Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 109 (2015)

Artikel: L'ordine apparente : la dificile manifestanzione dell'assistenza divina al concilio di Basilea 1431-1449

Autor: Cadili, Alberto

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-544988

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'ordine apparente: la difficile manifestazione dell'assistenza divina al concilio di Basilea 1431–1449

Alberto Cadili

Un concilio è un fenomeno complesso, il cui interesse non si riduce alla decretazione da esso prodotta. Le indagini degli ultimi decenni hanno anzi utilizzato prospettive diverse, sia sul piano dell'ecclesiologia, sia su quello della storia generale, relative ad aspetti che talora risultano storicamente più rilevanti del mero oggetto delle decisioni adottate. Relativamente ai sinodi celebrati oltralpe nel XV secolo, grazie anche alla loro eccezionale durata (che porta in particolare Basilea a divenire una sede alternativa e concorrenziale rispetto alla curia romana e un «congresso» della politica europea), ad esempio, gli *Allgemein- und Profanhistoriker* tedeschi, seguendo l'importante lezione di Erich Meuthen, hanno individuato nel concilio un evento multiforme, in cui, accanto all'aspetto per così dire «primario» o intenzionale, attinente alla decretazione o alla soluzione di problemi interni alla Chiesa (come lo scisma, la riforma ecclesiastica, ecc.), se ne evidenzia uno «secondario», che riguarda le vicende politiche e sociali del secolo.[1] L'ampliamento di prospettiva deve però concernere – a questo è finalizzato il presente saggio – anche l'ambito della celebrazione religiosa, oltrepassando sia il mero esame della decretazione, sia il pur rilevantissimo ambito di ricerca relativo all'idea di concilio e dunque alla trattatistica: il concetto stesso di «celebrazione», semanticamente connesso all'oggetto-concilio, suggerisce di investigare il fenomeno dal punto di vista della liturgia, non solo quale serie di pratiche formalizzate, ma ancora prima come dimensione in cui si svolge l'intero

[1] Non mancano le rassegne sul conciliarismo o le opere che offrono un ampio quadro storiografico, v. soprattutto Heribert Müller, Die kirchliche Krise des Spätsmittelalters. Schisma, Konziliarismus und Konzilien, München 2012; su Basilea Johannes Helmrath, Das Basler Konzil, Köln 1987; Alberto Cadili, Il concilio di Basilea nella produzione storiografica degli ultimi vent'anni, in: Cristianesimo nella storia, 30 (2009), 635–727. Fondamentale Erich Meuthen, Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte, Opladen 1985.

SZRKG, 109 (2015), 67–83

sinodo.[2] Nella fase cosiddetta «conciliarista», e in particolare a Basilea, questo approccio risulta facilmente applicabile, in quanto (al di là di una formalizzazione dottrinale e trattatistica esaustiva che non si ha se non molto tardivamente) l'idea di fondo in cui si svolge il concilio è quella di un'assemblea direttamente dipendente dalla divinità e quindi da essa non solo diretta ma anche «ordinata» tramite l'illuminazione pneumatologica. Quest'ultima riguarda l'intero concilio, che quindi è integralmente una «celebrazione» fino nelle fasi decisionali più informali e negli aspetti quotidiani. Una consapevolezza così impegnativa è efficace vista da una prospettiva interna (perché conduce a una sorta di infallibilità), ma è altrettanto difficile da mantenere quando l'ordine necessariamente perfetto e visibile viene turbato dall'interno o dall'esterno e deve essere difeso, pena la messa in crisi della pretesa direzione divina (infallibile) del concilio.

Ecclesiologia e cerimoniale

La continuità della celebrazione di concili generali o universali (talora programmaticamente tali, a volte così definiti da sistematizzazioni posteriori), nel pieno e tardo medioevo (e naturalmente prima e oltre) lascia trasparire, tra molteplici differenze connesse alle circostanze storiche, una eterogeneità di concezioni ecclesiologiche che si traducono non solo in corrispondenti idee di concilio, ma anche in peculiari «pratiche» di un evento che si continua a chiamare nello stesso modo.[3] A partire dal sinodo di Pisa del 1409 l'esigenza di porre fine allo scisma, colla conseguenza che il papa, da *dominus* dell'azione sinodale, non può che divenirne l'«oggetto» (o perché non esiste un pontefice riconosciuto, o perché egli la ostacola),[4] produce una serie di assemblee caratterizzate, dapprima, dall'esigenza di sostituire alla legittimazione papale un'autorità autonoma, basata sull'attribuzione al concilio del rapporto diretto, sponsale della Chiesa con Cristo e, poi, dalla volontà di mantenere siffatta acquisizione anche di fronte a un pontefice unico e riconosciuto. La novità ecclesiologica necessita di una traduzione sul piano procedurale e soprattutto liturgico, non solo perché la liturgia è parte di ogni concilio, a cui deve fornire un'efficace invocazione dell'illuminazione

2 Cf. Giuseppe Alberigo, Sinodo come liturgia?, in: Cristianesimo nella storia, 28 (2007), 1–40; cf. poi gli importanti studi di Herbert Schneider e Jürgen Dendorfer cit. in nota 7 infra.

3 Remigius Bäumer, Die Zahl der allgemeinen Konzilien in der Sicht von Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Annuarium historiae conciliorum, 1 (1969), 288–313; Hermann J. Sieben, Die Liste ökumenischer Konzilien der Katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung, in: Theologie und Philosophie, 82 (2007), 525–561; Alberto Melloni, Concili, ecumenicità e storia. Note di discussione, in: Cristianesimo nella storia, 28 (2007), 509–542.

4 Alberto Melloni, I sette concili «papali» medievali, in: Giuseppe Alberigo (a cura di), Storia dei concili ecumenici, Brescia 1993, 183–218. Giovanni da Segovia, cronista del concilio di Basilea, contrappone una serie di concili latini iniziata col Lateranense del 1215, in cui riconosce la prevalenza della monarchia pontificia, a una nuova serie, iniziata col magnum Costantiense: Giovanni da Segovia, Historia concilii Basiliensis, in: Monumenta conciliorum saeculi XV, Vindobonae 1873 (d'ora in poi MC) II, 129–30.

pneumatica per le decisioni (come mostra la ricchezza di *ordines ad concilium* altomedievali),[5] ma anche perché, ora, la sostituzione dell'autorità papale, di fatto, con quella divina, richiede di colmare il vuoto lasciato dalla prima con la garanzia della seconda: garanzia che va ottenuta, ma anche manifestata, dato che si deve far accettare all'esterno una procedura non consueta.

Non si tratta di un parallelismo meccanico tra ecclesiologia e liturgia: ad esempio, a Costanza il cerimoniale della sessione, particolarmente ricco di elementi pneumatologici, non è conseguenza delle circostanze che portano alla formulazione del decreto *Haec sancta* sull'autorità conciliare,[6] ma è già attivo nella I sessione presieduta dal papa «pisano» Giovanni XXIII (anzi, per intero è utilizzato solo in quell'occasione):[7] esso trova le sue origini piuttosto nel cerimoniale in uso a Pisa e, ancora all'indietro, alla corte di Benedetto XIII.[8] È a Pisa che, di fronte a un concilio tutto «nuovo», la riflessione ecclesiologica (qui si manifesta la «conversione conciliarista» di Jean Gerson)[9] e quella liturgica (ad esempio le messe votive entrano nel cerimoniale assieme a una lunga serie di invocazioni

5 Herbert Schneider, Die Konzilsordines des Früh- und Hochmittelalters (MGH, Ordines de celebrando concilio), Hannover 1996.

6 La bibliografia sul decreto è amplissima: v. almeno Thomas E. Morrissey, The Decree «Haec sancta» and Cardinal Zabarella. His role in its Formulation and Interpretation, in: Annuarium historiae conciliorum, 10 (1978), 145–176; Giuseppe Alberigo, Chiesa Conciliare. Identità e significato del conciliarismo, Brescia 1981, 168–173, con una sinossi dei diversi stadi di formazione del testo (più in generale 143–205); Michiel Decaluwe, A new and disputable text-edition of the decree Haec sancta of the Council of Constance (1415), in: Cristianesimo nella storia, 27 (2006), 417–445; Id., Tree ways to Read the Constance Decree Haec sancta (1415). Francis Zabarella, Jean Gerson and the Papal View of General Councils, in: Gerald Christianson/Thomas M. Izbicki/Christopher Bellitto (Ed.), The Church, the Councils and Reform. The legacy of the Fifteenth Century, Washington D.C. 2008, 122–139; Karl-Heinz Braun, Die Konstanzer Dekrete Haec Sancta und Frequens, in: Id. et al. (Ed.), Das Konstanzer Konzil. Weltereignis des Mittelalters. Essays, Darmstadt 2013, 82–87.

7 Leo Koep, Die Liturgie der Sessiones Generales auf dem Konstanzer Konzil, in: August Franzen/Wolfgang Müller (Hg.), Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1964, 241–51; Bernhard Schimmelpfennig, Zum Zeremoniell auf den Konzilien von Konstanz und Basel, in: Quellen und Forschungen aus Italiener Archiven und Bibliotheken, 49 (1969), 273–292; Herbert Schneider, «[...] cum forma sit de essentia rei». Konzilsliturgie im Konziliarismus, in: Peter Erdö/Anzelm Szuromi (Ed.), Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law, Città del Vaticano 2010, partic. 737–740; Jürgen Dendorfer, Inszenierung von Entscheidungsfindung auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts. Zum Zeremoniell der sessio generalis auf dem Basler Konzil, in: Jürgen Peltzer/Gerald Schwedler/Paul Töbelmann (Hg.), Politische Versammlungen und ihre Rituale. Repräsentationsformen und Entscheidungsprozesse des Reichs und der Kirche im späten Mittelalter, Ostfildern 2009, 37–53.

8 Il cerimoniale usato da Benedetto XIII nel concilio di Perpignan è in Marc Dykmans, Le Cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance, III: Les textes avignonnais jusqu'à la fin du grand schisme d'occident, Bruxelles/Rome 1983, 409–419. Cf. Martin Klöckener, Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des «ordo ad synodum» des «Pontificale Romanum», Münster 1986, 107; Schneider, Konzilsliturgie im Konziliarismus (cf. nota 7), 735–737.

9 Guillaume H.M. Posthumus Meyes, Jean Gerson Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology, Leiden/Boston/Köln 1999, 146–47.

allo Spirito)[10] procedono di pari passo. A Basilea il cerimoniale di Costanza (usato anche a Pavia-Siena) è adottato fin dalla I sessione (prima dell'inizio del contrasto con Eugenio IV). Tuttavia, a partire dal febbraio 1432, entrambi gli ambiti, ecclesiologico e liturgico, nell'apparente (nonché ricercata e dichiarata) continuità con Costanza, compiono una svolta.

Nel primo campo, di fronte allo scioglimento papale, i padri riuniti sull'Alto Reno riaffermano la dipendenza diretta del concilio da Cristo, e a tal fine richiamano il decreto *Haec sancta* del 1415 (dopo un oblio in favore di *Frequens*).[11] Nei documenti, nei decreti, nei resoconti, come momento di riscoperta di tale legame privilegiato con la divinità viene menzionata sempre Costanza.[12] Il cronista Giovanni da Segovia, assai più tardi, sosterrà che il mantenimento del concilio sarebbe stato possibile grazie alla memoria di Costanza, mediante l'intervento dello Spirito Santo, che avrebbe illuminato in proposito le menti dei padri.[13] Questo richiamo alla divinità è infatti soprattutto di natura pneumatologica, e consente di rivendicare una sorta di infallibilità conciliare, all'elaborazione della quale primeggia il contributo di Giovanni di Ragusa,[14] su basi gersoniane (espresse per lo più nei sermoni pronunciati – e scritti – dal cancelliere parigino dal 1409 al 1415),[15] che erano state solo in parte recepite a Costanza. Che la maggioranza dei padri lo avvertisse o meno, il richiamo a *Haec sancta* non significava infatti, nel 1432, un richiamo al contenuto letterale del decreto, bensì a una sorta di «bandiera» che sottintendeva una posizione ecclesiologica più larga, di cui era parte l'inerranza del concilio, rappresentazione di una Chiesa gerarchica riunita e divinamente ispirata. In realtà, una rivendicazione di infallibilità di origine pneumatologica portata sul piano istituzionale (utilizzata sia nei confronti degli hussiti, sia nei confronti del papa) costituiva un mutamento che l'ostinato *mantra* delle citazioni di Costanza nascondeva. Al contrario di quanto si riteneva, non era «la» ecclesiologia di Costanza quella che si seguiva (se un'ecclesiologia simile è esistita, oltre alla convergenza necessaria su *Haec sancta* e all'idea di una funzione salvifica da parte dei concili, espressa nel 1417 nel decreto *Frequens*), ma più propriamente quella dei teologi parigini, a partire del «croato-parigino»

[10] Cf. Joachim W. Stieber (Ed.), Concilium Basilense 1431–1449, in Giuseppe Alberigo/Alberto Melloni (Ed.), Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta (d'ora in poi COGD), II/2, Turnhout 2013, 680–81.

[11] Sess. II (15 febbraio 1432), in: COGD, II/2 (cf. nota prec.), 769.

[12] Alberto Cadili, Lo Spirito e il concilio. Basilea 1432: Legittimazione pneumatologica del conciliarismo, Bologna 2015, in stampa, cap. I, 1.

[13] Segovia, Historia, MC II (cf. nota 4), 124.

[14] Sull'ecclesiologia di Ragusa, il teologo più prominente a Basilea, Werner Krämer, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus, Münster 1980, 90–124, 182–206; J. Santiago Madrigal Terrazas, La eclesiología de Juan de Ragusa O.P. (1390/95–1443). Estudio e interpretación de su Tractatus de Ecclesia, Madrid 1995; Zvjezdan Strika, Johannes von Ragusa (†1443): Kirchen- und Konzilsbegriff in der Auseinandersetzung mit den Hussiten und Eugen IV, Augsburg 2000.

[15] Jean Gerson, Propositio facta coram Anglicis, in: Id., Œuvres, ed. Palémon Glorieux, Tournay 1963, VI, 125–135; Id., De auferibilitate sponsi, ivi, III, 294–313; Id., Ambulate, ivi, VI, 39–45; Id., Prosperum iter, ivi, 471–480.

Giovanni da Ragusa, già attivi prima di Basilea (e anche di Costanza). A Siena, sotto la guida di Ragusa e di suoi ex colleghi (con il sostegno politico aragonese), si era avuto un primo tentativo di farne un uso polemico contro le resistenze alla riforma manifestate dai presidenti papali, ma esso era presto abortito per l'esiguità di tale opposizione.

Parallelamente, nell'altro ambito, quello liturgico, dal 1432 il cerimoniale si irrobustiva e debordava, estendendo gli appelli pneumatologici ai momenti deliberativi, persino a quelli meno solenni delle deputazioni[16] (le quattro deputazioni trattavano le singole materie, che poi erano portate nella congregazione generale per essere approvate; qualora si trattasse di normative più generali, riguardanti l'intera cristianità, dalla congregazione esse giungevano alla sessione solenne per essere trasformate in decreti).[17] La creazione di uno spazio liturgico attorno a processi decisionali[18] formalizzati attraverso una complessa procedura rappresentava all'interno e manifestava verso l'esterno l'infallibilità incontestabile di quei processi, che venivano quindi a costituire un criterio di verità. Proprio in quanto unanime, tale consenso è infatti mostrato come frutto dell'azione divina, ritualmente propiziata dalla liturgia della sessione, anche se in realtà le decisioni erano state prese in precedenza: ma formalmente quello che conta (e rende validi i decreti) è il *placet* pronunciato collettivamente al termine delle sessioni, il *consensus omnium*[19] dei padri illuminati dallo Spirito Santo, che occulta, o meglio ingloba nella sua sacralità, le discussioni svoltesi negli organismi conciliari, basate sulla formazione di maggioranze e minoranze.[20] Le divisioni potevano arrivare al massimo alla congregazione generale, dopo di che però la minoranza doveva convergere con la maggioranza in un'unanimità segno della comune illuminazione. Nella XVI sessione (5 febbraio 1434), in cui si accetta l'adesione del papa al concilio, il *placet* è seguito dal *Te Deum* di ringraziamento.[21] Quest'ultimo deve essere deciso dalle deputazioni,[22] in quanto non usuale (normalmente, come le processioni, aveva luogo per celebrare eventi felici; il *Te Deum*, cantato

[16] Alberto Cadili, Conciliar Liturgy, in: Michiel Decaluwe/Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki (Ed.), A Companion to the Council of Basel, Leiden/Boston 2015, in stampa.

[17] Paul Lazarus, Das Basler Konzil. Seine Berufung und Leitung, seine Gliederung und seine Behördenorganisation, Berlin 1912, 83–156; Helmrath, Das Basler Konzil (cf. nota 1), 18–47; Stefan Sudmann, Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution, Frankfurt a. M. 2005, 11–44; Joachim W. Stieber, The modus procedendi in concilio of the Council of Basel: Written rules of procedure as a safeguard and symbol of conciliar authority, in: Wacław Uruszczak et al. (Ed.), Separation of powers and parliamentarism: the past and the present: Law, doctrine, practice, Warsaw 2007, 47–64.

[18] Natacha-Ingrid Tinteroff, Assemblée conciliaire et liturgie aux conciles de Constance et Bâle, in: Cristianesimo nella storia, 26 (2005), 395–425; Ead., The Councils and the Holy Spirit: Liturgical Perspectives, in: Christianson/Izbicki/Bellitto, The Church, the Councils (cf. nota 6), 140–154.

[19] Krämer, Konsens und Rezeption (cf. nota 14), 338–348.

[20] Dendorfer, Inszenierung (cf. nota 7), 49.

[21] MC II, 564; Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel, I–VIII, Basel 1896–1936 (d'ora in poi CB), III, 20 (e cf. I, 76; V, 394).

[22] CB III, 17–18.

come ringraziamento per l'unanimità raggiunta, compare invece abitualmente al termine delle sessioni della fase «scismatica» del concilio, dal 1439, per solennizzare decisioni non universalmente condivise:[23] più difficile è ottenere il consenso esterno, tanto più il cerimoniale mette in luce l'ispirazione divina del concilio).

Non a caso Giovanni da Segovia riserva il massimo rilievo al nuovo *modus procedendi* conciliare, di cui presenta la nascita, legata proprio alla coscienza dell'autorità sinodale, l'importanza e la perfezione.[24] E non è un caso che esso trovi la sua forma definitiva il 26 settembre 1432,[25] un mese dopo la presa di posizione ecclesiologica costituita dalla lettera *Cogitanti*, «manifesto» del conciliarismo basileese che inizia con un appello al papa a non opporsi al volere dello Spirito Santo (ossia al concilio),[26] mentre la messa votiva allo Spirito Santo, a partire dalla contemporanea VI sessione, sostituisce tutte le altre (come quella alla Vergine).[27] Si tratta di una costruzione «infallibilista» che tocca insieme ecclesiologia, procedura, liturgia e prassi, iniziata nel febbraio 1432 e sostanzialmente portata a termine nell'ottobre dello stesso anno. Rispetto a una storiografia che individua in questo concilio l'origine di principi politici sviluppati nel più tardo costituzionalismo, Johannes Helmrath, nella monografia del 1987 su Basilea, titola icasticamente uno dei paragrafi del capitolo sul *Basler Konziliarismus* «Unfehlbarkeit – die Essenz der Konzilssuperiorität»: «in der Tat bildet sie [die Unfehlbarkeit] einen Eckstein im Basler Selbstverständnis, dem sich Prinzipien wie Konsens, Repräsentation und Rezeption erst supplementär anfügen».[28] Ogni discussione che non recepisse il risultato di quella procedura, ad esempio da parte dei poteri secolari (di cui peraltro si cercava l'appoggio), era percepito come un attentato alla superiorità conciliare (e si finiva per citare *Haec sancta* e Costanza).[29]

[23] CB VI, 425–26, 589, 657–59, 685–691, 715–16; VII, 70–71.

[24] MC II, 128–135, 271–75.

[25] COGD II/2, 851–56; cf. Loy Bilderback, Eugene IV and the First Dissolution of the Concil of Basle, in: Church History, 36 (1967), 243–261; Joachim W. Stieber, Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the secular and ecclesiastical Authorities in the Empire, Leiden 1978, 10–17; Gerald Christianson, Cesarini: The Conciliar Cardinal, the Basel Years 1431–1438, St. Ottilien 1979, 27–45; Michiel Decaluwe, A successful defeat. Eugene IV's Struggle with the Council of Basel for Ultimate Authority in the Church 1431–1439, Brussel/Roma 2009, 53–99.

[26] COGD II/2, 797–845.

[27] Ivi, 680.

[28] Helmrath, Das Basler Konzil (cf. nota 1), 420–423, partic. 421; sul tema Hermann J. Sieben, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521), Frankfurt a. M. 1983, 149–207.

[29] Ad es. di fronte alle proposte di mediazione venute dalla dieta di Magonza nel 1439: cf. CB VI, 399ss.

L'ordine come necessità legittimante del conciliarismo basileese

Si capisce così lo sforzo di preservare l'ordinato svolgimento di tali processi decisionali, oltre che la solenne conclusione delle sessioni, da un disordine che era sempre in agguato in un concilio di lunga durata, dove si incontravano posizioni ecclesiologiche e politiche opposte; in un concilio soprattutto ove erano rappresentati gli interessi più disparati, tanto degli organismi politici (a Basilea convergevano i delegati di signori piccoli e grandi di un'Europa attraversata dalla guerra dei cent'anni e da un'infinità di conflitti minori), quanto di entità più circoscritte ma non meno litigiose, come università, città, giurisdizioni ecclesiastiche, soprattutto vescovili, ordini religiosi. Tanto avvertita era la prima esigenza, quanto forti erano le spinte contrarie. Non si tratta semplicemente di rivendicare e far accettare l'identità tra decisione sinodale e volontà dello Spirito Santo. La trasmissione di potestà da Cristo al concilio (ossia la supplenza al venir meno dell'autorità papale) si realizza grazie a un'azione dello Spirito Santo, che agisce (come sostiene già Gerson in una predica del 1415) non solo come ispiratore, ma anche come datore della *forma* alla riunione sinodale: un'azione pneumatica «formante et exemplante», che conferisce unità all'assemblea, perché questa da semplice riunione umana divenga la Chiesa riunita per la cui bocca parla la divinità.[30] L'atmosfera generale del concilio, anche fuori delle sessioni, doveva quindi essere salvaguardata. L'eventuale disordine contraddiceva l'ispirazione e la guida pneumatologica, laddove si pretendeva che l'ordinato e armonioso svolgimento ne costituisse l'impronta. Secondo Giovanni da Segovia, la fede nella presenza di Cristo nell'assemblea e nella guida dello Spirito Santo implicavano siffatti requisiti, la cui assenza era manifestazione dell'assenza della direzione divina. Il nesso è chiaro: acquisito che Cristo presiede le assemblee dei suoi fedeli riuniti nel suo nome e che le decisioni di costoro sono decisioni dello Spirito Santo, è tuttavia impossibile far rientrare in tale categoria assemblee litigiose e tumultuose, dato che menti in preda alle passioni non sono idonee ad accogliere l'illuminazione. Tumulti e strepiti sarebbero la manifestazione di un concilio orfano di siffatta guida, di un conciliabolo:

> «Cumque certa fides sit adesse Christum in medio congregatorum in nomine suo, et inibi quod patribus videtur eciam visum fuisse Spiritui Sancto, profecto magnopere cavendum est ut in communi omnium cetu tumultus non fiant, strepitus et acclamaciones, propterea quod super humilem et quietum requiescit Spiritus Sanctus, et separat se a cogitacionibus que sunt sine intellectu, quarum non exile signum est si fiunt acclamaciones subita cordis commocione ferventes.»[31]

[30] Gerson, Œuvres (cf. nota 15), V, 41: «Causa formalis est hec ipsa collectio seu connextio concilii sanctorum in Spiritu Sancto formante et exemplante, qui est nexus et vinculum compaginans in unum diversa membra sanctorum». Cf. Posthumus Meyjes, Jean Gerson (cf. nota 9), 193.

[31] MC II, 131. I tumulti sono spia di «cogitaciones sine intellectu»: intellectus e illuminazione divina coincidono.

Non si tratta di elucubrazioni *a posteriori* del cronista del concilio. A Basilea l'azione a difesa di un ordine fragile quanto necessario è robusta: se essa si accentua via via, è consapevolmente costruita sin dall'inizio.

Il presupposto dell'attitudine collettiva è la purificazione personale: la grazia divina mantiene sempre un risvolto individuale, anche quando rivendicata sul concilio come insieme, in quanto rappresentante della Chiesa (che rimane santa e infallibile a prescindere dell'indegnità dei singoli). Il 16 novembre 1431 il cardinale Cesarini predicò sul significato votivo di pratiche quali le preghiere, il digiuno e l'elemosina, affinché Dio assistesse il concilio.[32] Predicando poi in occasione della prima sessione, insistette più specificamente sulla purificazione individuale, esortando all'integrità e alla carità: solo dopo segue l'invito allo sforzo per il bene della Chiesa.[33] Anche il «contenitore» del sinodo, la città, doveva contribuire all'atmosfera adatta: Cesarini attuò nello stesso autunno 1431 una visita alle istituzioni ecclesiastiche cittadine, nominando due commissioni, una per il clero secolare, l'altra per i religiosi.[34] A novembre egli obbligò entrambi ad accogliere la riforma da lui stabilita.[35] Dopo la prima sessione convocò poi il clero secolare trovato in condizioni di irregolarità, soprattutto i concubinari, minacciandolo della privazione dei benefici e del carcere.[36]

In seguito alla riorganizzazione, ecclesiologica e pratica, del febbraio-settembre 1432, la questione assumeva tuttavia il meno generico significato cui accenna Segovia. A completamento degli *articuli de modo procedendi*, il 24 ottobre 1432 fu emanato un insieme di provvedimenti concernenti il comportamento dei padri.[37] La premessa è dedicata alla purificazione personale, che non risulta secondaria ai fini del risultato collettivo: tutto doveva dare l'impressione di un ordine perfetto e inattaccabile, poiché si era consapevoli che nell'organismo che rappresentava la Chiesa universale e intendeva riformarla («legem reformacionis a Domino accepturi et traduturi mundo»), ogni colpa risultava grave,[38] compromettendo l'assistenza divina su cui poggiava ogni legittimità del sinodo. A un sinodo in cui vi fossero scandali o condotte riprovevoli qualunque avversario avrebbe potuto contestare la rivendicata autorità di origine celeste. Ciò non era contraddetto dal fatto che all'origine della normativa vi fosse anche il problema pratico di non esporsi alle critiche della delegazione hussita che si apprestava a raggiungere il sinodo nei primi giorni del 1433. Gli *articuli de regimine* contenevano una regolamentazione estesa ai comportamenti più minuti (applicata anche

[32] MC I, 131.
[33] MC II, 19.
[34] CB II, 16; MC I, 115.
[35] MC I, 130 (14 novembre 1431).
[36] CB V, 14; cf. anche MC I, 130 e CB V, 15.
[37] Avisamenta de regimine suppositorum concilii, in: COGD II/2, 856–863.
[38] COGD II/2, 856–57.

al clero locale),[39] ma ammonizioni a evitare comportamenti censurabili si susseguono periodicamente negli anni.[40]

La predicazione aveva un ruolo in ciò. Fin dall'ottobre 1431 furono disposti sermoni al clero nei giorni festivi.[41] Nel novembre 1432 fu ribadito che ogni domenica si tenesse un «sermo ad clerum in loco sessionis»,[42] ma si tratta della conferma di una prassi già corrente: un resoconto del dicembre 1431 assicura che nelle messe domenicali e festive si tenevano prediche al clero da parte di vescovi e abati, ma soprattutto di teologi e canonisti.[43] La partecipazione alle messe conciliari (e dunque ai sermoni) era imposta come obbligo dagli *articuli de regimine*,[44] e ciò assicurava attorno al pulpito eretto in cattedrale[45] la presenza compatta dell'assemblea. Anche la predicazione all'interno del concilio ha il fine di indirizzare il singolo alla salvezza: il 6 gennaio 1432 una dura predica contro i vizi del clero è giudicata «bellissima».[46] Ma soprattutto questa salvezza individuale dipende dall'impegno profuso per la salvezza dei cristiani, che è il fine del sinodo, e i sermoni lo sottolineano.[47] Le prediche non sono coinvolte dalle polemiche che attraversavano l'assemblea. Rispetto a Costanza, nell'omiletica basileese si è anzi rilevata una minore presenza di questioni ecclesiologiche.[48] Può certo accadere che nel 1435, quando l'accordo tra l'assemblea ed Eugenio IV inizia a incrinarsi, il domenicano Juan de Torquemada predichi nel giorno di San Tommaso sottolineando l'autorità monarchica del papato rispetto a quella del concilio.[49] Ma si tratta di eccezioni. Tra i motivi vi è il fatto che il sinodo assume un'organizzazione funzionale al dibattito, che a Costanza mancava e che rende inutile portare la discussione fuori dagli ambiti predisposti. Soprattutto però ciò è dovuto alla rigorosa censura attuata dopo l'esperienza di Siena (1423–24), dove, secondo il ricordo di Giovanni da Ragusa, i predicatori si divisero in due campi contrapposti in lotta per far prevalere le rispettive posizioni ecclesiologiche.[50] Con alcuni prelati, anche i contrasti si trasferirono a Basilea, il che imponeva

39 Ivi, 858–63.
40 CB II, 302, 304, 308, 361, 470; III, 16; IV, 224; VI, 83.
41 MC I, 120; CB V, 31.
42 CB V, 31 (6 novembre 1432).
43 MC II, 62 (dicembre 1431).
44 COGD II/2, 858.
45 MC II, 364–65.
46 CB V, 15.
47 Cf. la predica di Cesarini nella prima sessione: CB II, 19.
48 Johannes Helmrath, Kommunikation auf den spätmittelalterlichen Konzilien, in: Hans Pohl (Hg.), Die Bedeutung der Kommunikation für Wirtschaft und Gesellschaft, Stuttgart 1989, 147; Id., Das Basler Konzil (cf. nota 1), 66–67; Thomas Prügl, Die Predigten am Fest des hl. Thomas von Aquin auf dem Basler Konzil. Mit einer Edition des Sermo de sancto Thoma des Johannes de Turrecremata OP, in: Archivum fratrum Praedicatorum, 64 (1994), 145–199, partic. 147–48. Sulla presenza di temi ecclesiologici nelle prediche di Costanza: Paul Arendt, Die Predigten des Konstanzer Konzils. Ein Beitrag zur Predigt- und Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters, Freiburg i. Br. 1933, 109–137; Alberigo, Chiesa Conciliare (cf. nota 6), 153–186.
49 Prügl, Die Predigten (cf. nota 48), 152–167.
50 MC I, 61–65.

particolare attenzione. Infatti, mentre nei vari organismi deliberativi il contrasto di idee si esprimeva in discorsi e risposte, le prediche, per la loro cornice liturgica, non prevedevano alcun confronto, e, come detto, tale cornice liturgica andava assolutamente protetta: la predicazione, da strumento per inculcare una condotta morale ai padri, poteva altrimenti divenire essa stessa causa di scandalo. Il *modus procedendi* fissava perciò norme non solo per l'assegnazione dei sermoni, ma anche per il loro controllo preventivo: le quattro deputazioni nominavano ognuna un membro in una commissione incaricata sia scegliere il predicatore, sia di esaminarne anticipatamente il testo.[51] Eppure qualche incidente accadde. Il Minore Osservante Guillaume Josseaume, la cui poco controllata attitudine polemica mal si conciliava con l'ossessione basileese per l'ordine (essa gli aveva procurato guai già a Costanza e a Siena e in curia romana), nonostante avesse probabilmente solo alzato i toni su dissidi interni ai francescani e fosse un sostenitore della dottrina conciliare, fu punito severamente dal concilio.[52] Accusato per una predica tenuta durante la messa delle Ceneri, il 5 marzo 1432,[53] fu oggetto di un'inchiesta e due mesi dopo fu arrestato, non specificamente per la predica conciliare, ma per precedenti sermoni tenuti in Francia.[54] Il 9 luglio egli ritrattò, ma il processo proseguì e terminò il 1° gennaio 1433 col divieto di predicare e con l'esilio in Corsica (revocato nel 1436).[55] Nel caso dell'omiletica le crepe al sistema di tutele dello spazio sinodale sono chiuse senza sostanziali difficoltà. I veri problemi nella gestione del cerimoniale verranno non dal pulpito, ma da altre direzioni.

Ordine ideale e disordine reale: la rigidità di un modello ecclesiologico di fronte alle realtà politiche ed ecclesiastiche

Più importante e insieme più problematica era la difesa dell'ordine collettivo nei momenti delle riunioni per le congregazioni generali e per le sessioni: tanto più, come si è visto, dal 1432, quando il concilio era concentrato a fondare su se stesso la propria autonoma legittimazione. Le norme sulla morale, sulla predicazione, sulla liturgia e quelle sull'ordinato svolgimento dell'assemblea (in cui rientrava la complessa perfezione del *modus procedendi*, del cerimoniale, della

[51] COGD II/2, 856. Cf. CB II, 239. La norma fu ribadita con maggiore severità nel 1440: CB VII, 87.

[52] I guai procurati al frate dalla sua attività omiletica sono ricostruiti da Sudmann, Das Basler Konzil (cf. nota 17), 175–77; sull'episodio basileese Helmrath, Das Basler Konzil (cf. nota 1), 405; Heribert Müller, Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449), I–II, Paderborn/München/Wien/Zürich 1990, I, 112; Alexander Patschovsky, Ablaßkritik auf dem Basler Konzil: der Widerruf Siegfried Wanners aus Nördlingen, in: Jaroslav Páneket et al. (ed.), Husitsví – Reformace – Renasance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela, Praha 1994, II, 538.

[53] CB II, 49.

[54] CB V, 20; MC II, 214.

[55] Giovanni D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, XXX, Venetiis 1792, 151–52; CB II, 316; IV, 146, 151; cf. Sudmann, Das Basler Konzil (cf. nota 17), 176–77.

procedura) erano tutte complementari per condurre a cerimonie liturgiche che manifestassero il dono divino del comune consenso. Non si trattava di novità assolute. Nella prima sessione, il 14 dicembre 1431, il canone I dell'XI sinodo di Toledo del 675 era ripreso sull'esempio della prima sessione di Costanza.[56] Vi si prescriveva soprattutto l'ordine nelle discussioni. Ogni elemento che lo impediva andava espulso dal corpo sinodale e colpito con almeno tre giorni di scomunica. Le intemperanze erano di fatto prontamente punite. Spesso era semplice cosa di singoli. Giovanni da Segovia cita un caso volutamente lieve proprio per mostrare con quanta sollecitudine i padri facessero rispettare le norme in proposito. Nell'ottobre 1432, in congregazione generale, la questione della conferma dei privilegi concessi ai Minori Osservanti francesi fu occasione di un moderato scontro verbale: un frate dell'Osservanza accusò il suo l'interlocutore di falsità. Nonostante le immediate scuse, Cesarini lo condannò a un giorno di digiuno e a un periodo di perdita del diritto di parola.[57] Spia, però, che qualcosa non funzionasse nella pratica è il fatto che il decreto di Toledo dovette essere richiamato più volte a causa di contrasti, anche politici (come i frequenti «rumori» tra Francesi e Inglesi divisi dalla guerra in corso).[58] Non bastando più il richiamo al decreto Toletano, per far cessare nelle congregazioni generali i ricorrenti «strepitus et rumores», si decise di trasferire le discussioni delle cause giudiziarie e delle liti da queste a commissioni apposite.[59] Ma ciò non risolse il problema. In un caso, persino l'arcivescovo di Taranto, uno dei presidenti papali, assai poco «conciliarista», rilevò che i disordini andavano «a infamia del concilio».[60] Il 9 settembre 1435 il decreto Toletano fu rinnovato insieme al decreto di Calcedonia che impediva l'appello contro le decisioni conciliari.[61] L'abbinamento è significativo: turbamento dell'ordine (minacce interne) e rifiuto delle decisioni sinodali (minacce esterne) erano altrettanto pericolosi.[62]

Uno dei problemi maggiori in tal senso proveniva dalle liti di precedenza.[63] A testimoniarne la rilevanza vi è lo spazio dedicato loro dai protocolli notarili e da

[56] Per Costanza Philip Stump (Ed.), Concilium Constanciense, in: COGD II/1, 543–544; per Basilea COGD II/2, 757–58 e nota (ove Stieber osserva che la fonte è C.5 q.1 c.3, Friedberg I, 548–49).

[57] MC II, 271; cf. CB II, 234 (3 ottobre 1432).

[58] CB II, 468–470 (19 e 21 agosto 1433); MC II, 413–414 (il decreto di Toledo era scritto su una tabula affissa in duomo). La XL sessione del 27 febbraio 1440 riprese il decreto della I contenente il Toletano: CB VII, 70; MC II, 465–469; il 19 settembre la deputatio pro communibus stabilì nuove pene per chi disturbasse le messe: CB VII, 250.

[59] CB III, 164 (2 agosto 1434); MC II, 728.

[60] CB III, 342. L'avvocato del sovrano inglese (Simone de Lellis) lo chiamò anche «re di Francia», i Francesi iniziarono a rumoreggiare.

[61] CB III, 503–04; MC II, 825–27. Cf. CB III, 528, 556 (23, 28 settembre, 31 ottobre 1435).

[62] Helmrath, Kommunikation (cf. nota 48), 130–31; Hans-Jürgen Becker, Die Appellation vom Papst an allgemeines Konzil, Köln/Wien 1988, 139. Il 3 luglio 1433 si stabilì che chi protestasse contro i decreti conciliari sarebbe stato perseguito come turbatore del sinodo: CB II, 442, 444 (3 e 7 luglio 1433).

[63] Nel 1432 il concilio era stato tenuto impegnato anche da un contrasto di precedenza tra le istituzioni ecclesiastiche cittadine: CB II, 107–114, 118, 125, 127, 135, 139, 143, 158, 192 (8 maggio–12 agosto 1432). Sul tema Hermann Heimpel, Sitzordnung und Rangstreit auf

Segovia: quest'ultimo, pur volendo rigettare la questione come problema estraneo alla celebrazione, è del tutto consapevole della minaccia.[64] Ciò traspare dal fatto che per rendere comprensibile la questione, egli offre un'eccezionale descrizione dell'intero concilio dispiegato in congregazione e in sessione: la Chiesa dispiegata in sinodo, in contrasto colla narrazione dei turbamenti che mettono in pericolo questo stesso ordine: ovvero, per così dire, l'ordine ideale di fronte al disordine reale.[65] Le sessioni erano celebrate in duomo: le prime due nel coro, le seguenti (dalla III del 29 aprile 1432) nella navata centrale, in cui fu eretta una struttura lignea a gradinate, con un altare ove erano celebrate sia le messe votive introduttive alla sessione, sia le altre messe conciliari.[66] Dal 1433 vi si tenevano anche le congregazioni generali; come nelle sessioni, l'altare veniva sostituito dal banco ove stavano il presidente del concilio, i cardinali e l'imperatore o il suo delegato. I padri sedevano secondo una disposizione che privilegiava le posizioni più in alto rispetto a quelle più in basso, il lato destro rispetto al sinistro, e la vicinanza all'altare e al presidente: ciò dava all'ordine gerarchico un complicato andamento a zig-zag a partire dal livello più elevato sul lato destro e vicino all'altare, fino al livello inferiore sul lato sinistro in fondo alla navata,[67] in cui la gerarchia ecclesiastica si intrecciava con quella politica: nonostante l'ideale dell'autonomia del concilio, quest'ultima non poteva essere ignorata. Se l'ordine gerarchico per gli ecclesiastici veniva stabilito in modo relativamente semplice (anche se non troppo, a causa degli uffici curiali contrapposti a quelli *in partibus*), nessuno ne aveva mai fissato uno per tutti gli organismi politici europei in continua trasformazione. Già Segovia spiega che un posizionamento non era difficile per gli «estremi» (per i regni: al vertice l'impero e poi il re di Francia, alla base la Polonia), ma era sostanzialmente impossibile a livello intermedio, dove infatti (quasi) tutti litigarono con (quasi) tutti.[68]

Il concilio nella prima sessione aveva creato degli incaricati a collocare i prelati, e aveva cercato di sterilizzare le prevedibili liti decretando che i posti presi non avrebbero determinato precedenti giuridici.[69] Ciò fu del tutto inutile, poiché nella «lunga durata» basileese la manifestazione visibile della propria posizione

---

dem Basler Konzil. Skizze eines Themas, in: Johannes Helmrath/Heribert Müller (Hg.), Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, I–II, München 1994, I, 1–9; Id., Eine unbekannte Schrift über die Kurfürsten auf dem Basler Konzil, in: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift Josef Fleckenstein, Sigmaringen 1984, 469–482; Helmrath, Das Basler Konzil (cf. nota 1), 322–326; Id., Rangstreite auf Generalkonzilien des 15. Jahrhunderts als Verfahren, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Vormoderne politische Verfahren, Berlin 2001, 139–174.

64 MC II, 544 («continua febris molesta»), 264 («multe periculosissimeque»). Cf. Helmrath, Rangstreite (cf. nota 63), 162.

65 MC II, 364–66.

66 MC II, 264.

67 Su queste tre «regole» Heimpel, «Sitzordnung» (cf. nota 63), 2–3; Helmrath, Rangstreite (cf. nota 63), 149–50.

68 MC II, 365.

69 COGD II/2, 758–59; cf. MC II, 57, 61; Heimpel, Sitzordnung (cf. nota 63), 1–2; Helmrath, Rangstreite (cf. nota 63), 146.

in Europa era cosa troppo importante.[70] Persino nel più breve e proceduralmente meno complesso concilio di Costanza, lo stesso principio, pure fissato nella I sessione[71] (che Basilea riprende), non aveva impedito altrettanto numerosi contrasti di precedenza. Era stata forse la mancanza di un rigido modello ecclesiologico come quello basiliense a confinare la questione tra i problemi pratici. Invece a Basilea essa toccò il cuore della costruzione ideologica conciliare. I due dissidi più dirompenti furono in successione quello tra la Borgogna e principi elettori tedeschi (e poi tra Borgogna e Bretagna, Borgogna e Savoia) e, a livello di regni, quello tra Inghilterra e Castiglia, amplificati dal fatto che essi si inserivano in più vasti schieramenti che si mantenevano anche in concilio: la Francia, alleata della Castiglia e della Bretagna, si opponeva all'Inghilterra che appoggiava la Borgogna.[72] Il tema ha che fare principalmente con l'evoluzione politica europea tra tardo medioevo e prima età moderna, e due episodi sono sufficienti a mostrare le ricadute sulla consapevolezza e l'immagine del sinodo. Nel 1433 per evitare che lo scontro già in atto tra Borgognoni ed elettori invadesse lo spazio liturgico,[73] fu chiesto a entrambe le parti di non presenziare alle cerimonie natalizie: ma il provvedimento non bastò a nascondere la fragilità del sistema. La messa della vigilia iniziò in ritardo e con molte assenze. L'imperatore Sigismondo, allora a Basilea, impressionato dalla scena desolante, avrebbe dichiarato di dubitare che in una simile assemblea potesse albergare lo Spirito Santo.[74] Anche agli occhi di un «esterno», epperò di colui che più di ogni altro si era prodigato per il successo dei concili, il disordine minava il modello ecclesiologico conciliare. Appena questa vertenza terminò, nell'estate 1434, iniziò quella tra Inglesi e Castigliani. Il 12 novembre 1435, in congregazione, i vescovi spagnoli di Cuenca e Burgos occuparono con la violenza i seggi pretesi, assistiti da armati che gettarono dalla tribuna un inglese.[75] Era avvenuto lo scandalo temuto, che minacciava non solo la *libertas* (come molti lamentarono), ma più sostanzialmente l'autorità sinodale. Si dovette chiedere alla municipalità di proteggere le liturgie:[76] un fatto inaudito, che smentiva la pretesa del concilio di essere di per sé autonomamente ordinato. La situazione si ricompose e nel 1436 i Castigliani vinsero la causa.[77]

Eppure non era ancora questo il disordine che doveva smentire l'esibita manifestazione dell'unità gersonianamente data dallo Spirito. Il cuore del concilio era la sessione, un modello di perfezione liturgica (ereditato da Costanza ma amplificato) che rifletteva la capacità della *sancta synodus in Spiritu Sancto*

[70] Meuthen, Das Basler Konzil (cf. nota 1), 26–35; Helmrath, Das Basler Konzil (cf. nota 1), 47–52; Müller, Die Franzosen (cf. nota 52), II, 812–820; Hans-Joachim Schmidt, Kirche, Staat, Nation: Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa, Weimar 1999, 493–502.
[71] COGD II/1, 544.
[72] Heimpel, Sitzordnung (cf. nota 63), 4–7; Helmrath, Rangstreite (cf. nota 63), 151–52.
[73] MC II, 536–547; cf. Helmrath, Rangstreite (cf. nota 63), 162.
[74] MC II, 539.
[75] Ivi, 833; cfr. Helmrath, Rangstreite (cf. nota 63), 163–64.
[76] CB III, 565.
[77] MC II, 883, 897; Helmrath, Rangstreite (cf. nota 63), 164–66.

congregata di produrre un consenso infallibile e quindi (unico essendo ovviamente il suggerimento divino) unanime.[78] Molto precocemente, nella XII sessione del 13 luglio 1433, apparve quanto questa unanimità non fosse così scontata. Il concilio intendeva decretare inflessibilmente la terza citazione (già deliberata in congregazione) di Eugenio IV, il quale non aveva ancora ritirato le bolle di scioglimento nei modi pretesi dall'assemblea.[79] L'arrivo degli oratori imperiali, che volevano impedire l'approvazione del decreto (Sigismondo in Italia trattava col papa e temeva una rottura), provocò la totale confusione: alcuni prelati indossarono gli abiti liturgici, altri esitarono imitando i cardinali, altri ancora si tolsero i piviali già indossati. Gli ambasciatori esponevano le loro ragioni interrompendo a più riprese il cerimoniale, mentre i padri, che intendevano concluderlo, rumoreggiavano. Il presidente e i cardinali sbloccarono infine la situazione indossando i piviali e il decreto venne letto ad alta voce tra lo strepito dei padri che copriva le voci degli ambasciatori.[80] Formalmente il concilio riuscì a manifestare la propria unanimità. Segovia anzi commenta che la sessione fu resa ancor più solenne dal tentativo di impedimento e dalla contrapposta costanza dei prelati.[81] Invero lui stesso aveva affermato che una celebrazione sotto l'egida dello Spirito Santo (spirante «super humilem et quietum») era esattamente il contrario di quanto avvenuto, senza contare lo scollamento con l'imperatore.

La situazione si ripropose nel 1437, una volta ripreso il contrasto con Eugenio IV, che aveva deciso di spostare il concilio a Ferrara, in vista del riassorbimento dello scisma dei Greci. Il cardinale Louis Aleman (Cesarini si era dimesso) intendeva concludere la discussione sul luogo per il concilio di unificazione (*ykumenicum*, si diceva), già votato a maggioranza in disaccordo con i legati di Eugenio IV e con parte dei padri favorevoli a Ferrara.[82] Egli forzò la situazione facendo approvare il decreto in sessione, la XXV del 7 maggio 1437: ciò avrebbe costretto la minoranza ad adeguarsi. Ma il fatto stesso che il duomo fosse circondato da uomini armati indica che non si era così certi della virtù autonoma e sufficiente della procedura e del cerimoniale. Le trattative continuarono infatti irritualmente durante le cerimonie, al termine delle quali il vescovo di Albenga, Matteo del Carretto, salì sul pulpito per leggere il decreto della maggioranza. Fu la «scandalosa» frattura. Il vescovo *Portugalensis* sovrappose la propria voce al primo e lesse velocemente, terminando prima del rivale, il decreto preparato dalla minoranza: quest'ultima diede il *placet* e intonò, tra gli strepiti, il *Te Deum* che segnava l'unanimità finale nei casi più importanti. In mancanza di un *placet* maggioritario l'approvazione non aveva valore, sempre stando alla procedura: ma la procedura era infranta. Intanto l'altro presule terminò la lettura, nel tumul-

[78] MCII, 46; cf. Dendorfer, Inszenierung (cf. nota 7), 51.
[79] Il decreto in COGD II/2, 884–891; MC II, 398–402.
[80] MC II, 396–98.
[81] Ivi, 396.
[82] CB IV, 358; MC II, 910, 921; Helmrath, Das Basler Konzil (cf. nota 1), 372–380; Dendorfer, Inszenierung (cf. nota 7), 37–38.

to di opposti *placet* e *non placet*, e anche il decreto della maggioranza fu sanzionato dal *Te Deum*.[83]

La confidenza esclusiva di Aleman nel rituale della sessione, ovvero nella logica interna al sinodo, aveva mostrato la debolezza della perfezione procedurale e liturgica basileese. Era rotto il principio di maggioranza, che implicava l'adeguamento della minoranza: ma a essere ferito definitivamente fu il presupposto dell'infallibilità delle decisioni conciliari.[84] Il disordine aveva toccato infatti la manifestazione principale della concordia della Chiesa riunita nello Spirito Santo. Se la sessione manifestava il consenso raggiunto tramite una procedura infallibile in quanto illuminata divinamente, la discordia faceva ragionevolmente dubitare che le decisioni fossero suggerimento divino. A questa conclusione era arrivato molto presto Sigismondo, nel Natale del 1433, ma ora ciò fu chiaro ai presenti stessi, che piangendo avrebbero affermato (ma non si sa se questo non sia invece il parere del cronista Segovia): «Non placet contrarietas et divisio Spiritui Sancto».[85]

Era un segnale, che non fu colto. Non si esaurì il concilio né il sostegno al concilio (e i padri rimasti rimasero arroccati per ancora un decennio al rigore delle loro procedure e liturgie), ma si giunse conseguentemente a uno scisma, e, in uno scontro trasformato in incerta contrapposizione istituzionale, i principi secolari iniziarono trattative realistiche che si rivolsero infine a concordati con Eugenio IV. Una parte dei padri aveva effettivamente violato la procedura, ma non era questo il punto. Il punto era la fragilità del modello. Dietro al fallimento della liturgia si rivela infatti il più ampio fallimento di quest'ultimo nel suo essere ritenuto di per sé, nella sua immutabilità, efficace: la realtà stessa si era incaricata di smentire una siffatta pretesa.[86]

L'approccio liturgico-cerimoniale, applicato al concilio «quasi perpetuo» di Basilea, mostra così una validità euristica più generale, grazie alla diretta (e indiretta) derivazione di tali aspetti dalla pretesa ecclesiologica più ampia, per quanto la relazione/derivazione non sia meccanica, ma si sviluppi ed evolva lungo l'intero periodo «conciliarista». A Basilea la prevalenza dell'interpretazione già «parigina» dell'idea conciliare (originata dalle prese di posizione gersoniane tra Pisa e Costanza, veicolate inizialmente, negli aspetti più radicali dai maestri della Sorbona tra i quali si può inserire la figura dominante di Giovanni da Ragusa), ritenuta peraltro la «vera» interpretazione di Costanza e del suo decreto *Haec sancta*, porta alla creazione di una struttura e di una procedura di estrema complessità, a cui la premessa ecclesiologica attribuisce una infallibilità di origi-

[83] MC II, 965–69; Dendorfer, Inszenierung (cf. nota 7), 37–40, 52–53. Entrambi i decreti in COGD II/2, 998–1002, 1185–88.

[84] Helmrath, Kommunikation (cf. nota 48), 130–31.

[85] MC II, 966.

[86] Cf. Helmrath, Kommunikation (cf. nota 48), 130; Alberto Melloni, Osservazioni a margine del rapporto consenso/concili, in: Cristianesimo nella storia, 32 (2011), 827–842; Giuseppe Alberigo, The conciliar Church, in: Christianson/Izbicki/Bellitto, The Church, the Councils (cf. nota 6), 271–290.

ne pneumatologica. La procedura, accompagnata dalla liturgia, diviene criterio di verità. Ciò implica una estrema rigidità (nonché lungaggini quasi infinite) e una completa chiusura verso l'esterno, al quale non è concessa alcuna facoltà in merito alla ricezione, che non sia il passivo accoglimento. Ovviamente ciò non tiene conto della realtà, non solo all'interno della Chiesa, ove il papato si piega solo brevemente e costretto (1434–36 ca., e poi è alla base della «rottura» del 1437), ma soprattutto in riferimento al frastagliato quadro politico europeo, che provoca duraturi incidenti procedurali: quando poi l'imperatore e molti rappresentanti di principi a Magonza cercheranno di scongiurare lo scisma definitivo proponendo una mediazione con Eugenio IV, questo sarà vissuto dai padri (senza nemmeno considerare il merito della questione) come un attentato non solo al concilio, ma all'intero quadro ecclesiologico simboleggiato dal vessillo di *Haec sancta*. Il cerimoniale e la liturgia sono a tal proposito come i vetrini con i quali (nel loro spezzarsi) i geologi controllano smottamenti e movimenti non ancora visibili a occhio nudo.

L'ordine apparente: la difficile manifestazione dell'assistenza divina al concilio di Basilea 1431–1449

Il saggio applica al concilio una prospettiva liturgica-cerimoniale. A Basilea la liturgia è riflesso e manifestazione comunicativa di un'ecclesiologia di origine «parigina» che vede nel sinodo un'infallibilità prodotta dalla guida divina. Presupposto e risultato di questa azione è l'«ordine», tanto nella procedura (criterio di verità), quanto nelle liturgie che manifestano il consenso trovato tramite l'illuminazione pneumatologica (sessioni). Alla base di ciò vi è l'idea che le acquisizioni ecclesiologiche di Costanza (o meglio la loro suddetta lettura «maggiorativa») possano solo essere perpetuate e istituzionalizzate. Nessuna influenza esterna è possibile. Ciò non tiene conto della realtà in evoluzione: il papato ristabilito e il quadro politico europeo. La conflittualità di quest'ultimo turba presto l'«ordine», e la spaccatura di fronte al concilio di unificazione coi Greci voluto da Eugenio IV porta tale turbamento fino alla sessione solenne. La fragilità del cerimoniale riflette così la fragilità dell'idea di istituzionalizzare, proprio in un istituto tanto variabile storicamente come il concilio, un modello complesso e immutabile che ne idealizza uno precedente.

Concilio – Conciliarismo – Basilea – Liturgia – Cerimoniale – Procedura – Ordine – Pneumatologia – Infallibilità.

Die sichtbare Ordnung: von der schwierigen Offenbarung des göttlichen Beistands auf dem Basler Konzil 1431–1449

Der Beitrag richtet eine auf die Analyse von Liturgie und Zeremoniell ausgerichtete Perspektive auf das Basler Konzil. In Basel ist die Liturgie zugleich Reflex und kommunikative Manifestation einer «von Paris» herkommenden Ekklesiologie, welche in der Versammlung eine durch göttliche Führung entstandene Unfehlbarkeit sieht. Voraussetzung und Resultat dieser Vorstellung ist die «Ordnung», einerseits im Verfahren (Wahrheitskriterium), als auch in den liturgischen Vollzügen, welche den Konsens offenbaren sollte, der durch die Erleuchtung des Geistes gefunden wurde (Sitzungen). Die Basis ist die Idee, dass die ekklesiologischen Errungenschaften von Konstanz (oder besser die ihr zugrunde gelegte «vorrangige» Lesart) weitergeführt und institutionalisiert werden. Äusserer Einfluss wäre keiner möglich. Diese Sichtweise in Basel trug der veränderten Wirklichkeit nicht Rechnung: das wieder gefestigte Papsttum und der europäische politische Rahmen. Die Konfliktivität des letzteren brachte die «Ordnung» bald durcheinander, und der Riss gegenüber dem Konzil der Einigung mit den Griechen, die von Papst Eugen IV. verfolgt

wurde, brachte grosse Aufregung bis in die feierliche Sitzung. Die Fragilität des Zeremoniells reflektiert die Fragilität der Idee der Institutionalisierung – besonders in einer Institution, die historisch so wandelbar ist wie das Konzil – eines komplexen und unbeweglichen Modells, das auf der Idealisierung eines vorangegangenen (des Konzils von Konstanz) basiert.

Konzil – Konziliarismus – Basel – Liturgie – Zeremoniell – Pneumatologie – Infallibilität.

L'ordre visible: la dure révélation de l'aide divine au concile de Bâle 1431–1449

Cette contribution donne une perspective analytique de la liturgie et de la cérémonie du concile de Bâle. A Bâle, la liturgie est à la fois réflexe et manifestation communicative d'une ecclésiologie venant «de Paris», qui voit dans l'assemblée une infaillibilité issue de la conduite divine. La condition et le résultat de cette représentation est «l'ordre», d'une part du point de vue de la procédure (critère de la vérité), d'autre part dans l'accomplissement liturgique, qui devait révéler le consensus trouvé par l'illumination de l'esprit (séances). Selon cette idée, c'est uniquement sur cette base que les acquis ecclésiologiques de Constance (ou en d'autres termes, l'interprétation «prioritaire» sous-jacente) ont pu être poursuivis et institutionnalisés. Aucune influence extérieure ne serait possible. Cette vision bâloise n'a pas tenu compte de la réalité transformée: la papauté renforcée et le cadre politique européen. Le caractère conflictuel de ce dernier a engendré une confusion dans «l'ordre», et la rupture de l'accord avec les Grecs par le concile, suivi par le pape Eugène IV, a causé une grande agitation jusque dans la séance festive. La fragilité de la cérémonie reflète la fragilité de l'idée de l'institutionnalisation – en particulier dans une institution telle que le concile, si changeante historiquement – d'un modèle complexe et inébranlable, qui repose sur l'idéalisation d'un modèle précédent (celui du concile de Constance).

Concile – conciliarisme – Bâle – liturgie – cérémonie – pneumatologie – infaillibilité.

Visible order: the difficulties of divine support at the Council of Basel 1431–1449

This paper analyses the Basel Council from the perspective of liturgy and ceremonial. In Basel the liturgy is both the reflection and the communicative manifestation of an ecclesiology originating in Paris which asserts the infallibility of the council assembly on the grounds that it is guided by God. Both a precondition and a result of this belief is an «order» both in the procedure (truth criterion), and in the liturgical provisions, an order which was intended to reveal the consensus which is established (in meetings) thanks to the illumination provided by the Holy Spirit. According to this view, this is the only way in which the ecclesiological achievements of Constance (or more precisely the dominant interpretation underlying them) could be continued and institutionalized. No external influence was possible. This Basel view took no account of a changed reality with a newly strengthened Papacy or of the European political conditions. The inherent tendency to conflict in Europe soon shattered this «order» and the disunion in council over unity with the Greek Church, promoted by Pope Eugene IV, caused disturbances, even in the ceremonial assembly. The fragility of the ceremonial reflected the fragility of the agenda for institutionalization, especially as the Council as an institution had proved so variable in the past: a complex and inflexible model based on an idealization of what had gone before at the Council of Constance.

Council – Conciliarism – Basel – Liturgy – Ceremonial – Pneumatology – Infallibility.

Alberto Cadili, dottore di ricerca in storia medievale (Milano 2003) e in Scienze religiose (Bologna 2011). Si occupa prevalentemente di storia della Chiesa nel pieno e tardo medioevo.