eliminò lo scarto tra le due posizioni, permettendo al mercante una libertà d'azione, basata su alcuni presupposti essenziali come lo *iustum pretium*, forse senza precedenti.

⁷⁹³ Rowntree S., *The economic Morals of the jesuits revisited: Alejandro Chafuen vs. Leonard Lessius, SJ on property rights*, 14th Annual World Forum Colleagues in Jesuit Business Education, International Association of Jesuit Business Schools, "Business and Education in an Era of Globalization: the Jesuit Position", 20–23 luglio 2008.

L'oggettivizzazione del mercato gettò le basi affinché i mercanti uscissero dall'impossibilità di realizzare adeguatamente i propri obiettivi commerciali; la legittimazione del profitto avrebbe dato loro modo di accumulare denaro e di reinvestirlo, in un circuito internazionale commerciale e creditizio che, nel rispetto dei principi morali proposti, era considerato dai teologi della seconda Scolastica quale realizzazione di un disegno divino.

Senza giungere ad etichettare tutti gli aderenti a questo tomismo rinnovato e i gesuiti più aperti, quale fu Leonardo Lessio, come teorizzatori del capitalismo e del neoliberalismo – anche in ragione del fatto che tra questi teologi vi erano differenze di pensiero notevoli – si può affermare che molti di loro furono tra i più alti rappresentanti di una linea di tendenza umanista che valorizzò l'attività umana, conferendo inoltre all'uomo la libertà di agire cristianamente nel mondo senza rinunciare alla propria professione né alla salvezza dell'anima. Lessio fu senz'altro un precursore: non del capitalismo, ma dell'analisi di mercato; non del liberalismo, ma di quella libertà di azione, subordinata alla morale cristiana, che poteva facilitare l'uomo nelle sue attività.

Lessio difese certamente la proprietà privata, appoggiandosi alle motivazioni di san Tommaso, ma non in senso capitalistico:

«Eo quod in necessitate omnia sint communia»⁷⁹⁴.

In caso di necessità, cioè, l'uso di ogni proprietà doveva essere comune, poiché subordinato al bene pubblico. Addirittura Lessio giustificava un uomo in seria necessità (e non solo in estrema, come scriveva Tommaso) che si fosse appropriato di beni superflui posseduti da altre persone: questo atto non si sarebbe configurato come un furto, ma come la giusta redistribuzione dei beni. Questo diritto era difeso da Lessio sino alle estreme conseguenze: un uomo in seria necessità cui venisse negata la redistribuzione di prodotti di prima necessità, posseduti invece in eccesso da un altro uomo, poteva legittimamente combattere con la forza, sino ad arrivare all'omicidio, per ottenere ciò che gli spettava⁷⁹⁵. Inoltre, per la stessa ragione per cui un bisognoso poteva di diritto impossessarsi di quanto necessitava per sopravvivere, la legge stessa avrebbe potuto obbligare gli uomini ricchi a fare la carità agli indigenti, privandosi del superfluo: una teoria che difficilmente poteva essere considerata come precapitalistica.

⁷⁹⁴ Lessio L., *De iustitia et iure*, lib. 2, sez. 3, cap. 5, dub. 2.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, cap. 12, dub. 12.

Scopo ultimo rimaneva sempre il bene comune: come ricordato da Rowntree, parlando della corrispondente *Dubitatio* redatta da Lessio, era sufficiente che l'obbligo con il quale si vincolava un uomo nascesse dalla necessità di esercitare una virtù, ad esempio la carità, attraverso cui fosse possibile ottenere il bene pubblico⁷⁹⁶. Il gesuita difese inoltre la dignità umana facendo presente che un uomo indigente non avrebbe dovuto essere costretto dalla povertà a mendicare; avrebbe dovuto invece ricevere l'aiuto necessario a sopravvivere, secondo giustizia, da chi era in possesso di beni superflui.

Lessio non ha percorso l'avvento di una specifica teoria politico-economica contemporanea. Attingendo all'esperienza quotidiana di uomini di diverse condizioni sociali, si è semplicemente dimostrato un attento osservatore delle esigenze umane, da quelle degli indigenti a quelle dei ricchi mercanti; ha prodotto analisi oggettive della situazione nella quale essi si trovavano a vivere, proponendo soluzioni logiche che permettessero loro di condurre dignitosamente la propria vita nel rispetto della morale e del diritto. Il pensiero di Lessio, benché possa apparire complesso, è in realtà molto lineare: si basa sul principio per cui ogni uomo deve avere il diritto di provvedere a se stesso e alle proprie necessità, sia che queste consistano nella semplice sopravvivenza sia nella conduzione di un'attività lavorativa a fine di lucro. Come il bisognoso ha il diritto di ricevere aiuto e di ottenerlo con la forza, qualora non gli venga dato, così il mercante ha il diritto di arricchirsi (purché segua il principio del giusto prezzo) grazie alle proprie capacità imprenditoriali, essendo inoltre dotato di una grande libertà d'azione nei confronti degli altri commercianti.

Carità, giustizia e abilità umane: ecco la formula lessiana per la regolazione dei rapporti sociali. Lessio ha unito i principi del cristianesimo all'uso della ragione e della giurisprudenza, esprimendosi in difesa delle varie categorie sociali talvolta anche con conseguenze estreme, come si è visto a proposito del diritto all'uso della forza. Nella lunga, tecnica e minuziosa trattazione economica-morale, appare sempre con chiarezza il fine soteriologico dell'opera e cioè quello di guidare gli uomini nella vita quotidiana, ma al preminente scopo di salvarne l'anima: «Da mihi animas, coetera tolle»⁷⁹⁷.

⁷⁹⁶ *Ibid.*

⁷⁹⁷ Gn 14, 21. L'espressione è la risposta data dal re di Sodoma ad Abramo che aveva liberato lui e i suoi: «Dammi gli uomini, tieniti il resto». L'esegesi medioevale assegna un significato allegorico, utilizzato anche da Giovanni Bosco: «Dammi le anime, tieniti tutto il resto». Don Bosco aveva riportato la scritta su un pannello che teneva dietro la propria scrivania, a Torino, a testimoniare la grande ansia soteriologica che caratterizzò la sua intera esperienza religiosa.

4 – In ‘odore’ di santità

Alla morte di Lessio, una complessa macchina cominciò a muoversi, per spegnere forse definitivamente il proprio motore solo negli anni ‘50 del XX secolo. Attorno al gesuita, spirato piamente dopo una vita di sofferenze fisiche, nacque immediatamente un movimento devozionale, guidato dai confratelli, ma arricchitosi di laici, che si arrogava nella pratica la facoltà, propria della Santa Sede, di dichiarare santo un defunto carismatico. La tomba del gesuita divenne luogo di pellegrinaggi e richieste di miracoli e alle sue reliquie vennero attribuiti poteri taumaturgici.

Il processo informativo, che ebbe inizio negli anni ‘40 del Seicento, non ebbe fortuna; tuttavia, il desiderio che Lessio fosse elevato all’onore degli altari rimase vivo, anche se a fasi alterne, sino alla metà del XIX secolo, quando risorse impetuosamente, giungendo sino a Roma. Qui, la vicenda interessò non solo la Postulazione generale della Compagnia e il generalato stesso, ma anche le Congregazioni del Sant’Ufficio e dell’Indice, dando vita ad un’interessantissima rete di comunicazioni che toccò le problematiche collaterali all’eventuale beatificazione del gesuita belga. Antichi dissapori e precise politiche della santità si intrecciarono in un’avvincente serie di eventi, che portarono inevitabilmente all’arenamento di una causa che, a metà del XVII secolo, sembrava doversi invece concludere felicemente.

4.1 – La Vita all’Indice. Le vicende del processo di beatificazione

Il 7 luglio 1894 Torquato Armellini⁷⁹⁸, postulatore generale per le cause dei servi di Dio, dei beati e dei santi della Compagnia di Gesù, nonché segretario dell’ordine dal

⁷⁹⁸ Colpo M., *Armellini, Torquato* in *Diccionario*, I, pp. 232–233. Armellini è presente anche nel catalogo della Nuova Compagnia. Vedi *Catalogus dispersae Provinciae Romanae Societatis Iesu Ineunte anno MDCCCXCIV*, Typographia poliglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1894, p. 12. Armellini è autore di *Clementis Romani epistolae ad Corinthios primae supplementum e codice constantiniano nuper editum latine vertit* in *Scriptores ecclesiastici varia*, I, Tipografia poliglotta S.C. Propaganda Fide, Roma 1878. Vedi anche *Catalogus defunctorum 1901*, col. 10, n. 37, p. 180: *p. Armellini Torquatus, n. [nato] 14, 12, 1823 Roma; i. [ingresso Compagnia] 27, 7, 1843 Roma; + [morto] 3, 9, 1901 Roma*. Armellini era il

1863, indirizzò una lettera al cardinal Serafino Vannutelli, vescovo di Frascati e Prefetto della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti⁷⁹⁹. Il gesuita chiedeva che il *De vita et moribus*, la seicentesca biografia di Lessio proibita dall'Indice, venisse sottoposta all'esame della Congregazione dei Riti al fine di essere ristampata, corretta e utilizzata per il processo ordinario di beatificazione che, secondo Armellini, si attendeva da tempo⁸⁰⁰.

L'interesse della Compagnia si era risvegliata nella seconda metà del XIX secolo, per il desiderio di alcuni gesuiti suoi connazionali di vederlo elevato all'onore degli altari. La spinta alla beatificazione del gesuita belga era stata innanzitutto seicentesca ed era andata spegnendosi nel Settecento. Come ricordato da Charles Van Sull, vice postulatore nei Paesi Bassi nella prima metà del XX secolo, nonché postulatore della causa di Lessio, e come accertato da ricerche svolte personalmente sul campo, l'attuale Congregazione per le Cause dei Santi, nel cui archivio è confluita in larghissima parte la documentazione dell'antica Congregazione dei Riti, non conserva il processo informativo⁸⁰¹. Armellini stesso confermò la mancanza documentaria presso la Congregazione dei Riti: ne era stato informato da Agostino Caprara, *promotor fidei* – cioè quella figura comunemente chiamata “avvocato del diavolo” – di varie cause di beatificazione e canonizzazione nella seconda metà dell'Ottocento.

Attorno al processo informativo aleggia un ancora inestricabile mistero. Questo venne redatto nella diocesi di morte di Lessio, Malines, presumibilmente attorno alla metà del XVII secolo. Lessio era morto nel 1623 e la *Vita*, scritta appositamente per mettere in luce le virtù del gesuita, aveva visto la luce nel 1640. Il processo informativo aveva lo scopo di riunire ogni informazione utile all'apertura della causa di

figlio di Carlo che, con Giuseppe Mazzini e Aurelio Saffi, aveva fatto parte del triumvirato della Repubblica romana del 1849.

⁷⁹⁹ Serafino Vannutelli fu prefetto dell'Indice dal 9 dicembre 1893 al 1 ottobre 1896.

⁸⁰⁰ ACDF, *Index*, Atti e documenti 1886–97, f. 257r.

⁸⁰¹ La Congregazione dei Riti venne istituita nel 1588 da Sisto V. Si occupava sia della direzione dei riti nella Chiesa latina sia della gestione delle cause di canonizzazione, in ragione del legame intercorrente tra la promozione dei nuovi santi e il loro culto nella Chiesa Romana. Nel 1969, Paolo VI, in virtù delle necessità legate alla riforma liturgica decretata dal Concilio Vaticano II da un lato e delle esigenze di aggiornamento giuridico in relazione alle cause dei Santi dall'altro, stabiliva la riorganizzazione della Congregazione dividendola in due rami, che si sarebbero occupati dei due ambiti di interesse propri dei Riti: la Congregazione per il Culto divino e la Congregazione per le Cause dei Santi. La documentazione archivistica della Congregazione dei Riti è confluita quasi integralmente nell'Archivio della Congregazione per le Cause dei Santi, ad eccezione di alcuni *dossiers* trasferiti all'Archivio della Congregazione per il Culto divino. Sulla riforma della Congregazione dei Riti vedi Paolo PP. VI, *Costituzione apostolica Sacra Rituum Congregatio*, 8 maggio 1969.

beatificazione: questo raccoglieva notizie relative alla vita di colui che si mirava a beatificare, alla sua morte, alle attribuzioni di guarigioni miracolose, alla venerazione sviluppatasi attorno alla sua figura.

Una nota manoscritta risalente alla seconda metà dell'Ottocento, conferma che la ricerca dell'antico processo presentava non poche difficoltà⁸⁰². Il gesuita riportava una nota redatta da Foppens, nella *Bibliotheca Belgica*:

«Exstat in bibliotheca Archiep. Mechlin. Processus MS. de vita et virtutibus Lessii, de cuius beatificatione apud S. Sedem postulanda, paulo post eius mortem agi coeptum erat»⁸⁰³.

La nota diceva inoltre che, nel 1869, il processo non si trovava a Malines: lo si era cercato sino al 1872, senza successo. Si sospettava che fosse stato trasferito insieme ad altri documenti a Lovanio, dove oggi non sembra tuttavia essere conservato. La questione sembra anzi più complessa. Le ultime notizie inerenti al processo informativo risalgono infatti al 1923, quando venne studiato, almeno parzialmente, da Pérez Goyena, che ne diede conto velocemente in un articolo redatto per il terzo centenario dalla morte del gesuita⁸⁰⁴. Lo studioso scriveva di averne preso visione presso la Biblioteca dell'Arcivescovado di Malines, sotto il titolo di *Processo intorno alla vita e alle virtù di Lessio*⁸⁰⁵. Tuttavia, le recenti indagini compiute sul campo hanno dimostrato che del manoscritto non vi è più traccia. Nemmeno le ricerche condotte presso l'Archivio delle Cause dei Santi, nonché l'Archivum romanum Societatis Iesu hanno fornito chiarimenti. Se, negli anni '20 del Novecento, il processo informativo giaceva ancora a Malines, le indagini condotte confermano che esso non pervenne mai a Roma.

Il motivo per cui, poi, Torquato Armellini omise completamente l'utilizzo del processo informativo nei lavori per la riapertura del processo di beatificazione è imputabile ad un errore di ricerca archivistica, poiché è certo che esso ricomparve negli anni '20 del Novecento. Il postulatore concentrò le proprie energie sulla *Vita* di

⁸⁰² KADOC, Poncelet, busta 5, *Lessiana*, f. 123.

⁸⁰³ *Ibid.*, vedi Foppens J.F., *Bibliotheca Belgica*, f. 817.

⁸⁰⁴ Pérez Goyena A., *El tercer centenario*.

⁸⁰⁵ Pérez Goyena riporta il titolo del manoscritto in spagnolo, traducendolo evidentemente dall'originale che era redatto presumibilmente in latino; ma esiste la possibilità che fosse scritto in francese oppure fiammingo. La traduzione italiana è mia.

Schoofs a causa dell'impossibilità di reperire il processo informativo a Malines⁸⁰⁶: fatto strano, se si pensa che ancora trent'anni dopo Pérez Goyena ne prendeva visione.

Della valutazione della richiesta di Armellini venne incaricato Raffaele Pierotti⁸⁰⁷, membro dell'Ordine dei frati predicatori e Maestro del Sacro Palazzo: un'appartenenza religiosa che tornerà frequentemente nell'evoluzione del processo di beatificazione di Lessio, come si vedrà nell'evoluzione della vicenda. Pierotti, elevato al cardinalato nel 1896 e commissario del Sant'Ufficio dal 1887 sino alla nomina del '96, espose la propria riluttanza in una lettera indirizzata al segretario della Congregazione dell'Indice, Marcolino Cicognani⁸⁰⁸. Il domenicano si soffermava in particolar modo sull'assenza della clausola *donec corrigatur* nella condanna dell'opera fatta dall'Indice all'incirca duecentocinquant'anni prima, che avrebbe escluso la possibilità di una ripubblicazione dell'opera emendata dagli errori e corretta. Di fatto la condanna, priva di tale clausola, sarebbe parsa definitiva, secondo la consuetudine della congregazione di non ammettere il riesame dei testi messi all'Indice senza tale formula, a maggior ragione dato che il tentativo di Armellini, secondo Pierotti, non era stato il primo⁸⁰⁹. A partire dal decreto di condanna del 28 dicembre 1646, la Congregazione dell'Indice aveva infatti dovuto tornare sull'argomento in diverse occasioni, poiché diverse erano state le richieste di revoca del testo dall'elenco dei libri proibiti o, perlomeno, di una sua ripubblicazione con l'apporto delle correzioni richieste. Queste ultime erano state riassunte in un foglietto redatto da un consultore dell'Indice e allegato poi alla Vita. La condanna dell'opera in modo assoluto, come dimostrato dal fatto che le correzioni proposte non erano state prese in considerazione, confermava secondo Pierotti l'idea che l'Indice non fosse affatto interessato ad una revisione e rafforzava in lui l'idea che per la Congregazione fosse sconveniente tornare sui propri passi.

In realtà, stando alla documentazione seicentesca la questione appare differente. I Protocolli seicenteschi, redatti sotto il segretariato di Marino, riportano una nota secondo la quale alla condanna priva del *donec corrigatur* sarebbe tuttavia subito stato aggiunto un documento contenente le correzioni ordinate dalla Congregazione e dalla stessa effettuate sul manoscritto del libro. Il fatto che tali emendamenti fossero rimasti

⁸⁰⁶ Torquato Armellini a Serafino Vannutelli, 7 luglio 1894 in *Index*, Atti e documenti 1886–97, f. 257r.

⁸⁰⁷ Raffaele Pierotti O.P., 1836–1905, cardinale nel 1896.

⁸⁰⁸ Commissario del Sant'Ufficio e segretario dell'Indice dal 22 Marzo 1894 al 12 Dicembre 1899, Cicognani fu procuratore generale dell'ordine dei predicatori dal 1885 al 1895.

⁸⁰⁹ *Index*, Atti e documenti 1886–97, f. 258r.

lettera morta, poiché non apportati nella stampa del libro, avrebbe provocato la reazione dell'Indice, che avrebbe effettivamente provveduto alla condanna assoluta della *Vita*, lasciando tuttavia traccia delle correzioni proposte e non applicate.

La richiesta di Armellini si fondava sull'esigenza di presentare alla Congregazione dei Riti un'opera che, ricostruendo le vicende storiche e umane di Lessio, potesse permettere l'avvio della causa di beatificazione. In realtà, l'idea del postulatore di utilizzare la *Vita* di Schoofs quale documento storico non era convincente a causa del carattere prettamente agiografico del testo, che consentiva al lettore un approccio fortemente mediato dalla venerazione dell'autore, nipote di Lessio. Pierotti avrebbe in ogni caso acconsentito alla richiesta di Armellini, purché lo stesso si impegnasse a ricordare ai Riti che l'opera era stata condannata: la Congregazione dell'Indice non si sarebbe assunta alcuna responsabilità, ferma restando la necessità che il papa in persona accordasse l'autorizzazione al postulatore⁸¹⁰.

Nella lettera a Vannutelli, Armellini scriveva che sin dalla redazione del processo ordinario, negli anni '40 del Seicento, erano giunte a Roma dai Paesi Bassi belgi non solo le richieste di ritirare la *Vita* dall'Indice, ma anche il presunto manoscritto contenente le correzioni da apportare al testo⁸¹¹. Avendolo recepito, il Sant'Ufficio avrebbe delegato l'incarico della valutazione alla Congregazione dei Riti alla quale, negli anni '80 dell'Ottocento, si sarebbe rivolto invano Armellini: la Congregazione non conservava infatti alcun tipo di documentazione sul processo informativo di Lessio. Come si desume dalle parole di Armellini, alla lettera venne presumibilmente allegata una copia della *Vita*, affinché fosse sottoposta a un nuovo esame finalizzato alla ristampa corretta.

La vicenda del *De vita et moribus R.P. Leonardi Lessii* era iniziata come accennato in pieno XVII secolo, quando invece di essere utilizzata quale documento utile all'avvio della causa di beatificazione, come i fautori di Lessio si sarebbero auspicati, l'opera era stata condannata nettamente e messa all'Indice. Lo scavo documentario ha portato alla luce, proprio come ricordato da Pierotti alla fine del XIX

⁸¹⁰ *Ibid.*

⁸¹¹ Armellini indicava il 1641 quale anno a cui risaliva il processo informativo e a partire dal quale erano cominciate a pervenire dai Paesi Bassi spagnoli le richieste di togliere la *Vita* dall'Indice. La data venne corretta successivamente e da altra mano – presumibilmente quella del Pierotti – in 1646. Pierotti faceva notare l'incongruenza della data riportata dal postulatore e l'anno della condanna, che indicava nel 1646. In realtà, come si vedrà, già nel 1641 il Sant'Ufficio si era espresso proibendo l'opera *donec corrigatur*.

secolo, che la Congregazione dell'Indice aveva ripetutamente discusso del testo. Non solo: anche il Sant'Ufficio aveva preso in considerazione la questione, giungendo però ad una risoluzione differente, a dimostrazione della coesistenza di tendenze diverse tra le congregazioni oltre che, al loro interno, tra i diversi consultori.

Il 20 dicembre 1641 è una data cruciale nella storia dell'opera poiché, a breve distanza dalla pubblicazione, il segretario dell'Indice proponeva in Congregazione il decreto di proibizione *donec corrigatur* emesso dal Sant'Ufficio⁸¹²: la stampa e la diffusione del testo venivano cioè sospese, finché non fossero state apportate le correzioni ordinate.

«Secretarius proposuit Decretum S. Off. quo prohibatur, donec corrigatur, liber inscriptus: De vita et moribus r. p. Leonardi Lessi e soc. Iesu theologi, liber Thomae Curtois, licenziati et in supremo Brabantiae senatu advocati Bruxellis apud Gadifridum Schvartium 1640»⁸¹³.

Il decreto del Sant'Ufficio risaliva a dieci giorni prima: era infatti stato emesso in *feria IV*, il 20 novembre, e poi trasmesso alla Congregazione dell'Indice, che avrebbe in seguito pubblicato la condanna. Non solo: avrebbe ommesso la clausola *donec corrigatur*, proibendo in modo assoluto il testo, come confermato dai Protocolli, nei quali veniva specificato che non solo la Sacra Congregazione dell'Indice non avesse mai tolto il libro dall'Indice,

«che anzi dall'Indice autentico di Clemente VII all'odierno si trova questa vita senza il *donec corrigatur*, coll'aggiunta di un foglietto di pretese correzioni ordinate dalla Congregazione dell'Indice»⁸¹⁴.

La vicenda legata al citato foglietto è avvolta nel mistero. Il documento incriminato era stato stampato a Lovanio da Corneille Coenesteyn⁸¹⁵, con il titolo di *Ea quae vita R. P. Leonardi Lessii corrigenda, vel omittenda censuit S. Congregatio*

⁸¹² ACDF, *Index*, Diari IV (Acta Congregationis Indicis ab anno 1628 ad 1650), f. 152r. I *Diari* contengono i *decreta* dell'Indice. Alla serie 1628–1650 si riferiscono i *Protocolli* del 1894, che contengono le disposizioni ottocentesche del Sant'Ufficio in merito alla *Vita* e riportano le trascrizioni dei verbali seicenteschi. Vedi ACDF, *Index*, Protocolli 1894–96, f. 64 r. Diari IV contiene anche la relazione sull'esame di un passo del *De iustitia et iure* (lib. 2, cap. 14, dub. 9, n. 64), affrontato dalla Congregazione il 30 gennaio 1640. *Ibid.*, f. 141.

⁸¹³ *Index*, Protocolli 1894–96, ff. 64r–v.

⁸¹⁴ *Index*, Protocolli FF 3, XXVIII, ff. 1–23.

⁸¹⁵ Corneille Coenesteyn svolse l'attività libraria come stampatore a Lovanio, dagli anni '20 del XVII secolo al 1652, anno della morte. Lavorò spesso in collaborazione con Jean Olivier.

Indicis, haec sunt, e falsamente attribuito alla Congregazione dell'Indice⁸¹⁶. Si può ipotizzare che le pretese correzioni fossero state volutamente prodotte nei Paesi Bassi per giustificare la ristampa dell'opera; non vi è invece modo di sapere la ragione per cui esso venne stampato proprio dal Coenesteyn. In ogni caso, il foglio a stampa era un falso. Per questa ragione venne condannato assieme all'opera stessa con il decreto della Congregazione dell'Indice del 18 dicembre 1645, rimasto in vigore sino all'anno 1900, quando venne revocato⁸¹⁷.

Un documento indirizzato al papa e presentatogli il 28 settembre 1894, giorno dell'udienza ordinaria pontificia, che ripercorreva l'*iter* della *Vita*, affermava invece che il decreto di proibizione dell'opera *donec corrigatur* da parte dell'Indice risaliva al 22 ottobre 1642; che questo, assieme al foglio a stampa contenente le pretese correzioni, era poi stata condannata in modo assoluto, senza il *donec corrigatur*, il 10 ottobre 1646⁸¹⁸. Al di là delle incoerenze cronologiche, imputabili forse alla confusione tra primo decreto, congregazioni particolari ed eventuali riconferme, ciò che è importante sottolineare è il fatto che la biografia era stata proibita senza alcuna clausola. Era stata forse la pubblicazione del foglio in questione a spingere la Congregazione ad una condanna assoluta: la sua creazione segnalava la presenza di una volontà mistificatrice da parte di una certa corrente fautrice di Lessio, favorevole alla diffusione della *Vita*.

L'autore del documento, ignoto a causa della mancanza della firma, scriveva che entrambi i decreti di proibizione, il primo *donec corrigatur*, il secondo assoluto, erano contenuti nell'Indice di Alessandro VII, composto nel 1664. Durante il pontificato di Benedetto XIV, quando si procedette a un lavoro radicale di correzione dell'Indice sotto il segretariato di Ricchini, la *Vita* non fu eliminata, ma spostata di posizione, dalla lettera "V" di *Vita* alla "S" di Schoofs, assieme al foglietto lovaniense.

Tornando al XVII secolo, stando alla documentazione, lungo gli anni '40 del Seicento, si discusse in altre occasioni della questione nella Congregazione dell'Indice: nel 1646, '47 e '49⁸¹⁹, data nella quale l'opera venne inviata nuovamente al Sant'Ufficio per ulteriori accertamenti. Le ripetute discussioni, tanto presso l'Inquisizione quanto la

⁸¹⁶ De Bujanda J.M., *Index librorum prohibitorum 1600–1966*, Montréal 2002, p. 817. Il foglietto è conservato in *Index*, Protocolli FF 3, XXVIII, ff. 17–22 (la numerazione passa dal f. 17 al f. 19). È inoltre presente nell'Indice di Benedetto XIV.

⁸¹⁷ *Ibid.*

⁸¹⁸ *Index*, Protocolli 1894–96, f. 92.

⁸¹⁹ *Index*, Diari IV., f. 245.

Congregazione dell'Indice, dimostravano l'interesse mai sopito per il destino dell'opera, che stava particolarmente a cuore ai fautori della causa di beatificazione di Lessio, soprattutto gesuiti. Lo si comprende chiaramente dalla relazione della *Feria IV*, il 22 giugno 1646, presso Palazzo Spada:

«In Sac[ra] Ind. Cong. in Palatio E.mi et Rev Card. Spadae Romae habita coram E.mis [...] Secretarius proposuit memoriale Soc. Iesu [...] abtinenda revisione Vitae P. Leonardi Lessii eiusdem Soc., correcta a PP. Soc. iuxta concessionem huius Sacrae, Congregationis. Et Emi decrevere transmittendum Sac. Congregationi S. Officii quia ex ipsius Decreto fuit etiam prohibita»⁸²⁰.

La Compagnia di Gesù presentava un memoriale nel quale chiedeva di rivalutare la *Vita*, apportando le necessarie correzioni. Come risulta dalle relazioni delle riunioni del 17 settembre 1647 e del 19 marzo 1649, l'opera venne trasmessa in più occasioni dal Sant'Ufficio all'Indice e viceversa. A partire dal 1647, si occupò del testo anche Luca Olstenio⁸²¹, umanista tedesco convertitosi al cattolicesimo e divenuto a Roma dapprima bibliotecario del cardinal Barberini, poi canonico di S. Pietro e, infine, custode della Biblioteca Vaticana. Fu proprio su suggerimento di Olstenio che, nel marzo '49⁸²², dopo che l'opera era stata rimandata all'Indice dal Sant'Ufficio, venne trasmessa alla Congregazione dei Riti, con la richiesta che il segretario la esaminasse. Sembra dunque certo che, perlomeno a metà del XVII secolo, la Congregazione dei Riti non era stata solamente informata, ma aveva anche partecipato al processo alla *Vita* di Lessio. Tuttavia, l'opera di Schoofs e il processo informativo erano due elementi del tutto differenti, sebbene concorressero al comune obiettivo dell'apertura della causa di beatificazione del gesuita. Il fatto che i Riti avessero esaminato la biografia non implicava che avessero recepito anche il processo: infatti, se la *Vita* era stata trasmessa dalla Congregazione, il processo informativo sarebbe dovuto pervenire dalla diocesi di Malines.

⁸²⁰ Index, Diari IV, f. 245; Index, Protocolli 1894, f. 64v. La congregazione si svolse alla presenza dei cardinali Bernardino Spada, Giovanni Battista Maria Pallotta, Ulderico Carpegna, Vincenzo Maculani O.P. (indicato come Clementis, cioè cardinale di san Clemente), del Maestro del Sacro Palazzo Vincenzo Candido O.P. In *Index, Atti e Documenti* 1886–97, ff. 257 ss. Si legge di un ulteriore decreto datato 14 dicembre 1646.

⁸²¹ Lukas Holste, latinizzato in Holstenius e italianizzato in Olstenio (Amburgo 1596–Roma 1661). Fu protetto da Urbano VIII e Innocenzo X.

⁸²² La congregazione si tenne presso la Cancelleria apostolica, essendo presenti i cardinali Francesco Barberino Sr., Bernardino Spada, Luigi Capponi, Marzio Ginetti, Giovanni Battista Maria Pallotta, Ulderico Carpegna, Vincenzo Maculani O.P., Orazio Giustiniani C.O., Lorenzo Raggi, oltre che il Maestro del Sacro Palazzo Vincenzo Candido e, dietro convocazione, Luca Olstenio, che aveva svolto il ruolo di consultore.

Il coinvolgimento dei Riti nell'esame della biografia si spiegava facilmente: questa, infatti, si presentava in realtà come un'agiografia, decantando le virtù di Lessio come quelle di un santo, prima della risoluzione della Chiesa in materia. Il processo informativo non era nemmeno giunto a Roma e già il gesuita veniva celebrato come un santo, non solo attraverso la dichiarazione delle virtù eroiche, ma anche mediante la presentazione di casi di guarigioni miracolose attribuite alla sua intercessione: un campo rischioso, nel quale la Chiesa stava ponendo ordine.

Come giustamente fatto notare nella documentazione ottocentesca, dopo il riferimento alla congregazione del marzo 1649, gli atti dell'Indice non riportavano più alcuna informazione circa la *Vita*. E sarebbe rimasta annoverata tra le opere proibite, se Armellini non avesse rispolverato la questione a fine Ottocento.

Le correzioni da apportare alla *Vita* vennero riprese dai consultori che si interessarono del caso negli anni '90 del XIX secolo, che ripresero quelle già stabilite duecentocinquant'anni prima⁸²³. Queste vertevano soprattutto su due ambiti: le controversie dottrinali e l'attribuzione di santità, fatto che ricorda da vicino il caso di Sirmond e Valeriano, di cui si è precedentemente trattato. La censura della *Vita* contribuisce a dimostrare che, negli anni centrali del XVII secolo, il Sant'Ufficio e l'Indice erano fortemente preoccupati di entrambe le questioni: da un lato, erano gli anni dell'esplosione del caso giansenista e di un rinvigorimento delle controversie teologiche, benché in realtà queste non si fossero mai sopite, come si è visto a proposito della linea diretta che aveva unito le vicende di Baio, del lovaniensi, di Lessio e della *De auxiliis*; dall'altro, erano gli anni della riorganizzazione della macchina romana delle canonizzazioni, a cui si univa l'esigenza di regolare la venerazione popolare verso coloro che erano già in qualche modo ritenuti santi.

Per tornare alle più significative correzioni ordinate alla *Vita*, per quanto riguarda l'ambito dottrinale, i consultori avevano dedicato ampio spazio a ricordare la necessità di eliminare la narrazione delle controversie di Lovanio, per le quali veniva ricordato il proclama del nunzio Ottavio Frangipani, del 1588: segno evidente che la disputa con gli accademici non veniva evocata con piacere, anche in virtù del fatto che vigeva pur sempre l'imposizione del silenzio decretata da Sisto V attraverso il nunzio. In merito alla questione dell'attribuzione di santità, poi, andavano omesse la notizia

⁸²³ Vedi *Index*, Protocolli FF 3, XXVIII, 1–23; *Index*, Atti e Documenti 1886–97, 257 ss.

dell'approvazione della vita e delle virtù di Lessio da parte di Urbano VIII, che secondo l'autore della biografia ne aveva dato un buon giudizio⁸²⁴, così come le testimonianze delle guarigioni miracolose attribuite all'intercessione del gesuita *post mortem*. Il cardinal De Lugo, gesuita e membro del Sant'Ufficio, suggeriva che, qualora si volessero lasciare, si aggiungessero però le disposizioni in materia di Urbano VIII. A questo stesso ambito era attinente anche la disposizione di omettere le specifiche testimonianze della presenza del diavolo negli indemoniati, che venivano narrate da Schoofs in riferimento alle doti di esorcista di Lessio, poiché era sufficiente alludervi con poche parole e senza entrare nei particolari: l'immagine che emergeva dalla biografia non era semplicemente quella di un sant'uomo, dotato di virtù eroiche e in grado di intercedere *post mortem* per chi gli si affidava con fiducia, ma anche quella di un esorcista capace di cacciare i demoni da chi ne fosse invaso.

Se le censure seicentesche costituiscono un punto di partenza obbligato, gli aspetti più interessanti emergono dalla documentazione ottocentesca, dalla quale appare con lampante chiarezza che, a distanza di più di due secoli, i ricordi delle divisioni interne alla Chiesa intimorivano e permanevano ancora.

Innanzitutto, fu Enrico Buonpensiere (1853–1929) ad emettere un *votum* circa la *Vita*, l'8 novembre 1894⁸²⁵. Il domenicano scriveva a un membro dell'Indice – il cui nome non è menzionato, ma molto probabilmente si tratta del Segretario Marcolino Cicognani – dalla Minerva, dove dirigeva il Collegio di san Tommaso: interessante personaggio dell'ordine dei Predicatori, aveva seguito da vicino l'amico Luigi Sturzo, partecipando anche alla giornata di fondazione del Partito Popolare Italiano, il 18 gennaio 1919⁸²⁶ e si era distinto come acceso nemico della teoria evoluzionista. Consultore di varie Congregazioni romane, era stato chiamato in causa anche in relazione all'opera di Schoofs.

«Questa vita fu scritta dall'Ab. Leonardo Schoofs, e stampata dall'Avv. Tommaso Courtois, il primo nipote, e l'altro pronipote del R. P. Lessio. Fo notare queste circostanze, perché servono in certo qual modo a coonestare la soavità ascetica dello stile in cui questa vita è stata composta, e la grande tenerezza di affetto verso la persona del Lessio che traspira a ogni pagina del presente libro. Chi compose questa vita, pare, abbia inteso favellare non di persona degna di essere elevata allo'onore degli altari, ma di persona già canonizzata: quindi è, che senza alcuna reticenza parla delle virtù del Lessio e di varie opere meravigliose di lui quali fossero

⁸²⁴ La notizia si trova anche in Heyrman T., *Leonard Lessius*, p. 196.

⁸²⁵ *Index*, Protocolli 1894–96, ff. 65r–66v.

⁸²⁶ Il Partito Popolare Italiano venne fondato in un hotel in Piazza della Minerva.

altrettanti miracoli od azioni provenienti da ben definita santità. A me non è dato investigare le ragioni che mossero la S.C. dell'Indice a mettere il presente libro fino dal suo apparire tra quelli proibiti, ma inclino a credere che una di queste ragioni sia appunto l'intemperanza dell'Ab. Schoofs nel prevenire il giudizio della Chiesa intorno la santità del Lessio. Protesto, che così ragionando non intendo menomamente detrarre alla fama del Lessio. Io individualmente lo credo un uomo di Dio, e un perfetto religioso. Tuttavia giudico sconvenienza in un autore cattolico tessere la biografia di un Servo di Dio, e raccontare i segni soprannaturali e le virtù che rifulsero nella vita di lui, senza tralasciarne il giudizio finale, al Tribunale della Chiesa che sola è colonna e stabile dimora della verità»⁸²⁷.

Il primo elemento messo in luce dal domenicano era dunque la sconvenienza di prevenire il giudizio della Chiesa su una materia delicata quanto la santità. Il consultore faceva notare a ragione che Lessio era annoverato tra i servi di Dio⁸²⁸ – ed era pertanto venerabile privatamente, non con un culto pubblico –, sebbene il processo non avesse ancora subito alcuna evoluzione.

«Inoltre – proseguiva il Buonpensiere – nel libro che esamino ho trovato qualche inesattezza storica, che desidero ardentemente, per amore della concordia tra le varie famiglie religiose, venga rimossa. Imperocchè, se nella ristampa di questa vita quelle inesattezze rimanessero inalterate, temo che non stuzzichino la curiosità di qualche archivista e così si riaccendano indirettamente vecchie querele che ormai dovrebbero fare nausea a ogni animo ben educato»⁸²⁹.

Non era infatti sfuggito al domenicano, che proveniva dall'ordine che era stato il diretto avversario del molinismo durante la *De auxiliis*, che la *Vita* di Lessio, a causa della trattazione delle controversie teologiche, poteva dannosamente riaccendere le antiche polemiche, che durante il Cinque–Seicento avevano contrapposto le diverse frange del cattolicesimo. Tuttavia, rilevando alcune *inesattezze storiche*, il religioso aveva commesso alcune disattenzioni, causate forse dall'impossibilità di accedere al materiale archivistico corrispondente. Innanzitutto, lamentava l'imprecisione con cui

⁸²⁷ *Index*, Protocolli 1894–96, ff. 65r–65v.

⁸²⁸ R. P. Leonardus Lessius in *Catalogus Sanctorum Beatorum Venerabilium et Servorum Dei e Societate Jesu cum Statu Causarum Beatificationis et Canonizationis eorumdem ineunte Saeculo vigesimo curavit C. B. Soc. Jesu*, Tipografia Cooperativa Sociale, Roma 1901, N. 104, pp. 42–43. Nel 1906, il nome di Lessio non compariva nell'elenco delle cause aperte inviate dal procuratore generale ai Riti. Nel 1915 egli non compariva tra i servi di Dio nello *Status Causarum Servorum Dei e Soc. Jesu exeunte anno iubilari. Restitutionis eiusdem Societatis*, Cuggiani, Roma 1915. Ricomparve alla voce *Lessi (P. Leonardi)* in *Status Causarum servorum Dei e soc. iesu ab anno 1915 ab annum 1938 additis Elencho Sanctorum et Beatorum Soc. Iesu et Indice omnium Venerabilium ac Servorum Dei, Congregatio Generali, XXVIII*, Typis A. Macioce & Piasani, Insulae Liris, pp. 26–27, causa num. 48: alla voce *Acta in Causa ante annum 1919: Processus antiquus inform. Si forte constructus, deperditus*; alla voce *Acta in Causa ab anno 1915 ad annum 1923: 1922 – Commemoratio tertii centenarii a morte Servi Dei*; alla voce *Acta in Causa ab anno 1928 ad annum 1938: Causa pertractanda ad modum Causarum historicarum. Eam curat P. Carolus van Sull (prov. belgicae Merid.)*.

⁸²⁹ *Index*, Protocolli 1894–96, f. 65v.

Schoofs aveva riferito delle sei proposizioni redatte da Lessio in materia *de gratia et predestinatione*, avvertendo che alcuni storici parlavano di un numero di asserzioni superiore a trenta: come si è visto, in realtà Lessio compose dapprima le trentaquattro proposizioni e, dopo la censura di Douai, le sei.

«Finalmente circa le sei proposizioni [...] che accesero le ire dei dottori Lovaniensi contro il Lessio, fo notare a V. P. Rma, che esse sono qui riferite per semplice notizia storica: e però a quel modo che gli storici riportano, quantunque eterodosse, degli altri autori senza alcuno biasimo o censura, così anche nella vita del Lessio si possono lasciare passare le sei memorate. Aggiungo, che di queste sei proposizioni, le prime cinque, che contengono una delle forme secondo le quali suole esporsi il sistema Molinistico intorno la famosa questione di Gratia et Libero Arbitrio, sono tuttodi liberamente difese in alcune scuole, senza che l’Autorità Ecclesiastica muova appunti contro cotali patrocinatori dell’opinione lessiana [...] la sesta proposizione, che riguarda la S. Scrittura, nella seconda parte racchiuda tra le parole «Denique si aliquod opus pium et salutare... non tamen est impossibilis» formula una ipotesi che sarebbe conveniente, anche nell’interesse della fama del Lessio, venisse cancellata [...]»⁸³⁰.

Il riferimento alla sesta proposizione era del tutto corretto, né sorprende, dato che conteneva una delle dottrine di Lessio più contestate:

«Denique si aliquod opus pium et salutare, humana industria et ex instinctu divino compositum publico testimonio Spiritus sancti approbaretur, tanquam in omnibus suis partibus verissimum; tale opus haberet auctoritatem Scripturae. Nam eiusdem est auctoritatis epistola a Rege dictata et ab eo subscripta. Qui modus, etsi de facto putem eum non inveniri in aliquo Scripturae canonicae libro, non tamen est impossibilis»⁸³¹.

La preoccupazione per la buona fama di Lessio sembrava essere in ogni caso un espediente per togliere dalla circolazione un insegnamento ritenuto intollerabile. Buonpensiere faceva poi notare che sarebbe stato opportuno eliminare il riferimento all’approvazione della dottrina di Lessio da parte di Sisto V, poiché

«viene da altri storici fortemente contraddetto»⁸³².

La decisione pontificia non costituiva tuttavia una considerazione soggettiva, ma un dato di fatto, secondo le parole riportate dal proclama pubblicato a Lovanio – e in seguito Douai – dal Frangipani. Come si vedrà a breve, Buonpensiere aveva sicuramente potuto esaminare il documento, il che lascia supporre che si fosse lasciato influenzare da una certa storiografia contraria alla Compagnia.

⁸³⁰ *Ibid.*, f. 66r.

⁸³¹ Lessio L., *VI proposizione* in Le Bachelet X.–M., *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 198.

⁸³² *Index*, Protocolli 1894–96, f. 66r.

«Conchiudo quindi questo breve esame esprimendo il voto che nella ristampa della presente vita del Lessio

- A) A principio della vita si stampi la protesta di volere sottostare ai decreti di Urbano VIII per quello che riguarda le cause dei servi di Dio.
- B) Vengano sopresse nella nuova ristampa i quattro brani dell'opera che dalla S. C. Dell'Indice furono proibiti.
- C) Nella prefazione di questa vita, e precisamente a pag. sesta, il periodo «Prodigia non memoro aut admirabilium operum signa quamquam ut supra memini neque haec deesse voluit gloriosus in amicis suis deus sed sanctitatem ipsam cuius ista sunt signa» giudico doversi mutare nel seguente «Prodigia non memoro aut admirabilium operum signa sed quos peropere Lessius [...] virtutes fidelites refers».
- D) A pag. 29 della vita alle parole sex hisce Lessianis si ponga la nota «Non sex tantum sed numerosiores fuisse Lessii propositiones plerique historici narrant.»
- E) Parimenti a pag. 35 della vita alle parole «Sanam doctrinam appellavere» si ponga la nota «Qua in causa Lessii coram Sixto acta sunt longe aliter a plerique historiciis narrantur. »
- F) Finalmente esprimo il voto che la nuova edizione di questa vita porti l'iscrizione «Editio revisa et correcta» e ciò in ossequio dell'istruzione di Clemente VIII «De Impressione Librorum VII.»

«Questo è Rmo P. il mio giudizio e voto intorno al libro che presi ad esaminare. Di tutto quello che ho scritto mi piace rimettere l'ulteriore esame e approvazione alla perspicace intelligenza di V. P. Rmo»⁸³³.

Sebbene il *votum* ufficiale del domenicano sia molto interessante, maggior rilievo assume un *pro memoria* personale indirizzato dallo stesso al segretario Marcolino Cicognani, per uso privato. La richiesta di Armellini di ristampare la *Vita* con le correzioni che l'Indice avesse ordinato poteva sembrare un'operazione semplice, ma era in realtà molto grave e per

«noi Domenicani può riuscire compromettente»⁸³⁴.

L'introduzione stessa al *pro memoria*, per quanto concisa, risultava densa di significato: sin dall'esordio, infatti, il Buonpensiere lasciava intendere che il problema non poteva risolversi nell'emendamento dell'opera in sé, ma si inseriva in dinamiche di ampio respiro che coinvolgevano un ordine religioso; due, per la verità. In poche righe, aderendo ad un *topos* comune nell'immaginario dell'età moderna, che era penetrato sino alle soglie del XX secolo, il domenicano scorgeva l'ombra di un complotto gesuita. L'idea della Compagnia come un luogo di cospirazione non era per l'appunto nuovo: in questo caso vi si univa la preoccupazione che il proprio ordine venisse in qualche modo compromesso.

Le radici di questo malumore erano antiche. Risultava – scriveva il domenicano – che Lessio e il suo collega Hamelius avessero difeso e pubblicato, al tempo della loro

⁸³³ *Ibid.*

⁸³⁴ *Ibid.*, f. 93r.

docenza a Lovanio, tesi di stampo molinistico in materia di grazia, predestinazione e Sacra Scrittura. Il Buonpensiere continuava affermando che tali tesi erano già state condannate dal Concilio Vaticano I: una valutazione errata, come si è visto. Infatti, il gesuita fu formalmente scagionato dall'intervento del Gasser: qualora i padri conciliari avessero potuto leggere il carteggio Lessio–Bellarmino ed addentrarsi maggiormente nella dottrina del gesuita di Lovanio, andando oltre le tre asserzioni, avrebbero probabilmente coinvolto anche la sua teoria ispirazionista nella condanna; tuttavia ciò non era accaduto.

Il domenicano sottolineava poi che la teoria ispirazionista di Lessio era stata condannata anche dall'enciclica del papa sulla Scrittura. Buonpensiere si riferiva con tutta evidenza alla *Providentissimus Deus* di Leone XIII, datata 18 novembre 1893, nella quale il pontefice, pur non condannando specificatamente una dottrina che poteva essere ricondotta a quella di Lessio, affermava che il vero autore della Sacra Scrittura era lo Spirito Santo. Conseguentemente, veniva a cadere in modo assoluto la terza proposizione di Lessio, che già trecento anni prima aveva sollevato le più aspre critiche.

Buonpensiere si rifugiava poi dietro l'autorità del Serry, suo antico confratello, che aveva definito le sei proposizioni di Lessio una mistificazione atta ad una migliore difesa ed epurazione dall'errore: uno stratagemma, insomma, in quanto le asserzioni censurate erano trentaquattro. L'accusa costituiva una distorsione della realtà storica, poiché non solo il gesuita aveva redatto inizialmente le trentaquattro proposizioni, allo scopo di definire con sicurezza la propria dottrina, ma ne aveva in seguito composte sei dietro richiesta del vescovo di Malines, a causa dei nuovi problemi sorti a causa della censura dell'Università di Douai. Ma soprattutto, riprendendo il dubbio esposto nel *votum*, il domenicano scriveva che, sebbene Schoofs volesse far credere che Sisto V avesse dichiarato sana la dottrina di Lessio, il Serry testimoniava tutt'altro.

Al di là delle considerazioni personali che l'autore vi poteva aver aggiunto, il testo del breve papale era stato riportato dal Serry integralmente, con l'indicazione *sanae doctrinae articuli*, che non lasciava adito a fraintendimenti. Lasciatisi influenzare dalla storiografia avversa alla Compagnia e omettendo un'analisi critica del documento, il domenicano chiedeva pertanto di gettare il dubbio, qualora la *Vita* venisse ristampata, sull'autenticità della dichiarazione sistina; a maggior ragione, dato che storici quali il Serry dichiaravano apertamente che anche nelle altre opere di Lessio vi fossero errori

manifesti. Se nella *Vita* non si trovavano elementi contrari alla fede o alla morale, la proibizione doveva mantenersi viva, poiché la condanna era derivata dal fatto che nell'opera si riconosceva l'apologia della dottrina di Lessio.

La circolazione di una biografia nella quale il protagonista veniva presentato come un santo prima della presa di posizione della Chiesa in merito era vista con sospetto; questa preoccupazione era inoltre incentivata dall'idea che l'uomo in questione fosse stato portatore di errori dottrinali di rilievo. Ed ecco che tornava alla ribalta il sospetto che, dietro alla richiesta di Armellini, si nascondesse un preciso progetto orchestrato dalla Compagnia: la promozione del processo di beatificazione di Lessio non sarebbe altro che il tentativo di avvalorare ufficialmente la dottrina dell'ordine stesso.

«Tutto questo peraltro sarà bene tenerlo per noi, almeno per il momento ed ho ritenuto prudente non farne nemmeno cenno nel parere che esterno, intorno alla risposta da darsi al P. Armellini»⁸³⁵.

Non solo, con tale richiesta di segretezza, il Buonpensiere sembrava agire in quel clima di cospirazione che attribuiva invece alla Compagnia, ma giungeva anche a conclusioni forvianti, poiché se è vero che l'accertamento della santità di Lessio avrebbe giovato alla fama dell'ordine, questo, nelle persone di Bellarmino, Aquaviva e Vitelleschi, all'inizio del Seicento non aveva affatto condiviso la dottrina di Lessio; si era anzi opposto alla sua diffusione secondo l'originale sistemazione data dal gesuita di Lovanio. Si è fatto riferimento ai vertici della Compagnia volutamente: dalle sue parole, infatti, il domenicano lasciava trasparire l'antica convinzione che l'ordine costituisse un blocco monolitico: le differenze dottrinali, invece, pur con alcune linee di tendenza generali orientate, come si è visto, in senso probabilista, avevano raggiunto divergenze tali da indurre Aquaviva alla promulgazione di un decreto sulla grazia efficace. Se l'unità dottrinale era stata bramata sin dai tempi di Ignazio, i risultati pratici avevano spesso lasciato a desiderare.

Dagli elementi finora presentati, sembrerebbe insomma che Buonpensiere fosse ricaduto in alcuni luoghi comuni diffusi sin dalla costituzione della Compagnia; in particolare, il suo atteggiamento nei confronti della vicenda della *Vita*, che equivaleva alla sua attitudine all'apertura del processo di beatificazione, sembrava subire

⁸³⁵ *Ibid.*, f. 93v.

l'influenza delle antiche direttive "di partito", nutrendosi della diffidenza che aveva diviso domenicani e gesuiti tra XVI e XVII secolo, al tempo della *De auxiliis*; sembrava, infine, che dalla valorizzazione della figura di Lessio, alla quale il consultore legava indissolubilmente la conferma della dottrina della Compagnia, dipendesse un destino contrario per l'ordine dei predicatori: l'aveva ammesso in partenza lo stesso Buonpensiere, scrivendo che l'affare sarebbe potuto risultare compromettente per i domenicani.

Nel novembre 1894, Cicognani emise un parere favorevole alla ristampa della *Vita*, a condizione che venissero apportate alcune correzioni, che coincidevano con quelle proposte da Buonpensiere, e che prima della nuova pubblicazione si riconsegnasse tutto all'Indice per una definitiva autorizzazione⁸³⁶. Due elementi del *votum* erano particolarmente significativi: in primo luogo, il fatto che l'eliminazione di parte dell'ultima delle sei proposizioni (denique si aliquod opus etc.) su suggerimento di Buonpensiere, era motivata dal rispetto della memoria di Lessio, che ne avrebbe risentito qualora l'asserzione si fosse tramandata⁸³⁷; in secondo luogo, il suggerimento di utilizzare l'insegnamento *De Sacra Scriptura* del cardinal Mazzella (1833–1900)⁸³⁸, gesuita, per meglio spiegare la teoria di Lessio: una soluzione che avrebbe forse rabbonito la Compagnia.

Nonostante l'impegno con cui Armellini si era battuto per l'esclusione della *Vita* dall'Indice e, conseguentemente, per la riapertura del processo di beatificazione di Lessio, i risultati non soddisfecero le sue attese. Il processo non vide la luce, né il postulatore ebbe il tempo di conoscere le evoluzioni novecentesche delle vicende ad esso legate, poiché morì all'inizio del XX secolo. Al suo posto, un altro uomo si sarebbe impegnato dapprima tiepidamente, poi con rinnovato vigore per la causa di Lessio: Charles van Sull che, a testimonianza della sua straordinaria venerazione per il conterraneo, ne conservò per molti anni il cervello, custodito in un reliquiario, nella propria stanza da letto.

⁸³⁶ *Index*, Atti e Documenti 1886–97, f. 259r.

⁸³⁷ Al contrario, va detto che Lessio era del tutto convinto di quanto aveva sostenuto.

⁸³⁸ Camillo Mazzella fu Prefetto dell'Indice dal 20 febbraio 1889 al 22 giugno 1893.

4.2 – La ‘santità’ mancata. L’evoluzione della causa

La spinta alla riapertura del processo di beatificazione di Lessio, con un processo informativo ormai perduto ed una *Vita* faticosamente tolta dall’Indice, subì una brusca frenata nel 1905, in virtù di una scelta di strategia politica che giungeva direttamente dal generalato della Compagnia. Negli anni precedenti, la corrispondenza tra la Postulazione generale delle Cause dei servi di Dio, dei beati e dei santi della Compagnia di Gesù e i gesuiti belgi, oltre alle annotazioni conservate nel Diario della Postulazione, dimostravano l’interesse che gravitava attorno al gesuita di Lovanio, che manteneva, nella sua terra d’origine, un certo seguito. Tuttavia, a detta dello stesso vice–postulatore della causa, Charles van Sull, la questione non era semplice.

Nel febbraio 1899, il postulatore generale Torquato Armellini scriveva nel suo diario, dimostrando al contrario il desiderio che il processo avesse presto inizio:

«Ho ricevuto una lettera del P. Van Sull vice postulatore della Causa nella quale mi fa’ alcune difficoltà circa l’opportunità di fabbricare il processo ordinario essendo andato perduto l’antico. Ho risposto esortandolo a cominciare senza più il processo»⁸³⁹.

E ancora, il febbraio successivo:

«Sono state sciolte le difficoltà che muoveva il sudd. Padre per fare il processo: aspetto la *Vita* antica latina (messa all’Indice) e gli altri documenti»⁸⁴⁰.

Il postulatore si riferiva naturalmente alla *Vita* di Schoofs, che era stata ufficialmente assunta a punto di partenza per l’indagine sulla figura di Lessio, che sarebbe stata parte integrante del processo di beatificazione. Tuttavia, dal Belgio i lavori procedevano a rilento, come dimostrato dal commento stupefatto che il postulatore annotò nel mese di agosto:

«Nessuno si è fatto più vivo. Mistero!!!»⁸⁴¹.

⁸³⁹ *Leonardo Lessio* in APSJ (Archivio della Postulazione della Compagnia di Gesù), *Diario della Postulazione Generale d.C.d.G., 1891–1904*, febbraio 1899. L’Archivio della Postulazione generale della Compagnia di Gesù non è inventariato.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, febbraio 1900.

⁸⁴¹ *Ibid.*, agosto 1900.

Anche le notizie relative al destino della *Vita* erano incerte: la Postulazione generale non aveva la sicurezza che fosse stata tolta dall'Indice. Nel frattempo, il nuovo postulatore Camillo Beccari scriveva il 28 gennaio 1901:

«È stata ritrovata tra le carte del P. Armellini, una copia della vita latina messa già all'Indice. Sembra che nella nuova edizione dell'Indice non vi si trovi più, sarebbe tanto di guadagnato per iniziare senza più il Processo: vedremo»⁸⁴².

In marzo, poi, segnalava di aver ricevuto la conferma che la biografia non era più all'Indice dal cardinal Steinhuber, gesuita e Prefetto della Congregazione dell'Indice dal 1 ottobre 1896 al 15 dicembre 1907. Conseguentemente, in aprile Beccari comunicò a van Sull, a Bruxelles, l'intenzione di comporre gli articoli per l'apertura del processo⁸⁴³. Un nuovo ostacolo, tuttavia, si sarebbe presto interposto. Van Sull scriveva infatti che

«il suo provinciale è di parere d'aspettare per fare il Processo che sia compita la nuova vita che sta scrivendo il P. Wouthers sopra nuovi documenti scoperti, ad una antica vita manoscritta in due volumi che si conserva nel regio Archivio di Bruxelles. Dunque aspettiamo ancora. Ne ho dato avviso al Procuratore Guidi, che stava già preparando gli articoli»⁸⁴⁴.

Il ruolo di Alfred Wouthers fu fondamentale nel processo di arenamento della causa di Lessio. Solo dopo molti anni e numerosi tentativi, come attestato da van Sull, si riuscì ad ottenere la sua rinuncia all'incarico di redazione di una biografia di Lessio: nonostante i rifiuti, il gesuita non attendeva infatti con solerzia al compito assegnatogli. A questa mancanza di interesse faceva da contraltare il desiderio che il processo si avviasse, espresso da altri gesuiti belgi, a partire dagli anni '80 del XIX secolo. Ne è prova la lettera inviata ad Armellini, allora postulatore generale, dal padre van Dercker, nel febbraio 1891⁸⁴⁵.

Già nel XVII secolo – scriveva – si erano raccolte notizie su Lessio, in vista della costituzione del processo informativo; tuttavia la documentazione, che si conservava presso l'Archivio dell'Arcivescovado di Malines, era andata persa durante

⁸⁴² *Ibid.*, 28 gennaio 1901.

⁸⁴³ «In conseguenza scrivo al P. Van Sull vice postulatore a Bruxelles che io intendo su questa far comporre gli articoli, che ho già consegnato all'avvocato (Guidi, invece del Sig. Mencacci, che fa per questo gli articoli del [...] Clorivière) e che si prepari a dar principio per breve al Processo». *Ibid.*, 28 aprile 1901.

⁸⁴⁴ *Ibid.*

⁸⁴⁵ *Van Dercker a Armellini*, 9 febbraio 1891 in APSJ, 1, *Corrispondenza 1885–1898*.

le azioni dei rivoluzionari, ipotesi sostenuta anche dal padre gesuita V. De Block⁸⁴⁶: una spiegazione non soddisfacente, dato il suo successivo e momentaneo riaffioramento. Era comunque necessario ricominciare tutto daccapo, per portare avanti una causa per cui il Belgio simpatizzava. Già venticinque anni prima, il padre Crespelle aveva manifestato il desiderio che si riaprisse il processo di beatificazione. Le Grelle, allora rettore del Collegio di Lovanio, aveva preso a cuore la causa, coinvolgendolo in una sorta di caccia alle reliquie, di cui si parlerà.

Dercker aveva già informato il cardinale arcivescovo di Malines, responsabile della diocesi in cui era vissuto e morto Lessio, della volontà di riaprire la causa di beatificazione, ottenendone il consenso. Innanzitutto, però, occorreva ottenere la revoca della censura relativa alla *Vita*, che descriveva come un'opera edificante. Per promuovere la causa, erano già state pubblicate alcune notizie sul gesuita e, soprattutto, ne erano state distribuite alcune reliquie, come nel caso di Colombière: si segnalavano già – scriveva – alcuni favori ottenuti attraverso i resti del servo di Dio.

Occorre fare a questo proposito una precisazione. Se attualmente il titolo di *servus Dei* viene attribuito esclusivamente a chiunque per il quale si apra un processo, anche non destinato ad andare a buon fine, in passato questo veniva utilizzato anche per chi, morto in “odore di santità”, aveva mostrato virtù eroiche. Nel caso di Lessio, oltre alla presenza di tali elementi, era stato composto un processo informativo, che si era poi arenato senza portare all'inizio della causa di beatificazione,

«pour les malheures des temps»⁸⁴⁷.

Affinché la causa potesse essere riaperta, occorreva innanzitutto ottenere la revoca della censura dalla *Vita*: van Derker lo scrisse chiaramente ad Armellini che, come si è visto, prese molto a cuore la questione, agendo in prima persona presso le Congregazioni del Sant'Ufficio, dell'Indice e dei Riti⁸⁴⁸. Negli anni '90 dell'Ottocento, Charles van Sull succedette a Derker e divenne il punto di riferimento per la causa di Lessio. La corrispondenza con la postulazione generale rivela lettere rilevanti, che

⁸⁴⁶ De Block V., *Le père Lessius de la Compagnie de Jésus*, p. 224, Collection de Précis Historiques, XII (1863), pp. 153–224.

⁸⁴⁷ *Van Derker a Armellini*, 9 febbraio 1891. Una nota terminologica: scrivendo che l'intenzione di Armellini, Derker e van Sull era quella di *riaprire* il processo, non si allude al fatto che in passato fosse già stata aperta la causa di beatificazione, ma si fa riferimento al processo informativo, che costituiva il primo passo per quello di beatificazione.

⁸⁴⁸ *Van Derker a Armellini*, 9 febbraio 1891.

mettono a nudo le problematiche cui andava incontro il progetto di beatificazione del gesuita belga. A più di trecento anni di distanza dalle controversie di Lovanio, queste tornavano a bussare alla porta della Compagnia, presentandosi come una difficoltà aggiuntiva: i rapporti intercorsi tra Lessio e l'antica Facoltà teologica avrebbero sollevato numerosi problemi, anche per il fatto che – scriveva il postulatore – gli accademici non avrebbero gradito che fosse elevato agli onori degli altari un personaggio che si era loro opposti, accusando di eresia i loro predecessori. In poche righe, van Sull aveva sollevato il sospetto che ancora alle porte del XX secolo il ricordo delle dispute sorte presso l'Università generasse una certa tensione⁸⁴⁹. Certamente, l'idea per cui Lessio aveva evitato che la Facoltà ricadesse nell'eresia era un'esagerazione: infatti, i diretti avversari del gesuita avevano difeso durante le controversie una dottrina che, pur costituendo la rampa di lancio per l'esplosione del giansenismo, non sarebbe mai stata condannata dalla Chiesa romana; né tale dottrina sarebbe stata abbandonata dai suoi fautori grazie all'intervento di Lessio. Certamente, quest'ultimo si era fortemente opposto alla teologia di Michele Baio, che era stata tacciata d'eresia – al di là dei tentativi di interpretare diversamente il documento pontificio – ma quando questa era già stata oggetto delle condanne romane, né la dottrina di Janson o quella di Gravius, pur affondando le radici nel baianismo, sarebbero mai state accusate di eresia da Roma.

D'altro canto, le parole di van Sull inducevano anche a pensare che, tre secoli dopo le controversie, fosse ancora diffusa tra i gesuiti belgi l'idea per cui, al tempo della docenza di Lessio presso il Collegio di Lovanio, la Facoltà teologica aveva promosso una dottrina eretica e che il gesuita si fosse erto a difesa dell'ortodossia, in una lotta controriformistica interna al cattolicesimo e dagli eccellenti risultati: una convinzione che era stata propria dello stesso Lessio, che aveva sinceramente creduto di combattere il calvinismo, penetrato tanto profondamente in quella terra da intaccare anche un baluardo del cattolicesimo, quale era l'Università di Lovanio.

Non era dunque un buon punto di partenza. Inoltre, il processo necessitava di testimoni, ma neppure i gesuiti stessi conoscevano granché della vita di Lessio. Tutto il mondo – scriveva van Sull, non considerando le possibili opposizioni – lo considerava come un uomo di eminente santità, ma nulla di più: vi era bisogno di elementi pratici

⁸⁴⁹ *Van Sull a Beccari* in APSJ, 2, *Corrispondenza 1898–1900*.

che potessero condurre ad un successo. In più, Wouters non aveva ancora terminato la redazione della nuova biografia, dalla quale si sarebbe dovuti partire, poiché l'opera di Schoofs, a detta dello stesso van Sull, non era attendibile: l'autore era innanzitutto un parente di Lessio e, in secondo luogo, non aveva riportato alcun tipo di fonte. Va detto a questo proposito che, se van Sull si avvalese effettivamente anche di documenti d'archivio per redigere la propria biografia di Lessio, da un confronto con l'agiografia del premostratense appare evidente che a questa attinse parecchio⁸⁵⁰.

Van Sull riproponeva tutte le sue preoccupazioni anche nel 1901, scrivendo nuovamente alla Postulazione generale in merito ad un colloquio avuto con il padre provinciale di Fiandra, che concordava con l'idea che fosse ancora prematuro pensare di costituire un processo in favore di Lessio⁸⁵¹. Prima dell'avvio era innanzitutto necessario discolpare il gesuita da alcune accuse che pendevano sul suo capo: *in primis*, quella di disubbidienza avanzata da Muzio Vitelleschi, a seguito della diatriba scatenata dalla pubblicazione del *De gratia efficaci*; era poi necessario essere preparati ad un confronto con l'Università, il cui onore avrebbe potuto risentire dalla beatificazione di un personaggio che ad essa si era fortemente opposto. Di nuovo poi, molto significativamente, van Sull faceva presente che in Belgio la vita di Lessio non era conosciuta, a dimostrazione del fatto che la venerazione stava forse scomparendo. Secondo van Sull non sarebbe stato sufficiente, come suggerito dal Postulatore generale, diffonderne il menologio. Piuttosto, bisognava concentrarsi sulla vita manoscritta in due volumi – che van Sull diceva essere stata scritta da un confratello di Lessio – ed ottenere il permesso di consultare gli archivi della Compagnia dal generale. Wouters – leit motiv delle lettere tra il Belgio e la Postulazione – sarebbe stato pressato per la stesura della biografia, di cui c'era assoluto bisogno, dal provinciale stesso, che stimava non si potesse cominciare il processo prima di un anno.

Poi, un lungo silenzio. Se ne scusò lo stesso van Sull in una lettera di fine settembre dell'anno 1902, dichiarando il suo zelo continuo per il processo di beatificazione dell'antico confratello, che definiva prematuramente «il nostro santo

⁸⁵⁰ Van Sull scriveva di aver riunito, grazie ad alcuni assistenti, materiale archivistico supplementare alla *Vita latina*; che tuttavia era il solo a conoscere le informazioni raccolte, a dimostrazione della generale scarsa conoscenza di Lessio.

⁸⁵¹ *Van Sull a Beccari*, 24 maggio 1901 in APSJ, 3, *Corrispondenza 1901*.

Lessio»⁸⁵². Lamentava inoltre il fatto di non aver ottenuto che il padre Wouthers gli inviasse la documentazione, in particolare la “vita” manoscritta in due volumi, nemmeno chiedendola a suo nome: l’invio sarebbe stato eccessivamente rischioso. Alcuni spostamenti di sede gli avevano poi impedito di provvedere a far eseguire delle copie delle fonti, che avrebbe voluto inviare anche a Roma. Van Sull spiegava la difficoltà di attendere alla causa di Lessio nelle sue nuove condizioni lavorative, aggiungendo che il provinciale stesso gli avrebbe suggerito di rimandare ad un domani imprecisato i lavori per l’avvio del processo.

L’autorizzazione a consultare gli archivi della Compagnia sarebbe giunta tra il 1904 e il 1905. Ne dava testimonianza Van Sull, in una lettera alla Postulazione del gennaio 1905⁸⁵³. Il permesso era stato accordato a Wouthers, che nel frattempo era divenuto superiore della residenza di Malines, dal generale Luis Martin, che aveva però posto una clausola di estrema rilevanza:

«Le T. R. P Général, en lui accordant cette autorisation, doit lui avoir dit que si il découvrait une opposition entre le P. Bellarminus et le P. Lessius, il vaudrait mieux renoncer à son travail. Or, le P. de Wouters, qui n’a pas encore été à [...], me dit avoir reçu communication de certaines lettres à charge du P. Lessius, qui lui ôtent l’espoir d’aboutir»⁸⁵⁴.

Qualora le ricerche archivistiche avessero portato alla luce documentazione che attestasse motivi d’attrito tra Lessio e Bellarmino, il padre Wouhters avrebbe dovuto rinunciare all’impresa e i lavori per il processo avrebbero dovuto essere interrotti. La ragione di questa scelta era di natura strategica e affondava le radici in una precisa politica della santità, che nei primi anni del Novecento verteva su un nome preciso: Roberto Bellarmino.

Il processo per la sua beatificazione era iniziato all’incirca un anno dopo la sua morte, ma era stato più volte interrotto, attraversando nel Settecento una fase travagliata. Solo a partire dall’inizio del XX secolo, anche a causa dell’atteggiamento simpatizzante dei pontefici e nonostante le opposizioni di alcuni domenicani⁸⁵⁵, la causa subì una svolta, che portò alla beatificazione il 13 maggio 1923 e alla canonizzazione il

⁸⁵² Van Sull a Beccari, 30 settembre 1902 in APSJ, 4, *Corrispondenza 1902*. La traduzione dall’originale francese è mia.

⁸⁵³ Van Sull a Beccari, 21 gennaio 1905 in APSJ, 6, *Corrispondenza 1904–1905*.

⁸⁵⁴ *Ibid.*.

⁸⁵⁵ Secondo alcune testimonianze tramandate oralmente, alcuni domenicani cercarono di screditare la figura del cardinale per impedire l’avanzamento della causa di beatificazione.

17 settembre 1931⁸⁵⁶. Nei primi anni del Novecento, l'interesse sulla riapertura del processo era alto. Bellarmino era un personaggio estremamente significativo: uomo della Controriforma e del rinnovamento cattolico, era stato teologo della Santa Sede, aveva composto opere di importanza capitale nell'Europa moderna e aveva goduto di una fama non indifferente, ereditando lo zelo morale dello zio, Marcello II, per la riforma spirituale della Chiesa. Sebbene Cervini avesse avuto solo ventidue giorni di pontificato per concepire la propria riforma della Chiesa, fatta di ascetismo, rinnovamento e rinuncia al grande nepotismo, aveva trasmesso al nipote l'impulso a fare altrettanto. Ne è prova, come suggerito da Franco Motta, la scelta del sarcofago nel quale Bellarmino fece traslare le spoglie dello zio, nel trasferimento dall'antica basilica di S. Pietro alla nuova: privo di effigie, ornato con una semplice iscrizione, rispecchiava la spiritualità severa di cui entrambi erano portatori⁸⁵⁷.

Nell'ottica del generalato, Bellarmino era innanzitutto una personalità più conosciuta rispetto a Lessio nella stessa Compagnia. I fautori del processo del gesuita di Lovanio erano innanzitutto belgi e sembravano portare innanzi l'idea della beatificazione del compatriota con un certo spirito nazionalista. Si è parlato in proposito di un panorama prettamente nazionale, poiché, se Lessio si occupò di argomenti del massimo interesse e molto discussi in età moderna, componendo opere che ebbero ampia diffusione, la sua fama non raggiunse certamente quella del Bellarmino, non solo tra i contemporanei, ma anche tra gli storici che, nei secoli seguenti, si occuparono della Compagnia di Gesù. Bellarmino aveva avuto rilevanti incarichi presso la Santa Sede, aveva preso parte ai processi contro personalità quali Campanella, Bruno e Galilei; aveva inoltre indubbiamente prodotto opere di straordinaria efficacia nel clima riformistico e controriformistico di cui fu uno dei protagonisti; senza dimenticare che aveva fatto parte del Sacro Collegio, divenendo consigliere personale di due pontefici.

Lessio, dal canto suo, era stato docente di filosofia e di teologia e aveva dato alla luce almeno due opere di importanza capitale, in virtù delle innovative teorie di cui erano propugnatrici: si sta parlando del *De iustitia et iure* e del *De gratia efficaci*, cui vanno aggiunte le varie apologie redatte in occasione delle controversie lovaniensi. Tuttavia, entrambe avevano riscosso notevoli critiche, anche in seno alla stessa

⁸⁵⁶ In merito al processo di canonizzazione di Bellarmino vedi Catto M., *Un panopticon catechetico. L'arciconfraternità della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma 2003, pp. 61–66.

⁸⁵⁷ Vedi Motta F., *Bellarmino*, pp. 21–22.

Compagnia. La fama di santità di Lessio era diffusa nell'ordine, ma in modo molto vago, a prescindere dalla consapevolezza del percorso biografico. La devozione, poi, che aveva toccato il culmine attorno alle metà del Seicento, era andata spegnendosi, benché con un ritorno di interesse nella seconda metà del XIX secolo, come si vedrà a proposito delle spedizioni organizzate per ritrovare la tomba del gesuita.

In ogni caso, la beatificazione del Bellarmino avrebbe sicuramente avuto più risonanza. Il processo era stato aperto e interrotto più volte nel corso di due secoli e mezzo, al contrario di quello di Lessio, il cui processo informativo non aveva ancora avuto seguito. A proposito della causa di Bellarmino, il postulatore generale annotava nel proprio diario, nel maggio 1901, che il cardinal Aloisi Masella⁸⁵⁸, il quale al tempo della ripresa del processo e della sua nuova interruzione operata dal pontefice nel 1892 era prefetto della Congregazione dei Riti, gli aveva confidato che il motivo della sospensione doveva cercarsi nella pubblicazione di un opuscolo contrario al potere temporale dei papi da parte del Toscanelli, nel quale il deputato citava lo stesso Bellarmino quale fautore della sua tesi⁸⁵⁹:

«Ci fu senza dubbio qualche zelante (non già dell'onore di Dio e della S. Sede)»,

scriveva il postulatore generale – che fece notare la cosa al pontefice, suggerendogli che non fosse opportuno procedere con la causa di un servo di Dio che aveva costituito l'*auctoritas* di un simile testo. Il processo Bellarmino si concluse poi felicemente, al contrario di quello di Lessio, la cui apertura presentava una lunga serie di difficoltà – come ineccepibilmente esposto da van Sull – non ultima la controversia che ruotava attorno alla sua persona: da una parte, si aveva un campione dell'ortodossia, e cioè il Bellarmino; dall'altra, invece, un personaggio molto discusso anche dal generalato – e dallo stesso Bellarmino – in quanto a dottrina ed obbedienza. Per tutte queste ragioni, benché taciute dal generale, qualora si fossero trovati motivi di dissenso tra i due, la vittima sacrificale doveva essere Lessio.

E così fu. I dissapori tra l'allievo e il maestro erano esistiti, come si è visto a proposito degli strascichi delle controversie lovaniensi, e avevano toccato una materia di

⁸⁵⁸ Gaetano Aloisi Masella (1826–1902), cardinale dal 1887, Prefetto della Congregazione dei Riti dal 1899.

⁸⁵⁹ APSJ, *Diario della Postulazione generale S.J.*, 1891–1904, maggio 1901. Vedi Toscanelli G., *Religione e patria osteggiate dal Papa: l'Italia si deve difendere*, F.lli Bocca, Firenze 1890.

straordinaria importanza non solo per le esigenze dettate dall'aspirazione all'unità dottrinale della Compagnia, ma anche e soprattutto per la difesa dell'ortodossia cattolica, in secoli tempestati dalle fuoriuscite dei riformatori e dalle dottrine di chi, pur professandosi sinceramente agostinista – e quindi profondamente cattolico – era stato condannato dalla Chiesa; erano gli anni delle divisioni dottrinali in seno allo stesso cattolicesimo, gli anni in cui si sospettava che di nuovo il pelagianesimo tentasse di infiltrarsi nella Chiesa.

Trecento anni dopo la controversia intercorsa con Bellarmino sul *De gratia efficaci*, Lessio usciva nuovamente sconfitto – se è lecito utilizzare questo termine – nella corsa alla santità: una “santità” che era stata innanzitutto asceticamente ricercata in vita e la cui conferma era stata fortemente voluta dai fautori del gesuita, ma che aveva ceduto il passo alle scelte strategiche della Nuova Compagnia, in un periodo storico che stava vedendo la rifioritura di processi avviati, ma interrotti, nell'Antica. Le medesime considerazioni relative alla ricerca di un ideale di santità, ereditato dallo zio Marcello, potrebbero essere naturalmente delineate anche a proposito del Bellarmino: quest'ultimo aveva dalla sua parte una fama molto più diffusa, avendo rivestito un ruolo di maggior prestigio nella stessa Roma pontificia. Né, nonostante i tentativi di mistificazione a favore della corrente fautrice della premozione fisica, era mai stato oggetto di critiche e contestazioni quali quelle di Lessio. Se questi elementi in sé avrebbero potuto essere accantonanti, in favore del riconoscimento della “santità” con cui si riconosceva fosse vissuto Lessio, lo scontro *post mortem* con il Bellarmino fece sfumare anche la minima possibilità. L'assenza della causa di Lessio tra quelle in atto all'inizio del XX secolo è confermata da un elenco redatto dal postulatore generale, Camillo Beccari, annotato alla fine di una lettera indirizzata al generale, risalente al settembre 1906⁸⁶⁰. I fautori di Lessio accantonarono il progetto, ma non persero la

⁸⁶⁰ *Beccari a Wernz* (copia), settembre 1906 in APSJ. Il documento fornisce un interessante spaccato delle problematiche amministrative della Postulazione generale della Compagnia di Gesù nei primi anni del XX secolo. Il postulatore faceva presente che l'anno precedente era giunta una circolare dalla Congregazione dei Riti, che rimetteva in vigore le disposizioni degli anni passati, secondo cui la Postulazione generale avrebbe dovuto inviare un resoconto di tutte le cause in atto. L'incarico era stato assolto dal procuratore generale, che aveva consegnato l'elenco ai Riti a suo nome, poiché – scriveva Beccari – sin dal suo predecessore l'amministrazione dei fondi era stata separata dalla promozione delle cause. La Congregazione dei Riti aveva però fatto notare che la prassi era fondamentalmente errata, in virtù del fatto che tutto avrebbe dovuto essere gestito dalla postulazione generale. Sul piano pratico, nella Compagnia era stata fatta una divisione tra l'amministrazione dei fondi per le cause e la postulazione delle cause propriamente detta; il postulatore dipendeva cioè dal procuratore generale: cosa non consona, faceva notare il promotore dei Riti. Questi avrebbe voluto parlare della questione con il preposito

speranza. Nel 1907, infatti, si ebbe una ripresa delle comunicazioni tra Van Sull e la Postulazione generale. L'archivio ha restituito due lettere del mese di maggio che, come si evince dall'*incipit* della prima, testimoniavano un rinnovato interesse per la causa di Lessio. Venivano riproposti timidi tentativi in suo favore da parte di Beccari, che avvisava van Sull della sua intenzione di condurre alcune ricerche presso la Congregazione dei Riti, al fine di ritrovare il processo informativo; senza grandi speranze in tal senso, in realtà, poiché una grande quantità di processi erano andati perduti al tempo dalla Rivoluzione francese⁸⁶¹. Cinque giorni più tardi, il gesuita comunicava che le proprie ricerche non avevano dato frutti; che, anzi, il processo informativo non sembrava essere mai giunto ai Riti. Aveva però saputo che qui, a fine Seicento, era pervenuta una biografia di Lessio, che non era stata approvata: si trattava della *Vita* di Schoofs. Beccari ammetteva di non essere al corrente della ragione per cui tale opera era stata proibita, ma scriveva di sospettare fortemente che tale ragione andasse ricercata nell'opposizione dei lovaniensi⁸⁶².

Nel 1909, van Sull comunicava alla Postulazione generale *une bonne nouvelle*: dopo diciannove anni – e senza produrre niente, sottolineava il gesuita – finalmente il padre Wouhters aveva rinunciato alla redazione della nuova biografia di Lessio e il provinciale era alla ricerca di qualcuno che si assumesse l'incarico. Sarebbe stato lo stesso van Sull ad ottemperare al compito: era la scelta più logica, poiché nessuno aveva imparato a conoscere Lessio meglio di lui, in tutta la Compagnia.

L'ultima notizia relativa alla causa di beatificazione di Lessio risale al periodo a cavallo tra gli anni '40 e '50 del XX secolo⁸⁶³. In una lettera a Charles van Sull, il postulatore generale Carlo Miccinelli ricorda il loro incontro del 1946, durante il quale van Sull gli aveva parlato del processo e mostrato le reliquie di Lessio, che conservava parzialmente nella sua stanza. Miccinelli aveva studiato a fondo la vita, le opere e le

generale, ma il postulatore stesso l'avrebbe convinto a rinunciare, per evitare di procurargli un'ulteriore sofferenza, vista la malattia che l'aveva colpito. Dopo la morte di Martin, il promotore «tornò alla carica», ma anche in quell'occasione Beccari era riuscito a convincerlo che avrebbe parlato lui stesso della questione al nuovo generale: ecco la ragione della lettera, nella quale gli proponeva che, a partire da quel momento, il postulatore venisse messo a conoscenza dello stato dei fondi, così da poter gestire lui stesso le relazioni con i Riti, e che gli fossero concesse piccole somme di denaro, per evitare di dover ricorrere ogni volta al procuratore, rendendo manifesta a tutti la divisione dei due uffici.

⁸⁶¹ *Beccari a van Sull*, 4 maggio 1907 in APSJ.

⁸⁶² *Beccari a van Sull*, 9 maggio 1907 in APSJ.

⁸⁶³ *Miccinelli a van Sull*, data dubbia (presumibilmente anni '50 del XX secolo) in APSJ. La data della lettera cui si sta facendo riferimento è incerta: il riferimento al 1946, fatto dal postulatore generale, fornisce comunque il termine *post quem* la lettera è stata redatta.

virtù di Lessio e confidava di aver consultato l'archivio della Compagnia, appurando che, in oltre tre secoli, la causa di beatificazione non aveva fatto progressi. L'unica via percorribile – scriveva – era intraprendere uno studio storico di tutti gli elementi che potevano provare la santità e l'eroicità delle sue virtù, secondo il metodo suggerito dalla sezione storica della Congregazione dei Riti. A questo scopo chiedeva a van Sull che inviasse a Roma tutta la documentazione utile.

Questo documento, per quanto non abbia presumibilmente avuto grande seguito, dato l'arenamento del processo di beatificazione di Lessio, è di straordinaria importanza: in primo luogo, perché dimostra che, nonostante gli sforzi di Armellini, che era riuscito a far ritirare dall'Indice la *Vita*, e quelli di van Sull, che si era assunto la responsabilità di scrivere la nuova biografia, si era ancora lontani dalla completezza documentaria che avrebbe permesso alla Postulazione di procedere presso i Riti; in secondo luogo, poiché testimonia che ancora sessant'anni or sono vi era un vivo interesse per la riapertura del processo di beatificazione del gesuita belga.

Le motivazioni che hanno infine condotto all'arenamento della causa, nonostante le aspettative di alcuni postulatori, vanno ricercate a diversi livelli che, così connessi, hanno creato una ragnatela di intoppi. Innanzitutto, va fatta una distinzione cronologica. Nel XVII secolo, l'idea che una figura controversa come Lessio, dati non solo i precedenti con l'Università di Lovanio, che l'aveva considerato un eretico – e non un santo –, ma anche con il generalato, fosse elevata agli onori degli altari non dovette essere a molti gradita; dal canto suo, Lessio aveva però una lunga serie di intercessioni attribuitegli, attraverso il contatto con la sua tomba, che secondo le testimonianze era divenuta meta di pellegrinaggi.

L'aspetto devozionale è centrale nell'economia della santità: se, in pieno Seicento, Lessio vantava una larga schiera di devoti, abitanti delle Fiandre soprattutto, per cui era diventato una sorta di santo nazionale, nell'Otto–Novecento la situazione appariva diversa. Il gesuita era celebrato come un sant'uomo in Belgio, dal quale giungevano le richieste di beatificazione, ma non sussisteva ormai più il fervore devozionale di due secoli prima. Come faceva notare lo stesso van Sull, vi era il problema della ricerca di testimonianze valide per il processo, poiché i veri devoti di Lessio erano morti da circa duecento anni. La "santità" del gesuita, per così dire, non poteva essere accertata attraverso testimonianze nuove ed attuali, che attestassero una

venerazione persistente e rinforzata da segni concreti anche duecentocinquant'anni dopo la sua morte. Era semmai vero il contrario: quella di Lessio era una "santità" cercata e fortemente voluta da una cerchia selezionata di uomini, che per primi ammettevano alcune difficoltà.

Nella causa di Lessio, gli elementi di congiunzione tra il XVII e il XIX–XX secolo erano due: da un lato vi era il lungo *iter* della *Vita*, che si risolse infine felicemente per la Compagnia; dall'altro, si era delineata la questione "Bellarmino", il cui processo vantava una serie di caratteristiche positive che quello di Lessio non possedeva. Infine, ciò che occorre evidenziare è l'interessante dinamica per cui le controversie che avevano diviso dapprima gesuiti e Facoltà teologica, in seguito gesuiti e domenicani, tornavano a galla trecento anni più tardi: lo aveva attestato il Buonpensiere prima, nella nota privata indirizzata al segretario dell'Indice, e van Sull poi, facendo riferimento alla contrarietà dell'Università nei confronti della causa di Lessio.

La "santità" del gesuita di Lovanio risultava insomma sgradita a molti. La sua fama, in ogni caso, non si è spenta: non solo tra gli storici che ne hanno studiato la produzione intellettuale, ma anche in ambito locale, come testimoniato ancora oggi dall'imponente statua raffigurante il teologo che si erge a Brecht, il suo paese natale. In fondo, le celebrazioni svolte negli anniversari della sua morte, la ricerca della tomba perduta e l'invio a Roma delle sue reliquie testimoniano inoppugnabilmente che la venerazione nei confronti di Lessio, almeno nella sua terra, benché affievolendosi e interessando non il popolo, ma solo una piccola élite, non è mai stata del tutto dimenticata.

4.3 – Venerazione e "miracoli". Le testimonianze dei devoti e la reazione del generale

Alla base dell'avvio di una causa di beatificazione, al di là delle differenze di tempo e di luogo proprie dei singoli casi, vi è un elemento comune: la venerazione verso il defunto, che viene ritenuto capace di intercedere in modo miracoloso per i vivi

che gli si rivolgono con preghiere. Se il supposto miracolo costituisce la faccia più concreta del fenomeno devozionale, poiché rappresenta la prova tangibile della santità di colui all'intercessione del quale è attribuito, la fede con cui i devoti si rivolgono al morto – spesso quando ancora era in vita – costituisce il sostrato basilare a partire dal quale il desiderio del processo prende le mosse: senza venerazione, non esiste santità. Si sta naturalmente parlando della santità accertata, cioè canonicamente convalidata secondo le norme romane, che avevano visto la vasta riorganizzazione operata da Urbano VIII proprio nella prima metà del Seicento, nel periodo appena precedente il processo informativo sulla vita di Lessio.

Anche la ricerca della santità, gestita dalla postulazione generale della Compagnia in diverse occasioni secondo linee politiche precise, come si è visto nel caso Lessio–Bellarmino, doveva poggiare sulle fondamenta della venerazione, che in alcuni casi era molto forte soprattutto nell'ordine stesso, anche a causa della scarsa conoscenza di alcuni personaggi al suo esterno: la beatificazione di Lessio presentava il duplice ostacolo dell'affievolimento della devozione popolare da un lato e della generalizzata ignoranza circa la sua vita all'interno della Compagnia stessa dall'altro.

I risultati cui si perveniva, anche a distanza di secoli dall'apertura del processo, erano spesso diversi. Vi sono esempi di cause dalla durata prolungata, aperti tra Cinque e Seicento da e per uomini dell'antica Compagnia e portati a termine con successo nella Nuova: ne è esempio evidente la recente canonizzazione di Pierre Favre, uno dei primi compagni di Ignazio, che è stato elevato all'onore degli altari da papa Francesco il 17 dicembre 2013, dopo un *iter* che aveva visto l'istruzione di due processi, l'uno seicentesco e l'altro ottocentesco. Vi sono inoltre processi caratterizzati da continui tentativi di riapertura, coronati infine dal successo, come si è visto nel caso di Bellarmino; cause, infine, che si sono arenate nonostante il desiderio e l'impegno per la loro felice riuscita da parte della Postulazione – o semplicemente di alcuni membri dell'ordine – come nel caso di Lessio.

L'interesse per la riapertura del processo di beatificazione di Lessio era perlopiù belga: cosa naturale, se si pensa che, al di là dei due anni di studio presso il Collegio Romano, il gesuita aveva trascorso tutta la vita nei Paesi Bassi spagnoli. Occorre affrontare la questione tornando alle ultime ore di vita di Lessio, quando divenne chiaro che la stima che i suoi confratelli gli avevano tributato era maturata negli anni, sino a

divenire una venerazione vera e propria. La *Vita* offre una descrizione accurata degli ultimi momenti di Lessio e di quanto accadde non appena spirò.

«Pie moritur»⁸⁶⁴.

Il gesuita morì piamente. Nei giorni precedenti, aveva sofferto un aumento dei dolori di cui soffriva da quarant'anni, con l'aggiunta della febbre. Dio – scriveva Schoofs – guardava dall'alto dei Cieli la forza con cui il suo atleta affrontava il combattimento, invocando Gesù e la Madonna, alla quale era particolarmente devoto, e ricevendo più volte l'eucarestia, anche durante le ore notturne⁸⁶⁵. Trascorse la sua ultima notte, durante la quale venne comunicato tre volte, tormentato nell'animo, rivolgendosi ad alta voce a Cristo, al quale domandava

«Mi Iesu quando venies, me laetum quando facies?»⁸⁶⁶,

a testimonianza non solo della profonda adorazione tributata a Gesù, ma anche dell'ormai impossibile convivenza con la propria malattia, benché Lessio la sopportasse pazientemente e in modo pio, considerandola una sorta di elezione divina.

«Non longe abesse Dominum suum forsansuspicabatur»⁸⁶⁷.

Verso le quattro del mattino, lo si udì benedire il Signore poiché, dopo una lunga e tormentata attesa, si stava finalmente facendo giorno. Ricevette l'eucarestia con grande devozione, dopo essersi confessato e, verso le nove di mattina, venne visitato da due medici che esclusero che fosse in pericolo di vita. Fu a quel punto che avvenne il tracollo. Poco tempo dopo che Lessio aveva chiesto di essere lasciato solo a riposare, si sentì improvvisamente una voce agonizzante giungere dalla sua stanza. Chi accorse al cubicolo del gesuita e gli appoggiò la mano sulla fronte, la trovò che si stava facendo fredda: Lessio stava cedendo ai rantoli della morte o, forse, era già morto da alcuni istanti.

Chi aveva assistito al trapasso, diede l'allarme nella casa. A partire da quel momento e attraverso la venerazione dei confratelli, cominciò a compiersi lo

⁸⁶⁴ Schoofs L., *De vita*, f. 177.

⁸⁶⁵ *Ibid.*

⁸⁶⁶ *Ibid.*, f. 178. Inno medievale attribuito a S. Bernardo.

⁸⁶⁷ *Ibid.*

straordinario processo che vide la fama di santità di cui Lessio aveva goduto in vita divenire un'idea da coltivare, diffondere e formalizzare: la reputazione di saggezza, umiltà e pietà del gesuita, che si mescolava efficacemente con la celebrazione delle sue supposte virtù eroiche, divenne presto molto attraente per gli abitanti della regione. La morte di Lessio sancì il passaggio dall'affetto devoto dei confratelli alla venerazione vera e propria, esplosa nelle ore successive attraverso il prelevamento delle reliquie del defunto. Capelli, unghie, dita, lembi di carne⁸⁶⁸: il corpo di Lessio non venne risparmiato affinché in molti potessero entrare in contatto con le reliquie del gesuita, morto in odore di santità, cui presto vennero attribuiti poteri taumaturgici. La venerazione prestata al presunto santo quando questi era in vita costituisce, assieme al miracolo e alle virtù eroiche, uno dei fondamentali elementi di riconoscimento del santo stesso, costituendo un presupposto necessario alla costruzione del modello di santità in età moderna⁸⁶⁹.

Il momento del trapasso assumeva una particolare valenza nell'ottica dell'accertamento della santità. In primo luogo, era l'occasione in cui si riteneva avvenisse la trasmissione della potenza carismatica dal corpo santo vivo a quello morto, e cioè alle future reliquie. In secondo luogo,

«Il decesso dei servi di Dio assumeva quasi sempre aspetti spettacolari, preludio alla manifestazione della gloria celeste, che trovava la sua prova nei miracoli che avvenivano presso il sepolcro»⁸⁷⁰.

Se la morte di Lessio non presenta caratteri propriamente spettacolari, è comunque descritta come la diretta continuazione della sua vita: pia, umile e santa, come testimoniato dal forte desiderio di impossessarsi immediatamente di porzioni del corpo, che veniva investito dall'idea della santità.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, f. 179. Lessio subì l'amputazione *post mortem* di pollice e indice di entrambe le mani: un atto che richiamava la devozione eucaristica, poiché il pollice e l'indice erano le dita utilizzate per l'elevazione dell'ostia. Vedi ARSI, Fl. Belg. 70, I, f 256. Occorre una precisazione circa la numerazione dei fogli del manoscritto: il verso non presenta materialmente numerazione e proprio per questo si dovrebbe sottendere che abbia la stessa numerazione del recto. Però, materialmente, la numerazione della pagina seguente conta quel verso come una pagina nuova: modalità di numerazione che si è scelto di utilizzare. Le fonti seicentesche cui si sta facendo riferimento, conservate in ARSI, hanno una copia manoscritta novecentesca conservata a Lovanio, presso il KADOC, nel fondo già citato. Vedi KADOC, Poncelet, busta 5, 91, *Mirabilia*, ff. 91–102.

⁸⁶⁹ Sull'argomento vedi Sodano G., *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli 2002, pp. 167–193.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 181.

Il corpo di Lessio divenne anche oggetto di interesse scientifico da parte dei medici che si erano presi cura di lui. La vicenda legata al mistero della malattia dal quale era afflitto, come si è visto, era iniziata più di cinquant'anni prima, durante la fuga dalla Douai invasa dai ribelli riformati. Circa quattro anni prima della sua morte, Lessio era stato colpito da nuovi sintomi durante un viaggio verso Bruxelles: le dolorosissime fitte allo stomaco e all'addome, simili a coliche, non lo abbandonavano né di giorno né di notte⁸⁷¹. La sofferenza maggiore derivava però da un'ulcera, che lo tormentava durante l'espletamento delle proprie funzioni fisiologiche, causandogli una tortura costante⁸⁷². Nemmeno i medici avevano compreso con esattezza l'origine della sua malattia e si limitavano perciò a prescrivere bagni, unguenti e assunzione di latte di capra⁸⁷³.

Stremato dai dolori, che tuttavia affrontava e sopportava con spirito di sacrificio come un dono di Dio, Lessio decise infine di sottoporsi a un intervento chirurgico, nel tentativo di scoprire la causa del dolore. Era già stato scelto un chirurgo proveniente dalla Francia, quando Lessio improvvisamente rinunciò all'intervento. Schoofs attribuiva la decisione alle insistenti suppliche dei confratelli e degli amici, che lo avevano persuaso che esalare l'ultimo respiro tormentato dal dolore avrebbe dato lustro alla Compagnia, oltre ad essere fatto in sacrificio e a gloria di Dio⁸⁷⁴: un proponimento che sposava perfettamente la spiritualità lessiana. Nella sua agiografia novecentesca, van Sull scriveva tuttavia che la ragione per cui il gesuita non era stato operato consisteva semplicemente nel fatto che si trattava di un intervento ad alto rischio. Il postulatore, che non segnala la propria fonte, aveva forse solamente voluto omettere una notizia non molto edificante per gli antichi confratelli, che avevano spinto Lessio a rinunciare alle cure.

Dopo la sua morte, la curiosità indusse i medici ad effettuare un'autopsia. Nella vescica, vennero rinvenuti due calcoli ramosi e duri, grandi come uova di gallina, rispettivamente di 14 e 15 dramme⁸⁷⁵. Non c'è dunque da stupirsi delle grandi sofferenze sopportate pazientemente dal gesuita per anni, data l'entità del problema da cui era affetto. La malattia, descritta come un vero e proprio calvario, era divenuta un

⁸⁷¹ Schoofs L., *De vita*, f. 163.

⁸⁷² *Ibid.*, f. 164.

⁸⁷³ *Ibid.*, f. 165.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, f. 166.

⁸⁷⁵ La dramma è un'unità di misura di peso, equivalente a 3,5 grammi.

elemento fondante nella costruzione della santità di Lessio, soprattutto poiché avvalorava innanzitutto una santità vissuta, caratterizzata dall'espiazione alla quale il gesuita si era sottoposto sino alla fine dei suoi giorni.

Schoofs ricorda che alla cerimonia funebre di Lessio erano presenti all'incirca duecento gesuiti, anche membri del noviziato inglese presente a Lovanio, oltre a religiosi aderenti ad altri ordini, dottori dell'Università e membri della nobiltà, a testimonianza della notorietà del personaggio⁸⁷⁶. Il giorno successivo venne sepolto sotto l'altare maggiore della chiesa del Collegio, a Lovanio.

La vicenda legata alla tomba di Lessio è ricca di episodi interessanti, che scandiscono l'evoluzione della venerazione verso il gesuita. Almeno sino alla metà del Seicento, il sepolcro divenne meta di pellegrinaggi: si era infatti diffusa la notizia delle guarigioni miracolose che, secondo molti devoti, vi avvenivano. Le testimonianze pervenute sono numerose: queste avrebbero dovuto costituire parte del processo di beatificazione; rimasero invece fonti inascoltate. Le guarigioni si concentrarono negli anni 1640–41 quando, a quasi vent'anni dalla sua morte, la fama di Lessio si era ormai diffusa con successo negli antichi Paesi Bassi. Erano gli anni in cui, secondo le fonti, la tomba di Lessio era divenuta teatro di frequenti pellegrinaggi: la notizia delle guarigioni si diffondeva velocemente e i devoti che vi si recavano aumentavano. Non solo: il potere taumaturgico delle reliquie del gesuita era convalidato dalle dichiarazioni dei sedicenti miracolati, secondo cui il semplice contatto con esse alleviava o eliminava i dolori da cui erano afflitti⁸⁷⁷.

Lessio, ad avviso di Guglielmo Bauters, apriva felicemente il secondo secolo di vita della Compagnia, secondo i disegni della Provvidenza divina⁸⁷⁸. Evitando di precedere il giudizio della Santa Sede – scriveva l'autore dell'introduzione ai *mirabilia* cui si sta facendo riferimento, evitando accuratamente l'utilizzo del termine “miracolo” –, le guarigioni straordinarie avvenute in seguito al contatto con le reliquie di Lessio venivano definite come singolari benefici divini: una perifrasi che, d'altra parte, indicava concretamente un fenomeno miracoloso.

La prima testimonianza scritta relativa ad una guarigione inspiegabile attribuita al contatto con le reliquie di Lessio risale al 1630 e riguarda una donna di circa

⁸⁷⁶ Schoofs L., *De vita*, f. 180.

⁸⁷⁷ ARSI, Fl. Belg. 70 I, f. 257.

⁸⁷⁸ *Ibid.*

sessant'anni, affetta da vari problemi di salute. Durante alcuni mesi in particolare, questa veniva colpita da una violenta tachicardia, che la tormentava quotidianamente per alcune ore: il disturbo cardiaco scomparve completamente e definitivamente in seguito all'imposizione delle reliquie del pollice e dell'indice di Lessio sul cuore della malata. Questa presentava anche un rigonfiamento all'inguine della grandezza di un uovo di colomba, che le causava problemi alle gambe: attraverso la riproposizione del procedimento sopra descritto, la donna era guarita anche da questi disturbi⁸⁷⁹.

L'11 marzo del 1639, si consumava un caso ancora più significativo. Da diciassette anni, Joanna Goffin era afflitta *e maligna incantatione*, cioè da un incantesimo malefico e dannoso, che le provocava contrazioni e spasimi; le sue stesse viscere erano infestate dagli spiriti maligni: la donna, quarantaquattrenne, era cioè posseduta. I sintomi descritti, che lasciano adito all'ipotesi che la Goffin soffrisse di attacchi epilettici, colpivano il corpo intero della vittima, che era divorata dal male nelle braccia, nelle spalle, nelle mani e nei piedi, dove soffriva di una forte infiammazione, negli occhi e nella tempie. Un disagio diffuso, insomma, che dopo quasi vent'anni di inutili cure scomparve del tutto grazie alla novena recitata dinanzi ai reliquiari contenenti le spoglie del gesuita⁸⁸⁰.

La guarigione viene descritta in modo teatrale, attraverso l'immagine concreta della malata che rigettava fisicamente il veleno dalla quale era pervasa. Il caso, non unico nella storia delle guarigioni attribuite all'intercessione di Lessio, è di straordinaria importanza, poiché dimostra la continuità, dalla vita alla morte, dell'idea del gesuita come esorcista. Secondo testimonianze di questo tenore, la capacità taumaturgica delle sue reliquie andava oltre il risanamento fisico dei devoti che si raccoglievano in preghiera davanti ad esse: dimostravano infatti un potere esorcizzante in grado di cacciare i demoni che tormentavano l'anima e il corpo di alcuni malcapitati.

Il 22 aprile 1639, a poco più di un mese dalla guarigione inspiegabile della Goffin, un'altra donna si ritrovava sanata dopo la novena recitata sulla tomba di Lessio, dove si era recata dopo aver avuto notizia degli avvenimenti mirabili che vi si verificavano. In molti gridavano al miracolo, incentivando il ricorso a pellegrinaggi a Lovanio. Anna Sillia soffriva di un *veneficium* da dieci mesi: la guarigione, con la conseguente ripresa delle attività quotidiane prima impossibili da svolgere, a causa della

⁸⁷⁹ *Ibid.*, f. 258.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, f. 259.

grave condizione fisica generalizzata, sarebbe avvenuta durante la settimana di Pasqua, in seguito alle suppliche della malata, raccoltasi in preghiera sulla tomba di Lessio⁸⁸¹.

Nell'agosto dello stesso anno anche Anna Kersten trovò la guarigione completa attraverso una devota novena. La donna soffriva da molto tempo di fortissimi e costanti dolori alle ossa, tali che il midollo sembrava “ribollire” internamente: le inaudite sofferenze la facevano gemere di notte⁸⁸². Secondo lo schema consueto, la Kersten ritrovò rapidamente la salute. Fatto ancora più significativo, la stessa sedicente miracolata condusse sulla tomba di Lessio anche la figlia, Anna Tyllii, di sei anni. Il legame materno viene dichiarato dallo stesso anonimo compilatore del dossier sui fatti mirabili avvenuti in seguito al contatto con le reliquie di Lessio e con la sua tomba.

La dinamica degli eventi incuriosisce il lettore della relazione. La bambina era infatti stata colta da una paralisi, che l'aveva immobilizzata totalmente, nei giorni successivi alla recita della novena da parte della madre sulla tomba di Lessio. In ottobre, Anna Tyllii avrebbe ricevuto la grazia di essere sanata in maniera tanto perfetta da poter ricominciare non solo a sostenersi in piedi da sola e a camminare, ma anche a correre⁸⁸³.

L'anno successivo – per seguire l'ordine cronologico degli avvenimenti – l'inspiegabile risanamento di un uomo, Enrico Fox, venne attestato formalmente dal medico che lo aveva seguito nei tre anni precedenti, dichiarandolo in fin di vita. L'uomo rivelava i sintomi dell'ittero e soffriva di dolori acuti. Era magrissimo, presentava problemi alle ginocchia e agli occhi, oltre che un'inflammazione alle narici. Come si nota anche in altri casi, tra quelli di cui si è conservata una testimonianza scritta, i problemi di salute rilevati in coloro che pregarono Lessio per la sua intercessione erano spesso molteplici e non riconducibili ad una malattia precisa: da un lato, i testimoni menzionavano ogni disturbo, anche collaterale, di cui i sedicenti miracolati avevano sofferto sino al momento della guarigione “miracolosa”; dall'altro, va tenuto conto del fatto che si sono conservate le testimonianze di medici, le cui competenze erano limitate all'epoca. L'uomo sarebbe stato sanato dalle sue molteplici malattie per intercessione di Lessio: il medico stesso, chiamato a testimoniare circa i fatti, giudicava la guarigione un miracolo che trascendeva le forze naturali⁸⁸⁴. Infatti, in natura – spiegava – non poteva

⁸⁸¹ *Ibid.*, f. 260.

⁸⁸² *Ibid.*, f. 261.

⁸⁸³ *Ibid.*, f. 262.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, f. 263. La relazione è firmata da Ioannes Haestens, chirurgo lovaniense, ed è datata 3 giugno 1640.

accadere che un soggetto venisse sanato da quella lunga serie di morbi, in uno spazio di tempo tanto limitato, attraverso le semplici cure mediche.

Il 21 febbraio 1640, fu la volta della guarigione di una religiosa, che sostenne di essere stata sanata attraverso l'invocazione di Lessio da una malattia di cui soffriva da alcuni anni, la cui causa era ignota ai medici⁸⁸⁵. La monaca lamentava un senso di costrizione del cuore che le rendeva difficoltoso il respiro: sintomo tipico di alcune patologie cardiache. Inoltre, presentava fastidi alla testa e agli occhi, oltre che un indurimento della lingua, che pareva fatta di piombo. L'incipiente paralisi colpiva già mani e piedi, quando nel mese di febbraio fu costretta a letto per diciassette giorni dalla malattia. La religiosa era così debole – annota l'autore della fonte – da poter recitare solamente cinque Pater e Ave ogni giorno: un problema della massima importanza per l'osservanza della regola. Invocando Lessio, un giorno, assunse tre cucchiari di acqua benedetta attraverso le reliquie del carismatico defunto; addormentatasi, si risvegliò sana, dimostrando appetito e forza per dedicarsi alla preghiera, che sino a quel momento l'aveva molto affaticata.

Il caso più particolare riguarda però Anna Salmia, una donna che avrebbe ricevuto la grazia della guarigione il 27 aprile 1640⁸⁸⁶. Dopo il parto, questa aveva cominciato a presentare una lunga serie di disturbi: si credeva fosse affetta da un maleficio. La descrizione dei sintomi era alquanto inquietante: si parla innanzitutto della presenza nel corpo della donna di una serie di corpi estranei, simili a serpenti, tra i quali una lunga lumaca e un verme, senza né testa né coda, della dimensione di un dito, oltre che un'anguilla; escrementi di rospo – simili a quelli che si vedono nei fossi, viene precisato –, *semina vesparum*, forse in riferimento a uova di insetto; aveva capelli umani misti a crine di cavallo e le viscere erano di colore rosso, giallo, verde e nero: un'informazione la cui provenienza resta un mistero, dato che la donna non morì a causa di tali disturbi né le venne praticata un'autopsia. Anna Salmia fu tormentata da questa lunga serie di sintomi per quattro mesi, estenuata dai dolori e nauseata dal cibo.

La situazione mutò radicalmente quando nella stanza della malata vennero lasciate un'immaginetta di Lessio e l'acqua benedetta con le sue reliquie⁸⁸⁷. L'introduzione di questi due elementi – si è già citato l'uso dell'acqua nel caso della

⁸⁸⁵ *Ibid.*, f. 264.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, f. 266.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, f. 267.

religiosa – amplia la riflessione sull’evoluzione delle modalità di presunta intercessione. Se la maggior parte dei casi di guarigione registrati avevano avuto come punto fermo e comune il contesto della tomba del gesuita, sulla quale i malati, ponendosi nella condizione di supplici, pregavano intensamente affinché Lessio intercedesse presso Dio per il loro risanamento, l’esperienza di Anna Salmia e quella della religiosa, prima di lei, portavano una ventata di novità. Oltre a rappresentare il caso clinicamente più allarmante, identificato infatti come il grave effetto di un maleficio, quello della Salmia era il secondo a consumarsi lontano dal consueto luogo di supplica e con l’unione di entrambi gli elementi che sembravano garantire un contatto con il “santo”.

La malata era impossibilitata ad intraprendere il pellegrinaggio, a causa delle gravissime condizioni in cui versava. Secondo una prassi molto diffusa sin dal tardo medioevo⁸⁸⁸, la donna ricevette quindi alcuni oggetti benedetti, che si riteneva potessero avere un effetto miracoloso: l’immaginetta di Lessio e l’acqua benedetta con le sue reliquie. Per quanto concerne il primo elemento, se ne ricava un’informazione significativa: negli anni ‘40 del Seicento, quando il ricordo di Lessio era all’apice della popolarità, circolavano immaginette che lo raffiguravano. La questione può essere affrontata da un duplice punto di vista, che si dipana a partire da un interrogativo di importanza capitale: le immaginette, di cui purtroppo non si conserva traccia, venivano stampate per soddisfare uno spontaneo moto devozionale, che attribuiva al defunto gesuita capacità di intercessione e alle sue reliquie poteri taumaturgici, oppure, secondo una prospettiva differente, venivano distribuite al fine di incentivare, o meglio dar vita, alla devozione nei suoi confronti? I due aspetti si integravano vicendevolmente. Come si è visto, ancora a fine Ottocento si scriveva circa l’importanza della diffusione della conoscenza della figura di Lessio, che era stata in gran parte dimenticata o che aveva comunque perso la grande capacità attrattiva di oltre due secoli prima. Si tornerà sull’argomento, tirando le fila della vicenda.

Il secondo oggetto ritenuto miracoloso era rappresentato dall’acqua benedetta. Elemento rigenerativo e per ovvie ragioni connesso alla vita, nel corso dei secoli venne in numerose occasioni associato al tema del miracolo. A tal proposito, va fatta una certa distinzione tra i casi in cui l’effetto curativo dell’acqua dipendeva dal contatto con le

⁸⁸⁸ Sull’argomento vedi Vauchez A., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris 1999; *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1988.

reliquie di un santo, proclamato o presunto, e quelli in cui la capacità taumaturgica del liquido era strettamente connessa a fenomeni soprannaturali che si erano verificati nel luogo in cui sgorgavano fiumi o ruscelli.

Il potere taumaturgico dell'acqua donata alla Salmia dipendeva dal contatto con le reliquie di Lessio, secondo lo schema consueto e molto diffuso in età moderna per il quale, data la difficoltà di arrivare alle reliquie stesse, si utilizzavano elementi quali olio, acqua e fiori venuti a contatto con i resti dei servi di Dio, dei beati e dei santi, oppure con le immagini miracolose della Madonna⁸⁸⁹. Nello specifico, l'olio e i fiori derivavano la loro forza taumaturgica dall'esposizione sulla tomba di un santo. Come sottolineato da Giulio Sodano, i gesuiti rivestirono un ruolo di primissimo piano nella diffusione dell'uso dell'acqua benedetta⁸⁹⁰. Nei primi decenni del Settecento, ad esempio, si registrarono numerosi presunti miracoli intercorsi durante le missioni popolari condotte dai gesuiti, che si avvalevano di acqua nella quale avevano immerso le reliquie di Francesco Saverio: questa veniva utilizzata non solo per ottenere grazie di guarigione, ma anche per chiedere l'abbondanza del raccolto, attraverso l'aspersione delle terre coltivate.

L'idea di un'acqua sacralizzata attraverso le immersioni delle reliquie del santo non era dunque estranea alla Compagnia in età moderna: del santo, non di un uomo morto in odore di santità. Negli anni dell'esplosione del fenomeno miracoloso a lui attribuito, Lessio non era nemmeno annoverato tra i servi di Dio. D'altra parte, è pur vero che l'*iter* devozionale e giuridico che conduce alla beatificazione e alla canonizzazione nasce anche dalla costatazione e dal successivo convalidamento di avvenimenti miracolosi di tal sorta.

È dunque l'idea della santità a creare devozione o piuttosto la devozione a dar vita al concetto di santità? Una domanda che non può ricevere una risposta universalmente valida, poiché ogni caso presenta caratteristiche proprie. Il caso di Lessio sembra presentare entrambi gli aspetti della costruzione di santità, con una certa differenziazione tra i due momenti topici della sua causa di beatificazione: gli anni centrali del XVII secolo e quelli a cavallo tra XIX e XX. I restanti casi di guarigioni

⁸⁸⁹ Vedi Sodano G., *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna tra santi, Madonne, guaritrici e medici*, Napoli 2010, p. 81.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 82.

inspiegabili di cui si è conservata memoria forniscono ulteriori elementi utili alla riflessione.

La tipologia dei sedicenti miracolati è varia: se le prime testimonianze, in ordine cronologico, si riferiscono a donne adulte e laiche, con il passare del tempo nuovi attori entrarono in scena. Si è visto il caso dell'uomo la cui guarigione inspiegabile venne accertata da un medico; la vicenda della religiosa; quella della figlia di una donna già risanata. Nel luglio 1640, un'altra bambina, giovanissima lovaniense dell'età di tre anni, guarì dalla paralisi attraverso l'applicazione sul suo corpo delle reliquie di Lessio⁸⁹¹. La fonte racconta il processo di risanamento: ogni volta in cui le reliquie le venivano appoggiate sull'addome, la bambina urlava, torceva gli occhi e sudava, come se la loro forza fosse intollerabile per il corpo malato. La bambina – specifica la fonte, avvalorando l'idea della potenza delle reliquie– non poteva peraltro vedere né percepire quanto le veniva posto sul ventre, a causa della sua infermità: la sua reazione era pertanto assolutamente incondizionata.

La lotta concreta tra il male che pervadeva il corpo della bambina e la presenza delle reliquie di Lessio aveva il sapore di un esorcismo. Queste avrebbero infine trionfato.

«Duellum hoc, decrescente malo, decrevit, morboque per eiusdem reliquias sublato plane sublatum est»⁸⁹².

In segno di riconoscenza, avendo compreso quanto era accaduto, la bambina avrebbe subito cominciato a baciare dolcemente le reliquie, che aveva ritenuto lo strumento miracoloso della propria guarigione.

Nel settembre dello stesso anno, fu la volta di un adolescente: un ragazzo di sedici anni pativa da ormai quattordici mesi di una lunga serie di problemi di salute⁸⁹³. Il giovane, oltre a presentare dolore alla schiena, alle braccia, alle gambe e all'intestino, soffriva in particolare quotidianamente di forti epistassi e di vomito. Il caso mostra una modalità di guarigione a tappe: inizialmente, data l'inutilità dei medicinali applicati, il ragazzo rivolse le proprie preghiere a Lessio e, dopo aver ricevuto la benedizione operata attraverso le reliquie del gesuita e bevuto l'acqua sacra nella quale esse erano

⁸⁹¹ Fl. Belg. 70 I, f. 268.

⁸⁹² *Ibid.*

⁸⁹³ *Ibid.*, f. 269.

state immerse, godette di una mitigazione del dolore. In un secondo momento – il terzo giorno – si recò a pregare sulla tomba di Lessio: fu allora che venne completamente sanato, ritrovando la salute e il vigore fisico che aveva da tempo perduto.

Sul finire dell'anno, poi, si consumò una vicenda al confine con la superstizione. Maria van der Zupe⁸⁹⁴ era stata colpita da un maleficio, che da due mesi le provocava dolori a tutte le giunture delle ossa. Non solo: il maleficio

«[...] domum nocturne terroribus et spectris infestabat»⁸⁹⁵.

Una situazione intollerabile, insomma, poiché il sortilegio non aveva solamente, per così dire, avvelenato il corpo della vittima, ma anche la sua casa. A dimostrazione della gravità della situazione, non ci si limitò a tentare di curare la donna mediante i classici medicinali, ma si procedette anche con diversi esorcismi, invano. Fu a quel punto che – ultima speranza – venne invocata la sacra lipsana di Lessio: fu sufficiente una novena, affinché la donna fosse sanata nel corpo e il sortilegio svanisse⁸⁹⁶.

Tre anni prima, l'11 novembre 1637, una cittadina di Malines di nome Gertrude Berden era caduta in preda a una misteriosa malattia, identificata dapprima con una febbre, ma considerata in seguito un maleficio. La descrizione risulta ancora una volta ricca di dettagli: al di là dei consueti dolori diffusi in tutto il corpo e dei problemi a braccia e gambe, lo sfregamento dei denti, a quanto si afferma, emetteva uno strepito uguale a quello che si ode solitamente quando il martello colpisce l'incudine. Il volto doveva presentare una certa deformazione:

«[...] fiebat ut [...] oculi in sinciput assurgerent, os vero, mentumque descenderet in collum»⁸⁹⁷.

La situazione era tanto grave da far pensare che la morte fosse prossima. Data l'inutilità delle cure mediche, rimaneva solo la speranza di un rimedio celeste. Furono perciò mandati a chiamare alcuni frati cappuccini, che avrebbero cercato di sanare la malata attraverso la recita di invocazioni e lo svolgimento di alcuni riti sacri: una probabile allusione all'esorcismo. La conferma giungeva dal responso dei religiosi, che

⁸⁹⁴ *Ibid.*, f. 270. Il cognome è di difficile decifrazione.

⁸⁹⁵ *Ibid.*

⁸⁹⁶ Il documento è firmato da Nicolaus Van Bouckel.

⁸⁹⁷ Fl. Belg. 70 I, f. 271.

svelarono che il morbo che aveva colpito la donna trascendeva le forze della natura, poiché era di origine demoniaca. La dimostrazione si ebbe dai movimenti spasmodici della vittima durante il primo esorcismo, in seguito al quale fuoriuscirono dal suo corpo animali acquatici ed una sorta di rete da pesca che, gettata nel fuoco, provocò uno strepito esplosivo così forte da spaventare i familiari presenti: un racconto di stampo mitologico, fantastico. Nel gennaio 1641, il marito di Gertrude, Lamberto Vanden Berghe, venuto a conoscenza dei presunti prodigi operati da Lessio sui malati, spiegò l'infermità della moglie ad un sacerdote della Compagnia di Lovanio, il quale gli consigliò di pregare il defunto gesuita⁸⁹⁸: fu subito chiaro che la cosa avrebbe giovato. Infatti, dopo una profonda crisi, descritta con i sintomi di un disturbo nervoso, l'uomo consegnò alla moglie l'acqua consacrata attraverso le reliquie di Lessio, che la guarì.

Un simile prodigio accrebbe la devozione dei coniugi nei confronti di Lessio, al quale tributarono un ringraziamento della durata di nove giorni. Gertrude recuperò le forze a tal punto da poter affrontare un viaggio a piedi a Lovanio, il 14 gennaio 1641. Avvicinandosi alla città, tuttavia, cominciò a percepire lievi segni del suo antico morbo. Non appena le furono avvicinate le reliquie di Lessio, accadde qualcosa di inaspettato: la donna assunse improvvisamente una forma mostruosa, riuscendo solamente a balbettare a causa della deformazione della bocca, a cui si aggiungeva l'incurvamento della braccia. Il giorno dopo venne condotta presso la tomba di Lessio, dove pregò nuovamente, trovando infine la guarigione definitiva grazie all'imposizione della testa e di altre ossa di Lessio sul suo capo. Al di là delle reliquie prelevate e distribuite, sembra dunque che ci fosse una certa libertà presso la tomba di Lessio, se è vero che addirittura il suo cranio veniva utilizzato per l'ottenimento del miracolo.

Il fatto che alcuni dei sedicenti miracolati non avessero ottenuto immediatamente il risanamento, ma fossero guariti lentamente, attraversando anche alcune ricadute, non è compatibile con il modello attuale della guarigione improvvisa, totale, inspiegabile e definitiva, elemento quest'ultimo che in questo contesto interessa maggiormente; tuttavia, da un lato il concetto di miracolo ha subito nel corso dei secoli un'evoluzione e, soprattutto, una regolarizzazione di ordine giuridico, che ha definito con precisione i caratteri necessari affinché sia definito tale; dall'altro, fatto decisamente inconsueto rispetto ai casi noti, le modalità di guarigione prese in esame sono invece

⁸⁹⁸ *Ibid.*, f. 272.

compatibili con lo svolgimento di un esorcismo, intendendo con questo termine non il singolo rito, ma il complesso delle sedute, ripetute nel tempo, necessarie a liberare un individuo posseduto.

Come si è visto, le fonti dichiaravano esplicitamente che diversi casi presentavano caratteri che trascendevano i confini delle malattie naturali, per addentrarsi nel campo del soprannaturale. Se alcune delle patologie descritte fanno pensare ad attacchi epilettici, meno comprensibili sono i casi caratterizzati dalla presenza di parassiti bizzarri, tra i quali quello di Gertrude è un ottimo esempio. Questi vanno interpretati alla luce di una rilettura critica; sono comunque utili a ricostruire il clima di grande aspettativa sorto attorno alle capacità *post mortem* di Lessio.

Il miracolo della guarigione diveniva il miracolo dell'esorcismo. Si racconta che il gesuita fosse stato in vita un abile esorcista: dopo la sua morte e grazie ad una campagna devozionale forte, la memoria delle capacità esorcistiche del gesuita si era diffusa tra gli abitanti della diocesi di Malines. Lo dimostra il fatto che una buona percentuale di coloro i quali si rivolgevano alla sua intercessione erano affetti da disturbi che, in età moderna, erano spesso confusi con la possessione demoniaca o l'effetto di malefici. Quest'ultima rappresenta l'elemento dominante nei racconti delle guarigioni inspiegabili, ad indicare la straordinarietà del male che colpiva le vittime, poi interessate dal risanamento miracoloso. La constatazione del fatto che non si trattava di malattie comuni, ma di morbi spesso causati da una presenza demoniaca o da un sortilegio maligno, avvalorava agli occhi dei fedeli la potenza soprannaturale delle reliquie di Lessio: questi non sanava solamente dall'infermità fisica, ma liberava dall'influsso del diavolo. In questo senso, la testimonianza addotta dai cappuccini chiamati al capezzale di Gertrude assume un'importanza strategica fondamentale: sono infatti i religiosi stessi a confermare che la donna era indemoniata, procedendo all'esorcismo.

Il legame tra risanamento fisico e liberazione dai demoni – elementi presenti in vari casi di santi di età moderna – metteva le sue radici nei Vangeli, dove Gesù veniva presentato in più occasioni e contemporaneamente in veste di miracoloso guaritore ed esorcista⁸⁹⁹: la possessione demoniaca era valutata alla stregua di un malattia concreta.

⁸⁹⁹ Secondo Mt 10, 1, Cristo aveva investito della stessa facoltà anche gli apostoli.

«La commune mentalité de l'homme du XVIIe siècle pense que c'est au diable justement que l'on doit attribuer ce qui tourmente les individus, ce qui est négatif et inexplicable»⁹⁰⁰.

Un altro discorso andava fatto per i *maleficia*: nella documentazione vista, questi sembravano connessi tanto alle malattie più prettamente fisiche quanto ai disturbi causati dalla presenza di spiriti maligni nel corpo delle vittime.

Anche la malattia da cui era stato colpito un giovane guarito inspiegabilmente nel maggio 1641 era strettamente connessa a un maleficio⁹⁰¹. Il dodicenne aveva cominciato a soffrire di una lunga serie di problemi dopo essere entrato in contatto con una donna. Il sangue ribolliva e il ragazzo era febbricitante; era colpito da dolori al collo, all'addome, agli arti e alla schiena, a causa della lussazione di alcune vertebre, visibili attraverso una gobba. I problemi di salute lo avevano costretto a letto per una settimana e per tre non aveva preso sonno. La descrizione di alcuni sintomi lasciano adito all'ipotesi che il ragazzo avesse contratto una violenta malattia gastrointestinale. Vigile e inquieto, incapace di assumere cibo, era emaciato a tal punto che la pelle si staccava dal corpo.

Ancora una volta, furono l'invocazione di Lessio e l'utilizzo dell'acqua benedetta con le sue reliquie a risolvere la drammatica situazione. La gobba del giovane venne aspersa e le vertebre risanate⁹⁰². Spettacolare è la descrizione dell'emissione dallo stomaco del malato di vapore, che sarebbe fuoriuscito dalla bocca sotto forma di un fumo amaro e fetido. Anche in questo caso, il completo ristabilimento sarebbe avvenuto in alcuni giorni.

Nel 1641, nella chiesa della Compagnia a Lovanio, venne risanata anche una donna, Elisabetta Isenbaert,

«meritiis R.P. Lessii»⁹⁰³.

⁹⁰⁰ Vismara P., *Ciel et enfer d'après les recits de miracles*, p.121 in *Le jugement, le Ciel et l'enfer dans l'histoire du christianisme. Actes de la douzieme rencontre d'histoire religieuse tenue a Fontevraud les 14 et 15 octobre 1988*, Angers 1989, pp. 121–132.

⁹⁰¹ Fl. Belg. 70 I, ff. 275–276.

⁹⁰² Nel corso della storia, si sono registrati fenomeni miracolosi nei quali le ossa non venivano semplicemente sanate, ma godevano di una completa ricostruzione. Sul tema vedi Cozzo P., *Miracoli estremi. I prodigi accrescitivi e ricompositivi nell'Europa di età moderna*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, XLII, 3 (2006), pp. 507–532.

⁹⁰³ KADOC, Poncelet, busta 5, 103, *Relatio sanitatis*, ff. 103–104.

Anche in questo caso, la malattia della donna era considerata di origine demoniaca, tanto che i medici che se ne erano presi cura non erano riusciti a guarirla. Avendo implorato il soccorso di Lessio e avendo ottenuto qualche beneficio, la donna si recò a pregare nella chiesa della Compagnia, a Lovanio.

«Instituit quotidie deum per merita divi Lessii (quem novum contra morbus ac veneficia patronum videtur Belgio deus dedisse) pro sanitate [...]»⁹⁰⁴.

Due elementi emergono con forza, conferendo al gesuita un ruolo soprannaturale e di accertata santità: l'attribuzione dell'aggettivo *divus*, che connetteva inequivocabilmente Lessio alla sfera del divino, e il fatto che fosse identificato con il nuovo “santo patrono” del Belgio, donato da Dio affinché portasse aiuto agli uomini contro le malattie e i malefici da cui erano affetti. La donna guarì infine completamente.

Van Lully, nel suo articolo sul rinvenimento dei resti di Lessio⁹⁰⁵, scriveva che le *Litterae annuae*, che venivano spedite alla Curia generalizia dalla varie case dei gesuiti, ricordavano che l'anno seguente era stata miracolata per intercessione di Lessio, grazie al contatto con le sue reliquie, Elizabeth Isenbacht, che aveva lasciato una somma di denaro per la costruzione di una cappella dedicata al gesuita, nel momento in cui la Santa Sede ne avesse formalizzato il culto. La donna risanata aveva inoltre donato una corona d'oro, del valore di 500 fiorini, da porre sul cranio di Lessio, che fu prelevato, incoronato e posto in un reliquiario, ragione per cui, quando alla fine dell'Ottocento vennero ritrovate le ossa del gesuita, mancava il cranio. Data l'irreperibilità delle *Litterae annuae* in questione, si è condotta una ricerca nell'*Historia Domus*: sebbene infatti le *Litterae annuae* costituissero un documento a sé, nella pratica queste spesso coincidevano con l'*Historia* e cioè una relazione sui fatti avvenuti nelle singole case gesuitiche, che queste dovevano inviare a Roma. Le residenze redigevano spesso un unico documento, che raccogliesse ogni informazione utile⁹⁰⁶.

Anche una relazione di fine Ottocento circa il ritrovamento delle spoglie mortali di Lessio fa riferimento al lascito della Isenbacht e aggiunge la notizia di un'ulteriore

⁹⁰⁴ *Ibid.*, f. 103.

⁹⁰⁵ Van Lully C., *Discovery of the Remains of the Ven. Father Lessius. Communicated by Father Lallemand*, Letters and notices, XXI (1891-'92), pp. 494–501.

⁹⁰⁶ Nella sezione dedicata al 1667 viene raccontato anche del caso di una donna guarita attraverso il contatto con le reliquie di Francesco Saverio. Vedi ARSI, Fl. Belg. 61, *Historia Collegii Lovaniensis Anni 1667*, ff. 124r–127v.

eredità di pari valore, lasciata per ornare le reliquie, nel 1667, da una devota di nome Anna Claes⁹⁰⁷. Negli anni '60 del Seicento, il culto di Lessio cominciò dunque ad essere accompagnato da alcuni lasciti: segno tangibile che la venerazione nei suoi confronti cresceva.

Anche la notizia dei *mirabilia* avvenute sulla tomba di Lessio si era presto diffusa, arrivando a Roma. Lo testimonia la lettera del generale Vitelleschi al provinciale flandro-belgico, datata 30 novembre 1641, nella quale il primo istruiva il secondo circa la necessità di conservare la memoria delle presunte grazie e di cercare l'approvazione dell'ordinario diocesano⁹⁰⁸. Ma la venerazione nei confronti di Lessio, grazie ai racconti delle guarigioni miracolose, era cresciuta a dismisura, indipendentemente dal fatto che la Santa Sede non si fosse pronunciata al riguardo. La preoccupazione destata dall'evoluzione della vicenda in Vitelleschi era forte. In particolare, il generale aveva accolto con dolore la consapevolezza del precoce e imprudente zelo con il quale Jacob Wjns – come si ricorderà, probabilmente il reale autore della *Vita* – ammonito nella lettera del 16 gennaio 1644⁹⁰⁹, si dedicava al culto e alla venerazione di Lessio, contravvenendo al decreto del 1625 e alle altre costituzioni apostoliche in materia, facenti parte della riorganizzazione operata da Urbano VIII in materia. Vitelleschi si riferiva in particolare al decreto promulgato dalla Congregazione del Sant'Ufficio il 13 marzo, con il quale era stato proibito qualsiasi culto, sia pubblico sia privato, svolto in onore di un morto in fama di santità, senza l'autorizzazione della Santa Sede⁹¹⁰. Il decreto mirava anche a bloccare il fenomeno della canonizzazione pittorica che, attraverso la raffigurazione degli aspiranti beati o santi sfoggianti i simboli tipicamente afferenti alla santità, quali le aureole e i raggi, decretavano popolarmente la santità stessa del defunto. Inoltre, gli ordinari diocesani vennero nella pratica privati del potere di gestire il riconoscimento dei culti locali sorti nelle proprie diocesi, in favore di un'opera di centralizzazione romana.

⁹⁰⁷ KADOC, Poncellet, busta 5, 81, *De inventione ossium S.D. Leonardi Lessii in crypta Ecclesiae S.i Michaelis brevis dissertatio*, ff. 81–90.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, *Quelques extraits*, f.117.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, ff. 119–120.

⁹¹⁰ Sull'argomento vedi Gotor M., *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze 2002, pp. 285–294. Dello stesso autore vedi anche *La riforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Ufficio (1588–1642)* in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca*, Roma 2000, pp. 279–288. Vedi anche Veraja F., *La beatificazione. Storia problemi prospettive*, Roma 1983, pp. 69–79.

«La conseguenza principale del nuovo decreto del Sant'Ufficio fu di considerare illegittimi e perseguibili penalmente una serie di atti devozionali sino a quel momento ammessi dalla Chiesa cattolica, nel caso in cui non fossero stati approvati dall'autorità pontificia»⁹¹¹.

Il culto prestato a Lessio da alcuni religiosi, *in primis* Wjns, oltre che da molti laici, preoccupava a ragione Vitelleschi: agli ecclesiastici che fossero stati giudicati colpevoli di aver infranto il decreto si comminava infatti la sospensione *a divinis*.

La situazione relativa al culto prestato localmente a Lessio era conosciuta dal generale nei dettagli: era diffusa la venerazione delle sue reliquie, conservate in teche argentee, e la loro applicazione sulle parti malate del corpo; gli esorcismi venivano praticati attraverso l'invocazione delle virtù e dei meriti di Lessio:

«per castitatem, per patientiam etc. P. Lessii, libera eum Domine»⁹¹².

Il nome del gesuita ricorreva nelle litanie dei santi: cosa gravissima, segno concreto della totale contravvenzione al decreto di Urbano VIII. Vitelleschi era anche a conoscenza del fatto che l'acqua benedetta attraverso l'immersione delle reliquie di Lessio veniva distribuita all'ingresso del Collegio della Compagnia dal portinaio. Dinnanzi alla tomba – un'arca lignea posta sotto l'altare maggiore della chiesa – la venerazione era profonda: vi era stato anche posto un candelabro, in segno di devozione, anche se Wjns avrebbe in seguito dichiarato, nel tentativo di slegare la presenza dell'oggetto dal culto delle reliquie di Lessio, che il candelabro era un segno di adorazione nei confronti del Santissimo Sacramento⁹¹³. Il generale sarebbe tornato sulla questione nel marzo 1644, imponendo al provinciale di ritirare il candelabro o, qualora non fosse stato possibile, di impedire perlomeno che si accendessero candele *extraordinarias*⁹¹⁴.

Il generale si sorprende che sino a quel momento i superiori della provincia flandro-belgica non avessero posto efficacemente un freno a simili iniziative, nonostante il fatto che esse contravvenivano apertamente alle costituzioni della Santa Sede: la devozione locale, per quanto forte, doveva cioè essere moderata secondo le disposizioni romane. Si era ormai molto lontani dalle consuetudini vigenti in un passato

⁹¹¹ Gotor M., *I beati del papa*, p. 286.

⁹¹² KADOC, Poncelet, busta 5, *De inventione*, f. 118.

⁹¹³ KADOC, Poncelet, busta 5, 117, *Quelques extraits*, f. 120.

⁹¹⁴ *Ibid.*, f. 121.

remoto quando, senza un apparato legislativo adeguato, era la devozione popolare stessa a creare i santi.

Nulla avrebbe nuociuto maggiormente al processo di Lessio che l'intempestivo zelo del gesuita accusato, Jacob Wjns, al quale tuttavia il generale non avrebbe imposto alcuna penitenza, affinché non si potesse pensare che egli avesse agito secondo il proprio giudizio in merito a questioni che spettavano al tribunale dell'Inquisizione.

Vitelleschi lasciava inoltre trasparire la sua prudenza nei confronti dell'ipotetico processo di canonizzazione di Lessio:

«si instituendus videretur»⁹¹⁵.

Nelle cause di canonizzazione di un religioso il ruolo determinante era giocato dall'ordine stesso, che non costituiva mai, tuttavia, un insieme coeso, nel quale si alternavano diversi orientamenti, come si è visto per esempio su un piano diverso, a proposito delle controversie sulla grazia efficace⁹¹⁶.

Il generale pregava infine che ci si sottoponesse alle norme romane che aveva più volte richiamato nella lettera, desistendo da un culto ancora del tutto immaturo. La situazione doveva destare in lui una profonda preoccupazione: Vitelleschi non si accontentò, infatti, della lettera di richiamo, ma espresse al provinciale il desiderio che si occupasse personalmente della faccenda, recandosi subito a Lovanio, e sradicasse ogni eccesso. Qualora invece fosse impossibilitato a recarsi sul posto, avrebbe dovuto incaricare il rettore del Collegio di Lovanio di controllare attentamente che i gesuiti a lui sottoposti non trasgredissero i precetti del decreto del Sant'Ufficio in materia di culto, cercando inoltre di incontrare il favore dell'Arcivescovo di Malines, che sembrava non essere contento di quanto stava accadendo nella propria diocesi.

Vitelleschi ricordava infine la proibizione della Congregazione dell'Indice secondo cui la *Vita*, prima di essere nuovamente diffusa, anche dopo essere stata emendata, avrebbe dovuto tornare a Roma per un ulteriore esame: preveniva cioè ulteriori complicazioni. Alla luce di questa intimazione, risulta più facilmente comprensibile il tentativo operato dal Coenesteyn, l'editore lovaniense che aveva stampato il foglietto contenente le correzioni falsamente attribuite alla Congregazione

⁹¹⁵ *Ibid.*

⁹¹⁶ Gotor M., *Santi stravaganti. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna*, Roma 2012, p. 183.

dell'Indice: l'*iter* richiesto per la ripubblicazione della *Vita* deve essere parso troppo lungo e complesso. Dalla documentazione emersa non è stato tuttavia possibile accertare i motivi che avevano spinto il Coenesteyn, che avrebbe potuto essere stato pagato per la stampa del documento da chi voleva accelerare la ristampa dell'opera oppure avrebbe potuto essere egli stesso in prima linea nella causa lessiana.

In una nuova lettera al provinciale, risalente al gennaio 1644, il generale si mostrava insoddisfatto delle motivazioni addotte circa il culto delle reliquie di Lessio, ordinandogli di proibire severamente ogni forma di venerazione. Nel mese di marzo, inoltre, Vitelleschi aveva rincarato i rimproveri circa la continua e abbondante distribuzione di acqua benedetta attraverso le reliquie del gesuita. I risoluti e ripetuti ordini rivolti al provinciale, che avrebbe dovuto tenere sotto controllo la situazione e proibire ogni forma di culto, confermano che la venerazione nei confronti di Lessio non era facilmente gestibile: molto diffusa e incentivata dai gesuiti stessi, era forse tollerata con simpatia dal provinciale stesso.

Waldack, nella nota ottocentesca cui si è già fatto riferimento, scriveva in merito al processo informativo:

«Et je commence à croire que ce procès n'a pas abouti en faveur du p. Lessius»⁹¹⁷.

Waldack aveva ragione. Il processo informativo non era mai giunto a Roma, né aveva fatto progressi in Belgio. La conduzione della vicenda da parte della Compagnia non fu peraltro univoca: se i gesuiti belgi avevano fomentato la devozione nei confronti di Lessio, dando vita a un culto indebito e prematuro – per avvalersi dei termini utilizzati da Vitelleschi –, il generale aveva imposto un deciso cambiamento di rotta.

«Gli Ordini, comunque, continuarono a favorire le pratiche dei fedeli, poiché avevano bisogno di manifestazioni di venerazione per approntare i processi di canonizzazione»⁹¹⁸.

La riflessione di Giulio Sodano è applicabile nel caso di Lessio a quel gruppo di gesuiti belgi (o operanti nei Paesi Bassi spagnoli), che gli erano più devoti. Il loro desiderio, tuttavia, si era scontrato con le differenti intenzioni del generale.

⁹¹⁷ KADOC, Poncelet, busta 5, *Quelques extraits*, f. 123.

⁹¹⁸ Sodano G., *Il miracolo nel Mezzogiorno*, pp. 76–77.

La ragione dell'arenamento della causa ottocentesca è emersa con chiarezza dalla documentazione conservata presso l'Archivio della Postulazione della Compagnia di Gesù, come si è visto: il ritrovamento della lettera di van Sull, contenente le disposizioni in materia del generale, ha fornito una spiegazione precisa che, coinvolgendo la causa del Bellarmino, ha fatto luce su importanti aspetti della politica della santità nella Nuova Compagnia tra Otto e Novecento.

Per quanto concerne, invece, le motivazioni dell'interruzione della causa ai suoi esordi, nel XVII secolo, si possono solamente fare alcune ipotesi. Il materiale archivistico studiato, in una panoramica che non comprende solo i documenti relativi al processo, ma anche tutti quelli utili a ricostruire i rapporti di Lessio con i vertici della Compagnia, ha suggerito due principali linee di tendenza: in primo luogo, data l'allora recente regolarizzazione dei processi di beatificazione e canonizzazione, è lecito pensare che Vitelleschi avesse ragione, quando scriveva al provinciale che l'atteggiamento affrettato dei gesuiti belgi avrebbe potuto essere d'ostacolo al regolare procedere della causa, sulla quale, come si ricorderà, lo stesso esprimeva velatamente alcuni dubbi. Il miracolo incontrollato, inoltre, correva il rischio di sconfinare nella magia, qualora non regolato⁹¹⁹.

In secondo luogo, va detto che Vitelleschi non nutriva probabilmente venerazione alcuna nei confronti di Lessio: a giudicare dall'andamento dei fatti, è opportuno prendere in considerazione l'idea per cui il generale, in carica negli anni di massimo trasporto devozionale nei confronti del gesuita, non solo abbia imposto l'eliminazione di ogni forma di culto nei suoi confronti, in ottemperanza ai divieti della Santa Sede, ma che abbia anche auspicato la netta interruzione del suo processo di beatificazione. Come si è visto a proposito della controversia relativa al *De gratia efficaci*, Vitelleschi aveva maturato qualche incomprensione con Lessio, che aveva continuato a difendere le proprie idee in materia. Sotto il generalato di Aquaviva, Vitelleschi aveva vissuto in prima persona la problematica relativa all'opera e, più in generale, alla dottrina della grazia di cui era portatrice, facendo parte della commissione che si era occupata della sua censura. Come rilevato ancora a fine Ottocento in Sant'Ufficio, la beatificazione di Lessio avrebbe potuto essere identificata con il convalidamento della sua dottrina e questa con l'intera Compagnia. Benché questa

⁹¹⁹ Sodano G., *Il Miracolo nel Mezzogiorno*, p. 74.

connessione sia forzata, come si è avuto modo di vedere a proposito delle generalizzazioni cui è stata soggetta la Compagnia nel corso della sua storia, la sensibilità di Vitelleschi poteva averne risentito. L'identificazione dell'ordine con un certo filone giungeva dall'esterno, ma è verosimile che il generale volesse sfatare i "miti" circolanti.

In questo senso, la beatificazione di una figura controversa come Lessio non avrebbe giovato. Non alludo unicamente alla controversia teologica sulla grazia, ma anche alla sua dottrina morale, che aveva aperto scenari inediti e poco condivisi, anche all'interno della Compagnia stessa. Non furono soltanto i "nemici" noti del gesuita ad ostacolare la causa di beatificazione, ma anche coloro i quali avrebbero dovuto rappresentare i suoi massimi sostenitori: il generalato, tanto a metà Seicento quanto a inizio Novecento, riscontrò che la causa di Lessio avrebbe creato troppe complicazioni e la forte spinta devozionale locale non ricevette da Roma la soddisfazione che i suoi fautori avrebbero desiderato.

All'inizio degli anni '40 del XVII secolo, non erano mancati elementi utili alla diffusione dell'idea della particolare elezione di Lessio. La santità va anche costruita: gli anni in cui si sono consumati i presunti miracoli erano anche quelli della redazione del processo informativo. La relazione tra i due elementi è indissolubile: in primo luogo, la testimonianza delle guarigioni inspiegabili attribuite all'intercessione del gesuita fornivano materiale entusiasmante per la causa; in secondo luogo – aspetto complementare al primo – i fautori del processo potevano aver incentivato la pratica di ricorrere all'invocazione di Lessio, diffondendo le voci circa la sua capacità di intercessione.

Ci si è chiesti se fosse l'idea della santità a originare la devozione o piuttosto il contrario; ci si dovrebbe ora domandare se siano stati i casi di guarigione a richiamare i fedeli sulla tomba di Lessio o se, invece, sia stata la pubblicità delle particolari doti del gesuita diffusa dai suoi fautori a dar vita all'idea e alla suggestione secondo cui il defunto poteva intercedere per chi ricorresse alle sue reliquie. Occorre cioè capire se la corsa alla tomba di Lessio sia stata genuina e incentivata dalla notizia delle guarigioni che alcuni attestavano o se, piuttosto, sia stata indotta volontariamente dai fautori della causa di beatificazione. Questa domanda non può avere una risposta certa: se l'origine del fenomeno non è del tutto chiara, certamente, però, i gesuiti del Collegio non fecero

nulla, perlomeno per alcuni anni, per impedire la diffusione della devozione. Lo testimonia lo stesso Vitelleschi, deplorando la continua distribuzione di acqua benedetta da parte del custode della casa.

In ogni caso, le fonti hanno fornito preziosi indizi circa i caratteri fondamentali del fenomeno miracoloso in questione. Innanzitutto, Lessio era divenuto nell'immaginario e nella fede dei devoti un santo tanto potente da annientare i disturbi più inquietanti, rivestendo una funzione esorcistica. Si configurava poi come ultima speranza degli infermi, sconfitti nella carne e nello spirito da malattie, sortilegi e possessioni demoniache: quando ogni rimedio si dimostrava vano, solo le reliquie di Lessio sembravano possedere il potere di portare alla guarigione. Molti penitenti si erano rivolti al gesuita quando questi operava a Lovanio, trovando un'inconsueta apertura mentale nei confronti delle difficoltà del prossimo: la buona fama di Lessio aveva gettato le fondamenta per il moto devozionale sorto dopo la sua morte.

Gli elementi costitutivi della guarigione, ricorrenti nei casi di cui si è conservata memoria, sono tre: l'invocazione di Lessio, il contatto con le sue reliquie, spesso attraverso l'acqua, e la preghiera sulla sua tomba. Quest'ultima si configurava spesso come recita della novena, pratica molto diffusa che sarebbe proseguita oltre l'età moderna. In alcuni casi, l'imposizione delle reliquie era peraltro avvenuta senza che i malati ne fossero consapevoli.

Anche l'invocazione poteva avvenire a partire da terzi, che si rivolgevano al presunto santo al fine di ottenere favori per amici e parenti. Non sono purtroppo pervenuti i contenuti delle invocazioni, che avrebbero potuto far luce sull'idea che i devoti avevano del gesuita. Il ricorso alla novena lascia supporre che alle invocazioni propriamente dirette al defunto per ottenerne l'intercessione si unissero le preghiere classiche.

Onnipotente era il motivo del richiamo della tomba, che esercitava una funzione taumaturgica: anche i sedicenti graziati che avevano dato segni di miglioramento attraverso l'imposizione delle reliquie o di un'immaginetta si erano infine recati al sepolcro, dove avevano ottenuto la guarigione completa. Entrambi gli oggetti rivestivano un ruolo di mediazione tra il malato e il santo (o aspirante tale) e garantivano un contatto concreto e tangibile:

«Si può notare la precisa esigenza da parte dei fedeli di identificare fisicamente la divinità o i santi a cui rivolgevano le proprie preghiere ed invocazioni»⁹²⁰.

La reliquia costituiva una sorta di elemento di trasmissione delle virtù del servo di Dio, del beato o del santo, attraverso cui si manifestava il potere taumaturgico. La concretezza del contatto si legava indissolubilmente alla dimensione spirituale del fenomeno devozionale: la venerazione nei confronti del defunto e la fede con cui i devoti – i malati o i loro parenti – gli si rivolgevano, attraverso la mediazione delle sue immagine e reliquie, sono fondamentali nei casi analizzati. Non sembrano invece sussistere fonti che facciano riferimento a presunti miracoli operati da Lessio quando questi ancora era in vita: il potere taumaturgico del gesuita si era rivelato solo *post-mortem*.

De Block scriveva di aver letto di preziosi *ex-voto* di ringraziamento in un manoscritto, che al tempo della redazione dell'articolo era conservato a Valenciennes. Un manoscritto, oggi a Lovanio, parla infatti di *voitivae tabellae*: tavolette votive, poste in segno di ringraziamento; in altre parole, *ex-voto*. Attualmente, non è stato possibile trovare traccia di questi oggetti, forse anche a causa del fatto che la sepoltura di Lessio venne più volte traslata. Nella sua riforma della gestione delle cause dei santi, Urbano VIII aveva cercato di arginare l'abitudine di porre doni sulle tombe dei servi di Dio. Non è certo quanto a lungo il sepolcro di Lessio venne interessato dal fenomeno: per un periodo indefinito permase certamente il candelabro, che veniva ornato di ceri. Il decreto del marzo 1625 vietava esplicitamente questa pratica nei confronti di uomini morti in odore di santità. Tuttavia un secondo decreto, emesso dal Sant'Ufficio il 2 ottobre dello stesso anno, allentò il rigore del primo in materia. Si permise infatti che la pratica di raccogliere immagini del defunto carismatico continuasse a livello personale, *in secreto*, in attesa di un'eventuale presa di posizione da parte della Santa Sede: una modifica importante, che evitava che ogni nuova forma devozionale fosse impedita sul nascere, determinando la perdita della memoria dei candidati alla santità in un breve periodo di tempo⁹²¹.

L'idea del voto, al santo o alla Madonna, da parte di colui che richiedeva una grazia, rappresentava un elemento. Questo si configurava come una sorta di ricompensa:

⁹²⁰ Sodano G., *Il miracolo nel Mezzogiorno*, p. 75.

⁹²¹ Gotor M., *I beati del papa*, p. 295.

messe e pellegrinaggi venivano infatti offerti ai santi o alla Vergine come segno di ringraziamento per l'ottenimento del favore chiesto. Nel caso delle presunte grazie operate da Lessio, sembrava invece venir meno questo rapporto contrattuale tipico della richiesta del miracolo.

Un ulteriore elemento riscontrabile in casi simili mancava completamente: l'apparizione del defunto, anche in sogno, che operava direttamente il miracolo. Nel fenomeno miracolistico legato a Lessio, infatti, i veri protagonisti erano le reliquie e l'acqua benedetta. Questa svolgeva anche l'importante funzione di evitare un'eccessiva parcellizzazione del corpo santo, riducendo peraltro il sospetto che ci si trovasse dinnanzi a un traffico di false reliquie: una circostanza molto diffusa nell'Europa moderna. Se alcuni storici hanno sostenuto un affievolimento del culto delle reliquie in età moderna, rispetto al Medioevo⁹²², lo studio della documentazione relativa a Lessio, nella quale si tratta anche della venerazione dei resti mortali di Francesco Saverio e Jan Berchmann, per esempio, dimostra che, seppur forse senza toccare quantitativamente i livelli medievali, non solo le parcelle dei corpi santi venivano diffuse, ma queste costituivano uno degli aspetti più salienti della venerazione dei candidati all'onore degli altari: una prassi che interessò anche altre parti d'Europa. Certamente, in età moderna venne introdotta una più rigida regolarizzazione, che arginasse da un lato la facile superstizione e il magismo nel quale i devoti potevano ricadere, che riconducesse dall'altro il controllo alla Santa Sede.

Prima della riforma urbaniana, il punto di partenza per comprendere la legislazione moderna sulle reliquie è il relativo decreto tridentino, risalente al 1563, che affermava la legittimità della venerazione dei corpi santi, rimettendo al vescovo il controllo della pietà popolare, ma mettendo contemporaneamente in guardia dal ricadere nella superstizione⁹²³. Nei suoi richiami, Vitelleschi aveva mostrato non solamente il timore di contravvenire ai decreti urbaniani, ma anche, benché più velatamente, che gli onori tributati a Lessio fossero rivolti ad un defunto non canonizzato.

⁹²² Vedi, per es., Sigal P.-A., *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe–XIIe siècle)*, Paris 1985 e Sangalli M., *Miracoli a Milano. I processi informativi per eventi miracolosi nel milanese in età spagnola*, Milano 1993.

⁹²³ Sull'argomento vedi, per es., Julia D., *L'Église post-tridentine et les reliques. Tradition, controverse et critique (XVIe–XVIIIe siècle)* in *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions* a cura di Boutry P., Fabre P.A., Julia D., I, Paris 2009, pp. 69–120.

Il miracolo costituiva l'elemento più concreto per riconoscere il santo:

«La santità cristiana aveva inglobato il miracolo come prova o *signum sanctitatis*, facendolo scaturire dall'esercizio delle virtù morali: ma era al miracolo che veniva affidato, in definitiva, il compito di assicurare la visibilità della santità riproponendo, con presupposti mutati, il modello di "eroe" a cui era possibile dominare la natura e consentito l'accesso alla realtà sovranaturale»⁹²⁴.

L'ampio numero di casi attribuiti a Lessio non lasciava margine di dubbio ai suoi devoti, che gli si rivolgevano come se egli fosse stato già elevato all'onore degli altari, leggendo nell'evento miracoloso la più alta conferma della sua santità. Tuttavia, nel XVII secolo la procedura giuridica si era fatta più complessa. Se si guarda alla pratica della beatificazione, si può notare la differenza intercorsa con i casi risolti prima dell'inizio del secolo: era accaduto in più occasioni che un papa avesse concesso la pubblica venerazione di un servo di Dio, rispondendo ad una generale devozione, supportata dall'informazione di eventi miracolosi che erano attribuiti alla sua intercessione, ma senza un *iter* giuridico definito. A partire dalla riorganizzazione urbaniana, invece, anche la beatificazione divenne soggetta a procedure regolarizzate, che prendevano le mosse dal processo ordinario, per dipanarsi attraverso i processi apostolici e passare al vaglio degli uditori della Sacra Rota. Una volta che fosse stata approvata la validità del processo sulle virtù eroiche e i miracoli dei candidati, la Congregazione dei Riti avrebbe concesso un culto pubblico e limitato, ovvero la beatificazione, libera di dichiarare la liceità di procedere immediatamente con la canonizzazione oppure di rinviarla, secondo una prassi che con il tempo si fece consueta⁹²⁵.

Dopo alcuni anni di sopimento, la devozione nei confronti di Lessio visse una rifioritura a partire dalla metà del XIX secolo, attraverso un elemento di continuità significativo: la corsa alle reliquie. Se queste avevano rappresentato l'elemento dominante nel culto seicentesco, nell'Ottocento vennero assunte a nuovo punto di partenza per la riapertura della causa di beatificazione. Tuttavia, ci si dovette scontrare con un problema della massima rilevanza: la tomba di Lessio, che aveva subito negli

⁹²⁴ Modica M., *Il miracolo come oggetto di indagine storica in Miracoli. Dai segni alla storia* a cura di Boesch Gajano S., Modica M., Roma 2000, pp. 17–27.

⁹²⁵ Vedi Veraja F., *La beatificazione*, pp. 106–107.

anni diversi spostamenti, era sparita e delle spoglie mortali del gesuita, seppellite con tanta venerazione nel 1623, non era rimasta alcuna traccia.

4.4 – Alla ricerca delle reliquie scomparse. La tomba di Lessio tra XVII e XIX secolo

L'idea dell'importanza della reliquia come oggetto in grado di trasmettere la potenza del santo è strettamente collegata alla campagna di ricerca della tomba di Lessio intrapresa nel XIX secolo. Al rinnovato interesse per la causa di beatificazione era infatti corrisposto il desiderio di riportare alla luce la sepoltura del servo di Dio. La testimonianza più importante in merito è stata resa all'inizio degli anni '90 del XIX secolo da un gesuita, C. van Lully, in un articolo nel quale dava conto della scoperta dei perduti resti del suo antico confratello, basandosi sulla relazione del padre Lallemand, che la Compagnia – scriveva – avrebbe sicuramente accolto con gioia⁹²⁶. Il manoscritto su cui lo studioso si è basato è tuttora fruibile, essendo conservato negli archivi di Lovanio: proprio dal documento è iniziata la ricerca relativa alla tomba di Lessio⁹²⁷.

Come si è ricordato, inizialmente il cadavere di Lessio, che aveva assunto nel corso del Seicento i caratteri propri di un corpo santo, pur non avendo ricevuto il gesuita riconoscimenti canonici, ad eccezione del titolo di servo di Dio, era stato sepolto nella chiesa del Collegio di Lovanio. Fu il provinciale Judocus, già incontrato nel carteggio con Vitelleschi, ad optare per lo spostamento del corpo di Lessio in un luogo più appropriato, dati gli eventi miracolosi che vi avvenivano, in attesa dell'inizio del processo di beatificazione.

La rimozione del corpo avvenne il 9 novembre 1640, alla presenza dello stesso Judocus e di alcuni gesuiti che erano stati presenti al momento della prima sepoltura.

⁹²⁶ Van Lully C., *Discovery of the Remains of the Ven. Father Lessius. Communicated by Father Lallemand*. Il saggio, che si basa sulla relazione citata nel titolo, costituisce la fonte di informazioni principale circa gli spostamenti della tomba di Lessio. Vedi Lallemand A., *Découverte des restes du Vén. Père Lessius. Relation du R. P. Lallemand, extraite des Letters and Notices et augmentée de quelques détails recente*, Lettres de Jersey, Prov. de France, XII (1893), pp. 82–87.

⁹²⁷ KADOC, Poncelet, busta 5, *De inventione*, ff. 81–90. La relazione non è firmata, ma van Lully si è certamente basato su di essa, come emerge dal confronto tra il manoscritto e l'articolo. Questa sembra identificabile con la relazione manoscritta di Lallemand.

Stando a documentazione risalente al 15 dicembre 1641, il cervello era stato ritrovato intatto nel cranio⁹²⁸. Per questa ragione, era stato prelevato e riposto in una teca di vetro, ornato d'argento e recante un'iscrizione:

«Cerebrum R.P. Lessij, Jan. 15, 1641».

La reliquia e il reliquiario vennero trattenuti a Lovanio, al contrario di altre reliquie pervenute a Roma, nel Collegio della Compagnia. La perfetta conservazione del cervello aveva sorpreso molti dottori: la relazione sulla riapertura della tomba, che si concentra solamente sullo stato del cervello ed elenca le ossa rinvenute, lascia comunque presupporre che il resto del corpo avesse subito una notevole e naturale decomposizione.

Il destino delle reliquie del gesuita negli anni rivoluzionari e in quelli della soppressione della Compagnia rimane sconosciuto. Van Lully sostiene che nel corso del XVIII secolo si attestava ancora il culto privato dei resti del servo di Dio, ma le ricerche effettuate sinora non hanno restituito documentazione comprovante il fatto. La svolta si ebbe invece negli anni '60 del XIX secolo, a partire dal 1868, quando Jean-Baptiste van Derker, superiore della casa di Gand e allora postulatore nella causa di Lessio, avviò un'ispezione della cripta della chiesa di san Michele, alla ricerca delle reliquie, accompagnato dall'allora rettore del Collegio di Lovanio, padre Le Grelle, che aveva espresso vivo interesse per la riapertura del processo, pregandolo di condurre le ricerche della tomba dell'antico confratello⁹²⁹.

«[...] du P. Lessius pas la moindre trace»⁹³⁰.

Il gesuita non aveva allora a disposizione la documentazione che attestava la traslazione del corpo e la condizione nel quale era stato rinvenuto, contando erroneamente di trovarlo in uno dei loculi della sepoltura comune.

La cripta della chiesa di S. Michele – «quatuor circiter metra altum, sex latum, octo vero longum»⁹³¹ – presentava varie fila di loculi a parete, che erano state

⁹²⁸ La documentazione seicentesca di riferimento venne ritrovata presso la biblioteca dei Bollandisti nel 1890, come si vedrà.

⁹²⁹ KADOC, Poncelet, busta 5, *De inventione*, f. 82. Vedi anche *Van Derker ad Armellini*, 9 febbraio 1891 in APSJ, 1, *Corrispondenza 1885–1898*.

⁹³⁰ APSJ, 1, *Corrispondenza 1885–1898*.

⁹³¹ *Ibid.*

evidentemente profanate. Su una piattaforma al di sopra di uno di questi, van Derker scoprì una serie di ossa, mescolata alla polvere, le quali presentavano alcune iscrizioni recanti nomi di santi e munite del sigillo di *Humberto a Principiano*⁹³², arcivescovo di Malines tra fine Seicento e inizio Settecento: in particolare, notò che alcune costole erano unite da un filo argenteo.

Come testimoniò lo stesso van Derker nell'appena citata lettera ad Armellini, affidò i resti, che ritenne appartenenti a un santo non identificato, al sacrestano della chiesa, affinché li riponesse in un luogo più appropriato. Van Derker non poteva sapere di aver tenuto tra le mani proprio le spoglie mortali di Lessio: la consapevolezza arrivò solo in seguito, grazie al confronto di quelle reliquie con la descrizione fatta da una relazione seicentesca sullo stato di conservazione del corpo, che il 2 maggio 1642 aveva subito una nuova traslazione. Il documento, di cui van Lully dà testimonianza, era emerso solo in seguito, ragione per cui Derker non se ne era potuto avvalere: l'identificazione dei resti ritrovati con quelli di Lessio sarebbe stata immediata, se il gesuita avesse potuto leggere la relazione prima di dare inizio alla sua ricerca. Un elemento, in particolare, avrebbe fugato ogni dubbio: il filo d'argento.

Il 2 maggio 1642 i resti di Lessio erano infatti stati sistemati in un reliquiario ligneo, ornato e con una porzione di parete aperta, decorata a vetri, appositamente preparata perché si potesse entrare in contatto visivo e tattile con le reliquie all'interno della teca. La relazione riportava inoltre una descrizione delle ossa conservate: la testa era integra e presentava la mandibola, separata, su cui si potevano osservare i denti; vi erano l'osso sacro, dodici vertebre e altrettante costole unite tra loro da un filo d'argento; ossa delle gambe, tra cui il femore e l'anca, oltre alle tibie, che presentavano una caratteristica peculiare la cui conoscenza sarebbe tornata utile in futuro: un callo osseo formatosi tra la tibia e lo stinco, in seguito alla frattura della gamba di cui Lessio era stato vittima; entrambi gli omeri e, infine, otto ossa dei piedi, racchiuse in seta rossa⁹³³.

A quel tempo, alcune parti dello scheletro erano già state inviate ad altre case della Compagnia, per esempio al Collegio di Anversa, dove ne venne attestata l'autenticità nel 1642. Nel Collegio di Lovanio, erano custoditi in reliquiari di vetro il

⁹³² Humbertus Guilielmus de Principiano (1627–1711), arcivescovo di Malines dal 1689.

⁹³³ La relazione ottocentesca offre un confronto tra le ossa ritrovate nel 1642 e nel 1891. Vedi KADOC, Poncelet, busta 5, *De inventione*, ff. 83–84. Sull'apertura della tomba del 2 maggio 1642, *ibid.*, f. 81.

pollice e l'indice della mano destra, il cervello e i due calcoli estratti dalla vescica di Lessio dopo la morte⁹³⁴.

La sistemazione di quanto rimaneva nella preziosa teca veniva incontro all'esigenza di donare al venerato gesuita una collocazione migliore. Il corpo di Lessio, così sistemato e oggetto di continui pellegrinaggi, rimase nella chiesa dove era stato sepolto sino al 1650, quando la Compagnia di Lovanio la demolì per costruire nello stesso luogo la chiesa di san Michele. In quell'occasione, i resti di Lessio vennero rimossi e collocati in una cappella temporanea, sotto l'altare dedicato alla Madonna. Un'iscrizione fugava ogni dubbio:

«Ossa R.P. Leonardi Lessii, transhumata anno 1650. Honorantur illa privato cultu complurium cum fiducia accurrentium quique non raro depraedicant per Dei servum se praesens auxilium experiri»⁹³⁵.

Le fonti attinenti ai presunti miracoli, dalla fine del 1640 in avanti, facevano riferimento alla nuova tomba dove, grazie alla particolare conformazione della teca, era possibile toccare le reliquie. Presso il sepolcro, inoltre, si celebravano spesso le messe⁹³⁶. Van Lully si chiede se, quando nel 1666 i gesuiti portarono in processione le reliquie dei santi, in occasione dell'apertura della chiesa dedicata all'Immacolata Concezione, fossero stati prelevati anche i resti di Lessio. La risposta dovrebbe logicamente essere negativa: Lessio non era nemmeno stato beatificato e l'iniziativa avrebbe certamente suscitato molte polemiche. Inoltre, per completare il discorso relativo alle spoglie, secondo l'*Historia Domus* di Lovanio, la testa di Lessio aveva nella seconda metà degli anni '60 del Seicento un diverso trattamento⁹³⁷: dopo la guarigione di Elizabeth Isenbacht, come si ricorderà, la donna aveva donato una corona d'oro da porre sul capo del gesuita. Questa era stata prelevata e riposta in un reliquiario. L'informazione si sarebbe rivelata molto utile, come si vedrà.

Occorre ora tornare al XIX secolo, nel momento in cui i resti mortali di Lessio erano stati affidati alle mani di uno sconosciuto sacrestano, che se ne era occupato senza lasciare presumibilmente alcuna indicazione. Il cambiamento della gestione

⁹³⁴ *Ibid.*, f. 84.

⁹³⁵ *Ibid.*, f. 82.

⁹³⁶ Van Lully scriveva che era stato possibile toccare le reliquie tra il 9 novembre 1640 e il 2 maggio 1642.

⁹³⁷ ARSI, Fl. Belg. 61, *Historia Collegii Lovaniensis Anni 1667*, ff. 124r-127v.

amministrativa della chiesa, nel 1868, complicò le cose e dei resti si perse ogni traccia. Nemmeno la nuova discesa nella cripta, nel 1872, fu fruttuosa: in quell'occasione, gli improvvisati cacciatori di reliquie non erano ancora al corrente del fatto che i resti rinvenuti precedentemente da Derker fossero quelli di Lessio.

Il momento cruciale risale al 1890, quando, presso la Biblioteca dei Bollandisti, venne ritrovato l'*instrumentum authenticum depositionis ossium R.P. Lessi* del 1642.

«Or voila qu'il y a trois mois»,

scriveva van Derker ad Armellini, nel febbraio 1891, che il padre Kieckens, abile ricercatore di documenti del collegio di Bruxelles, aveva rinvenuto la documentazione attinente alla riapertura della tomba di Lessio e alla traslazione dei resti dall'antica cappella alla nuova chiesa della Compagnia, fatta sotto la supervisione di Jacob Wjns, Prefetto della Chiesa⁹³⁸.

Nell'atto si leggeva che le costole di Lessio erano state legate le une alle altre attraverso un filo d'argento. La scoperta confermò che le ossa ritrovate e prelevate venticinque anni prima da Derker – e da questo per un curioso caso attribuite ad un santo – erano quelle del servo di Dio. Il 10 aprile 1891, sulla base delle informazioni reperite, il provinciale del Belgio incaricò un teologo di effettuare nuove ricerche: il prescelto fu Charles van Sull.

Due mesi prima, van Derker aveva espresso ad Armellini la speranza che, sebbene sino a quel momento le spoglie di Lessio non fossero state ritrovate, la loro ricerca avrebbe un giorno dato dei frutti⁹³⁹. Nel frattempo, si gioiva del fatto che il cervello di Lessio era conservato in perfetto stato nella camera del rettore del Collegio di Lovanio: stando alle valutazioni stupefatte di un docente di anatomia dell'Università di Lovanio, il cervello intatto costituiva un miracolo permanente, sotto gli occhi di chi volesse prenderne visione.

Van Sull, inconsapevole di essere in procinto di fare la tanto agognata scoperta, discese nella cripta, accompagnato da uno studente di teologia, il curato di san Michele,

⁹³⁸ *Van Derker ad Armellini*, 9 febbraio 1891. Nella biografia scritta per la riapertura del processo di beatificazione di Lessio, Charles van Sull allega una copia dell'Atto. Vedi Van Sull C., *Léonard Lessius*, p. non numerata tra p. 320 e p. 321.

⁹³⁹ *Van Derker a Armellini*, 9 febbraio 1891.

due impiegati della chiesa e alcuni manovali, oltre che armato delle informazioni tratte dall'atto di riesumazione e dalla relazione di van Derker.

Arrivato presso il luogo nel quale il suo predecessore aveva rinvenuto le ossa, vi scoprì i resti di un reliquiario di legno, che presentavano tracce dell'antico colore, di alcune ossa e di seta blu. Assieme ai frammenti di argento, di legno dorato, di vetro e di piombo, con il quale la finestrella era stata incorniciata, le tracce rinvenute corrispondevano alla descrizione della teca lignea esposta nell'atto del 1642: le ossa di Lessio erano infatti state riposte

«in arca lignea, decenter ad id ornata, lamina vitrea super affixa»⁹⁴⁰.

Ultimo indizio, gli esploratori della cripta avevano notato anche un sacchetto di seta rossa, che presentava alcuni buchi: al suo interno, erano state riposte otto ossa provenienti da entrambi i piedi di Lessio.

Le ossa vennero sottoposte all'esame di Arthur van Gebruchten, professore di osteologia all'Università di Lovanio, che pervenne a una descrizione collimante con quella dell'atto del 1642, con la quale concordavano anche un medico della stessa Lovanio e uno di Anversa, chiamati ad esprimere il loro giudizio: venne anche rilevata la presenza del callo osseo sulla gamba. L'ulteriore conferma venne dalla mancanza della testa che, come si ricorderà, era stata prelevata negli anni '60 del Seicento, e delle costole unite dal filo d'argento, che erano state consegnate al sacrestano da Derker.

«“Desunt costae! Deest vertebra una! Deest bacillus argenteus! Deest caput!” Horum omnium absentiae ratio non ita difficulter reddi potest»⁹⁴¹.

L'appartenenza a Lessio dei resti venne confermata in un memoriale redatto da diverse personalità: alcuni bollandisti e docenti di teologia, storia ecclesiastica, Sacra Scrittura⁹⁴².

Nello stesso 1891, le «Woodstock letters» pubblicarono una comunicazione di Theophil De Beurme SJ, risalente all'11 maggio e redatta a Lovanio, nella quale trasmetteva la notizia della “resurrezione” della causa di Lessio, molto conosciuto –

⁹⁴⁰ L'informazione era riportata *nell'instrumentum* del 1642, secondo la testimonianza di van Lully.

⁹⁴¹ KADOC, Poncelet, busta 5, *De inventione*, f. 84.

⁹⁴² Secondo un'abitudine tipica di molte opere di quegli anni, van Lully non fornisce indicazioni archivistiche in merito.

scriveva – nella Compagnia; meno nota era invece la grande venerazione di cui era stato oggetto immediatamente dopo la sua morte⁹⁴³. I numerosi interventi volti a diffondere la fama di Lessio che si erano concentrati all'inizio degli anni '90, che accompagnavano le iniziative di Torquato Armellini, erano indicativi del fatto che, all'interno della Compagnia, andava accrescendosi il desiderio che il teologo dei Paesi Bassi fosse elevato all'onore degli altari. Scriveva a tal proposito De Beurme:

«May it please Divine Providence to honor with new miracles the one who has contributed so much to God's glory by his virtues, his teaching and his writings, and the Society of Jesus will count one more among the number of its Blessed»⁹⁴⁴.

Il cardinale arcivescovo di Malines, Pierre–Lambert Goosens⁹⁴⁵, avendo ricevuto il memoriale della scoperta delle ossa per una valutazione, dopo aver chiesto il parere di alcuni collaboratori che si espressero positivamente, decise di inviare un proprio delegato a Lovanio per l'autenticazione delle reliquie. Questa è comprovata anche dal certificato redatto nell'agosto 1896 da Paul François Marie Goethals, membro della Compagnia di Gesù e arcivescovo di Calcutta dal 1886. Il gesuita aveva operato per diversi anni in Belgio, dove era nato, ma non è ben chiaro il motivo per cui sia divenuto il referente per la vicenda legata alle reliquie di Lessio.

Il documento che accerta la sua partecipazione alla vicenda è conservato presso l'Archivio della Postulazione generale della Compagnia di Gesù, nella sezione dedicata alle reliquie giunte a Roma. Questo descrive la ricollocazione di alcuni resti del servo di Dio, autenticati da Goosens, in un prezioso reliquiario di forma ovale, dorato e incastonato di gemme. L'attestato accompagna l'oggetto stesso, di cui si è potuto prendere visione: al centro dell'ovale, un'apertura coperta dal vetro rivela un frammento di costola della lunghezza di pochi centimetri, sotto il quale è stata posta l'indicazione

«R.P. Leonardi Lessii».

⁹⁴³ De Beurme T., *Father Leonard Lessius. Resumption of the cause of his beatification*, Woodstock letters 20 (1891), pp. 237–240.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 239. Debeurme aggiungeva infine: «I join to this short account of the resumption of Lessius's cause, a notice of his life which may serve you if you wish to insert these few lines in the LETTERS». L'autore sembrerebbe alludere alle *Letters and notices*, XXI (1891–'92) oppure alle *Lettres de Jersey, Prov. de France*, XII (1893), pp. 82–87: cosa del tutto probabile, visti i continui richiami dell'articolo di Lully al contenuto della lettera.

⁹⁴⁵ Nato nel 1827, ordinato sacerdote a Malines nel 1850, arcivescovo di Malines dal 1884, cardinale di Santa Croce in Gerusalemme dal 1889, morì nel 1906.

L'Archivio delle reliquie conserva altri due esempi di frammenti appartenenti a Lessio: non si tratta di contenitori preziosi né le reliquie sono visibili, benché alcuni appunti spieghino la loro consistenza.

«Ossa et cineres S.D. Leonardi Lessi sj, ab Emo Card. Mechlinensi P. L. Goosens recognita XIV Martii 1892».

E ancora, su una semplice etichetta apposta sul coperchio di una vecchia scatoletta di pastiglie francesi:

«Ossa Servi Dei Leonardi Lessii, recognita et approbata ab Emo Card. Goossens, archiep. Mechlin. 14 Martii 1892».

All'indomani del quattordici marzo, le ossa di Lessio, dalle quali vennero asportati alcuni frammenti, furono riposte in un panno di seta e inserite in un reliquiario. Alla presenza di alcuni padri, tra i quali il provinciale e il rettore del Collegio, i resti vennero deposti in una tomba marmorea, costruita nel coro della chiesa della Compagnia a Lovanio.

«May this tomb soon like the first become glorious!»⁹⁴⁶,

scriveva a questo proposito van Lully, dimostrandosi uno dei devoti alla causa di Lessio, che a fine Ottocento si adoperarono per diffondere la conoscenza del servo di Dio. Stando alla sua relazione in quegli anni Lessio veniva ancora venerato in varie parti del Belgio e alcune persone gli avevano attribuito la propria inspiegabile guarigione. Come si è visto, la notizia era confermata dalla lettera di van Derker ad Armellini, risalente al 9 febbraio 1891. La venerazione nei confronti di Lessio era stata dunque incentivata dai suoi fautori a partire dagli anni '90 dell'Ottocento, in vista della riapertura del processo, che si riteneva imminente. In questo caso, attraverso l'attribuzione della santità si cercava di ottenere la devozione.

«His Eminence, in an audience granted to the Father Rector of Louvain, urged him to labour earnestly in a cause dear to his heart»⁹⁴⁷.

⁹⁴⁶ Van Lully C., *Discovery*, p. 499.

⁹⁴⁷ *Ibid.*

Goossens si era rivelato un alleato della causa, arrivando a promettere agli cittadini di Brecht, paese natale di Lessio, che avrebbero festeggiato insieme la beatificazione di Lessio⁹⁴⁸. Van Derker, che era stato promotore di diverse cause, tra cui quelle dei santi Alfonso Rodriguez e John Berchmans e del beato Carlo il Buono, conte di Fiandra, si impegnò molto per il processo di Lessio, per il quale era fiducioso in virtù delle testimonianze dei miracolati. Gli succedette Charles van Sull che, dopo un periodo di titubanza, amplificato dall'inerzia di Wouhters, fece quanto gli era possibile per ottenere la beatificazione del servo di Dio: un traguardo che non raggiunse mai.

4.5 – Mistica e ragione, ascetismo e umanesimo cristiano. La poliedrica personalità lessiana

Lessio si presenta come una figura di estrema e poliedrica complessità. Ne è prova la compresenza nella personalità del gesuita di aspetti tra loro molto diversi: si pensi alle esperienze mistiche, vissute nella pace e nel silenzio del suo cubicolo; alle continue mortificazioni corporali, ma anche alle profonde aperture nell'ambito della teologia morale, che poggiavano su un sostrato tipico di umanesimo cristiano; alla razionalità che emerge, in particolare, nelle riflessioni economiche, ma anche alle forme devozionali tipiche della Compagnia nell'età barocca. All'interno di questo quadro variegato, non sembra venire mai meno una coerenza di fondo, che caratterizza il gesuita lungo tutta la sua esistenza. I molteplici caratteri che danno origine a quella che da ora in poi indicherò come "personalità lessiana" erano uniti, infatti, da un filo conduttore: l'utilizzo di due pesi e due misure per giudicare se stesso e per rincuorare, al contrario, gli altri.

Se da un aspetto occorre partire, è opportuno tornare indietro all'infanzia dell'orfano, quando, nonostante le pressioni dei tutori, egli impose la propria personale vocazione: quello studio "matto e disperatissimo" – per usare una fortunata espressione

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 500. Van Lully chiama Brecht *Bucht*.

leopardiana – che lo accompagnò negli anni, sia da studente sia da docente, nonché in qualità di membro della Compagnia.

Era proprio nella tranquillità della sua camera che Leonardo realizzava la sua prima vocazione, con un ingegno e un'abilità che, come si è visto, non passavano inosservati. Nella solitudine dei primi studi, il *petit prophète* aveva trovato la propria dimensione: innanzitutto, il pensiero. Entrato nella Compagnia di Gesù, dove aveva potuto realizzare appieno la propria vocazione religiosa, si era presto dedicato agli studi teologici. Lessio godeva di una larga schiera di ammiratori, a partire da molti conterranei, tra i quali si è citato l'Arciduca Alberto e si parlerà di Giusto Lipsio.

Che si trattasse di teologia morale o di teologia della grazia, il gesuita affrontava ogni argomento con quella logica stringente che si è visto essere tipica delle riflessioni etico-economiche del *De iustitia et iure*. L'uso critico della ragione era divenuto per Lessio una fonte inesauribile di innovazione: la logica e il moderato buon senso muovevano il gesuita a considerazioni che, seppur innovative o contro corrente, erano da lui presentate in modo del tutto naturale. L'apoteosi di questa libera espressione, non vincolata dai rigidi confini dettati da un numero selezionato di *auctoritates* – come si è visto questo insegnamento arrivava da Suarez – si colloca nella trattazione teologico-morale che si è affrontata, prendendo in esame alcune parti del *De iustitia et iure*. Certamente, l'opera presenta numerosissimi richiami ai Padri, agli Scolastici e ai teologi contemporanei, ma come ci si rende conto anche da una lettura superficiale, il fulcro delle considerazioni era all'inizio puramente logico: se ne ha dimostrazione affrontando la serie di conseguenze che, a partire dai concetti di *lucrum latens* e *caerentia pecuniae*, conducono allo sgretolamento – non teorico, ma nella realtà dei fatti – del principio aristotelico della sterilità del denaro.

Lo stesso procedimento si instaura nelle controversie teologiche, nelle giustificazioni della propria dottrina, nelle quali Lessio si richiamava alla probabilità – o perlomeno allo non improbabilità – dei propri postulati. Il convinto uso della ragione emergeva in particolar modo nelle questioni inerenti al dibattutissimo problema dell'elezione alla gloria, *ante o post merita praevisa*, e in quelle che toccavano il concetto di bontà divina: la risoluzione del primo punto era logicamente deducibile, secondo Lessio, nelle modalità che si sono prese in esame; per quanto concerne la seconda area, è emerso con chiarezza in più occasioni, all'interno della documentazione

relativa, che uno dei motivi di maggiore attrito nei confronti dei lovaniensi riguardava la concezione di Dio come autore dei peccati e artefice della dannazione; un fatto inconcepibile per il gesuita, che non faceva un discorso puramente teologico, ma, prima di tutto, logico.

Allo stesso modo, anche la dottrina ispirazionista di Lessio, in particolar modo nella sua terza proposizione, si configurava come il risultato di una riflessione logica e razionale, che non temeva di contravvenire in alcun modo al concetto di sacralità della Scrittura. Se si guarda a un'opera come il *De antichristo*, poi, si noterà che la risoluzione della controversia è affidata da Lessio completamente alla logica, con l'ausilio delle Sacre Scritture: per dimostrare che il romano pontefice non poteva in alcun modo essere identificato con l'Anticristo, occorreva solamente un'analisi approfondita dei testi biblici, da cui trarre logicamente le conseguenze. Solo negli ultimi anni, Lessio cominciò a dedicarsi agli studi di ascetica, in un atteggiamento perlopiù contemplativo.

Nell'*Augustinus*, Giansenio aveva accusato uomini come Lessio, Molina e Suarez di basarsi sulla ragione aristotelica, piuttosto che sulla Rivelazione: in materia teologica, l'uso eccessivo della logica dello Stagirita, a svantaggio della Scrittura e dei Padri, *in primis* Agostino, conduceva irrimediabilmente alla distorsione della dottrina⁹⁴⁹. Pelagiani, semipelagiani e aristotelici si fondevano in un'unica entità su cui ricadeva la colpa di aver preferito l'uso della razionalità umana e della logica aristotelica alla Rivelazione.

In realtà, non sembra affatto che Lessio abbia accantonato il valore della Rivelazione; tutt'altro. La costruzione del *De antichristo* ne è un chiaro esempio, poiché basata sullo studio delle Scritture. È tuttavia vero che la ragione critica del gesuita aveva preso il sopravvento non nei confronti dei Padri in generale, ma dell'idea per cui la dottrina di Agostino costituisse una sorta di *ipse dixit* rispetto al quale non era lecito distanziarsi in alcun modo. La Rivelazione era poi vissuta dal gesuita secondo una duplice via: lo studio delle Scritture, che secondo Schoofs aveva spesso luogo la notte, e l'adorazione profonda del Santissimo Sacramento e del Crocefisso, che era per lui fonte di consolazione. La Rivelazione veniva da Lessio vissuta in modo concreto e emotivo,

⁹⁴⁹ Sull'argomento vedi Stanciu D., *An Aristotelian, an Example of Virtue and/or a Mystic?*, p. 373.

attraverso la ricerca della sofferenza espiatoria e uno stato contemplativo che presentava elementi di misticismo.

Dell'aspetto della spiritualità lessiana più legato all'umanesimo cristiano si è già sostanzialmente trattato in diverse occasioni. Ciò che qui preme è delineare la convivenza nella personalità del gesuita di due elementi che, se a prima vista potrebbero sembrare in contrasto, non lo erano affatto. Prendendo in prestito le parole di Julien Ries, l'umanesimo cristiano

«si basa sulla visione cristiana dell'uomo alla luce dell'Incarnazione e della Redenzione. [...] Al centro, nel cuore dell'umanesimo cristiano, si trova l'uomo nuovo il cui archetipo è Cristo»⁹⁵⁰.

Un uomo nuovo, dunque, che Lessio cercò, più o meno consciamente, di incarnare in ogni aspetto pubblico della propria vita, alla luce dell'irrinunciabile fondamento costituito per lui da Gesù Cristo. Si è detto aspetto pubblico, intendendo con quest'espressione tanto l'ambito della produzione intellettuale, quanto quello dell'insegnamento, così come la sfera del confessionale⁹⁵¹. Era proprio nel contatto con gli altri – che avveniva spesso attraverso la redazione di opere scritte – che Lessio dimostrava maggiormente l'apertura al mondo e ai suoi problemi, nel tentativo costante di trovare soluzioni utili a consentire all'uomo di affrontare cristianamente una vita che, nel rispetto della religione e dei comandamenti di Cristo, non fosse costantemente sottoposta a inquietudini e dilemmi di coscienza: per Lessio, la via della paura e del rigoroso divieto conduceva all'allontanamento dalla Chiesa e alla perdizione delle anime.

Era l'esigenza di concretezza ad indurre Lessio a proporre le sue più controverse dottrine, da quelle che toccavano i bisogni dell'attività mercantile a quelle che vedevano l'uomo protagonista anche di un fenomeno alto e delicato come la redazione delle Sacre Scritture. L'ottimismo con cui considerava le capacità umane, che potevano essere impiegate non solo nella vita quotidiana, ma anche nel rapporto con la Rivelazione divina dava vita ad un sistema nel quale l'uomo, alla luce dell'Incarnazione e in vista del suo fine ultimo, era libero e capace di condurre una vita concreta, assecondando

⁹⁵⁰ Ries J., *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Opera Omnia, Milano 2007, III, p. 204.

⁹⁵¹ Sulla problematica del foro della coscienza in età moderna vedi, per es., Prosperi A., *La confessione e il foro della coscienza in Il concilio di Trento e il moderno* a cura di Prodi P., Reinhard W., Bologna 1996. Vedi anche Prosperi A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.

anche le esigenze lavorative più controverse, senza per questo correre il rischio di meritare l'Inferno.

Il discorso sulla liceità della conduzione dell'attività mercantile senza venir meno alle norme cristiane, espresso in varie parti del *De iustitia et iure*, come si è visto, collima perfettamente con il capitolo della *Filotea*, la famosa opera di Francesco di Sales, nel quale veniva proposta l'idea per cui non poteva esistere una forma di devozione assoluta e universalmente ricercabile: questa poteva infatti adattarsi ad ogni condizione e professione. La devozione doveva anzi essere vissuta nell'originalità della propria vocazione personale. Molto vicino ai principi espressi nell'*Introduzione alla vita devota* è il concetto della vocazione per ogni stato di vita, descritto da Lessio nella sua *Disputatio de statu vitae eligendo*⁹⁵²: esprimendo l'obbligatorietà per l'uomo di seguire la vocazione divina, Lessio scriveva che questa era l'unica via di salvezza. Rifiutando l'invito divino, gli uomini correavano il rischio di perdere invece i doni con i quali sarebbero stati in grado di perseverare fino alla salvezza.

L'elogio più significativo ricevuto dall'esterno della Compagnia è senz'altro costituito da una lettera indirizzatagli proprio da Francesco di Sales. Scriveva il vescovo di Ginevra⁹⁵³:

«Amabam jampridem, imo etiam venerabar te nomenque tuum, mi pater, non solum quia soleo quidquid ex vestra illa societate procedit magni facere, sed etiam quia sigillatim de vestra reverentia multa audivi praeclara primum, deinde vidi, inspexi et suspexi. Vidi namquam ante aliquot annos opus illud utilissimum: De Justitia et Jure, in quo et breviter simul et luculenter difficultates illius partis theologiae, prae ceteris auctoribus quos viderim, egregie solvis. Vidi postea consilium quod a magni consilii angelo per te mortalibus datum est, de vera Religione eligenda. Ac demum obiter in bibliotheca collegii Lugdunensis Tractatum de Praedestinatione; et quamvis non nisi sparsim, ut fit, oculos in eum injicere contigerit, cognovi tamen paternitatem vestram, sententiam illam antiquitate, suavitate, ac Scripturatum nativa auctoritate nobilissimam, de praedestinatione ad gloriam post praevisa opera, amplecti et tueri; quod mihi gratissimum fuit, qui nimirum eam semper, ut Dei misericordiae tam ac gratiae magis consentaneam, veriore ac amabiliorem existimavi; quod etiam tantisper in libello De amore Dei indicavi»⁹⁵⁴.

⁹⁵² Lessio L., *Disputatio de statu vitae eligendo et religionis ingressu*, Ex officina Plantiniana apud Balthasarem & Ioannem Moretos, Anvers 1617 (1613¹).

⁹⁵³ La sede vescovile di Ginevra, città passata alla riforma calvinista, era stata posta ad Annecy.

⁹⁵⁴ *Francesco di Sales a Lessio*, 26 agosto 1618. Si è preso visione della lettera in *Oeuvres complètes de saint François de Sales, évêque et prince de Genève, Lettres*, III, Gaume Frères, Paris 1833, 532, ff. 413–415. Ne esiste una copia presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, di cui non si è potuto prendere visione poiché sottoposta a disinfestazione. Vedi BAV, Mai XI. C. X 44, 15.

L'ottimismo cristocentrico di Francesco di Sales era perfettamente in linea con l'ideale di Lessio, di cui il vescovo di Ginevra aveva apprezzato molto le opere più controverse⁹⁵⁵. Questo ottimismo cristiano era

«nutrito dal migliore umanesimo e aperto all'innesto cordiale della realtà del mondo, sullo sfondo di una natura e di una grazia cattolicamente riconciliate fra loro»⁹⁵⁶.

L'ascesi che Lessio univa a questo stimolo conciliante era vicina alla sensibilità di un'altra nota figura dell'Europa moderna, che fu del gesuita amico sincero e figlio spirituale: l'umanista fiammingo Giusto Lipsio⁹⁵⁷, il più significativo propositore della filosofia stoica nell'Europa moderna. Questa, attraverso il filtro del cattolicesimo, aveva fatto nuovamente la sua comparsa sotto le sembianze dello stoicismo cristiano⁹⁵⁸, di cui Lessio condivideva la spinta all'ascetismo e alla fuga dal mondo: quello stesso mondo verso le esigenze del quale, al contrario, dimostrava un'apertura fuori dalla norma, ma che considerava personalmente una fonte di tentazione. Del secolo – fatto di donne pericolose e nemici della *sobrietas* – Lessio temeva ed evitava gli eccessi, così come Seneca aveva condannato la sregolatezza dei costumi; se il mondo rappresentava un nemico da vincere personalmente, ma da comprendere a vantaggio dei propri penitenti e, più in generale, del genere umano, la carne costituiva un oggetto da svilire, attraverso rinunce e autopunizioni corporali.

⁹⁵⁵ Si nota, oltre al plauso reso al *De iustitia et iure*, l'elogio del dibattuto elemento dell'elezione alla gloria dopo la previsione delle opere, di cui si è trattato ampiamente al cap. 2. Come si legge in una lettera indirizzata ad una monaca visitandina, Francesco di Sales consigliò la lettura delle opere del gesuita. Vedi *Oeuvres complètes de saint François de Sales, évêque et prince de Genève, Éditions seule complète*, 5, J.–P. Migne, Paris 1861, 773, coll. 1487–1489.

⁹⁵⁶ Zardin D., *Il «Manuale» di Epitteto e la tradizione dello stoicismo cristiano*, p. 101, *Studia borromaica*, 20 (2006), pp. 91–116.

⁹⁵⁷ Nato a Isque (Lovanio) nel 1547 da una famiglia cattolica, studiò al Collegio dei gesuiti a Colonia e poi all'Università di Lovanio, dove avrebbe tenuto il corso di storia all'inizio degli anni '90 del XVI secolo. Insegnò prima presso l'Università luterana di Iena, poi per un breve periodo a Lovanio, in seguito all'Università calvinista di Leida. Tali occupazioni gli valsero le accuse di essersi convertito alla Riforma, cosa che Lipsio negò sempre. Si occupò di filologia, con particolare attenzione a Tacito e Seneca. Morì nel 1606. Sui rapporti tra Lessio e Lipsio vedi Schoofs L., *De vita*, f. 52.

⁹⁵⁸ A Lipsio vanno associati altri due pensatori, che si distinsero nella promozione del neostoicismo, Guglielmo du Vair e Pierre Charron. Lipsio procedette all'armonizzazione tra stoicismo e cristianesimo attraverso tre vie: l'interpretazione allegorica, con la quale interpretava alcuni elementi mitologici dell'antichità; la creazione di un gioco di equivalenze tematiche, innanzitutto in relazione ai concetti di *logos* e di saggio; la correzione neoplatonica. Vedi Lagrée J., *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme*, Paris 1994, pp. 32–34; Buzzi F., *La filosofia di Seneca nel pensiero cristiano di Giusto Lipsio*, p. 366 in *Seneca e i cristiani*, a cura di Martina A., Milano 2001, pp. 365–391.

Se Lipsio giocò un ruolo molto importante nella nascita del neostoicismo, la tradizione stoica non era in realtà mai venuta meno, pur essendosi intensificata verso la fine del Cinquecento come fonte di consolazione e di riassetamento personale,

«in un mondo divenuto incerto per l'imperversare delle guerre e il dilagare di passioni irrefrenabili»⁹⁵⁹.

Il XVI si costituiva come un secolo di rinnovamento nella Chiesa cattolica, che aveva convogliato gli stimoli riformistici sorti già nel Quattrocento nel concilio di Trento, promotore di una riforma disciplinare su vasta scala. Lo stoicismo cristiano, in questo senso, rappresentò un tentativo cristiano di autodisciplinamento, che trovò in Lipsio il massimo mediatore tra i principi cardine dello stoicismo e del cristianesimo. Se in Lessio mancava totalmente una riflessione circa il valore della filosofia stoica, che Lipsio considerava una sorta di momento preparatorio all'avvento del cristianesimo, nei fatti il gesuita visse in prima persona alcuni elementi ascetici tipici del neostoicismo, che avevano d'altra parte costituito sin dalle origini del cristianesimo i caratteri essenziali di un tipo di religiosità sobria, caratterizzata da ascetismo e mortificazione. Lessio divenne il confessore di Lipsio a Lovanio, dove questi morì nel 1606, beneficiando dell'assistenza spirituale dell'amico⁹⁶⁰, che gli sopravvisse diciassette anni.

Austero e pratico, Lessio non era conciliante per natura, ma si limitava ad esprimere costatazioni mosse da quella che si potrebbe chiamare razionalità cristiana: mancava invece completamente in lui la dolcezza espressa da Francesco di Sales nella sua *Filotea*. Di nuovo, torna in Lessio un'esigenza di cristiana concretezza, che poteva essere vissuta anche tra le professioni che trovavano maggiori difficoltà di conciliazione tra le proprie necessità materiali e quelle soteriologiche, che passavano attraverso i precetti della Chiesa.

L'ottimistica apertura verso il mondo conviveva con un aspetto di personale e severissima austerità, di meditazione e di rinuncia. Se la *Vita* di Schoofs va considerata come un'opera di carattere prettamente agiografico – e che assume importanza nell'ottica della ricostruzione della venerazione al presunto santo – non è possibile ignorare i ripetuti riferimenti fatti dall'autore all'abitudine del gesuita di punirsi

⁹⁵⁹ Buzzi F., *La filosofia di Seneca*, p. 366.

⁹⁶⁰ Van Sull C., *Léonard Lessius*, p. 172.

fisicamente e in modo frequente, noncurante delle sue già precarie condizioni di salute. Dotato di uno spiccato senso del peccato, Lessio aveva intrapreso un cammino volto al perfezionamento delle virtù cristiane, il cui esercizio non lo soddisfaceva mai del tutto, a giudicare dalla frequenza con cui, stando alla fonte, non solo si puniva fisicamente, ma confessava pubblicamente le proprie colpe, in ginocchio, pentendosi con contrizione⁹⁶¹.

Tanto aperto nei confronti delle esigenze del mondo, Lessio conduceva privatamente una vita ascetica, infliggendosi quotidianamente castighi attraverso l'uso del flagello e del cilicio. Digiunava spesso, privandosi anche del già di per sé scarso sostentamento⁹⁶².

«Sine molestia sano vivere molestum erat»⁹⁶³,

scriveva significativamente Schoofs, a proposito delle abitudini autopunitive dello zio, che non aveva cessato di infliggersi il flagello nemmeno durante i momenti peggiori della malattia, ad eccezione degli ultimi giorni di infermità⁹⁶⁴. Il desiderio di sofferenza proveniva dalla convinzione di essere un peccatore: una sensibilità che lo avrebbe accompagnato per tutta la vita, sino alla morte⁹⁶⁵.

Al timore del peccato sembrava connessa l'assiduità con la quale si dedicava privatamente, ritirato nella propria stanza e raramente in pubblico, alla preghiera e all'autoflagellazione⁹⁶⁶. Schoofs narrava che, qualora non fosse stato sufficiente il giorno, dedicava alla preghiera anche la notte, aggiungendovi lunghe meditazioni sulle Sacre Scritture⁹⁶⁷. La sua reverenza nei confronti di Dio fu sempre grande. La testa era sempre inclinata, piegata, le mani giunte, come un supplice, e gli occhi dimessi⁹⁶⁸: Schoofs descriveva Lessio con i caratteri di un uomo pio, che viveva santamente la propria quotidianità.

⁹⁶¹ Schoofs L., *De Vita*, f. 114.

⁹⁶² *Ibid.*, f. 104.

⁹⁶³ *Ibid.*

⁹⁶⁴ *Ibid.*, f. 105.

⁹⁶⁵ *Ibid.*, f. 132.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, f. 69.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, ff. 70–71.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, f. 74.

Secondo le fonti, il gesuita non fu solamente un uomo dedito alla preghiera: questi aveva raggiunto più volte uno stato di meditazione tanto profondo da sconfinare nell'estasi mistica.

«E venerat aliquando, ut scintilla aliqua in chartas delapsa, fumum & ignem cieret. Fumus e cubiculo per rimas eluctatus, incendii signa domesticis faciebat: accurrunt illi Lessium oratione occupatum, fumi ac incendii prorsus ignarum deprehendunt»⁹⁶⁹.

Lo stato di meditazione di Lessio era così profondo che in più occasioni egli non si era reso conto dell'incendio che si era venuto a creare nella sua stanza. Completamente concentrato sulla preghiera a Dio, perdeva cioè il contatto con la realtà che lo circondava. Il gesuita manifestava inoltre un vivo desiderio di Dio:

«[...] mi Jesu, quando venies?»⁹⁷⁰,

era solito domandare⁹⁷¹.

La vita di Lessio era caratterizzata dal desiderio di austera rinuncia: rifiutava di scaldarsi accanto al fuoco l'inverno, non tollerando la presenza dell'ipocausto e soffrendo volontariamente il freddo⁹⁷²; rifiutava ogni bene materiale, ricercando la povertà⁹⁷³, come testimoniato dalla sua piccola stanza spoglia, fatta di assi di legno difettose, che lasciavano intravedere numerose fessure, che il gesuita riparava artigianalmente con fogli di carta. Si nutriva parcamente, mediante due uova al giorno e un po' di *panatella*, termine con il quale designava una poltiglia di pane e acqua⁹⁷⁴: la sobrietà permise a Lessio di vivere sino a sessantanove anni. Anche per quanto riguarda il vestiario, la sobrietà era d'obbligo: non ammetteva prodotti nuovi, ma si accontentava di vesti vecchie, portando ancora la fascia di panno tipica dei novizi, e rattoppava con mezzi artigianali le consuete pagine del messale che utilizzava nelle celebrazioni liturgiche.

Nel 1603 propose con preoccupazione alcune questioni al preposito provinciale Olivier Manare, che attenevano alle eccessive richieste effettuate dai membri della

⁹⁶⁹ *Ibid.*, f. 75.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, f. 56.

⁹⁷¹ Le parole sono tratte da un testo medievale attribuito a san Bernardo.

⁹⁷² Schoofs L., *De Vita*, ff. 82, 120, 103.

⁹⁷³ *Ibid.*, f. 119.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, f. 122. Avendo ceduto in un'occasione ai richiami dei medici, che gli suggerivano di mangiare maggiormente per migliorare le proprie condizioni di salute, Lessio ne aveva sofferto terribilmente, riprendendo immediatamente la dieta consueta.

Compagnia⁹⁷⁵. Si tratta di problematiche relative alla vita quotidiana dei gesuiti della Casa di Lovanio, che chiariscono la differenza di vedute circa lo stile di vita che occorre preservare: Lessio si collocava senz'altro in una posizione estrema, auspicando per tutti i confratelli un ritorno alla povertà e alla rinuncia. Tra le questioni sollevate, il gesuita si lamentava del fatto che molti confratelli non si accontentavano del *sordido* vaso da notte, ma pretendevano un corredo da toeletta completo; la stessa cosa valeva per altri oggetti accessori quali lo smoccolatoio e le candele. Lessio chiedeva poi al provinciale se non fosse grave eccedere nella consumazione della carne, oltre che nell'appropriarsi di frutta e verdura dell'orto e di cibi e bevande dalla cucina: un'abitudine evidentemente diffusa e deprecata anche dal provinciale.

Lo spirito di povertà incarnato da Lessio – e secondo il suo pensiero necessario all'interno della Compagnia – appare con evidenza da quanto appena riferito. Molto clemente si dimostrava invece nei confronti dei laici e dei penitenti, con alcune eccezioni: detestava per esempio i peccati di gola, ivi compresi le sregolatezze legate all'alcol, a causa del quale gli uomini si abbandonavano alle peggiori insolenze⁹⁷⁶. Proprio a partire da un episodio legato a quest'intolleranza, raccontato da Schoofs, si è potuto constatare con quali modalità il gesuita gestisse il binomio di apertura al mondo e chiusura interiore che lo caratterizzava e che ricordava quello di Caramuel⁹⁷⁷.

Gli uomini non potevano essere abbandonati alla disperazione della propria salvezza e andava pertanto accolto con fiducia, poiché in grado di vivere cristianamente nella propria quotidianità; tuttavia, l'ansia del peccato era tanto forte da indurre Lessio a fuggire la compagnia di quegli uomini con i quali era tanto clemente, cercando la solitudine della meditazione. Evitava qualsiasi familiarità, a maggior ragione con le donne, che accoglieva in confessione con un certo disagio, come se da esse potesse provenire la tentazione⁹⁷⁸.

«Volebat Theologiae & Philosophiae professores in Societate flexis quotidie genibus Deo gratias referre, quod cum foeminis agendi necessitati subiecti non essent»⁹⁷⁹.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, f. 125.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, f. 156.

⁹⁷⁷ Sulla figura e la sua teologia morale vedi Fleming J., *Defending Probabilism. The teology of Juan Caramuel*, Washington 2006.

⁹⁷⁸ Schoofs L., *De Vita*, ff. 128–129.

⁹⁷⁹ *Ibid.*, f. 129.

Era cioè necessario ringraziare quotidianamente Dio di essere dediti ad un'occupazione che preservava dal contatto con le donne: non un'idea nuova in età moderna. Lessio era legato ad una concezione prettamente misogina. Non si hanno infatti notizie di donne che abbiano rivestito un qualsiasi ruolo nella vita del gesuita, che certamente non ebbe figlie spirituali.

La proposta di una religiosità priva di inquietudini, cui si faceva riferimento inizialmente, era riservata da Lessio al prossimo: per quanto riguardava se stesso, il gesuita aveva optato in modo naturale per un'altra via. Era l'inquietudine del peccato a spingerlo ad alzarsi nel cuore della notte, per pregare o flagellarsi, anche negli ultimi anni di vita. Soprattutto, il gesuita odiava profondamente la sua carne: un odio che si trasformava nell'amore per la propria anima. La pena fisica, espressione del suo accanimento per il corpo, sarebbe stata compensata dalla felicità eterna della salvezza. Aveva affermato Lessio a questo proposito, secondo la testimonianza dell'agiografo:

«Non oportet nos nimium sequi commoditates nostras; dum mortificationes fugimus, ultro nos ipsa, divina dispositione insequuntur»⁹⁸⁰.

Sul piano devozionale, Lessio prediligeva due ambiti tipicamente cinque–seicenteschi, che avevano ricevuto dalla Compagnia un impulso notevole, basato sulla diffusione di confraternite e congregazioni e portato nelle campagne dell'Europa del rinnovamento cattolico – le cosiddette *Indie di quaggiù* – attraverso le ben note missioni popolari promosse dall'ordine: il culto eucaristico e quello mariano⁹⁸¹. Molto devoto all'Eucarestia, che volle assumere più volte anche nelle ultime ore di vita, recitava quotidianamente le litanie lauretane e la preghiera del rosario, tenendo tra le mani la corona. Seguendo la profonda devozione per la Vergine che lo contraddistingueva, aveva anche contribuito alla diffusione di una congregazione mariana a Liegi, nel periodo intercorso tra il ritorno da Roma e la stabilizzazione a Lovanio⁹⁸².

«Proxima ei cura erat cultus in Virginem Matrem, cui se, & omnia sua curae esse confidebat»⁹⁸³.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, ff. 106–107.

⁹⁸¹ *Ibid.*, ff. 78 ss.

⁹⁸² Ne dà notizia C. Chamberlain. Vedi *Leonard Lessius*, p. 139 in *Jesuit thinkers of the Renaissance*, a cura di Marquette G., Milwaukee 1939, pp. 133–155.

⁹⁸³ Schoofs L., *De Vita*, f. 78.

La pietà eucaristica emergeva anche durante la celebrazione della messa.

«Is erat sacrificantis habitus, qui adstantes ad compositionem devotionemque permoveret. Vultus hilariter modestus; oculi pie demissi, incessus gravis; status erectus; inclinatio profunda, pronunciatio integra, distincta, clara, affectu plena [...] *Libera me per hoc Sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum* – lo si sentiva dire con un sospiro d'amore, durante il sacrificio eucaristico – ab omnibus iniquitatibus meis, et universis malis: et face me tuis semper inherere mandatis et a te nunquam separari permittas»⁹⁸⁴.

Devoto all'angelo custode e ad alcuni santi, tra cui san Leonardo, di cui portava il nome, prediligeva in particolar modo sant'Ignazio, il fondatore, che riteneva colui che aveva portato i benefici maggiori alla Chiesa sin dai tempi degli apostoli⁹⁸⁵.

Attento a dominare l'eventuale insorgenza delle passioni, Lessio fu il più spietato censore di se stesso: ciò accadeva nella vita di tutti i giorni, nell'attitudine quotidiana alla mortificazione, ma non nell'ambito delle discussioni di natura teologica dove, nonostante la sincera volontà di fuggire l'errore, non ammise mai di essere stato imprudente, portatore com'era di una libertà intellettuale contenuta solamente dal voto di obbedienza.

«Non majorem in Alexandro Macedone millenorum orbium, quam in Lessio millenarum scientiarum cupidinem flagrasse existimo»⁹⁸⁶.

Con queste parole incisive, Schoofs descriveva con sincera aderenza alla realtà il profondo desiderio di conoscenza che aveva sempre caratterizzato la vita del gesuita. Lessio, che rappresentava appieno la spiritualità ignaziana degli Esercizi, non aveva invece alcuna inclinazione per la spinta missionaria con la quale era stata fondata la Compagnia. L'*Archivum Romanum Societatis Iesu* non conserva alcuna traccia di eventuali *litterae indipetarum* scritte da Lessio al generale, al fine di ottenere il permesso di recarsi in missione. Molto diffuso nell'antica Compagnia, quello delle *indipetae* fu un fenomeno di natura religiosa e sociale di massimo interesse: gli aspiranti arrivavano ad inviare numerose lettere, spesso senza ricevere alcuna risposta o venendo deviati verso altre destinazioni rispetto a quelle richieste. Forte era il desiderio d'Oriente – Cina e Giappone le mete più gettonate – e di Americhe, dove nel 1610 erano state fondate le *riduccioni* degli indios Guarani, in Paraguay. La partenza non era tuttavia

⁹⁸⁴ *Ibid.*, ff. 83–84.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, f. 79.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, f. 11.

per tutti, ragione per la quale spesso le speranze dei richiedenti venivano disattese: partire per le Indie significava con ogni probabilità non rientrare più in Europa. La passione con la quale molti giovani gesuiti si proponevano è attestata dal fatto che esistono casi di lettere scritte con il sangue, a testimonianza della visceralità del desiderio espresso⁹⁸⁷.

Lessio fu estraneo a questa sensibilità, identificandosi con la seconda area di competenza della Compagnia che, nata con finalità missionarie, si era in seguito dedicata anche all'insegnamento, riscuotendo peraltro uno straordinario successo. Il gesuita era anzitutto un teologo, un intellettuale e un insegnante: dopotutto, la vocazione alla vita religiosa si era sviluppata assieme al desiderio di continuare gli studi. Lessio incarnava lo spirito intellettuale dell'ordine: per tutta la vita, fu soprattutto uno studioso.

La vita ritirata condotta sin dalla giovane età fu contraddistinta secondo le testimonianze contemporanee dalla più assoluta castità, che aveva affidato alla protezione della Vergine⁹⁸⁸. Lessio rifiutava con ostinazione il sospetto dei medici secondo il quale i disturbi da cui era colpito potevano dipendere da una malattia venerea; chi gli prescriveva rimedi indicati per simili patologie, riceveva sempre un netto rifiuto⁹⁸⁹. D'altra parte, Lessio era anche solito evitare di affrontare cure troppo costose. Gli esperti avevano effettuato vari tentativi per dare sollievo al malato, inutilmente: erbe, unguenti, cauterizzazioni.

Uno dei dolori che lo affliggevano maggiormente già da decenni colpiva le gambe, che apparivano emaciate e sanguinolente. Pochi anni prima della morte, Lessio si ruppe una gamba, schiacciata da un carro rovesciato, durante il percorso che lo avrebbe condotto a Roma, alla settima congregazione generale dell'ordine. I medici romani gli avevano prescritto l'unico rimedio che si sarebbe rivelato utile: applicare alle gambe pelle di cane, che avrebbe mitigato con la propria freschezza l'infiammazione, riducendo il prurito che lo tormentava.

Ciò che più interessava al gesuita era d'altra parte la salute spirituale. Aveva a questo proposito un'altissima considerazione del ruolo svolto dalla Compagnia stessa,

⁹⁸⁷ Sulle missioni gesuitiche *ad gentes* in generale e sulle *litterae indipetarum* in particolare vedi Roscioni G.C., *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001.

⁹⁸⁸ Schoofs L., *De vita*, f. 128. Schoofs scriveva che il desiderio di castità dimostrato da Lessio era forte a tal punto che egli si dispiaceva della nudità anche quando era costretto a spogliarsi per praticare i bagni consigliati dai medici.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, f. 15.

che descriveva, attraverso la fortunata metafora del corpo umano, come un organismo bellissimo, il cui cibo erano i novizi; il sangue gli scolastici; le ossa i coadiutori temporali e spirituali; le membra i professi, tra i quali il generale rappresentava la testa, gli assistenti il cuore, i prepositi e i superiori il petto e le braccia, i rimanenti le restanti membra⁹⁹⁰. Soprattutto, secondo Schoofs, Lessio aveva espresso la convinzione che coloro i quali fossero morti nella Compagnia, avendone rispettato le regole, che riteneva portatrici di perfezione, avrebbero ottenuto la salvezza⁹⁹¹.

Il discorso sull'obbedienza alle regole è strettamente connesso a quello sulla vocazione religiosa, a cui Lessio si era sentito chiamare in giovane età. Sul tema, Lessio scrisse nel 1613 un'opera già citata, la *Disputatio de statu vitae eligendo*, nella quale affermava, sulla scia di Tommaso, che era Dio stesso a chiamare gli uomini alla vita religiosa: proprio dalla chiamata divina sarebbe derivata l'obbligatorietà di seguire tale vocazione⁹⁹². Secondo un principio che Lessio aveva ripetuto frequentemente durante le controversie lovaniensi, in relazione alla risposta dell'uomo a Dio, i soggetti invitati alla vocazione religiosa potevano rifiutare, qualora non dotati di un profondo desiderio interiore e di una speciale chiamata operata da Cristo, che occorreva saper riconoscere. Il fine soprannaturale della chiamata di origine divina avrebbe permesso di discernere falsi inviti, provenienti dal diavolo o dagli uomini. L'inadempimento dell'obbligatorietà della vocazione avrebbe condotto l'uomo a fuoriuscire dal sentiero che l'avrebbe condotto alla salvezza. Bertetto, che ha studiato l'opera e, in particolare, il principio dell'obbligatorietà della vocazione, ha sostenuto che la dottrina lessiana limitava fortemente la libertà umana⁹⁹³. A ben guardare, Lessio non negava mai il libero arbitrio di scegliere se rispondere o meno positivamente alle chiamate di Dio: mai, nelle complesse riflessioni di Lessio, il libero arbitrio è passato in secondo piano; proprio per la centralità di quest'ultimo, anzi, il gesuita era stato tacciato di pelagianesimo dai lovaniensi. Il gesuita metteva semplicemente in guardia l'uomo che volesse negare

⁹⁹⁰ *Ibid.*, f. 136.

⁹⁹¹ Quest'ultima affermazione assume una valenza significativa, a maggior ragione alla luce della lettera scritta dal gesuita circa la tematica della trasgressione delle regole della Compagnia. Il documento è stato pubblicato e tradotto dal latino da J.-B. Couderc nel 1898 in appendice alla *Lettera di sant'Ignazio sull'obbedienza. Lettre inédite du P. Léonardus Lessius, S. J.* in *La lettre de Saint Ignace sur l'obéissance commentée par Bellarmin. Deux traités inédits du v. cardinal. Suivis d'une lettre du P. Léonard Lessius, S. J. Publiés par le P. J.-B. Couderc, S. J.*, Marc Barbou, Limoges 1898, ff. 137-148.

⁹⁹² Vedi Bertetto D., *La natura e l'obbligatorietà della vocazione secondo Leonardo Lessio S.J.*, Salesianum, 15 (1953), pp. 284-308. Al superiore dell'ordine religioso prescelto sarebbe spettato di verificare se la vocazione fosse o meno genuina.

⁹⁹³ *Ibid.*, p. 307.

l'aiuto divino: costui lo faceva accettandone le conseguenze. La spiritualità di Lessio, benignamente aperta alla libertà umana, si nutriva anche del principio per cui il rifiuto di Dio da parte dell'uomo era gravissimo: dinnanzi ad esso, Dio avrebbe negato le grazie particolari di cui avrebbero beneficiato gli uomini, in virtù della loro vocazione religiosa. In ultima analisi, erano quegli stessi uomini gli artefici della propria sfortuna.

Il discorso relativo alla vocazione assume toni rigidi in ragione dell'alta considerazione della dignità sacerdotale e della vita religiosa dimostrata da Lessio, che si era consacrato innanzitutto a Gesù Cristo e al crocefisso, che era solito baciare ed abbracciare, in particolar modo nei giorni più duri della sua malattia. Questa particolare rigidità non va confusa con il rigorismo, sebbene leggendo la *Vita* di Schoofs si potrebbe erroneamente sospettare che Lessio rappresentava un esponente di quella corrente che avrebbe trovato il suo periodo di maggior affermazione a partire dalla metà del XVII secolo. Il rigorismo costituiva una tendenza che era stata sempre presente nella storia del cattolicesimo, sebbene il termine fosse stato utilizzato con accezione polemica solo nella seconda metà del Seicento. Lo stesso ben noto probabiliorista domenicano Daniele Concina, che prese parte alla polemica antigesuitica sei-settecentesca, rifiutò l'appellativo di rigorista – che si era guadagnato per il coinvolgimento in una serie di polemiche tra le quali quella relativa al teatro e al consumo di cioccolato in Quaresima – sostenendo che in Italia il rigorismo non esisteva e che era assimilabile

«ad una larva, uno spettro, una chimera inventata per rendere odiose le dottrine più pure»⁹⁹⁴.

Difendendosi dalle accuse, questi severi e rigidi teologi si giustificavano sostenendo di incarnare la morale di Gesù Cristo⁹⁹⁵.

Come ricorda Jean-Louis Quantin nella sua opera sul rigorismo cristiano, il termine stesso di “rigorismo” nacque nei Paesi Bassi attorno al 1670, proprio nella Facoltà teologica dell'Università di Lovanio, dove si era sviluppata una corrente morale severa, in particolar modo nell'ambito del foro della coscienza⁹⁹⁶. Se a ragione è stato scritto che

⁹⁹⁴ Si è presa visione della citazione in Quantin J.-L., *Il rigorismo cristiano*, Milano 2002 (ed. originale: Paris 2001), p. 13. Sulla definizione terminologica e il concetto di “rigorismo” *ibid.*, pp. 9–20.

⁹⁹⁵ Quantin J.-L., *Il rigorismo cristiano*, p. 21.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 15.

«le due dimensioni del rigorismo, una pastorale severa da un lato, l'antiprobabilismo dall'altro, non si sovrappongono interamente»⁹⁹⁷,

sul versante opposto, quello del probabilismo sospettato di cadere nel lassismo⁹⁹⁸, Lessio aveva subito contemporaneamente l'accusa di essere tanto probabilista quanto largo nella morale: un attacco ingiusto, che non teneva conto della complessità spirituale del gesuita. Questi aderiva alla corrente che prendeva il nome di probabilismo, che aveva avuto il proprio apogeo dalla metà del XVI secolo alla metà del XVII. Il probabilismo si legava strettamente alla necessità di non caricare la libertà umana di limiti ulteriori, rispetto a quelli obbligatori⁹⁹⁹. La volontà di non gravare sull'uomo, affinché non disperasse della propria salvezza e non gli risultasse pressoché impossibile dedicarsi alle attività quotidiane, era tipica di questa tendenza, che valorizzava il libero arbitrio e i diritti della natura umana. Come sottolineato da Jean-Louis Quantin, la valorizzazione della libertà e della ragione umana espressa dal probabilismo è la medesima che si ritrova nelle riflessioni nella teologia della grazia molinista e lessiana.

Lessio venne però accusato di proporre una moralità larga, cioè sostenitrice di

«una probabilità tanto minima che esce dai limiti stessi della probabilità»¹⁰⁰⁰.

Il lassismo morale si configurerebbe cioè come l'abuso delle probabilità, per usare un'espressione di E. Baudin: abitudine del tutto estranea a Lessio, che si premurava costantemente di dimostrare le ragioni per cui l'opinione promossa era perlomeno probabile, oltre che plausibile. La coscienza lassa non apparteneva senz'altro a Lessio, che al contrario era rigorosissimo con se stesso e incarnava perfettamente verso i penitenti la teoria di fondo del probabilismo secondo cui il fedele non doveva essere inutilmente schiacciato da costrizioni supplementari e senza ragione.

Come si ha avuto modo di vedere a proposito delle controversie Iovaniensi, Lessio aveva subito diverse critiche anche all'interno della Compagnia. L'accusa di

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁹⁸ Il termine "lassismo", diffusosi soprattutto nel XVIII secolo, è qui utilizzato con la valenza di larghezza morale. Nel Seicento i termini utilizzati erano soprattutto il sostantivo *laxitas* e l'aggettivo *laxus*. *Ibid.* Sul lassismo nel XVII secolo vedi anche Petrocchi M., *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Roma 1953.

⁹⁹⁹ Sulla questione vedi Quantin J.-L., *Il rigorismo cristiano*, p. 52.

¹⁰⁰⁰ Petrocchi M., *Il problema del lassismo*, p.19.

essere lasso proveniente da alcuni confratelli censori riguardava tuttavia la sua opera più famosa e studiata, il *De iustitia et iure*. L'analisi del trattato venne affidata ad una commissione di teologi¹⁰⁰¹, che espressero la convinzione che esso proponesse *opiniones magis largas*¹⁰⁰²; che, inoltre, fosse solito definire probabili opinioni che, in realtà, non seguiva egli stesso: concreta dimostrazione dell'esistenza nella personalità lessiana di un binomio complesso, nel quale convivevano il rigidissimo approccio con se stesso e la straordinaria apertura nei confronti delle esigenze del prossimo.

Giovanni Lorino fu il più severo censore della moralità di Lessio. In una lettera privata ad Aquaviva sostenne che le opinioni larghe sostenute dal gesuita belga, che gli erano valse il plauso di mercanti e negozianti, costituivano un danno non solo per lui stesso, ma anche e soprattutto per l'intera Compagnia¹⁰⁰³. I padri Gil e Salas – continuava – erano convinti che l'opera avrebbe causato non pochi fastidi all'ordine: il trattato andava infatti completamente rivisto. I provvedimenti di Aquaviva non si fecero attendere: il 15 gennaio 1604, il generale scrisse a Lessio una lettera nella quale gli comunicava la necessità di emendare l'opera, prima della pubblicazione. Infatti, i tempi imponevano prudenza e l'autore avrebbe dovuto seguire sentenze più strette di quanto non facesse¹⁰⁰⁴.

La documentazione contiene, tuttavia, anche alcuni pareri positivi, perlopiù proposti da gesuiti belgi, a conferma del fatto che, come attestato da Salas e Gillius, nelle Fiandre le idee di Lessio riscuotevano grande successo¹⁰⁰⁵. In una lettera indirizzata al provinciale flandro-belgico nel 1603, Carlo Scribani scriveva che la dottrina esposta era solida; nella successiva, risalente al 1604, affermava che in molti avrebbero tratto giovamento dall'opera¹⁰⁰⁶.

Figura contestata da molti, ma venerata da altrettanti, Lessio rappresenta un caso interessante nel panorama della spiritualità cinque-seicentesca. Mistico e umanista, asceta e razionalissimo pensatore, ma soprattutto uomo di profondissima fede, Lessio

¹⁰⁰¹ ARSI, *Censurae*, 654, III (1603–1631), ff. 1r–49v. La censura al *De iustitia et iure*, datata 22 dicembre 1603, presso il Collegio Romano, è firmata da Giovanni Lorino, Cristóvão Gil, Juan de Salas, Antonio Maria Menuzio.

¹⁰⁰² *Ibid.*, f. 1r.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, ff. 3r–4v.

¹⁰⁰⁴ Talvolta – scriveva Aquaviva – Lessio proponeva anche sentenze non seguite da altri autori. Vedi *Aquaviva a Lessio*, 15 gennaio 1604, ARSI, Fl. Belg. 1, II, f. 909v.

¹⁰⁰⁵ Tra i giudizi positivi, si possono segnalare quello firmato da Cornelio Corneli, che apprezzava l'ingegno utilizzato da Lessio nel trattato. Lovanio, il 21 marzo 1602. Nel 1604, Corneli suggerì in ogni caso di apportare alcune correzioni all'opera. Vedi ff. 41r–42v.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, f. 39r.

restava bloccato tra la tensione verso il mondo e l'orrore del peccato, incapace di concedere a se stesso la benevola clemenza con cui accoglieva il penitente in confessionale e gli allievi nella sua classe.

Osservando la lunga storia di Lessio, anche nella sua evoluzione *post mortem*, non si può fare a meno di notare l'avvicinarsi di periodi a lui favorevoli e contrari. Negli anni '80 del XVI secolo, agli occhi dei gesuiti del Collegio di Lovanio Lessio era divenuto il campione dell'ortodossia, ricevendo l'appoggio dello stesso Bellarmino. Tuttavia, come si è visto furono sufficienti pochi anni perché la fortuna di Lessio venisse meno anche nella stessa Compagnia, dove nel tempo aveva accumulato diversi censori, non solamente in relazione alla propria dottrina della grazia. A partire già dai primi anni del Seicento ebbe inizio una parabola discendente, della quale Lessio sembrava soffrire molto, a giudicare dalle fonti. Gli ultimi anni di vita furono però vissuti in tranquillità dal gesuita, ormai lontano dalle controversie che l'avevano precedentemente coinvolto.

Il vero ritorno della popolarità avvenne dopo la morte, con l'esplosione della venerazione nei suoi confronti. Negli anni '40 del XVII secolo si concentrò il momento di massima venerazione popolare, incentivata dalle notizie delle guarigioni miracolose che si verificavano sulla sua tomba o attraverso il contatto con le sue reliquie. Il picco devozionale, non incanalatosi nell'ufficialità di un processo di canonizzazione, non poteva però che diminuire. E così fu dagli anni '70 del Seicento, a partire dai quali la documentazione relativa alla causa tace.

Di nuovo, però, a fine Ottocento Lessio godette di un rinnovato interesse, che sembrava essere in procinto di riportarlo sulla cresta dell'onda. A partire dalla seconda metà del secolo, sino ai primi anni di quello successivo, la campagna di ritrovamento della tomba e gli infruttuosi tentativi di riaprire il processo rappresentarono gli elementi dominanti della rinata venerazione, che i gesuiti di Lovanio tentarono di infiammare con una certa pubblicistica, cui il generalato non fu sensibile, come si è visto a proposito delle scelte compiute. A partire dagli anni '50 del XX secolo, poi, Lessio sembrò essere stato dimenticato: sicuramente contribuì all'oblio della causa la morte di Charles van Sull – che non si era in fondo mai arreso – avvenuta nel 1952. Senza una base devozionale forte né un postulatore interessato, la causa non poté far altro che arenarsi.

Accantonata l'idea della santità, di Lessio è rimasta soprattutto la celebrità relativa al suo trattato *De iustitia et iure*. Il gesuita offriva tuttavia molti altri spunti di riflessione, a partire dalla particolare spiritualità di cui era portatore. Lessio ha inoltre incarnato una controriforma interna allo stesso cattolicesimo, poiché condotta contro i cattolici sostenitori di un agostinismo tanto radicale da indurre il gesuita a ritenerlo fuorviante e assimilabile all'eresia calvinista. La convinzione di Lessio può essere contestata da molti storici, alla luce dell'idea di cattolicesimo della frontiera e delle giustificazioni addotte dagli stessi Iovaniensi; dal canto suo, Lessio, appoggiato dai gesuiti del Collegio, vi vedeva un fenomeno di devianza dall'ortodossia cattolica, cui aveva dato vita anni prima Michele Baio, attraverso la già condannata dottrina. Lessio ha inoltre incarnato una peculiare visione della controriforma, sensibile a un'azione condotta contro quei cattolici che sostenevano un agostinismo a suo avviso tanto radicale da indurlo a ritenerlo fuorviante e assimilabile alla "eresia" calvinista. Appoggiato dai gesuiti del Collegio, Lessio vi vedeva dunque un fenomeno di devianza dall'ortodossia cattolica, fenomeno cui aveva dato vita anni prima Michele Baio, attraverso la dottrina già condannata da Roma. Sul fronte opposto, i seguaci di Agostino si consideravano sinceramente cattolici, anzi, i più fedeli interpreti del cattolicesimo, in virtù della loro convinta adesione alle dottrine del grande Padre della Chiesa. In modo più tradizionale, poi, Lessio si inseriva nel filone tipico della controriforma gesuitica: le dispute sul primato pontificio e sulla figura giovannea dell'anticristo.

Lessio venne descritto secondo parametri diametralmente opposti dai suoi fautori e dai suoi censori: se Alfonso de Liguori avrebbe tenuto in altissima stima la sua teologia morale, in molti l'avevano al contrario ritenuto lasso; se Francesco di Sales accolse il *De gratia efficaci* con favore, i teologi dell'Università di Lovanio non ebbero dubbi – ben prima della pubblicazione dell'opera – nell'attaccare Lessio come pelagiano. Figura decisamente controversa, accusata di eresia o venerata con i canoni della santità, Lessio è stato un gesuita eminente, non solo per spessore intellettuale e produzione scritta, ma anche in virtù delle innovazioni di cui è stato portatore.

Quando Lessio morì, nel gennaio 1623, aveva trascorso più di cinquant'anni nella Compagnia. Della spiritualità ignaziana, Lessio aveva fatto propria in particolar modo l'adorazione nei confronti del Cristo crocefisso, che veniva valorizzato negli Esercizi. Il gesuita, anche in virtù delle sofferenze dalle quali era tormentato, aveva fatto

della passione di Gesù un esempio da seguire. Sulla parete del proprio cubicolo, presso il Collegio di Lovanio, campeggiava un'epigrafe, che riportava la celebre asserzione di Ignazio d'Antiochia, tratta dalla sua lettera ai Romani:

«Amor meus crucifixus est»¹⁰⁰⁷,

In Belgio, Charles van Sull – e non solo – ha mantenuto alto il nome di Lessio, la venerazione nei confronti del quale è sopravvissuta all'oblio settecentesco. Nel 1923, in un momento in cui ancora si credeva possibile l'apertura del processo di beatificazione, il paese natale del gesuita, Brecht, ha ospitato una cerimonia di commemorazione in occasione della ricorrenza dei trecento anni dalla morte, alla presenza, tra gli altri, del provinciale della Compagnia, Ferdinand Willaert e dell'allora vicario generale della Diocesi, J.-E. van Roey, in seguito divenuto arcivescovo di Malines¹⁰⁰⁸. Questi, dimostrando l'interesse del clero belga alla causa di Lessio, in un'ottica nazionale, scriveva a van Sull sei anni più tardi:

«Le malheur des temps a fait que la cause de sa béatification n'a pu s'instruire ou s'achever, mais je crois qu'il n'est pas téméraire cependant d'espérer qu'il plaira un jour à la divine Providence d'accorder au grand serviteur de l'église, au défenseur de la vérité, au saint religieux, les honneurs de l'autel»¹⁰⁰⁹.

Ma la tensione alla santità, cui Lessio aveva aspirato in vita e che in seguito era stata promossa dai suoi estimatori, non venne mai soddisfatta, soprattutto in ragione delle lunghe dispute che lo avevano visto protagonista in materia di grazia e morale. Tre secoli dopo la sua morte, le *petit prophète* era ancora intrappolato nelle controversie teologiche dell'età moderna, che a distanza di secoli ostacolarono qualsiasi possibilità di canonizzazione.

¹⁰⁰⁷ Ignazio d'Antiochia, *ad Romanos*, 7, 2. Sull'epistolario di Ignazio di Antiochia vedi Faivre C.A., *Modes de communication et rapports de pouvoir dans les lettres d'Ignace d'Antiochie*, Rivista di storia del cristianesimo, 1 (2006), pp. 59–82. Le fonti biografiche ricordano inoltre le invocazioni a Cristo, che Lessio chiamava abbandonandosi alle lacrime («Lacrimis colliquescens»), con queste parole: «Fac me tuis semper in haerere mandatis, et a te nunquam separari permittas». *Vitae* 134, f. 7r; vedi anche Schoofs L., *De vita*, ff. 83–84.

¹⁰⁰⁸ J.-E. van Roey (1874–1961), arcivescovo di Malines dal 1926 e cardinale dal 1927. Della commemorazione, fatta alla presenza di molti parrocchiani, dà testimonianza van Sull, al f. 1 della sua biografia.

¹⁰⁰⁹ J.-E. van Roey a C. van Sull, 29 novembre 1929 in Van Sull C., *Léonard Lessius*, p. VI.

ABBREVIAZIONI

AAM, Archivum Archiepiscopatus Mechliniensis

ACDF, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede

– SO, Sant’Ufficio

APSJ, Archivio della Postulazione generale della Compagnia di Gesù

APUG, Archivio della Pontificia Università Gregoriana

ARSI, Archivum Romanum Societatis Iesu

ASV, Archivio Segreto Vaticano

BAV, Biblioteca Apostolica Vaticana

KADOC, Centre de Documentation et de Recherche: Religion – Culture – Société,
Leuven

KBR, Bibliothèque Royale de Belgique (Koninklijke Bibliotheek van België)

RAL, Archivio di Stato a Lovanio

– OUL, Fondo antica Università di Lovanio

CIA, Collocazione Ignota Attualmente

Fonti e bibliografia

Fonti

AAM

*Registrum actorum reverendissimi et illustrissimi domini archiepiscopi Mechliniensis
coeptum Kal. Novembris anni 1617, Mechliniensia, 10*

ACDF (So; Index)

SO

0 5 h 1, *Scritto sulla dottrina del p. Molina, 1605*

Censurae Librorum, 1570–1606, Nr. 19

Lessio a Bellarmino, 11 giugno 1609

Bentivoglio al Cardinal Pompeo Arrigoni, Segretario del Sant’Uffizio, 13 ottobre 1609

St.St. e 7–c, *Controversia inter doctores Lovanienses et Patres Societatis Jesu tempore Xyxti V:*

Bellarmini Censurae in sententias Lovanio missas, ff. 34r–35r

Bellarmino a Sisto V, Venerdì Santo 1588, f. 90.

Sisto V a E. Cuyckius, decano dell'Università di Lovanio, 15 aprile 1588, ff. 112r–113v

Censura Facultatis Theologiae Lovaniensis in assertiones quasdam Rev Patrum Societatis Jesu, exhibita ipsi Societati die XII Septembris 1587 per Bedellum eiusdem Facultatis

Facultatis Theologiae Lovaniensis in assertiones quasdam Rev Patrum Societatis Jesu, exhibita ipsi societati die XII Septembris 1587 per Bedellum eiusdem Facultatis

Responsio P. Leonardi Lessii Professoris S. Theologiae Collegii Societatis Jesu ad antapologia Ven. Facultatis S. Theologiae Universitatis Lovaniensis

Decreta, 1609, 368; 1610, 37–38

I 5 e, n.146, *De novis controversiis inter Patres quosdam ex Ordine Praedicatorum et Patrem Molinam Jesuitam (a) Opusculum Auctore Roberto Cardinale Bellarmino*

Index

Atti e documenti 1886–97

Diari IV (Acta Congregationis Indicis ab anno 1628 ad 1650)

Protocolli 1894–96

Protocolli FF 3, XXVIII

APSJ [archivio non inventariato]

1, *Corrispondenza 1885–1898.*

Van Dercker a Armellini, 9 febbraio 1891

2, *Corrispondenza 1898–1900*

Van Sull a Beccari

3, *Corrispondenza 1901*

Van Sull a Beccari, 24 maggio 1901

4, *Corrispondenza 1902*

Van Sull a Beccari, 30 settembre 1902

6, *Corrispondenza 1904–1905*

Van Sull a Beccari, 21 gennaio 1905

Fogli sciolti

Beccari a Wernz (copia), settembre 1906

Beccari a van Sull, 4 maggio 1907

Beccari a van Sull, 9 maggio 1907

Miccinelli a van Sull, data dubbia (presumibilmente anni '50 del XX secolo)

Diario della Postulazione Generale d.C.d.G., 1891–1904, febbraio 1899, febbraio 1900, agosto 1900, 28 gennaio 1901, 28 aprile 1901, maggio 1901

APUG, Archivio della Pontificia Università Gregoriana

301

540

Tromp. Bellarmino, vol. I, V

Archives du Royaume a Bruxelles

Historia MS. collegii Lovaniensis S.J.

ARSI, Archivum Romanum Societatis Iesu

Cataloghi triennali (1584–1603), Catal. I.

Censurae, 654, III (1603–1631)

Congr. 57

FG 1435, busta 1, 15,

Observata in visitatione Provinciae Belgicae 20 aug. 1603

FG 1453, 1, f. 14

Lessio ad Aquaviva, 22 agosto 1603

Fl. Belg., 1, II

Aquaviva a Lessio, 15 gennaio 1604

Aquaviva a Florentinus, 21 agosto 1610
Aquaviva a Lessio, 24 agosto 1610
Aquaviva a Lessio, 23 ottobre 1610
Aquaviva al Provinciale di Fiandra, senza data

Fl. Belg., 3, ff. 8, 26–28, 48, 58, 70–72, 106 r–v, 148

Aquaviva a Lessio, 8 gennaio 1611
Aquaviva a Lessio, 16 aprile 1611
Aquaviva a Lessio, 11 agosto 1611
Aquaviva a Lessio e a Franciscus Flerontinus, 8 ottobre 1611
Aquaviva a Lessio, 7 gennaio 1612
Aquaviva a Lessio, 7 gennaio 1612 (seconda lettera del giorno)
Aquaviva a Lessio, 4 agosto 1612
Aquaviva a Lessio, 19 ottobre 1613

Fl. Belg. 43, *Catalogi Breves (1578–1615)*

Fl. Belg. 61, *Historia Collegii Lovaniensis Anni 1667*

Fl. Belg. 70, I, ff. 225r–249v, 256–276

Fl. Belg. 72, I–II:

I

De controversia Lovaniensi nuper exorta inter facultatem theologicam, et quendam professorem Societatis Jesu. Summa totius controversiae

Quaestio theologica. Utrum gratia liberum evertat arbitrium, et an ad omne opus bonum praestandum requiratur?, 16 settembre 1587

Status causae inter Facultatem theologicam Lovaniensem et professores theologiae in Collegio Societatis Iesu Lovaniensis excerptus ex censura Facultatis, et Apologia professorum Societatis

Controves. Lovan. Et Duac. (1587–1594), I, *Informatione della controversia che l'Università di Lovanio mosse al P. Leonardo Lessio in materia della gratia e predestinatione l'anno 1588*

II

Copia censura dei dottori di Lovanio

*Responsio P. Leonardi Lessii S. Theologiae Collegii Societatis Jesu ad Antapologiam
venerandae Facultatis S. Theologiae universitatis Lovaniensis*

Germ. 187

Coster ad Aquaviva, 27 maggio 1587

Schedario vitae,

4, Leonard Lessius; *Lessius Leonardus* (L.L.), 11.

Schede Lamalle, Sch. 05; 07, 1–2.

Vitae 24

Vitae 134

ASV, Archivio Segreto Vaticano

De auxiliis

Fondo Borghese, I, 914

Scipione Borghese a Guido Bentivoglio, 16 gennaio 1610

Scipione Borghese a Guido Bentivoglio, 24 gennaio 1610

Scipione Borghese a Guido Bentivoglio, 29 ottobre 1611

Scipione Borghese a Guido Bentivoglio, 19 novembre 1611

Fondo Borghese, Ser. II, N 31

Lessio ad Aquaviva, 24 gennaio 1613

BAV, Biblioteca Apostolica Vaticana

Mai XI. C. X 44, 15.

KADOC

APDOCUM1, Fonds Alfred Poncelet, Documents & Notes, Jesuites IX.2, 1, busta 5, 6,
Lessiana:

5, *Lessii Elogium*

81, *De inventione ossium S.D. Leonardi Lessii in crypta Ecclesiae S.i Michaelis brevis
dissertatio*

91, *Mirabilia*

117, *Quelques extraits*

103, *Relatio sanitatis*

KBR

Acta quaedam Baianismum respicientia historice narrata, MS 17581, n. 1.

*Commentarius in Secudam Secundae divi Thomae perlectus per R. Patrem Leonardum
Lessium, brchtanum, Societatis Jesu theologum Lovanii, 21 februarii, anno 1592*, MS
3515

In primam partem Summae S. Thomae Commentarium, MS 3631.

Wyns J., *De Vita et moribus Patris Leonardi Lessii Societatis Iesu theologi clarissimi
duo*, MS 4070 (4021)

RAL

OUL, *Acta Sacrae Facultatis Theologiae*, 2 agosto 1613, 387

Testi a stampa

Abbondanti A. da Imola, *Il breviario delle guerre de Paesi Bassi*, Andre Binghio,
Colonia 1641

Abbot R., *Antichristi demonstratio contra fabulas pontificias et ineptam Bellarmini de
Antichristo disputationem*, Robertus Barkerus, Regiae Maiestatis typographus, London
1603

Acta et decreta sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani, Acta ante Sessionem III.
Coll. Lacensi, 7, Freiburg 1890, coll. 139–141

Armellini T., *Clementis Romani epistolae ad Corinthios primae supplementum e codice constantiniano nuper editum latine vertit in Scriptorum ecclesiasticorum varia*, I, Tipografia poliglotta S.C. Propaganda Fide, Roma 1878

Bayle P., *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1697.

Beard T., *The Pope of Rome is Antichrist*, Isaac Iaggard, London 1625.

Bellarmino R., *Disputationes Roberti Bellarmini Politiani, s.r.e. cardinalis, de controversiis christianae fidei, adversus huius temporis haereticos; quatuor tomis comprehensae*, III, *De summi pontifice*, ex officina Typographica Davidis Sartorii, Ingolstadt 1586.

Catalogus dispersae Provinciae Romanae Societatis Iesu Ineunte anno MDCCCXCIV, Typographia poliglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1894

Catalogus Sanctorum Beatorum Venerabilium et Servorum Dei e Societate Jesu cum Statu Causarum Beatificationis et Canonizationis eorumdem ineunte Saeculo vigesimo curavit C. B. Soc. Jesu, Tipografia Cooperativa Sociale, Roma 1901

Cesario di Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Köln 1851.

Christyn J.B., *Dictionnaire historique, ou Histoire abrégée de tous les hommes, nés dans les XVII provinces belgiques, qui se sont fait un nom par le génie, les talents, les vertus, les erreurs, etc. depuis la naissance de J.C. jusqu'à nos jours. Pour servir de supplément aux Délices des Pays-Bas*, I, C.M. Spanoghe, Paris 1786

Concina D., *Della storia del probabilismo, e del rigorismo. Dissertazioni teologiche, morali, e critiche, nelle quali si spiegano, e dalle sottigliezze de' moderni probabilisti si difendono i principj fondamentali della teologia cristiana*, Simone Occhi, Lucca 1743

Cornaro L., *Discorsi della vita sobria del sig. Luigi Cornaro. Ne' quali con l'esempio de se stesso dimostra con quai mezzi possa l'huomo conservarsi sano infin'all'ultima vecchiezza*, Giacomo Mascardi, Roma 1616

Crétineau-Joly J., *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, II, Poussielgue-Rusand, Parigi 1846

De Turris R., *Tractatus de cambis*, Petrum Joannem Calenzanum, Genova 1641

Delvenne M.G., *Biographie du royaume des Pays-Bas, ancienne et moderne ou Histoire abrégée, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée des belges et*

hollandais qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talens, leurs vertus ou leurs crimes, extraite d'un grand nombre d'auteurs, II, J. Desoer, Liège 1829

Destombes C.–J., *Les vies des saints et des personnes d'une éminente piété, des diocèses de Cambrai et d'Arras, d'après leur circonscription ancienne et actuelle, Rousseau–Leroy, Arras 1868*

Downname G., *Treatise concerning Antichrist divided into two bookes, the former, proving that the Pope is Antichrist, the latter, maintaining the same assertion, against all the obiections of Robert Bellarmine, Iesuit and cardinall of the church of Rome by George Douunname, Cuthbert Burbie, London 1603*

Du Chesne J.–B., *Histoire du baianisme ou de l'heresie de Michel Baius avec des notes historiques, chronologiques, Critique & c. suivie d'eclaircissemens theologiques, et d'un recueil de pieces justificatives, Jacques–François Willerval, Douai 1731*

Foppens J.F., *Bibliotheca belgica sive Virorum in Belgio vita, scriptisque illustrium catalogus, librorumque nomenclatura, II, Petrum Foppens, Bruxelles 1739, ff. 815–817*

Gazaigues J.A., *Annales de la Société des soi–disans jésuites ou recueil historique–chronologique de tous les actes, écrits, dénonciations, avis doctrinaux, requetes, prdonnances, mandemens, instructions pastorales, décrets, censures, bulles, breffs, edits, arrêts, sentences, jugemens émanés des tribunaux ecclésiastiques & séculiers. Contre la doctrine, l'enseignement, les entreprises et les forfaits des soi–disans jésuites, depuis 1552, époque de leur naissance en France, jusqu'en 1763, voll. I–V, Paris 1764*

Giacomo I, *Apologia pro iuramento fidelitatis, primùm quidem anonymos: nunc verò ab ipso auctore, serenissimo ac potentiss. principe, Iacobo Dei gratiâ magnae Britanniae, Franciae & Hiberniae Rege, fidei defensore denuò edita. Cui praemissa est praefatio monitoria sacratiss. Caesari Rodolpho II. semper augusto, caeterisq[ue] Christiani orbis sereniss. ac potentiss. monarchis ac regibus: illustris. celsissimisque liberis principibus, rebuspublicis [sic] atq[ue] ordinibus inscripta, eodem auctore, Ioannes Norton, London 1609*

Giacomo VI (Giacomo I d'Inghilterra), *A fruitful meditation containing a plain and easy exposition or laying open of the VII, VIII, IX and X verses of the 20th chapter of the Revelation, in form and manner of a sermon, Edinburgh 1588*

Goldschmidt L., *Universalgeschichte des Handelsrechts, Ferdinand Enke Verlag, Stoccarda 1891*

Imago primi saeculi societatis Jesu a provincia Flandro–Belgica ejusdem societatis representata, ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, Anvers 1640, ff. 17, 877.

Le Bachelet X–M.,

– *Auctarium Bellarminianum, Supplément aux oeuvres du Cardinal Bellarmin*, Paris 1913

– *Bellarmin avant son Cardinalat 1542–1598. Correspondance et documents*, Paris 1911 (nel suo volume, Le Bachelet riporta i documenti in ordine cronologico); oltre alle lettere, tra le quali numerose sono quelle scambiate tra Lessio e Bellarmino, vedi anche:

Assertiones quaedam ex publicis praelectionibus Reverendorum PP. Societatis nominis Jesu, anno 1586, in Universitate Lovaniensi habitis, verbatim excerptae, et ab ipsis ibidem Professoribus pro suis agnitae, scholisque illustratae, quae sacrae Theologiae ibidem facultati offensivae, et ex subjectis rationibus improbandae videntur De doctrina P. Leonardi Lessii a Lovaniensibus notata

34 proposizioni (15 maggio 1587)

Lettre inédite du P. Léonardus Lessius, S. J. in La lettre de Saint Ignace sur l'obéissance commentée par Bellarmin. Deux traités inédits du v. cardinal. Suivis d'une lettre du P. Léonard Lessius, S. J. Publiés par le P. J.–B. Couderc, S. J., Marc Barbou, Limoges 1898

Lessio L.

– (Singleton G.), *Discussio Decreti Magni Concilii Lateranensis et quarundam rationum annexarum, de potestate Ecclesiae in temporalibus, et incommoda diversae sententiae*, ex officina Ioannis Albini, Mainz 1613.

– *De antichristo et eius praecursoribus disputatio apologetica gemina: qua, refutatur praefatio monitoria, falso, ut creditur, adscripta Magne Britanniae Regi*, ex officina Plantiniana apud viduam et filios Io. Moreti, Anvers 1611

– *De gratia efficaci decretis Divinis libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata disputatio apologetica Leonardi Lessii e Societate Iesu S. Theol. in Academia Lovaniensi Professoris. Duae aliae eiusdem auctoris disputationes: altera de praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum, altera de praedestinatione Christi*, ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum, Anvers 1610.

– *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri IV*, ex officina Rolini Thierry, Paris 1606

– *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV. Quibus praeclara sacrae Theologiae mysteria breviter ac dilucide explicantur*, ex officina Plantiniana apud Balthasarem Moretum, Anvers 1620

- *De praedestinatione angelorum et hominum*, ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum, Anvers 1610
- *De providentia numinis, et animi immortalitate libri duo adversos atheos et politicos*, ex officina Plantiniana apud viduam & filios Io. Moreti, Anvers 1613
- *Defensio Potestatis Summi Pontificis adversus librum magnae Britanniae*, apud Christophorum Jovium, Zaragoza 1611
- *Disputatio de statu vitae eligendo et religionis ingressu*, Ex officina Plantiniana apud Balthasarem & Ioannem Moretos, Anvers 1617 (1613)
- *Hygiasticon seu vera ratio valetudinis bonae et vitae una cum sensuum, iudicii, et memoriae integritate ad extremam senectutem conservandae*, ex officina Plantiniana apud Balthasarem Moretum, Anvers 1614
- *Quae fides et religio sit capessenda, consultatio*, ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum, Anvers 1609.
- *Theses theologicae*, Louvain 1586 (con Hamelius)
- *Antitheses in quibus consistit tota Controversia inter Doctores Lovanienses et Societatis Jesu Professore, mota per eorundem Doctorum Censuram, anni 1587*

Ligny C. de, *Les Ambassades et Negotiations de l'Illustrissime et Reverendissime Cardinal du Perron, Archevesque de Sens, Primat des Gaules et de Germanie, et Grand Aumosnier de France*, Antoine Estienne, Paris 1623

Lutero M., *Ad librum eximii magistri nostri, M. Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio Martini Lutheri Cum exposita Visione Danielis, VIII. De Antichristo*, per Iohannem Lufft, Wittenberg 1521.

Mackeldey F., *Manuale di diritto romano contenente la teoria delle istitute e preceduto da una introduzione allo studio del diritto romano*, Società tipografica sulle logge del grano, Firenze 1851

Mariana J., *De rege et regis institutione*, apud Petrum Rodericum typo. Regium, Toledo 1599

Meyer L., *Historiae controversiarum de dovinae gratiae auxiliis subsummis pontificibus Sixto V. Clemente VIII. Paulo V. Ab objectionibus R.P. Hyacinthi Serry vindicatae libri tres*, typis A. Claudinot, Bruxelles 1715

Oeuvres completes de saint François de Sales, évêque et prince de Genève, Lettres, III, Gaume Frères, Paris 1833

Oeuvres complètes de saint François de Sales, évêque et prince de Genève, Éditions seule complète, 5, J.-P. Migne, Paris 1861

Pauwels de Vis J., *Dictionnaire biographique des Belges, hommes et femmes, morts et vivants, qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus et leurs travaux dans tous les genres, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Librairie-Encyclopédique de Perichon, Bruxelles 1843

Piron C.F., *Algemeene levensbeschrijving der mannen en vrouwen van Belgie, welke zich door hunne dapperheid, vernuft, geest, wetenschappen, kunst, deugden, dwalingen of misdaden eenen naem verworven hebben, sedert de eerste tyden tot den dag van heden*, J.-F. Olbrechts, Malines 1860.

Powell G., *Disputationum theologicarum et scholasticarum de Antichristo et eius Ecclesia libri II*, ex typogr. I. Windeti, imp. T. Man, London 1605

Prat J.M., *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton 1564–1626. Par le P. J.M. Prat, de la même Compagnie*, Lyon, Briday, 5 vol., 1876–1878, t. V. Pièces justificatives, Lyon 1878, n°75 e 76

Preston T. (Widdrington R.),

– *Apologia cardinalis Bellarmini pro iure principum adversus ipsius rationes pro auctoritate papali principes saeculares in ordine ad bonum spirituale deponendi*, apud Theophilum Pratum, London 1611

– *Discussio discussionis decreti magni concilii Lateranensis, adversus Leonardum Lessium S.J. theologum, nomine Guilielmi Singletoni personatum*, apud Joan. Libium, London 1618

– *Disputatio theologica de iuramento fidelitatis*, ex officina Theophili Fabri, London 1614

– *Responsio Apologetica ad libellum cuiusdam Doctoris Theologi, qui eius pro iure Principum Apologiam tamquam fidei Catholica aperte repugnantem, atque Ethnicismum sapientem, falso, indocte, e seditiose criminatur*, Cosmopoli Editum, Paris 1613

– *The political works of James I with an introduction by McIlwain C.H.*, (ristampa edizione 1616), Cambridge Harvard University Press; London: Humphrey Milford, Oxford University Press 1918, LXXIII–LXXVI

Quesnel P. (Gery M.), *Apologie historique des deux Censures de Louvain et de Douay sur la matière de la Grace*, Nicolas Schouten, Cologne 1688

Sacchini F., *Historia Societatis Jesu*, III, VIII, ex typis Dominici Manelfii, Roma 1661 (pars quinta. tomus posterior, Ab anno Christi MDXCI ad MDCXVI, Roma 1710 a cura di Joseph de Jouvancy)

Serry H., *Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis pontificibus Clemente VIII. et Paulo V. in quatuor libros distribuita*, Sumptibus societatis, Anvers 1709

Schneemann G., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia. Initia et progressus*, Sumptibus Herder, Freiburg 1881:

– *Assertiones a Facultate Loaniensi censura notatae*

– *Justifactio seu defensio censurae Facultatis S. Theologiae Academiae Lovaniensis contra assertiones quasdam Professorum ibidem Societ. Nominis Iesu*

– *Responsio ad antapologiam*

Schoofs L., *De vita et moribus R.P. Leonardi Lessii e Societate Iesu theologi liber. Una cum Divinarum perfectionum opusculo*, Thomas Courtois, Bruxelles 1640

Soil E., *Les maisons de la Compagnie de Jésus à Tournai*, Société de Saint Augustin, Bruges 1889

Some Original Letters of Bishop Bedell, concerning the Steps taken toward a Reformation of Religion at Venice, upon Occasion of the Quarrel between that State and the Pope Paul V, George Faulkner, Dublin 1742

Status Causarum servorum Dei e soc. iesu ab anno 1915 ab annum 1938 additis Elencho Sanctorum et Beatorum Soc. Iesu et Indice omnium Venerabilium ac Servorum Dei, Congregatio Generali, XXVIII, Typis A. Macioce & Piasani, Insulae Liris

Status Causarum Servorum Dei e Soc. Jesu exeunte anno iubilari. Restitutionis eiusdem Societatis, Cuggiani, Roma 1915.

Toscanelli G., *Religione e patria osteggiate dal Papa: l'Italia si deve difendere*, F.lli Bocca, Firenze 1890

Ziegleri C., *Dissertatio de mohatra contractu*, Matthiae Henckelii Acad. Typogr., Wittenberg 1672

Bibliografia

Abellán, P., *Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significación de la Summa de fray Tomás de Mercado en la historia de la Teología Moral*, Miscelanea Comillas 15, 1951

Ampe A., *Marginalia lessiana*, Ons geestelijk erf. Driemaandelijks tijdschrift gewinjd aan vroomheid vanaf de bekering tot circa 1750, XXIX, 1 (1955), pp. 5–29

Angelini G., Colombo G., Vergottini M., *Storia della teologia*, Casale Monferrato 2001

Armogathe J.–R.,

– *L'Anticristo nell'età moderna. Egesi e politica*, Firenze 2004 (ed. originale: Paris 2004)

– *Le controversie dottrinali sulla grazia e sulla libertà in La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale. Dal concilio di Trento alla pace di Westfalia (1563–1648)*, XVIII/2, a cura di Mezzadri L., Cinisello Balsamo 1988, pp. 491–512

Artola A.–M.,

– *¿Qué enseñó el P. Leonardo Lessio acerca de la inspiración del Libro 2.º de los Macabeos?*, Madrid 1974

– *El sistema inspiracionista de Leonardo Lessio, S.J.*, Archivo Teologico Granadino, 37 (1974), pp. 5–44

– *Fuentes para el estudio de la doctrina lessiana sobre la inspiración*, Scriptorium Victoriense, XX (1973), pp. 5–31

– *La Doctrina Inspiracionista de Lessio entra en Paris*, Scriptorium Victoriense, 22 (1975), pp. 241–290

– *La razón formal de la Sagrada Escritura en el sistema inspiracionista de Leonardo Lessio, S.J.*, Scriptorium Victoriense, XIX (1972), pp. 121–157

– *La Sagrada Escritura como «Regla de la Fe» y sus reercusiones en la Teologia de la Inspiración*, Scriptorium Victoriense, 18 (1971), pp. 244–249

– *Las aportaciones de la escuela salamantina a la Teologia de la Inspiracion*, Scriptorium Visctoriense, 1970 (XVII), pp. 220–236

– *Leonardi Lessii, S.J., De Sacra Scriptura*, Vitoria 1974

Augustijn C., *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera*, Brescia 1989

Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo a cura di Alfieri F., Ferlan C., Bologna 2012.

Baldini U., *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia (1540–1632)*, Roma 1992

Baldini U., *Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le «censurae librorum» e «opinionum» nell'antica Compagnia di Gesù*, *Annali dell'Istituto storico italo-germanico* in Trento, XI (1985), pp. 19–50

Baek L., *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, London 1994

Barbutto G.M., *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Napoli 1994

Barrientos J., *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526–1629). Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca 1985

Bazzichi O., *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Cantalupa 2008

Bertetto D., *La natura e l'obbligatorietà della vocazione secondo Leonardo Lessio S.J.*, *Salesianum*, 15 (1953), pp. 284–308

Beumer J., *La inspiración de la Sagrada Escritura in Historia de los dogmas*, I, Madrid 1973

Biondi B. *Il diritto romano*, Bologna 1957

Bittremieux J., Van Sull C., *De literaire Werkzaamheid van Leonard Lessius (1554–1623)*, *Dietsche Warande en Belfort* 22 (1922), pp. 1069–1090

Boute B., *Academic Interests and Catholic Confessionalism. The Louvain Privileges of Nomination to Ecclesiastical Benefices*, Leiden–Boston 2010

Boyer–Xambeau M.T., Deleplace G., Gillard L., *Banchieri e principi. Moneta e credito nell'Europa del Cinquecento*, Torino 1991

Braekman É.M., *Le protestantisme belge au XVIIe siècle*, Carrières–sous–Poissy 1997

Brambilla E., *La giustizia intollerante*, Roma 2006

Brants V., *Les théories politiques dans les écrits de L. Lessius (1554–1623)*, Revue néo-scholastique de philosophie, 19, 73 (1912), pp. 42–85

Bretone M., *I fondamenti del diritto Romano. Le cose e la natura*, Bari 1999

Broggio P., Cantù F. Fabre P.-A., Romano A. (edd.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007

Broggio P., *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze 2009

Brutti M., *Il diritto privato nell'antica Roma*, Torino 2009

Burdese A., *I contratti innominati*, Madrid 1994

Burtchaell J.T., *Catholic Theories of biblical Inspiration since 1810*, Cambridge 1969

Buzzi F., *La filosofia di Seneca nel pensiero cristiano di Giusto Lipsio in Seneca e i cristiani*, a cura di Martina A., Milano 2001, pp. 365–391

Catto M., *Un panopticon catechetico. L'arciconfraternità della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma 2003

Cavazza S., *La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento*, Quaderni Storici, 17 (1983), pp. 551–582

Ceyssens L.,

– *La défiguration de Jansénius in L'image de C. Jansénius jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, a cura di Van Eijl J.M., Louvain 1987, pp. 23–31

– *Le jansénisme. Considérations historiques préliminaires à sa notion*, Analecta Gregoriana, LXXI (1954), pp. 3–32

Chaunu P., *Jansénisme et frontière de catholicité (XVII^e et XVIII^e siècles). À propos du Jansénisme lorrain*, Revue Historique, 227 (1962), pp. 115–138

Claeys Bouuaert F.,

– *L'ancienne Université de Louvain. Études et documents*, Louvain 1956

– *Une visite canonique des Maisons de la Compagnie de Jésus en Belgique (1603–1604). Rapport des visiteurs Olivier Manare et Léonard Lessius envoyés au P. Général Claude Aquaviva*, Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome, 7 (1927)

Colombo E., *Convertire i musulmani. L'esperienza di un gesuita spagnolo nel Seicento*, Milano 2007

Courtade J.B., *Franzelin. Les formules que le Magistère de l'église lui a empruntées*, Recherches de science religieuse, XL, II (1952), pp. 317–325

Cortonesi A., Palermo L., *La prima espansione economica europea. Secoli XI–XV*, Roma 2009

Costanza M., *I contratti atipici*, Milano 1979

Cozzo P., *Miracoli estremi. I prodigi accrescitivi e ricompositivi nell'Europa di età moderna*, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, XLII, 3 (2006), pp. 507–532

Craeybeckx J., *Un grand commerce d'importation: Les vins de France aux anciens Pays-Bas (XIIIe–XVIe siècle)*, Paris 1958

Crew P.M., *Calvinist preaching and iconoclasm in the Netherlands, 1544–1569*, London 1978

Cronologia a cura di Barbieri R. in *Storia dell'Europa moderna (secoli XVI–XIX)*, Milano 1993

Dagens J., *Le XVII^e siècle, siècle de Saint Augustin. Communication de M. Jean Dagens au III^e congrès de l'Association, à Paris, le 28 août 1951*, Cahiers de l'Association internationale des études françaises, 3–5 (1953), pp. 31–38

Dalla Torre G., Boni G., *Conoscere il diritto canonico*, Roma 2006

Dalle Molle L., *Il contratto di cambio nei moralisti dal secolo XIII alla metà del secolo XVII*, Roma 1954

Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, a cura di De Becker A.&A., Sommervogel C., vol. I–VIII, Louvain 1960:

Vol. I

Bauters, Guillaume, coll. 1061–1062

Bonfrère, Jacques, coll. 1713–1715

Vol. II

Coster, François, coll. 1510–1534.

Deckers, Jean, coll. 1870–1873.

Vol. IV

Haye, Jean de la, col. 167

Lessius, Leys, Léonard, coll. 1726–1752

Vol. V

Manare, Olivier, coll. 456–459

Mariana, Jean, col. 1735

Vol. VI

Ribadeneyra, Pierre de, coll. 1724–1758

Vol. VIII

Wyns, Jacques, col. 1306

De Beurme T., *Father Leonard Lessius. Resumption of the cause of his beatification*, Woodstock letters 20 (1891), pp. 237–240

De Block V., *Le père Lessius de la Compagnie de Jésus*, Collection de Précis Historiques, XII (1863), pp. 153–224

De Bujanda J.M., *Index librorum prohibitorum 1600–1966*, Montréal 2002

De Fraine J., *Lessius' Leer over de Inspiratie der H. Schrift*, Bijdragen, 15 (1954), pp. 267–271

De Franceschi S.H., *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: le Saint-Siège face au prisme français (1607–1627)*, Roma 2009

De Jongh H., *L'ancienne Faculté de théologie de Louvain*, Louvain 1911

De Lubac H., *Agostinismo e teologia moderna*, Milano 1978 (ed. originale: Paris 1965)

De Roover R.,

– *Il Banco Medici. Dalle origini al declino (1397–1494)*, Firenze 1970

– *L'évolution de la lettre de change. XIII–XVIII siècles*, Paris 1953

– *La pensée économique des Scolastiques. Doctrines et méthodes*, Paris 1971

– *The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy*, *The Journal of Economic History*, 18, 4 (1958), pp. 418–434.

De Voogd C., *Histoire des Pays–Bas*, Paris 1992

Decock W.,

– *At the Crossroads of Law and Morality: Lessius on Precontractual Duties to Inform about Future Market Conditions* in Beck Varela L., Gutiérrez Vega P., Spinosa A., *Crossing Legal Cultures*, Monaco 2009, pp. 243–258

– *In Defense of Commercial Capitalism: Lessius, Partnerships and the Contractus Trinus*, Max–Planck–Institute for Legal History Research Paper Series, 1 (4), 2012, pp. 1–36

– *Leonardus Lessius (1554–1623) y el valor normativo de usus y consuetudo mercatorum para la resolución de algunos casos de conciencia en torno de la compra de papeles de comercio* in Madero M., Conte E., *Entre hecho y derecho: tener, poseer, usar en perspectiva histórica*. Buenos Aires 2010, pp. 75–94

– *Lessius and the breakdown of the scholastic paradigm*, *Journal of the history of economic thought* 31 (1), 2009, pp. 57–78

– *On buying and selling (1605)*, *Journal of Markets & Morality*, 10, 2 (2007), pp. 433–516

– *Theologians and contract law. Moral transformation of the ius commune (ca. 1500–1650)*, Louvain 2012

Delplace L., *Le protestantisme et la Compagnie de Jésus à Tournai au XVIe siècle*, *Précis historiques* (1891), pp. 313–319

Denys C., Paresys I., *Les anciens Pays–Bas à l'époque moderne (1404–1815). Belgique, France du Nord, Pays–Bas*, Paris 2007

Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús biográfico–temático, a cura di O'Neill C. E. e Domínguez J. M., Ortega Ediciones Graficas, Madrid 2001, vol. I–IV

Vol. I

Colpo M., *Armellini, Torquato*, pp. 232–233

Vol. IV

Medina F.B., Trigos, *Pedro (fray Pedro de Calatayud)*, pp. 3839–3840

Dick A.R., *A commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbo 1996

Dierickx M., *L'érection des nouveaux diocèses aux Pays-Bas 1559–1570*, Bruxelles 1967

Dictionnaire de théologie catholique, vol. I–XXX, a cura di Vacant A., Mangenot E., Paris (1903-1972):

Vol. II

Le Bachelet X.–M., *Baius Michel*, pp. 38–111

Vol. VII

Mangenot E., *Inspiration de l'Écriture*, 2, coll. 2068–2266

Vol. XV, par. II

Passage H. du, *Usure*, coll. 2316–2390

Dizionario biografico degli italiani, Roma (1960–2013):

Vol. IX (1967)

Liotta F., *Bernardo da Pavia*, pp. 279–284

Vol. XLIII (1993)

Peri V., *Eudemoniannis, Andrea*, pp. 467–470

Dupront A., *Antropologia del sacro e culti popolari in Società, Chiesa e vita religiosa nell'«Ancien Régime»*, a cura di Russo C., Napoli 1976, pp. 351–375.

Eijl E.J.M., *La controversie louvaniste autor de la grâce et du libre arbitre à la fin du XVI^e siècle*, L'augustinisme à l'ancienne Faculté de théologie de Louvain a cura di M. Lamberigts, con la collaborazione di L. Kenis, Louvain 1994 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 111), pp. 207–282

Elliott J.H., *La Spagna imperiale 1469–1716*, Bologna 1982 (ed. originale: New York 1964)

Étienne J., *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVI^e siècle*, Louvain 1956

- Fantappiè C., *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna 1999
- Faivre C.A., *Modes de communication et rapports de pouvoir dans les lettres d'Ignace d'Antiochie*, *Rivista di storia del cristianesimo*, 1 (2006), pp. 59–82
- Gamba C., *Licita usura. Giuristi e moralisti tra Medioevo ed Età moderna*, Roma 2003
- Gaudemet J., *Place du droit romain dans le droit de l'Eglise in La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV et V siècles*, Paris 1957, pp. 199–212
- Gay J.-P., *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso Gonzales (1687–1705)*, Surrey 2012
- Gelis J., *De la mort à la vie. Le sanctuaire à répit*, *Ethnologie française* (1981), pp. 211–224
- Gerosa L., *Diritto canonico. Fonti e metodo*, Milano 1996
- Gesuiti e università in Europa, secoli 16.–18. Atti del Convegno di studi, Parma, 13–15 dicembre 2001*, a cura di Brizzi G.P., Greci R., Bologna 2002
- Geyl P., *The Revolt of the Netherlands 1555–1609*, London 1966
- Giacon C., *La seconda scolastica. I problemi giuridico–politici. Suarez, Bellarmino, Mariana*, Milano 1950
- Giansante M., *L'usuraio onorato. Credito e potere a Bologna in età comunale*, Bologna 2008
- Gielis M., *L'augustinisme anti–érasmien des premiers controversistes de Louvain Jacques Latomus et Jean Driedo in L'augustinisme à l'ancienne Faculté de théologie de Louvain*, a cura di M. Lamberigts, con la collaborazione di L. Kenis, Lovanio 1994 (*Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium*, 111, pp. 19–62)
- Gómez Camacho F.,
 – *Later Scholastics: Spanish Economic Thought in the XVIth and XVIIth Centuries in* Todd–Lowry S., Gordon B., *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, Leiden 1998, pp. 503–61
 – *Origen y desarrollo de la ciencia económica: del precio justo al precio de equilibrio*, *Cuadernos de Economía* 38, 1985, pp. 477–489

– *Teología moral y economía en los siglos XVI y XVII* in López T., *Doctrina Social de la Iglesia y realidad socioeconómica. En el Centenario de la 'Rerum novarum'*, Pamplona 1991, pp. 197–204.

Gómez Rivas L., *Business Ethics and The History of Economics in Spain "The School of Salamanca: A Bibliography"*, *Journal of Business Ethics* 22, 1999, pp. 191–202

Gordon B., *Scholastic contributions to the theory of money: Thomas Aquinas (1225–74) to the venerable Lessius (1554–1623)* in Housman L.T., *Readings in Economic History and History of Economic Theories*, Athens 1974, pp. 58–80

Gordon B., *The economic problem in biblical and patristic thought*, Leiden 1989

Gotor M.,

– *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze 2002

– *La riforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Ufficio (1588–1642)* in

– *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca*, Roma 2000, pp. 279–288

– *Santi stravaganti. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna*, Roma 2012

Grohmann A., *Fiere e mercanti nell'Europa occidentale*, Milano 2011

Grossi P., *L'ordine giuridico medievale*, Bari 2006

Grossi V., *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Roma 1968

Guzzo A., *Agostino contro Pelagio*, Torino 1934

Hamouda O.F., Price B.B. *The justice of the just price*, *The European Journal of the History of Economic Thought*, 4, 2 (1997), pp. 191–216

Heyrman T., *Leonard Lessius*, *The Month*, CXLIII (1924), pp. 193–199

Hill C., *L'Anticristo nel Seicento inglese*, Milano 1990 (ed. originale: London 1971)

Holstein H., *Lessius a-t-il été condamné au Concile du Vatican?*, *Recherches de science religieuse*, XLIX, 2 (1961), pp. 219–226

Holt M.P., *The French Wars of Religion, 1562–1629*, Cambridge 1995

Hsia R.P.–C., *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540–1770)*, Bologna 2001 (ed. originale: Cambridge 1998)

Hsia R.P.–C., *Social Disciplin and Catholicism in Europe of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* in *Chiesa cattolica e mondo moderno. Scritti in onore di Paolo Prodi*, a cura di Prosperi A., Schiera P., Zarri G., pp. 167–180

Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea a cura di Jedin H., Prodi P., Bologna 1979

Jedin H., *Breve storia dei Concili*, Brescia 1978 (ed. originale: Freiburg 1959)

Chamberlain C.H., *Leonard Lessius in Jesuit thinkers of the Renaissance* edited by Smith G., Marquette University Press, Milwaukee 1939, pp. 133–155.

Julia D., *L'Église post-tridentine et les reliques. Tradition, controverses et critique (XVIe–XVIIIe siècle)* in *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions* a cura di Boutry P., Fabre P.A., Julia D., I, Paris 2009, pp. 69–120

Kaplan B., Moore B., Van Nierop H., Pollmann J., *Catholic communities in Protestant states. Britain and the Netherlands c. 1570–1720*, Manchester–New York 2009

Kerridge E., *Usury, interest and the Reformation*, Aldershot 2002

L'Anticristo il nemico dei tempi finali, a cura di Potestà G. e Rizzi M., Farigliano 2005

La pratica dello scambio. Sistemi di fiere, città in Europa (1400–1700) a cura di Lanaro P., Venezia 2003

La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno. Incontro di studio. Firenze, 16–19 ottobre 1972. Atti, a cura di Grossi P., Milano 1973

La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea a cura di Tranfaglia N., Firpo M., Milano 1993

Lagrée J., *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme*, Paris 1994

Lake P., *The significance of the Elizabethan identification of the Pope as Antichrist*, *Journal of Ecclesiastical History* 31, 1980, pp. 161–178

Lallemand A., *Découverte des restes du Vén. Père Lessius. Relation du R. P. Lallemand, extraite des Letters and Notices et augmentée de quelques détails recente*, *Lettres de Jersey, Prov. de France*, XII (1893), pp. 82–87

Lapeyre H., *Une famille de marchands: les Ruiz*, Paris 1955

Lapidus A., *La propriété de la monnaie: doctrine de l'usure et théorie de l'intérêt*, *Revue économique* 38, 6 (1987), pp. 1095–1110

Lapidus, A., *Norm, virtue and information: the just price and individual behavior in Thomas Aquinas' Summa Theologiae*, *The European Journal of the History of Economic Thought*, 1, 3 (1994), pp. 435–473

Laurent P., *Histoire de la Réforme en Belgique*, *Théologie évangélique*, 3 (3) 2004, pp. 205–224

Lavenia V., *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna 2004

Le Bachelet X.–M., *Le décret d'Aquaviva sur la grace efficace*, *Recherches de science religieuse*, 14, 1 (1924), pp. 46–60

Le Goff J.,

– *Du Moulin et le prêt à intérêt. Le légiste, son influence*, Genève 1978 (ristampa edizione di Bordeaux 1905)

– *Lo sterco del diavolo. Il denaro nel Medioevo*, Bari 2010 (ed. originale: Paris 2010)

– *Usurai e Purgatorio in L'alba della banca. Le origini del sistema bancario tra Medioevo ed Età moderna*, Bari 1982

– *Le V centenaire de la faculté de théologie de l'université de Louvain (1432–1932). Liber memorialis*, Bruges–Louvain 1932

Les jésuites dans les Pays–Bas et la principauté de Liege (1542–1773), (edizione a cura degli Archives générales du Royaume), Bruxelles 1991

Lettieri G., *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma 1999

Limm P., *The Dutch Revolt 1559–1648*, London 1989

- Livet G., *Le guerre di religione*, Roma 2005 (ed. originale: Paris 1962)
- Lo Stato Moderno in Europa. Istituzioni e Diritto* a cura di Fioravanti M., Roma 2002
- Lottin A., *Lille. Citadelle de la Contre-Réforme? (1598–1668)*, Dunkerque 1984
- March J.M., *El ejemplar del libro de p. Molina anotado por Clemente VIII*, *Razón y fé*, 24 (1909), pp. 183–194
- Melé D., *Early Business Ethics in Spain: The Salamanca School (1526–1614)*, *Journal of Business Ethics* 22 (3), 1999, pp. 175–89
- Miquel P., *Le guerre di religione*, Firenze 1981 (ed. originale: Paris 1980)
- Modica M., *Il miracolo come oggetto di indagine storica in Miracoli. Dai segni alla storia* a cura di Boesch Gajano S., Modica M., Roma 2000, pp. 17–27
- Mondin B., *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992:
– *Baio Michele*, pp. 79–80
- Monti di pietà nel territorio lombardo in età moderna* a cura di Montanari D., Milano 2001
- Monti G.M., *Lineamenti di storia del commercio marittimo e della navigazione*, Napoli 1941
- Monumenta ignatiana ex autographi vel ex antiquioribus exemplis collecta. Serie tertia. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, Roma 1936
- Moreau E. de, *Histoire de l'Église en Belgique. L'Église des Pays-Bas 1559–1633*, voll. I–V, Bruxelles 1954
- Mostaccio S., *Gerarchie dell'Obbedienza e Contrasti Istituzionali nella Compagnia di Gesù all'Epoca di Sisto V*, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1 (2004), pp. 109–127
- Motta F., *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia 2005
- Mueller R.C., *Eva a dyablo peccatum mutuavit. Peccato originale, prestito usurario e redemptio come metafore teologico-economiche in Credito e usura fra teologia, diritto*

e amministrazione. *Linguaggi a confronto (sec. XII–XVI)*, a cura di Quaglioni D., Todeschini G., Varanini G.M., Roma 2005, pp. 229–245

Murray A., *Time and money in The work of Jacques Le Goff and the challenges of medieval history*, Bury St Edmunds 1997, pp. 3–25

Muzzarelli M.G., *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna 2001

Nelson B., *Usura e cristianesimo. Per una storia della genesi dell'etica moderna*, Firenze 1967

Neveu B.,

– *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1994

– *Augustinisme janséniste et magistère romain, XVIIe siècle*, 135 (1982), pp. 191–209

Nuovo dizionario giuridico romano, a cura di Del Giudice F., Beltrani S., Cercola 1995

O'Malley J.W., *I primi gesuiti*, Milano 1999 (ed. originale: Harvard 1993)

Oberman H.A., *La riforma protestante da Lutero a Calvino*, Roma–Bari 1989 (ed. originale: Göttingen 1986)

Orcibal J.,

– *De Baius à Jansénius : le «comma pianum» in Études d'histoire et de littérature religieuses. XVI^e–XVIII^e siècles*, a cura di Le Brun J., Lesaulnier J., Klinksieck 1997, pp. 561–583.

– *Jansénius d'Ypres (1585–1638)*, Paris 1989, pp. 26–27.

Pagano S., *Évolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la Controverse de Louvain (1587–1588)*, *Revue de l'Université d'Ottawa*, 22 (1952), pp. 130–150

Pani G., *Paolo, Agostino, Lutero alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli 2005

Paolo PP. VI, *Costituzione apostolica Sacra Rituum Congregatio*, 8 maggio 1969

Parker G., *The Dutch Revolt*, London 1977

Parker G., *Un solo re, un solo impero. Filippo II di Spagna*, Bologna 2005 (ed. originale: Boston 1978)

Pasture A., *La restauration religieuse aux Pays–Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle (1596–1633)*, Louvain 1925

Patterson W.B., *King James VI and I and the reunion of christendom*, Cambridge 1997

Pellegrini M., *Il Papato nel Rinascimento*, Bologna 2010

Pérez Goyena A., *El tercer centenario de la muerte de un gran teologo*, Razón y Fe, II (1923), pp. 50–69

Petrocchi M., *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Roma 1953

Petti Balbi G., *Mercanti e nationes nelle Fiandre: i genovesi in età basso medievale*, Pisa 1996

Pietrostefani G., *La guerra corsara. Forma estrema del libero commercio*, Milano 2002

Pirenne H.,

Histoire de Belgique.

– *De la mort de Charles le téméraire a l'arrivée du duc d'Albe dans les Pays–Bas (1567)*, III, Bruxelles 1919

– *La révolution politique et religieuse. La règne d'Albert et d'Isabelle. Le régime espagnol jusqu'à la paix de Munster (1648)*, IV, Bruxelles 1927.

Histoire économique de l'Occident médiéval, Bruges 1951

Storia economica e sociale del Medioevo, Milano 1985 (ed. originale: Paris 1963)

Piseri F., «*Vol più ponti a fare uno mercatante che un dottore de leggi*». *La professionalizzazione del mercante–rationator nel Rinascimento italiano in La Scuola Classica di Cremona. Annuario dell'Associazione ex alunni del Liceo–Ginnasio “D. Manin”*, (2012), pp. 213–233

Pollmann J., *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands, 1520–1635*, Oxford New York 2011

Poncelet A., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas: Établissement de la Compagnie de Jésus en Belgique et ses développements jusqu'à la fin du règne d'Albert et d'Isabelle*, Bruxelles 1927

Pricoco S., *Da Costantino a Gregorio Magno* in *Storia del Cristianesimo. L'antichità*, a cura di Filoramo G., Menozzi D., Roma-Bari 2001, I, pp. 335-343

Prodi P.,

– *Conclusioni* in *Credito e usura*, a cura di Quagliani D., Todeschini G., Varanini G.M., Roma 2005, pp. 291-296.

– *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010

Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto, Bologna 2000

Prosperi A.,

La confessione e il foro della coscienza in *Il concilio di Trento e il moderno* a cura di Prodi P., Reinhard W., Bologna 1996.

Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari, Torino 1996.

Quantin J.-L.,

– *Ces autres qui nous font ce que nous sommes: les jansénistes face à leurs adversaires*, *Revue de l'histoire des religions*, 212, 4 (1995), pp. 397-417.

– *Histoire de la grâce. 'Semi-pélagiens' et 'prédestinatiens' dans l'érudition ecclésiastique du XVII^e siècle*, pp. 327-359 in Wallnig T., Stockinger T., Peper I., Fiska P., *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, Berlin 2012

– *Il rigorismo cristiano*, Milano 2002 (ed. originale: Paris 2001)

– *Le Catholicisme classique et les pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris 1999

– *Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679). Contribution à l'histoire de la théologie morale à l'époque moderne*, *Mélanges de l'École française de Rome Italie et Méditerranée*, 114, 2 (2002), pp. 875-960.

Philologie et querelle de la grâce au XVII^e siècle: Sirmond, Valérien de Cimiez et le Saint-Office in *Amicorum Societatis. Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65^e anniversaire*, a cura di Elfassi J., Lanéry C., Turcan-Verkerk A.-M., Firenze 2013, pp. 699-739

Quilliet B., *L'acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident. III^e-XXI^e siècle*, Millau 2007

Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu. L'ordinamento scolastico dei collegi dei gesuiti, a cura di Salomone M., Milano 1979

Rees B.R., *Pelagius. A reluctant heretic*, Woodbridge 1988

Rich A., *Etica economica*, Brescia 1993

Richard Crashaw (c. 1613-1649). An exhibition to mark the four hundredth anniversary of his birth, Ward Library, Peterhouse, 13 April to 4 May 2013

Ries J., *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro, Opera Omnia*, Milano 2007

Romano A., *Pratiques d'enseignement et orthodoxie intellectuelle en milieu jésuite (deuxième moitié du XVIIe siècle)* in *Orthodoxie, christianisme, histoire*, a cura di Elm S., Rebillard É., Romano A., Roma 2000, pp. 241–260

Roscioni G.C., *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001

Rowntree S., *The economic Morals of the jesuits revisited: Alejandro Chafuen vs. Leonard Lessius, SJ on property rights*, 14th Annual World Forum Colleagues in Jesuit Business Education, International Association of Jesuit Business Schools, “Business and Education in an Era of Globalization: the Jesuit Position”, 20–23 luglio 2008

Ryan E.A., *The historical Scholarship of Saint Bellarmine*, *The Catholic Historical Review*, 23, 3 (1937), pp. 356–358

Salembier L., *Hommes et choses de la Flandre*, Lille 1911

Sangalli M., *Miracoli a Milano. I processi informativi per eventi miracolosi nel milanese in età spagnola*, Milano 1993

Savelli R., *Diritto Romano e teologia riformata. Du Moulin di fronte al problema dell'interesse del denaro*, *Materiali per una cultura giuridica*, XXIII, 1 (Giugno 1993), pp. 291–324

Schama S., *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, Milano 1988 (ed. originale: London 1987)

Screpanti, E., Zamagni, S., *An Outline of the History of Economic Thought*, Oxford 1993

Senofonte C., *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnould*, Napoli 1989

Sigal P.-A., *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe–XIIIe siècle)*, Paris 1985

Silva P.J.C., *Um só regime o corpo e a alma: os tratados de Luigi Cornaro (1467–1566) e Leonard Lessius Sj (1554–1623)*, *Memorandum*, 7 (2004), pp. 88–101

Sodano G., *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna tra santi, Madonne, guaritrici e medici*, Napoli 2010

Sodano G., *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli 2002

Soto J. H., *New Light on the Prehistory of the Theory of Banking and the School of Salamanca*, *The Review of Austrian Economics* 9 (2), 1996, pp. 59–81

Spaans J., *Catholicism and Resistance to the Reformation in the Northern Netherlands in Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands 1555–1585*, pp. 149–163, a cura di Benedict P., Amsterdam 1999

Spiegel W.H., *The Growth of Economic Thought*, Durham 1991

Spufford P., *Il mercante nel Medioevo. Potere e profitto*, Roma 2005 (ed. originale: London 2002)

Stanciu D., *An Aristotelian, an Example of Virtue and/or a Mystic? Learned Conventions Disguising Polemic Goals in the Biography of Leonardus Lessius*, *Ephemerides theologicae lovanienses*, 2012, 88 (4), pp. 369–393

Stanciu D., *Between Aristotle and Ignatius of Loyola: the biography of Leonardus Lessius and its frontespiece as Guide to his work* in Enekel K., Zittel C., *Die Vita als ermittlerin von Wissenschaft und Werk. Form- und funktionsanalytische untersuchungen zu frühneuzeitlichen biographien von Gelehrten, Wissenschaftlern, Schriftstellern und Kunstlern*, Berlino 2013, pp. 280–293

Stella P., *Augustinisme et orthodoxie des Congrégations de Auxiliis à la Bulle Vineam Domini*, «XVIIe siècle», XXXIV, 2 (1982), pp. 169–189

Storia economica Cambridge, V, a cura di Rich E.E. e Wilson C.H. (ed. italiana a cura di V. Castronovo), Torino 1978 (ed. originale: Cambridge 1952)

Swart K.W., *William of Orange and the Revolt of the Netherlands 1572–84*, Aldershot 2003

Tallon A.,

– *L'europa del Cinquecento. Stati e relazioni internazionali*, Roma 2013 (ed. originale: Paris 2010)

– *Le Concile de Trente*, Paris 2000

The Oxford encyclopedia of the Reformation, vol. I–IV, a cura di Hillebrand H.J., New York–Oxford 1996:

Vol I

Ganoczy A. (traduzione in inglese dal tedesco a cura di Bach J.), *Calvin, John*, pp. 234–240

Grell O.P., Heron A.I.C., *Calvinism*, pp. 240–247

Thireau J.–L., *Charles du Moulin (1500–1556). Étude sur les sources, la méthode, les idées politiques et économiques d'un juriste de la Renaissance*, Genève 1980

Todeschini G.,

– *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002

– *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994

– *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004

Toussaert J., *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Paris 1963

Van Gelderen M., *The political thought of the Dutch revolt (1555–1590)*, Cambridge 1992

Van Houdt T., *Jacob Wijns S.J., De vita, et moribus R.P. Leonardi Lessii liber (1640)* in Begheyn P., Deprez B., Faesen R., Kenis L., *Jesuit books in the Low Countries, 1540–1773. A selection from the Maurits Sabbe Library*, Lovanio 2009, pp. 104–106

Van Houdt T.,

– *Money, Time and Labour. Leonardus Lessius and the Ethics of Lending and Interest Taking*, *Ethical Perspectives*, 2, 1 (1995)

– *Tradition and Renewal in Late Scholastic Economic Thought: the case of Leonardus Lessius (1554–1623)*, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 28, 1 (1998), pp. 51–73

Van Lully C., *Discovery of the Remains of the Ven. Father Lessius. Communicated by Father Lallemand*, *Letters and notices*, XXI (1891–'92), pp. 494–501

Van Sull C., *Léonard Lessius de la Compagnie de Jesus, 1554–1623*, Louvain 1930 (ed. originale: Wetteren 1923)

Vauchez A.,

– *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1988

– *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris 1999

Veraja F., *La beatificazione. Storia problemi prospettive*, Roma 1983

Villani G., *Nuova Cronica* a cura di Porta G., Parma 1991

Vismara P.,

– *Ciel et enfer d'après les recits de miracles*, in *Le jugement, le Ciel et l'enfer dans l'histoire du christianisme. Actes de la douzieme rencontre d'histoire religieuse tenue a Fontevraud les 14 et 15 octobre 1988*, Angers 1989, pp. 121–132

– *Il cattolicesimo dalla «Riforma cattolica» all'assolutismo illuminato* in *Storia del cristianesimo. L'età moderna* a cura di Filoramo G., Menozzi D., Roma–Bari 1997, pp. 153–290

– *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli 2004

– *Questioni d'interesse. La Chiesa e il denaro in età moderna*, Milano 2009

Vivanti C.,

– *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Bari 2007

– *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinque e Seicento*, Torino 1963

Von Pastor L., *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, voll. I–XXX Roma 1951

Wallace P.G., *La lunga età della Riforma*, Bologna 2006 (ed. originale: Basingstoke 2004)

Weis M., *Les Pays–Bas espagnols et les États du Saint Empire (1559–1579). Priorités et enjeux de la diplomatie en temps de troubles*, Bruxelles 2003

Wilson C., *La repubblica olandese*, Milano 1968 (ed. originale: London 1968)

Zagorin P., *How the idea of religious toleration came to the west*, Princeton 2003

Zardin D., *Il «Manuale» di Epitteto e la tradizione dello stoicismo cristiano*, *Studia borromaica*, 20 (2006), pp. 91–116

Zhang L., *I contratti innominati nel diritto romano. Impostazioni di Labeone e di Aristone*, Milano 2007