

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

86/1 (2020)

Multiple Religious Identities in Late Antique Egypt (2nd~7th Centuries)

pubblicati dal Dipartimento di Storia, Antropologia,
Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza - Università di Roma

MORCELLIANA

Juan de Valdés nella disputa tra Erasmo e Lutero Una rilettura del *Diálogo de doctrina cristiana* (1529) a partire da un passo dell'*Hyperaspistes II* di Erasmo da Rotterdam*

Scritto di istruzione catechetica, pubblicato anonimo dall'editore erasmiano Miguel de Eguía il 14 gennaio del 1529, il *Diálogo de doctrina cristiana nuevamente compuesto por un Religioso*, è divenuto, sin dal suo fortunato ritrovamento, nel 1922, da parte di M. Bataillon, un lavoro di assoluta rilevanza per la storiografia della Riforma¹. Primo testo di Juan de Valdés, composto poco prima di trasferirsi dalla Spagna a Roma, intorno ad esso è ruotata una parte importante del dibattito sull'interpretazione della sua spiritualità. Dipendente da alcune opere di Erasmo, come il colloquium *Inquisitio de Fide* e l'*Enchiridion*, e per di più promotore esplicito degli scritti dell'umanista olandese² (di cui veniva per altro seguito fedelmente il testo greco del *Novum Instrumentum*³), il *Diálogo* fu definito da M. Bataillon come "un moderato catechismo erasmiano"⁴. Esso fu dunque preso a testimonianza della matrice erasmiana del pensiero di Valdés, poi progressivamente allontanatosi da tale impostazione in direzione di un approfondimento mistico *alumbrado*⁵. Ma si

* Questo articolo nasce da una ricerca su Erasmo, la Riforma e l'Italia, che è stata promossa e stimolata dal seminario permanente "Laboratorio Erasmo", di cui faccio parte. Essa non sarebbe stata possibile senza i dibattiti ed il confronto continuo a cui ha il progetto ha dato vita negli ultimi due anni, ed è per questo che desidero ringraziare sentitamente il prof. G. Lettieri ed il prof. L. Geri, che lo dirigono, e tutti coloro che vi hanno contribuito, *in primis* le dott.sse M. Fallica e C. Prezezzi che fanno parte della segreteria organizzativa.

¹ J. De Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, Nuevamente compuesto por un Religioso, Miguel de Eguía, Alcalá de Henares 1529, prima edizione novecentesca nella *Reproduction en fac-simile de l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne*, edito a cura di M. Bataillon, II Vol., Imprensa de Universidade, Coimbra 1925. D'ora in poi sarà citato lo spagnolo dall'edizione, fedele al testo del 1529, di D. Ricart, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1964; e in traduzione italiana dall'edizione di T. Fanlo y Cortés, *Il dialogo della dottrina cristiana*, Claudiana, Torino 1991, riportando comunque il riferimento della paginazione Bataillon.

² *DiálDoctCrist*, xvii, ed. D. Ricart, p. 33, tr. it., p. 85.

³ Cfr. M. Bataillon, *Introduction Diálogo de doctrina cristiana*, in J. de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, Vol. I, Imprensa de Universidade, Coimbra 1925, pp. 190-191

⁴ *Ibi*, p. 63.

⁵ Oltre all'introduzione al dialogo, cfr. M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne, recherches sur l'histoire spirituelle du xvie siècle*, Droz, Genève 1937, tr. spagnola *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, Fondo de cultura economica, Mexico 1950, pp. 345-363. Bataillon evidenziava l'avvicinarsi, sul piano di una spiritualità comunque avversa alle definizioni dogmatiche, ai temi della Riforma, come il "sola fide": «Si esta doctrina de perfección cristiana toma en el Diálogo un acento nuevo, es que aquí está misteriosamente ligada con una doctrina de la nada del hombre entregado a sus propias fueras, y con una gran insistencia en la gracia» (*ibi*, p. 350). «Valdés no tiene

ricordino, in proposito, anche i lavori di J.E. Longhurst⁶, Domingo de Santa Teresa⁷ e di N.K. Bakhuizen Van Den Brink⁸, propensi a fare di Valdés un pensatore sostanzialmente non eterodosso, e i rilievi di Bainton, che – soffermandosi in realtà più su un discepolo del Valdés, Bernardino Ochino – indicava nell'erasmiana esaltazione dell'immensa misericordia di Dio una delle interpretazioni possibili dell'approfondimento spirituale valdésiano⁹.

In totale controtendenza, l'autorevole studio di Nieto del 1971 prendeva a modello il *De doctrina cristiana* di Valdés per suggerire come, invece, la *facies* erasmiana fosse solo una copertura, assunta per difendersi dal pericolo "immanente dell'inquisizione", e nascondesse piuttosto un punto di vista aluminato, illuminativo, irriducibile al semi-pelagianesimo erasmiano, facente capo all'insegnamento dell'Alcaraz, in aperta polemica con l'erasmismo di altri personaggi aluminati come Osuna¹⁰. A rilanciare la questione del *De doctrina cristiana* è stata, però, soprattutto la ricerca, di ormai più di trent'anni fa, dedicata ad esso da Carlos Gilly¹¹, la quale ha nuovamente capovolto l'orientamento della discussione storiografica: portando a testimonianza una serie di passi in cui Valdés starebbe adattando, parafrasando o addirittura citando alcuni scritti di Lutero ed Ecolampadio, in particolare i *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo* (1518), la *Explanatio dominicae orationis pro simplicioribus* (1520), e *Colampadio sobre Ysaya*, egli inaugurava un processo di totale ripensamento della sua esperienza religiosa, non più definibile solamente all'interno di un recinto spagnolo, erasmiano o alcaraziano-aluminato, bensì piuttosto sin dai suoi primi anni permeata da una profonda esigenza di critica alle forme di religiosità tradizionali e di originale riforma spirituale, animata da più letture, alcune delle quali

nada de un conciliador de dogmas, y quienes se preguntan si admitió el siervo arbitrio o si rechazó el dogma de la Trinidad, se plantan cuestiones insolubles. Su pensamiento vale todo él por el detalle, y por la calidad del sentimiento que lo mueve. [...] En otras palabras, con Valdés nos hallamos en el centro mismo de este país neutro de la justificación por la fe que, durante veinte años de "anarquía religiosa", fue una especie de lugar de paso entre Roma y Wittenberg» (*ibi*, pp. 510-511).

⁶ J.E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1950.

⁷ Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés 1498 (?) – 1541. Su pensamiento religioso y la corrientes espirituales de su tiempo* ("Series facultatis historiae ecclesiasticae"), vol. LXXXV, Sectio B, Università Gregoriana, Roma 1957, p. 251 e ss. Domingo insisteva in particolare sulla dimensione del paolinismo spirituale, ora dai tratti mistici, riconducibili a forme di mistica medievali, come Taulero.

⁸ N.K. Bakhuizen Van Den Brink *Juan de Valdés Reformator in Spanje en Italie 1529-1541*, Nord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1962, tr. fr. *Juan de Valdés réformateur en Espagne et en Italie 1529-1541. Deux études*, Genève 1969.

⁹ R. Bainton, *Bernardin Ochino. Esule e riformatore senese del Cinquecento 1487-1563*, Sansoni, Firenze 1940, pp. 44-46; cfr. anche Id., *The Reformation of the Sixteenth Century*, The Beacon Press, Boston 1952, tr. it. *La riforma protestante*, Einaudi, Torino 1958, 2000, pp. 129-139, e Id., *El alma Hispana y el alma sajona*, "La Aurora", Buenos Aires 1961, p. 53.

¹⁰ Cfr. J.C. Nieto, *Juan de Valdés, and the Origins of the Spanish and Italian Reformation*, Droz, Genève 1970, pp. 51-97, per il giudizio complessivo, ricapitolativo delle fonti e del contesto di sviluppo della spiritualità valdésiana, debitrice sostanzialmente di Alcaraz. Sul *De doctrina cristiana*, cfr. in particolare pp. 98-141.

¹¹ C. Gilly, *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem Diálogo de Doctrina Cristiana*, in «Archiv für Reformationsgeschichte» LXXIV (1983), pp. 257-305.

quindi riformate, abilmente propagandate sotto un rivestimento erasmiano capace di camuffare agli occhi dell'inquisizione idee in realtà radicalmente eterodosse¹². Con la scoperta di Gilly, la figura di Erasmo finiva per diventare definitivamente quella di una mera maschera, indossata per difendersi dalle fondate accuse di eterodossia e filoluteranesimo, che presto gli sarebbero state comunque fatte.

Il presente saggio si propone di analizzare un breve passaggio testuale del dialogo, che connette la chiusura del commento al catalogo dei vizi e la riflessione su virtù cardinali e teologali. A partire da questo passo, dedicato ad una distinzione tra peccati per debolezza e peccati per malizia, preliminare ad una richiesta di trattare il problema delle opere di misericordia, mi pare infatti possibile mettere a fuoco una serie di problemi fondamentali per tentare di rivalutare il ruolo del modello di Erasmo, quindi per l'interpretazione dell'intero dialogo, riassumibili nei seguenti punti:

- 1) ipotizzare la dipendenza del dialogo dalla lettura di uno scritto di Erasmo diretto contro Lutero, lo *Hyperaspistes II* del 1527. Quest'idea, portando al cuore della polemica tra Erasmo e Lutero, successiva alla pubblicazione del *De Libero Arbitrio* e del *De Servo Arbitrio*, suggerisce una significativa presa di posizione dello spagnolo per il primo.
- 2) A partire da questa identificazione, rilanciare la questione della matrice erasmiana complessiva del testo, significativa per trarre un effettivo bilancio del confronto valdésiano con scritti di Lutero. L'individuazione di *Hyperaspistes II*, insieme a quella della già messa a fuoco *Inquisitio de fide*, porta infatti a chiedersi se il confronto implicito che Valdés instaura con testi luterani non implichi necessariamente una nascosta propaganda filoriformata, che usi Erasmo come mera maschera protettiva, ma possa trovare una spiegazione e giustificazione interna allo stesso modello erasmiano, inteso come modalità teologica irenica, ecumenica e gradualistica, capace di recepire le affermazioni luterane che avevano dato origine alla crisi della Riforma, stemperandone però l'eversività teologica e rendendole compatibili con un'esigenza caritatevole, anti-scismatica e tollerante di fedeltà alla tradizione e al ruolo di mediazione religiosa della Chiesa romana.

Tenendo preliminarmente salda la differenza irriducibile e l'inconciliabilità sul piano storico-teologico tra la concezione razionalistica, umanistica, etica e pedagogica della rivelazione di Erasmo, e quella iper-agostiniana, apocalittica, anti-umanistica, dialettica di Lutero¹³, il saggio vuole quindi

¹² «Erasmus wurde hier als Tarnung – “contrived devise” – und Maske benützt, um Gedankengänge zu kaschieren, die als häretisch bereits verurteilt worden waren» (C. Gilly, *Juan de Valdés*, cit., p. 270).

¹³ La mancanza di questa sensibilità storico-teologica relativa alla differenza tra le prospettive antitetiche di Erasmo e Lutero mi sembra il fondamentale limite dell'approfondito lavoro recente di A. Santiso, *Une foi composite, Le Diálogo de doctrina cristiana de Juan de Valdés*, Classiques Garnier, Paris 2014. Pur impegnandosi in un'analisi sistematica del dialogo, Santiso finisce infatti per far emergere un insieme di elementi teologicamente ambigui (cristocentrismo, salvezza per fede, dualismo antropologico, dottrina dell'illuminazione) che comporebbero, a detta dell'autore, una fede

portare a chiedersi se il confronto valdésiano con scritti ed affermazioni provenienti dal fronte riformato non debba essere ricondotto ad un'esigenza già *erasmiana* di riassorbimento delle numerose istanze di riforma all'interno di un piano religioso opposto a quello luterano. Tale proposito può risultare ambizioso per un breve saggio come il presente, a confronto della straordinaria mole di analisi che sarebbero necessarie; d'altra parte, ritengo che alcune osservazioni testuali possano essere l'occasione quanto meno per *iniziare* una riflessione sulle categorie di dissenso ed eterodossia, erasmismo e luteranesimo, che la tradizione storiografica ha utilizzato finora.

Sull'interpretazione dell'opera, composta ad Alcalá e circolata sicuramente in ambienti "erasmiani", ha senz'altro pesato il fatto che essa fu considerata precocissimamente in odore di eterodossia. Sappiamo infatti di una procedura d'indagine inquisitoriale aperta solo due mesi dopo la sua pubblicazione: di essa ci informa, nel proprio processo inquisitoriale, Juan de Vergara. L'opera doveva aver avuto una significativa circolazione manoscritta, precedente alla stessa pubblicazione: Vergara riferì, infatti, della eccessiva fretta di Valdés nel licenziarla prima di aver operato alcune correzioni suggeritegli dai suoi lettori¹⁴. A ben vedere, tuttavia, la prima procedura non sembra aver causato particolari problemi al suo autore: fu, infatti, incaricata di indagare sull'opera una commissione di teologi di Alcalá (dove Valdés aveva studiato), la maggior parte dei quali erano profondamente erasmiani¹⁵, e alcuni dei quali, come Hernán Vazquez, avevano apertamente apprezzato il *Diálogo*¹⁶. Di fronte alle pressioni dello stesso Vergara e probabilmente, dietro di lui, dell'*arcivescovo* toledano Fonseca, di cui era segretario, l'opera non subì particolari censure: non solo non fu condannata alcuna proposizione, ma ci si limitò a suggerire alcune modifiche per rendere possibile una nuova edizione¹⁷. Secondo la successiva deposizione di Juan de Medina al processo Vergara, l'opera fu apprezzata anche in ambienti inquisitoriali, come dimostra l'ordine di diverse copie dell'inquisitore di Calahorra, Sancho Carranza, per i propri territori navarresi¹⁸. L'affare fu, insomma, rapidissimamente archiviato. Di ciò abbiamo notizia anche attraverso una lettera di Erasmo, del 21

composita. La carica di coerenza interna ed eversività confessionale dell'opera di Valdés rimane comunque non chiarita, appunto perché non poggia sul riconoscimento di una prospettiva "dominante" a livello teologico. Si pensi alla confusa proposta finale di riconoscere nel dialogo un "*luthéranisme théologique a-protestant*", centrato intorno al *dejamiento* alcazariano, che proporrebbe una generica – ma precisata come erasmiana! – "religione dello spirito".

¹⁴ S. Pastore, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e inquisizione (1449-1559)*, Leo Olschki, Firenze 2004, p. 187.

¹⁵ Cfr. M. Bataillon, *Introduction*, cit., pp. 68-69; e Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés*, cit., p. 87; D.A. Crews, *Twilight of the Renaissance: the life of Juan de Valdés*, University of Toronto Press, Toronto 2008, p. 19.

¹⁶ M. Bataillon, *Introduction*, cit., pp. 68-69. Cfr. anche S. Pastore, *Un'eresia spagnola*, cit., p. 187.

¹⁷ J.E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition*, cit., pp. 39-41; Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés*, cit., p. 88; S. Pastore, *Un'eresia spagnola*, cit., pp. 187; più recentemente anche la sintesi di A. Santiso, *Une foi composite, Le Diálogo de doctrina cristiana*, cit., pp. 46-47.

¹⁸ Cfr. S. Pastore, *Un'eresia spagnola*, cit., p. 186, che riporta dei passi del *Processo Vergara*, riferendosi al fol. 182 v.

Marzo 1529, che si dispiace delle noie che ha passato Valdés, ma che si dice contento che egli sia uscito sano e salvo da questo naufragio¹⁹.

L'opera continuò, tuttavia, a subire attacchi, a partire dalle violente prediche contro di esso del francescano Pedro de Medina, di cui ci informa María de Cazalla nel suo processo²⁰. Bataillon fa risalire al 1530 l'apertura di un dossier inquisitoriale contro Valdés²¹. Un articolo di M. Jiménez Monteserín riporta tuttavia la notizia di un documento inquisitoriale, già dell'agosto 1529, che interdiceva la vendita e la lettura del *Diálogo*²². Di questi processi però non si hanno sufficienti tracce: nel 1532 la stessa María de Cazalla – pure accusata di aver letto il dialogo – si difendeva con sicurezza sostenendo che il catechismo non era mai stato condannato e anzi, era stato alla fine approvato dall'inquisitore generale²³.

D'altra parte, il clima in Spagna all'inizio degli anni '30 aveva cominciato già a mutare, per il fatto che gli erasmiani stessi cominciarono ad essere oggetto di processi inquisitoriali, come dimostrano i sospetti e le indagini contro Diego de Uceda, Juan de Vergara, Bernardino Trovar, Alfonso de Virués, Pedro de Lerma²⁴. Probabilmente a causa di questo clima, Valdés si rifugiò in Italia, dove godette della protezione a Roma di Clemente VII, in due periodi: prima tra il 1530-31, poi di nuovo nel 1533-34²⁵. La storia della ricezione dell'opera ci restituisce, perciò, le medesime ambiguità che attengono alla sua interpretazione: essa fu usata come arma d'accusa di eterodossia luterana nei processi degli anni '30, ma ciò paradossalmente non esclude, ma conferma l'idea che essa circolasse in ambienti *erasmiani*, che occupavano posizioni di rilievo presso le gerarchie ecclesiastiche, e fino a poco tempo prima esercitavano influenza sulle stesse commissioni inquisitoriali²⁶.

È bene ricordare come gli imprescindibili lavori di J. Nieto sul rapporto con l'Alcaraz e di C. Gilly sulle citazioni luterane hanno decisamente segnato l'orientamento della ricerca recente, a partire anche da quella fondamentale di Massimo Firpo, che ha celebrato in particolare l'importanza di Valdés all'interno del contesto di riforma in Italia. Egli ha ricostruito da una parte l'ampia diffusione successiva della spiritualità valdesiana, non limita-

¹⁹ Lettera del 21 Marzo 1529 di Erasmo a J. de Valdés, n. 2127, in *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, edito da P.S. Allen, Vol. VIII, Oxford University Press, Oxford 1934, pp. 96-97: «Ut mihi permolestum fuit Valdesium meum tot molestiis ac periculis agitatum esse, ita magnam voluptatem attulit quod ex tuis literis cognoui te incolumen ex isto naufragio enatasse».

²⁰ Cfr. M. Bataillon, *Introduction*, cit., p. 73; J.E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition*, cit., p. 47; S. Pastore, *Un'eresia spagnola*, cit., p. 186.

²¹ M. Bataillon, *Introduction*, cit., pp. 78-80.

²² M. Jiménez Monteserín, *La familia Valdés de Cuenca*, in *Alonso y Juan de Valdés*, Ayuntamiento de Cuenca, Cuenca 1995 (fac simile dell'ed. del 1895), pp. LIII-LIV; notizia che leggo in A. Santiso, *Une foi composite, Le Diálogo de doctrina cristiana*, cit., p. 48.

²³ S. Pastore, *Un'eresia spagnola*, cit., p. 189. Il titolo dell'opera appare in un indice spagnolo solo nel 1547: cfr. A. Santiso, *Une foi composite*, p. 49.

²⁴ Cfr. M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, cit., p. 39.

²⁵ A. Santiso, *Une foi composite*, cit., pp. 50-53.

²⁶ Si pensi a Juan de Vergara, coinvolto nell'*affaire* del *Diálogo* valdesiano, o Pedro de Lerma, che era stato membro della commissione che aveva valutato l'opera.

bile alla ristretta cerchia curiale dei cosiddetti “spirituali”, dall’altra, l’originalità della sua proposta teologica, ritenuta capace di rielaborare i fermenti ereticali di provenienza d’oltralpe, e sintetizzarli in un’esperienza di riforma dai tratti specifici, caratterizzata da un *alumbradismo* contaminato con le dottrine luterane, comunque determinata da un fondamentale bisogno di liberazione dalle maglie di un’ortodossia religiosa legalistica²⁷. Nel quadro proposto da Firpo, la posizione di Valdés sarebbe infatti emblematica di un aspetto che caratterizzerebbe fortemente la “Riforma” italiana: quello di un diffuso “sperimentalismo religioso”, intento alla rielaborazione e recezione di diverse istanze di rinnovamento radicale della fede, e per questo sempre sul pericoloso crinale dell’eterodossia, sebbene sfuggente alla rigida alternativa tra ortodossia cattolica e luterana²⁸. Il valdésianesimo assorbirebbe parimenti testi di Erasmo, di Lutero, della Riforma svizzera, di pietà tradizionale (come *l’Imitatio Christi*)²⁹, perché sarebbe capace, nel proprio impianto, di progressivo approfondimento mistico, ossia di tenere insieme più piani e diversi livelli di consapevolezza della fede, quindi di salvaguardare “margini di soggettiva autonomia”, pur nel riconoscimento estrinseco delle istituzioni ecclesiastiche, necessario per preservare pace e concordia³⁰.

Pur restituendo perfettamente la peculiarità dell’impianto gradualistico e pedagogico valdésiano, irriducibile alla semplice adozione di un nuovo dogma riformato da opporre a quello cattolico, tale restituzione, insistendo sulla radice alumbrada, luterana ed eterodossa di essa, ha però avuto come esito il confermare l’immagine inquisitoriale di un Valdés nicodemita, idra dell’eresia, eversivo rispetto a qualsiasi piano confessionale. Suggerendo che tale

²⁷ Cfr. M. Firpo, *Tra alumbrados e spirituali*, Leo Olschki, Firenze 1990; Id., *Dal Sacco di Roma all’inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 1998; Id., *Juan de Valdés e la Riforma nell’Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016.

²⁸ «Sarebbe assurdo, naturalmente, voler ricondurre solo al Valdés tutte quante le fila della fitta e per molti versi confusa trama di quel mobilissimo sperimentalismo religioso, fatto di esigenze di riforma, di tensioni eterodosse, di spregiudicata ricerca individuale, di arditi confronti teologici, di utopie ireniche e universaliste, che si intrecciarono nella penisola dagli anni del sacco di Roma fino alla conclusione del Tridentino. Ma non v’è dubbio, a mio avviso, che il suo raffinato spiritualismo alumbrado offri uno strumento prezioso per ricomporre e rendere praticabili istanze molteplici e contrastanti nell’ambito di una flessibile cornice esoterica e nicodemita» (M. Firpo, *Tra alumbrados e spirituali*, cit., p. 6).

²⁹ «Per molti aspetti erasmismo, luteranesimo e alumbradismo potevano dunque coesistere nella Spagna di quegli anni, e anzi concorrere nell’impegno per un rinnovamento religioso che portava in primo piano il tema centrale della libertà del cristiano. Per questo l’involucro erasmiano del *Diálogo* non era posticcio rispetto al suo contenuto luterano, che a sua volta poteva sovrapporsi senza attriti allo spiritualismo alumbrado che ne costituiva un substrato profondo» (M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell’Italia del Cinquecento*, cit., p. 34). In questa prospettiva non si tratta di determinare dipendenze testuali e fonti storico-teologiche, bensì l’accento è sull’operazione di sperimentalistica ricezione di esse. Tale prospettiva mi pare tuttavia troppo moderna nel restituire un rapporto con il “religioso” ormai del tutto consumato dall’ipoteca soggettivistica, che invece è andata lentamente emergendo proprio a partire dal lavoro di determinati paradigmi storico-teologici nel restituire le categorie dell’esperienza religiosa.

³⁰ Cfr. M. Firpo, *Tra alumbrados e spirituali*, cit., pp. 72, 76-77; e cfr. Id., *Juan de Valdés tra alumbrados e spirituali*, in *Dal Sacco di Roma all’inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, cit., p. 94.

struttura teologica dinamica, gradualistica, capace di progressivo approfondimento mistico, sia rintracciabile, invece, già in una prospettiva erasmiana, mi pare possibile prospettare un nuovo modo per ritornare sul problema del valdésianesimo in Italia, ed in particolare sulla questione della sua ortodossia o eterodossia. Identificare uno o più riferimenti erasmiani dal carattere esplicitamente anti-luterano significa, in tal senso, non semplicemente aggiungere una mera testimonianza nel caotico calderone delle fonti, ma prospettare una – quanto meno implicita – presa di posizione di Valdés nella disputa confessionale, quindi far emergere la dominante teologica che ne giustifica posizionamento religioso ed opzioni fondamentali a livello ermeneutico e spirituale. Ciò permetterebbe di riconsiderare la possibilità che – pur se con un progetto che l'ala rigorista del mondo cattolico ben presto espungerà, o perché troppo conciliante con i riformati, o perché in definitiva pericolosamente “spiritualistico”, troppo libero rispetto al piano dogmatico e teologico-politico – il valdésianesimo potesse essere felicemente recepito in Italia perché inizialmente interpretato come forma raffinata e originale di “erasmismo”, già condiviso da molti circoli intellettuali e curiali, quindi come spiritualità umanistica, moderna, anti-scolastica, capace di rispondere alle esigenze di rinnovamento della religiosità e di critica a certi costumi ecclesiastici, senza dover, con ciò, cedere al punto di vista di Lutero.

Il presente lavoro non vuole fare di Valdés un piatto pensatore tradizionalista, né dimidiarne il portato storico di liberante eversione soggettivistica delle strettoie della struttura teologica cattolica dominante, evidentemente sempre più rigida nella traiettoria che porterà al concilio di Trento. Essa vuole piuttosto evidenziare che le prospettive spirituali e le eventuali tentazioni eterodosse di Valdés vadano maturando, tuttavia, all'interno di una prospettiva teologica ancora “ortodossa” all'altezza degli anni '20 e '30, quella erasmiana, al contempo lontana dal cuore agostiniano della Riforma luterana, anche se comunque strutturalmente ambigua, perché orientata dalla rimodulazione delle questioni dogmatiche all'interno di un punto di vista riduzionistico capace di conciliare libertà interiore e riconoscimento della chiesa romana, decostruzione spirituale del dogma e accettazione del suo ruolo pedagogico, sebbene imperfetto ed esteriore³¹. In definitiva, proprio la restituzione eti-

³¹ Sarebbe perciò interessante far interagire più intrinsecamente la questione del valdésianesimo con la circolazione di Erasmo in Italia, così come è stata perfettamente ricostruita da S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, in part. il cap. «Il cielo aperto, ovvero l'infinita misericordia di Dio», pp. 143-167. Tuttavia, una tale operazione non dovrebbe esclusivamente limitarsi ad indagare una circolazione eterodossa, ma tentare di connetterla con il problema di una diffusione alta e curiale, che spieghi per esempio il grande successo del valdésianesimo presso il gruppo degli spirituali, in una cornice che difficilmente si spiega senza un retroterra teologico più ampio e complesso di quanto solitamente sottolineato. Mancano infatti contributi organici sulla questione Erasmo e la curia romana, che indaghino non solo la traiettoria di iniziale apprezzamento e successiva rimozione, ma anche l'importanza persistente della cultura erasmiana nei progetti riformistici degli anni '20 e '30, per esempio in Giberti, Sadoletto, Fregoso, Cortese, Flaminio. Per una sintetica ricostruzione dei rapporti con la curia di Clemente VII, cfr. K. Schätti, *Erasmus von Rotterdam und die Römische Kurie*, Helbing & Lichtenhahn, Basel-Stuttgart 1954, in part. il cap. IV, «Erasmus und die Römische Kurie unter Clemens VII», pp. 115-144.

ca, liberale, universalistica, quindi *cattolica* del cristianesimo erasmiano può forse permettere di comprendere meglio lo sviluppo della teologia valdésiana nella sua esigenza sempre più radicale (velatamente *alumbrada*³²) di libertà spirituale, e di contemporanea mediazione con la chiesa visibile e con le sue logiche, nonché la sua diffusione e fortuna nell'altresì ambiguo gruppo italiano degli spirituali, intento a tentativi (poi falliti) di ricomposizione dello scisma con i luterani³³.

1. Buona volontà, peccato e misericordia: a proposito di un passaggio "erasmiano"

Alla fine della parte dedicata ai dieci comandamenti e ai sette peccati capitali, che come ha mostrato Gilly rappresenta un vero e proprio compendio del *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*, di Lutero³⁴, Valdés chiude e ricapitola il problema del vizio e del peccato, a partire dall'ultimo, l'accidia, ossia la negligenza e la tiepidezza nell'operare verso il prossimo:

«Arcivescovo: [...], per concludere con questo peccato e con gli altri, dico che il rimedio che io trovo più efficace e vero, e che a mio parere voi, padre curato, dovrete principalmente raccomandare ai vostri bambini, è che ogni cristiano *abbia buona e integra volontà di non volere* per cosa alcuna offendere Dio, e ugualmente conosca con questa volontà quanto sono pericolosi e sottili i lacci del demonio, e quanto incline al male è l'animo umano, e come, quanto più pensa di essere al sicuro, allora è maggiormente in pericolo; e infine che pensi sempre che poco o molto offende Dio con tutti questi peccati; e che con tutta consapevolezza, totalmente privo di fiducia nelle sue forze naturali, che senza dubbio non sono sufficienti per così grande impresa, debba chiedere con insistenza il favore e l'aiuto di Dio, per poter vincere tutti questi vizi [...] e, insieme a questo, deve avere ferma fiducia che Dio gli darà ciò che gli chiede. Infine, è molto utile esecrare il peccato e amare la virtù, e dovunque vedremo il bene, imitarlo in quanto ci sarà possibile, e il male fuggirlo come veleno pestifero; e chi si comporterà così, mi creda che è vicino al bene, e ugualmente chi non si comporterà così, sappia che è dentro al male; e da questo dico che non si pente del peccato se non chi molto sinceramente lo detesta e lo abbandona»³⁵.

³² Per la ricostruzione del fenomeno dell'alumbradismo, oltre al già citato Nieto, mi rifaccio soprattutto al prezioso lavoro di A. Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid 1972.

³³ Oltre ai lavori già citati, mi limito a ricordare il volume di D.A. Crews, *Twilight of the Renaissance: the life of Juan de Valdés*, University of Toronto Press, Toronto 2008, il quale, pur prezioso a diversi titoli, non contiene però specifiche analisi dottrinali e teologiche, e per questo rimarrà sullo sfondo della presente indagine.

³⁴ Lutero, WA I: 398-521.

³⁵ «[...] Déso Dios sabe la verdad; r plazerá a él que yo haga obras por donde la muestre a todos, pero porque concluyamos con este pecado r con los demás, digo que el remedio que yo hallo más eficaz y verdadero, y el que a mi parescer vos, padre cura, principalmente deueriades encomendar a vuestros niños, es que todo christiano tenga buena y entera voluntad de no querer por cosa (vo.) ninguna offender a Dios; r conozca assí mismo con esta voluntad quán peligrosos r sutiles son los lazos del demonio, r quán inclinado es el ánimo humano al mal. R como, quando más seguro se piensa que está, entonces tiene más peligro; y en fin, que siempre piense que poco o mucho offende a Dios en todos estos pecados. R que con todo este conocimiento, desconfiando totalmente de sus naturales

Mi pare si debba porre la massima attenzione su questo passaggio per valutare la posizione complessiva di Valdés. Ciò che *in primis* colpisce è, infatti, il sapore latentemente anti-luterano dell'inciso di chiusura, posto *subito dopo* la fine della parafrasi del testo luterano seguito. Dopo le riflessioni parafrasate, di tenore agostiniano, Valdés riassume la questione affermando che il vero e più efficace rimedio, ridotto nei più semplici termini catecheticici, è il preservarsi nella retta intenzione, ossia nella buona (*buena*), addirittura integra (*entera*) volontà di perseguire il bene. Naturalmente, l'autore ricorda come questa possibilità non sia data all'uomo nell'utilizzo delle sue forze naturali, eppure si noti come queste appaiono insufficienti non perché – come avrebbe detto Lutero, con Agostino – l'uomo per sua natura è incline al male, bensì piuttosto perché esse sono costitutivamente deboli per il fine di perfezione che l'uomo si pone. In altre parole, sebbene corrotto dal peccato e strutturalmente mancante, quindi incapace di compiere il bene, all'uomo è comunque concesso di *orientarsi verso di esso*, ed è per questo che il messaggio evangelico viene ora ridotto, in modo perfettamente erasmiano, ossia etico (e razionalistico), all'offerta misericordiosa di perdono e al corrispettivo bisogno di fiducia in esso per poter progressivamente adeguarsi al precetto divino. Ciò che prevale è cioè la risoluzione del messaggio evangelico di misericordia sul piano dello sforzo morale interiore, *l'amore della virtù* e l'odio del peccato (*abhorrecer el pecado y amar la virtud*). Tale elemento tradisce un'evidente distanza dalla concezione paolino-agostiniana luterana della grazia come evento gratuito e predestinato, irriducibile all'idea di una chiamata meramente suasiva nei confronti dello sforzo del soggetto credente. Si ricordi, infatti, come il Lutero maturo, sin dai grandi scritti del '20, affermasse coerentemente che non può darsi mai *bona voluntas*, eccetto quella di Dio: al contrario, da queste pagine pare trasparire piuttosto proprio il tentativo etico di rendere compatibile l'affermazione della strutturale eccedenza della grazia rispetto alla libertà del soggetto (restituata come misericordia divina che perdona gli inciampi nel cammino di perfezione), con il piano irrinunciabile dello sforzo individuale della volontà, che deve essere comunque presupposto.

Quand'anche la grazia sia confessata, in altri passaggi, come il *primum*, senza la quale l'uomo fa inevitabilmente il male, per Valdés questa sembra esigere una conferma che si manifesta nel libero e quindi meritorio impegno di adeguazione alla legge divina, esattamente come già per Erasmo³⁶. Aggiungerei, inoltre, come il termine *rimedio*, qui utilizzato, fosse un ter-

fuerças, las quales sin dubda no son bastantes para tan gran empressa; deue pedir con mucha instancia el favor r ayuda de Dios, para poder vencer todos estos vicios en general, r particularmente para aquél de que se sintiere más fatigado. R junto con ésto es menester que tenga firme confiança que Dios le dará aquello que le pide. En fin, aprouecha mucho abhorrecer el pecado r amar la virtud, r donde quiera que viéremos el bien, imitarlo en quanto nos fuere possible, y el mal, huyrlo como ponçoña pestilencial; y el que ésto tuuiere, créame que está cerca del bien, y también el que no lo tuuiere, sepa que está dentro del mal; y de aquí digo yo que no se arrepiante del pecado sino el que muy de veras le aborrece [y] deja» (*DiálDoctCrist* XLVIII, ed. D. Ricart, p. 63; tr. it. p. 120). I corsivi sono miei.

³⁶ «Gratiam gratis nihilque promeritis per Evangelium offerri fatemur, si sentiat de meriti pra-

mine assolutamente cruciale per l'olandese, che lo predilige nettamente, e usa ovunque la metafora medicinale del farmaco/rimedio per intendere la misericordia di Dio, quindi la grazia, sottolineandone così la dimensione curativa, rigenerativa della perfezione naturale, quindi della libertà originaria prima del peccato di Adamo. Dio non offre una salvezza *ex-nihilo*, ma come possibilità di rigenerazione tramite il recupero delle forze originarie, che devono agire in risposta dell'azione medicinale divina³⁷. In ciò, la posizione di Erasmo è chiaramente antitetica a Lutero, come mostra inequivocabilmente tutta la polemica successiva al *De Libero Arbitrio*³⁸.

Anche più avanti Valdés, nelle parole dell'Arcivescovo, evidenzia questo aspetto rigenerativo e pedagogico della propria concezione: l'uomo riacquisce gradualmente la libertà della piena maturità solo dopo l'educazione più rigida riservata ai bambini. Non per questo non siamo chiamati a crescere: l'essere cristiani autentici, che significa «evangelici e non ritualisti, spirituali e non superstiziosi, generosi e non pieni di scrupoli», significa porre il proprio essere «cristiani» «nella sincerità dell'animo». La libertà spirituale non è qui l'anarchica esperienza della gratuità dell'elezione divina, ma la ricerca interiore della perfezione, ossia sapere che dobbiamo sviluppare progressivamente Cristo «nella nostra anima», fino a diventare perfetti³⁹, quindi che siamo chiamati a interiorizzare l'esteriorità della legge divina nel rilanciare l'esigenza etica nonostante gli errori connessi alla carne. A riecheggiare sono

ecedentibus, juxta opinionem Augustini; Sin sentiat nihil operum exigi a nobis ad consequendam aeternam salutem, reclamamus» [*Hyperaspistes II*, LB X 1383 A].

³⁷ Sulla metafora medica, riporto un significativo passaggio del più tardo *Alfabeto cristiano* – composto in spagnolo nel '36 (mentre Valdés era in Italia), e giuntoci nella traduzione italiana di Marcantonio Magno (1536-42) – dove evidentissima appare la matrice erasmiana, nella contrapposizione tra rimedi esteriori e interiori, quindi nell'intendere la prassi religiosa come medicina che si deve rivolgere primariamente alla radice interiore del vizio, all'intenzione malata ed egoistica del soggetto, e non semplicemente ai sintomi esteriori: «Adornate voi, signora, primariamente lo 'nteriore, et io vi prometto che non havrete necessità del mio consiglio né di quello di persona del mondo per componere l'esteriore. [...] quando uno buono medico vuole sanare un corpo rognoso, non incomincia a curarlo radendogli la rognia di fuori, perché conosce che, sebene per allhora la lieva, subito ritorna ad uscire l'altro di nuova; né meno incomincia a curarlo con unzione perché conosce che quantunque la lievi nella parte di fuori, s'entra dentro del corpo et è cagione d'altra maggiore infermità; ma se quel tale è buono medico isperimentato la prima cosa che fa è considerare la cagione donde procede la cotal rognia [...], perché conosce et sa che sanata la indisposizione interiore senza difficoltà si cade la rognia esteriore. Della medesima maniera uno medico spirituale quando vuole sanare un corpo vitioso o licentioso non ha da incominciare levando le superfluitadi esteriori, perché come resta dentro la radice del vizio subito tornano ad uscire l'altre; né meno ha da incominciare con unzioni di cerimonie superstitiose et opre esteriori le quali, anchora che lievino i vizi esteriori mettongli nello 'nteriore: et così la infermità è più pericolosa; ma se è medico isperimentato [...] conosce la cagione donde procedono et conosciuta pone le medicine necessarie per sanare la infermità interiore» (J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, a cura di M. Firpo, Einaudi, Torino 1994, pp. 88-89).

³⁸ Si noti bene che insistere sul fatto che la grazia ristabilisce la perfezione originaria dell'essere a immagine, e che quindi non eccede escatologicamente lo stesso dono ontologico, significa reinserire almeno implicitamente la possibilità o libertà di peccare dopo il perdono divino, ossia di decadere in base alla nuova libertà conseguita. Il che agli occhi di Lutero sarebbe evidentemente contraddittorio, perché la grazia non è un dato, un beneficio calcolabile e disponibile, ma un evento escatologico, ossia avveniente e inappropriabile, sempre futuro, che ha lo statuto della promessa.

³⁹ *DiálDoctCrist* XLIX, ed. D. Ricart, p. 64; tr. it. p. 121.

sempre le pagine di Erasmo, che sin dall'*Enchiridion* aveva prospettato un cristianesimo in cui la dialettica tra spirituale e carnale è l'alternativa tra l'interiore, il razionale, il morale, l'autentico della volontà che ama Dio, e la tentazione della voluttà. La rivelazione è la chiamata che suscita il dinamismo del desiderio, che deve approfondirsi, perfezionarsi e autenticarsi nei suoi frutti e nelle sue opere morali, quindi sul piano della carità. Il bene si rivela come *exemplum*, il modello di azione che esige dolcemente "l'imitazione" umana, quindi la risposta del credente nella fede e nella carità⁴⁰.

È per questo motivo che Valdés pone significativa rilevanza sull'ultimo laccio «con il quale il demonio cerca di irretire l'anima», ricordando che la fede non può essere disgiunta dall'operosità e dall'amore verso il prossimo, e proprio questo principio giustifica anti-luteranamente – come rimarca Eusebio – il ruolo ecclesiale dell'arcivescovo, che deve «sobbarcarsi il molesto carico» della guida pastorale ed ecclesiastica, piuttosto che limitarsi agli studi oziosi⁴¹. Anche in questo aspetto, si può evidentemente notare lo scarto tra la prospettiva erasmiana e quella luterana: la gerarchia ecclesiastica cattolica non è svuotata come perversa costruzione babelica di senso, come volontà di gestione simoniaca del bene divino, connessa alla restituzione pelagiana del vangelo come Legge, ossia come sistema di giustificazione davanti a Dio. Qui la gerarchia è riconosciuta nel suo ruolo di guida esemplare nella carità, di autorità pedagogica, sebbene relativizzata come modello esteriore del vero percorso interiore di perfezionamento del cristiano, a cui si è chiamati singolarmente.

Che il passo appena citato presupponga questa restituzione "semi-pelagiana" lo conferma immediatamente il passaggio successivo, nel quale Valdés dichiara che ciò che aggrava o sminuisce il peccato è «l'animo con il quale lo si commette»⁴².

«Arcivescovo – Dovete sapere che, fra gli altri, ci sono due tipi di uomini che comunemente peccano. Gli uni, per debolezza: questi sono coloro che, essendo tentati e non potendo facilmente resistere alla tentazione, le cedono; uno di questi fu Davide quando peccò con Betsabea e fece in modo che suo marito fosse ucciso, e san Pietro, quando rinnegò Gesù Cristo; e infine, se leggete un libro chiamato *Vitae patrum*, ne troverete molti di questo genere, che, quando cadevano in qualche peccato per debolezza e per la forza della tentazione, e non per malvagità né per malizia, non appena cadevano, riconoscendo il loro peccato e pentendosi, tornavano ad alzarsi. Ce ne

⁴⁰ Nel più tardo *Alfabeto cristiano* (1536), Valdés scriveva: «Ultimamente voglio, signora, che di tanti in tanti di rinfreschiate nella vostra memoria la imagine et idea della perfettione christiana dela maniera che qui l'habbiamo dipinta et che, ponendo dall'altra quello che in questo camino christiano haverete acquistato, consideriate bene quanto dappresso o quanto lontano vi trovate a quella immagine di perfettione. [...] Questo è, signora, il libro nel quale desidero che voi continuamente leggiate, perché in esso imparerete più in un giorno che in tutti quanti sono nel mondo potreste imparare in cento anni. Anzi, dico che tutto il buono che sta scritto in tanto si gusta et intende in quanto l'animo di quello che legge sta disposto in questo modo, tanto che anchora la sacra Scrittura è veleno all'animo che non tiene questa umile dispositione quale io desidero che voi l'abbiate» (J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, cit., p. 83).

⁴¹ *DiálDoctCrist* XLVIII, ed. D. Ricart, p. 63; tr. it. p. 120.

⁴² *DiálDoctCrist* XLIX-L, ed. D. Ricart, p. 64; tr. it. p. 121.

sono altri che peccano non perché sono tentati, ma per una malvagia abitudine che hanno al peccato, e per malizia; e costoro, poiché amano il vizio, mai possono né vogliono uscirne; questi tali a mio giudizio peccano per mancanza di fede, perché, se avessero fede, essa li condurrebbe alla conoscenza di Dio e, conoscendolo, vi assicuro che detesterebbero ciò che prima amavano; cosicché possiamo dire che, come i primi peccano per debolezza e pochezza, questi peccano per infedeltà, e da ciò deriva che vedrete certi uomini starsene tanto in pace e in riposo nei loro peccati, come se per mezzo loro dovessero raggiungere una qualche beatitudine. Non voglio dire la mia opinione intorno alle confessioni di questi tali, dato che non ho qui nessuno di loro; ma un giorno farò loro comprendere quanto sono smarriti, e come il frutto del loro smarrimento sarà la pena eterna.

Eusebio – Piaccia a Dio che lo realizzate come dite, e che, una volta realizzato, porti tanto profitto come tutti noi desideriamo; perché davvero c'è in questo campo un grandissimo smarrimento; e ora voglio dirvi questo, che con questa vostra suddivisione di peccati, suppongo di comprendere alcuni passi della sacra Scrittura che senza di essa, a mio giudizio restano oscuri.

Arcivescovo – Vi dico in verità che colui che me ne parlò mi spiegò per mezzo di essa alcuni passi che io fino ad allora non mi sognavo neppure di capire.

Eusebio – Via, ditecene qualcuno.

Arcivescovo – Dato che ora non c'è tempo si lasci, se a voi pare, per un altro giorno»⁴³.

Anche solo ad una prima lettura, mi pare possibile evidenziarne un latente significato anti-luterano, dal momento che il peccato non è inteso come condizione radicata nell'uomo, come perversione del suo desiderio, ma al plurale come "peccati", come opere cattive, che possono essere tanto frutto di un *habitus* negativo della volontà umana (quindi essere dovute alla perseveranza volontaria nel male, e non ad una temporanea tentazione), quanto attribuibili alla semplice debolezza della carne, all'imperfezione umana, incapace, pur perseguendo il bene, di resistere alla tentazione e vincere la pro-

⁴³ «Arçobjspo – Auéis de saber que, entre otros, ay dos maneras de hombres que comunmente pecan: vnos que por flaqueza: éstos son los que, siendo tentados, r no pudiendo fácilmente resistir a la tentación, caen en ella. Déstos fue David quando pecó con Bersabé r tuuo manera como matase a su marido: y déstos fue Sant Pedro, quando negó a Jesu Christo: y en fin, si leéys en vn libro que llaman *Vitas Patrum* hallaréis desta manera muchos que así como cayan en algunos pecados por flaqueza r por la fuerça de la tentación, r no por vellaquería ni malicia; assí luego, como cayan, conociendo [fol. L] su pecado r arrepiéndose dél, se tornauan a leuantar. Ay otros que pecan, no porque son tentados, sino por costumbre vellaca que tienen de pecar, y por malicia: los quales, assí como aman el vicio, assí jamás pueden ni quieren salir dél. Éstos tales, a mi ver, pecan por falta de fe, porque si tuuiessen, élla los traería al conocimiento de Dios, y conociéndole, yo os prometo que aborreciessen los vicios que antes amauan. Assí que podemos dezir que, assí como lo primeros pecan por flaqueza r poquedad, assí éstos pecan por infidelidad; y de aquí es que veréis vnos hombres que se están tan de assiento r reposo en sus pecados, como si por ellos vuiessen de alcançar alguna bienaventurança. No quiero dezir lo que de las confesiones de los tales siento, pues no tengo aquí ninguno dellos: pero algún día les daré a entender quán perdidos andan, r cómo el fruto de su perdición será pena eterna. /Eusebio – Plega a Dios que lo hagáis como dezís, y que hecho, aproueche tanto como todos desseamos; que verdaderamente en ésto ay grandíssima perdición. R agora quiero dezir ésto, que se me figura que con esta vuestra división de pecadores, entiendo algunos lugares de la Sagrada Escritura que, a mi ver, sin élla están oscuros. /Arçobjspo – Dígos de verdad, que el que a mí me la dixo, me decla(vo)-ró por élla algunos que yo hasta entonces ni por pensamiento entendía. /Eusebio – Ea, dezid alguno. /Arçobjspo – Porque no es agora tiempo, quédese, si os paresce, para otro día.» (*DiálDoctCrist* XLIX-L, ed. D. Ricart, pp. 64-65; tr. it. pp. 121-123).

pria caducità (e per questo chiamata a fare penitenza come Davide e Pietro). Nell'uomo è così riposta la responsabilità della fede, restituita significativamente come fiducia, tramite la quale viene sorretto lo sforzo morale⁴⁴.

Tuttavia, non si è finora notato che la distinzione tra malizia e debolezza costituisce in realtà uno degli argomenti chiave dello scritto di Erasmo *Hyperraspistes II*, e pare quindi avere un significato anche *esplicitamente* polemico contro Lutero, formulato nella fondamentale diatriba relativa al libero arbitrio e la grazia. La distinzione tra peccati per malizia e per debolezza è in realtà tradizionale, è presente già nel primo Agostino⁴⁵, e ha una fortuna medievale, venendo adoperata da Tommaso d'Aquino⁴⁶ per distinguere tra forme di peccato, quindi per individuare una risposta al problema del peccato inespiable contro lo Spirito Santo. Tuttavia, ritengo assai più probabile che il riferimento immediato di Valdés debba essere individuato piuttosto in Erasmo da Rotterdam. *In primis*, lo spagnolo non è evidentemente interessato ad astratte distinzioni scolastiche, o speculazioni dottrinali: come catechismo, l'opera ha infatti carattere pedagogico-spirituale, non sistematico-dottrinale. Sebbene la questione venga introdotta dalla richiesta di Eusebio intorno alle circostanze che aggravano il peccato, e ciò sembra richiamarsi esplicitamente allo scritto di Tommaso, il *commento alle sentenze di Pietro Lombardo*⁴⁷, che Valdés deve pur conoscere, si noti che l'Arcivescovo denuncia immediatamente la vanità di distinzioni teoriche troppo sottili, che generano scrupoli nell'esercizio della pietà⁴⁸, riportando la questione del peccato ad una più fondamentale e basilare distinzione pratico-morale, che illumina anche la comprensione del passo precedente intorno al dovere di perseverare nell'intenzione pura: ossia la differenza tra chi persevera con la propria volontà nell'*habitus* del peccato, e chi pur sforzandosi continua a peccare per debolezza o insipienza. È perciò sin da subito chiaro che questa articolazione non ha un carattere meramente

⁴⁴ «Solo la intención califica verdaderamente al pecado y traza a grandes lasgos la frontera entre pecadores por flaqueza y pecadores por infidelidad. El Espíritu lo es todo. Valdés no se detiene jamás en la letra de un precepto» (M. Bataillon, *Erasmus y España*, cit., p. 350).

⁴⁵ Cfr. Agostino, *De Diversis Quaestionibus LXXXIII, Questio 26*: «Alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiae, alia malitiae. Infirmitas contraria est virtuti, imperitia contraria est sapientiae, malitia contraria est bonitati. Quisquis igitur novit quid sit virtus et sapientia Dei, potest existimare quae sint peccata venialia. Et quisquis novit quid sit bonitas Dei, potest existimare quibus peccatis certa poena debeatur et hic et in futuro saeculo. Quibus bene tractatis probabiliter iudicari potest, qui non sint cogendi ad poenitentiam luctuosam et lacrimabilem, quamvis peccata fateantur, et quibus nulla omnino salus speranda sit, nisi sacrificium obtulerint Deo spiritum contribulatum per poenitentiam». L'opera di Agostino, del 396 d.C., è ancora precedente alla svolta apocalittica, dualistica e anti-unanistica segnata da *Ad Simplicianum I, 2* (397) con l'irruzione del tema della grazia indebita, irrisistibile e predestinata. La prospettiva quivi espressa è perciò ancora quella origeniana, che confida nella potenza del libero arbitrio come potere di mediazione tra uomo e Dio, quindi nella ragione capace di discernere i peccati lievi e quelli gravi. Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina cristiana*, Morcelliana, Brescia 2001.

⁴⁶ Cfr. Tommaso, *Summa Theologica*, I-II, Quaestio 78, articoli 3-4; ma anche *De Malo*, Quaestio 3, art. 13, *Scriptum super sententiis*, Liber II, Distinctio 43; e le *Quaestiones disputatae de veritate*, Quaestio 26, Articulus 7.

⁴⁷ *Scriptum super sententiis*, Liber II, Distinctio 43.

⁴⁸ *DiálDoctCrist* XLIX-L, ed. D. Ricart, p. 64; tr. it. p. 121.

tecnico⁴⁹, o non è inserita marginalmente al contesto catechetico, ma è connessa piuttosto al centro della questione, ossia a quanto spiegato poco prima: l'argomentazione articola la natura del peccato, illuminando l'antropologia che la presuppone, definendo la possibilità umana di adeguarsi o meno alla chiamata divina, sebbene l'incostanza e la defettività delle opere prodotta dal peccato originale. Tanto più che l'autore pone, tramite le parole di Eusebio, peculiare attenzione su questa distinzione, che viene detta capace di sciogliere l'interpretazione di passi importanti delle Scritture.

È qui che, allora, il riferimento erasmiano permette di cogliere l'urgenza manifestata dalle parole dell'arcivescovo: il pericolo che una cattiva esegesi fraintenda dei passi scritturistici in modo da creare confusione in materia religiosa. La distinzione ricorre infatti in Erasmo proprio per evidenziare gli eccessi luterani e relativizzarne l'esegesi apocalittica. Si ricordi come la strategia erasmiana rimproverasse proprio questo al proprio avversario: di adottare un'esegesi, un linguaggio ed uno stile retorico-teologici eccessivi, destabilizzanti, pericolosi per la pietà comune e più semplice. Erasmo intende disattivare la predicazione luterana reinserendola in una logica polifonica della rivelazione, capace di mediazione gradualistica e di diversi livelli di comunicazione, compresi quelli apocalittici. L'esaltazione luterana della salvezza per grazia non è, infatti, condannata di per sé, ma solo perché assolutizzata, fino a diventare controproducente rispetto al livello pratico-etico di un cristianesimo della *charitas*.

La distinzione tra peccati per malizia e peccati per debolezza appare perciò nel cuore teologicamente più denso della disputa, ossia in *Hyperaspistes II*, dove maggiormente esplicita si fa la critica a Lutero di essere "*doctor Hyperbolicus*", ossia di fare un discorso "iperbolico" e irrazionale, evidenziando fondamentalmente il pericolo antinomistico del suo determinismo predestinazionistico. Per il Dio di Lutero la legge non serve mai a indirizzare o edificare la pietà, ma solo a condannare, dal momento che è impossibile osservarla in nessuna sua parte: dicendo ciò però egli così non fa alcuna distinzione tra i precetti, così come tra i peccati, o tra peccatori⁵⁰. Di fronte ai precetti fondamentali come non uccidere o non rubare, o a quelli spirituali, come amare Dio, si chiede Erasmo, si dirà però forse che l'uomo non è in grado di applicarli, o che si limitano a denunciare l'incapacità umana di rispettarli?⁵¹ In altre parole, il sistema pedagogico di formazione dell'uomo

⁴⁹ Come Fanlo y Cortés, autore dell'edizione italiana, pare presupporre, riferendo il passo a *Mt* 12 e a *IGv* 5, contesti esegetici connessi alla questione del peccato contro lo Spirito. Cfr. *Il dialogo della dottrina cristiana*, cit., p. 122.

⁵⁰ «[...] quin potius Lutherus facit ex indefinita universalissimam, qui vult omnia Dei praecepta non hoc animo proponi omnibus ut serventur, sed ut intelligamus servari non posse, cum utrumque Testamentum scateat praeceptis, exhortationibus, dehortationibus, minis terribilibus, ac promissis optabilibus. Sed Legem interpretatur universam cum omnibus suis appendicibus, nec ullum facit discrimen inter Legem partes varias, inter praecepta legis facillima et difficillima, inter Legem adjuncta gratia, & vacantem gratia, inter hominem perversum ac satanicum, & hominem pie voluntatis» (*Hyperaspistes II*, LB X 1346, C-E).

⁵¹ «Alioqui si ponas opus Legis esse vitare homicidium, sacrilegium, adulterium, & periurium, item diligere Deum super omnia, & proximum sicut teipsum: sine his neminem justificat fides, imo

viene reso impossibile dalla posizione apocalittica di Lutero, per il quale la salvezza non dipende in alcun modo dal libero coinvolgimento umano nel processo di salvezza, ma dall'irruzione violenta e incondizionata del dono di grazia, che taglia a metà la storia dell'umanità in eletti e reietti, senza permettere meriti, quindi gradi di approssimazione alla salvezza, gerarchie "spirituali" nemmeno provvisorie. Il Dio di Lutero non è un buon medico né un buon maestro, nella misura in cui non mira a liberare e autonomizzare l'uomo, ma la sua grazia è l'altra faccia dell'esercizio arbitrario, e quindi irrazionale, della sua sovranità.

Erasmus, pur riconoscendo dunque su basi scritturistiche il bisogno luterano di ribadire che l'uomo non può gloriarsi dei suoi meriti, deve, al contempo, rifiutare una posizione deterministica che, assolutizzando il dato della salvezza per grazia, svuota del tutto il ruolo dello sforzo morale. Egli non vuole opporre una nuova definizione *dogmatica* del libero arbitrio, che finirebbe per trovare un appiglio alla superbia umana di fronte a Dio. Il problema non è dunque negare o meno la grazia divina, senza la quale nessuno è salvo, né accentuare il ruolo delle opere, che in quanto imperfette non possono salvare, bensì piuttosto la libertà della volontà, che può essere buona o meno, e dunque concorre o meno alla salvezza. Il "nuovo" (in realtà già agostiniano) dogma luterano finisce per trasformare infatti il Dio misericordioso in un Dio dell'arbitrio, quindi tremendo e violento, inumano, e l'uomo in un animale in preda al governo di Dio o del demonio. Per questo, non tutto il peccato deve essere interpretabile come avversione maliziosa e luciferina a Dio, ma anche come debolezza, incapacità di compiere il bene senza l'aiuto di Dio:

«Nec est in homine *malitiosa* aversio à Deo, quemadmodum in Satana, sed *infirmitas* potius est, quam *malitia*: perversitas autem in nonnullis non tam est à natura, quam a consuetudine parta peccatis, graviora levioribus accumulando. Sed Luthero nihil placet nisi hyperbolicum. [...] in malitiam parem facit hominem Satanae. [...] At Lutherum facit hominem, equum in diversa tendentem, quam vult sessor, proinde magis congruebat equi retrogradi similitudo»⁵².

Come si nota, la *perversitas* di Erasmo, esplicitamente opposta a quella luterana, non è strutturale, cioè non è naturale, ma deriva da consuetudine: esattamente come dice Valdés, è *habitus peccandi*, di cui rimane responsabile la *voluntas* impenitente, che si assuefà al peccato a cui è inclinata⁵³. L'uomo

sine his mortua est fides, ne dicam mortifera, si qua tamen omnino est» (*Hyperaspistes II*, LB X 1348 B-C). «Nec enim simpliciter hoc agit Lex, ut intelligatur quid fas, quid nefas, quid rectum & pravum, sed ad actiones hominum prodita est Lex, veluti medicina prodit morbos, non in hoc tantum, ut homines intelligant se aegrotos, sed ut ope Medicorum sanentur. [...] Luterus contra facit illam fontem desperationis» (*Hyperaspistes II*, LB X 1349, E e ss.).

⁵² *Hyperaspistes II*, LB X 1403 C; 1403 E; 1404 A-B. Corsivo mio.

⁵³ «Maxima proclivitas pars non ex natura, sed ex corrupta institutione, ex improbo convictu, ex assuetudine peccandi malitiaque voluntatis» (*Hyperaspistes II*, LB X 1455 A). «Quid est, quod habitat in me peccatum? Nimirum peccandi consuetudo, quae quodammodo versa est in naturam, ac sedem fixit in animo, sic ut contenta ratione, voluntatem ad se pertrahat volentem nolentem. [...] Verum id jus non tam est a natura, quam a depravatis moribus» (*Hyperaspistes II*, LB X 1515 A -B)

rimane creatura peccaminosa perché defettiva, incapace di *perficere* il bene, ma non perversita. Non si tratta, dunque, di negare la peccaminosità umana: Erasmo ammette, con Paolo, che l'uomo è carne, ma la carne non è vizio, ossia intenzione anti-divina, ma debolezza: l'uomo non è dunque per natura empio, non tutto ciò che concepisce la sua ragione è errore⁵⁴. Tutta la diatriba si riassume così: la volontà è inefficace al bene, ma non per questo non è libera⁵⁵.

«Aliud enim est odisse Deum, aliud minus quam oportet amare Deum: *illud impietatis est, hoc infirmitatis humanae*. [...] Si caro sonat impium affectum, & impietas est contumelia in Deum, nonne sequitur & in renatis esse impium affectum? [...] Interdum sonat imbecillitatem aut affectum humanum, qui nonnunquam mere naturalis est, nonnunquam ad vitium inclinatur, sed nec omne vitium impietas est, nec omnia ad impietatem proclivitas dici potest impietas»⁵⁶.

Lutero, invece, considerando perversa la natura umana *tout court*, non distingue tra uomo e demone: per lui il peccato originale condanna l'umanità alla malizia, non alla debolezza. Non distingue dunque neanche tra il peccato originale e coloro che si macchiano di altri, propri crimini, aggiungendo peccati al peccato:

«Quicquid igitur hic convitiorum jactatur, absque scopo jactatur, videlicet de regno Christi, de regno Satanae, quod ubique supra modum exaggerat, non distinguens inter soli peccato originis obnoxios, & suis etiam sceleribus contaminatos, nec *inter simpliciter per infirmitatem peccantes, & inter induratos malitia*»⁵⁷.

Ritengo impossibile che questa distinzione tra malizia e debolezza venisse ripresa in un contesto di aperta citazione e confronto con Lutero 1) non essendo a conoscenza dell'uso erasmiano del tema proprio nella polemica anti-luterana, o comunque, almeno, 2) senza avvertirne il potenziale polemico, di irriducibilità teologica rispetto alla posizione luterana. Si noti infatti che il testo di Erasmo non tratta di sfuggita tale questione, ma essa rappresenta

Si veda, quindi, la conclusione dello scritto: «Perversitas autem non naturae est, sed liberi arbitrii. Aliud enim est perversitas, aliud error: aliud vacare justitia, aliud esse impium» (*Hyperaspistes II*, LB X 1532, B).

⁵⁴ «Si concedit carnem sonare quiddam imperfectum & ad malum proclive, fatebor totum hominem esse carnem, non quod omnis hominis affectus sint vitiosi, sed quod nulla pars sit hominis quae non egeat auxilio gratiae, videlicet, ratio, voluntas, memoria, appetitus sensitivus. Non tamen illico quicquid ratio percipit, error est, nec quicquid voluntas eligit, impietas est, nec quicquid horret appetitive vis sensibilis, crimen est» (*Hyperaspistes II*, LB X 1460 D).

⁵⁵ «Hactenus habent mea verba in Diatriba. Opinio dicit, hominem ex sese non posse velle bonum, videlicet efficaci voluntate sine gratia, nec progredi, nec perficere, sine principali praesidio gratia. Cum gratiam appellat principale praesidium, nimirum indicat & libertum arbitrium posse nonnihil sui praesidis, licet inefficax sit si desit gratia» (*Hyperaspistes II*, LB X 1356, B). «Tota diatriba sequor opinionem illorum, qui dicunt voluntatem hominis inefficacem esse ad consequendam salutem absque gratia. [...] Fatemur in hominibus huius mundi nihil esse quod non egeat gratia, sed impium esse quicquid homo vult, aut agit naturae viribus, fortiter negamus» (*Hyperaspistes II*, LB X 1464, D- E).

⁵⁶ *Hyperaspistes II*, LB X 1459, D-E. Corsivo mio

⁵⁷ *Hyperaspistes II*, LB X 1472, A. Corsivo mio.

uno dei nodi centrali dell'argomentazione, che riemerge costantemente nelle pagine cruciali⁵⁸ come aspetto di irriducibile distanza dal dogma manicheo⁵⁹ di Lutero, che serve a evidenziarne le conseguenze insostenibili dal punto di vista morale. Inoltre, questo tema emerge potentemente dalla lunga citazione di Crisostomo che Erasmo inserisce all'interno della propria trattazione, per mostrare come Lutero non sia contraddetto solo da Origene e Girolamo, ma anche da altri padri (di cui è più salda l'ortodossia):

«Non enim Deus solum quaerit operum exhibitionem, sed & voluntatis generosam promptitudinem & probam mentem. Talis enim etiamsi per incidentem aliquam occasionem labatur, facile seipsum recipiet: et si forte versetur in vitiis non negligetur, sed celeriter illum revocabit, qui novit omnia, Deus. [...] Quandoquidem & David comisso pariter & homicidio et & adulterio, quoniam per incidentem occasionem abreptus, *non destinata malitia id fecit*, celeriter ea diluit crimina. Pharisaeus autem qui nihil horum facinorum ausus est, sed aliis etiam bonis ornatus erat, *malitia intentionis omnia perdidit*»⁶⁰.

A spingere più nettamente per l'identificazione del riferimento del passo in Erasmo, vi è però un significativo dato testuale: il non casuale riferimento a David e Pietro, i quali pur commettendo gravi crimini, tuttavia sono perdonati in quanto penitenti, dal momento che il loro peccato non è empio o malizioso, ma derivante dalla debolezza della volontà di fronte alla tentazione. Il riferimento a Davide è infatti presente esplicitamente in *Hyperaspistes II*, per spiegare la differenza tra *malitia* e *infirmetas*, oltre che nel passo di Crisostomo, anche nel successivo commento erasmiano:

«Sed non didicit nisi hyperbolas loqui. Hoc de spiritu, carnem simile lemmate probat non posse accipi pro infirmitate, sed sonare vitium. Hoc non est inficiata Diatriba, sed negavit semper accipi pro impio affectu. Nam impius affectus sonat *extremam malitiam*, usque ad Dei contumeliam. Sed facilius ignoscuntur vitia, quae *cum errore, seu infirmitate* conjuncta sunt. Tales arbitror fuisse Corinthios & Galatas, *imperfectos, non impios. Imo nec adulterium David cum homicidio conjunctum tribuitur impiae malitiae, sed infirmitati carnis: casu vidi, correptus est amore, quo veluti temulentus occidit Uriam. At monitus quam cito resipuit! Quam luxit admissum! Hinc apparebat infirmitatis fuisse lapsus*. Hoc adjeci, ut etiamsi Corinthii laborassent gravibus vitiis, tamen adversus me non ita multum faciat. Postremo falsum hoc quoque, carnem

⁵⁸ «Talis contentio erat & inter Apostolos, adhuc rudes & carnales, qui tamen non erant impii. Carebant enim malitia, nec alienabat illos a Christo. Sic idem Paulus ad Romanos dum non exigit id quod perfectum est: *Humanum*, inquit, *dico propter infirmitatem carnis vestrae*. [...]» (*Hyperaspistes II*, LB X 1454, A-B-C). «Sed pulsanti gratiae, quam si amplectitur per liberum arbitrium, congruit ut divina bonitas addat uberiorem gratiam. Sin aversatur ac rejicit quaecunque donum, voluntatis propriae vitio perserverat in improbitate. Jam si concussus metu, levius ac timidius peccat, desinens exultare in rebus pessimis, aliquo usque profecit ad justitiam: si jam peccare desiit, accessit proprius: si pari studio semet exercet piis operibus, quo antea servierat vitiis, habet veram justitiam. Nec tamen Deus tam morosus est, ut semel rejicientem gratiam protinus suo relinquat arbitrio, imo non desinit usque ad mortem undique obijicere resipiscendi occasiones» (*Hyperaspistes II*, LB X 1528, C).

⁵⁹ *Hyperaspistes II*, LB X 1515, D-E.

⁶⁰ *Hyperaspistes II*, LB X 1434, B. Corsivo mio.

semper sonare vitium, nisi naturae imbecillitatem appellamus vitium, a qua nec ipse Dominus fuit exers, cum diceret, Pater si fieri potest, transeat à me calix iste»⁶¹.

Ma, più genericamente, il riferimento a David e Pietro mi pare considerabile come una sorta di marchio erasmiano, che ricorda non solo lo *Hyperaspistes II*, bensì l'esordio stesso della polemica contro Lutero, ossia il *De Immensa Dei Misericordia*. In esso, infatti, erano presi ad esempio del perdono "infinito" di Dio, proprio l'omicida e l'incestuoso David, o il traditore Pietro⁶², i quali, confidenti comunque nella misericordia di Dio, nonostante la gravità del loro peccato, sono da Lui perdonati. Si noti, quindi, come il ritorno della figura di David e Pietro permetta di connettere in maniera più intrinseca il pieno sviluppo della disputa contro Lutero con testi precedenti al *Libero arbitrio*, come la *Concio*, che però ne condividono perfettamente il medesimo ragionamento teologico. Sebbene infatti, il *De Immensa Dei Misericordia* si presenti come un testo non di esplicita polemica e di strutturale opposizione a Lutero, ma piuttosto dialogico, il tema chiave dell'opera, l'esaltazione dell'immensa misericordia di Dio, l'incalcolabile e *sine mensura* bontà di Dio, che vorrebbe restituire la logica luterana della sola fede e della grazia divina, eccedente qualsiasi giustizia e razionalità umanamente comprensibili, culmina in realtà nell'antiluterana concezione di una liberale offerta di perdono universale, che chiama tutti, ma premia solo colui che, nonostante il peccato, confidando nella bontà di Dio, converte il proprio desiderio, pentendosi e facendo penitenza⁶³. In altre parole, seppur sotto un atteggiamento dialogante, Erasmo fa emergere sempre, sin da subito, il punto di divergenza da Lutero: in definitiva il problema della libertà, la quale deve essere in qualche misura presupposta come capo d'imputazione del merito del soggetto, altrimenti mai sufficiente rispetto alle sue opere. Già nella *Concio* la questione cruciale della penitenza lo congiunge con la posizione cattolico romana e lo differenzia irriducibilmente da Lutero⁶⁴. Si noti come

⁶¹ *Hyperaspistes II*, LB X 1451, D-E. Corsivo mio.

⁶² Si noti come la scelta dei due personaggi risponda ad una sottile strategia apologetica del sistema penitenziale cattolico, ed encomiastica del papa mediceo Clemente VII, che doveva riscontrare in Pietro e David il riferimento al papato e uno dei personaggi biblici (David) eletti ad emblema del potere mediceo. Cfr. G. Lettieri, *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, in «Humanitas» 72:5-6 (2017), pp. 1034-1089.

⁶³ *De immensa misericordia Dei*, ed. C.S.M. Rademaker, in *Opera omnia Desiderii Erasmi*, v/ VII, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 31-96. Ora presentato in traduzione italiana da P. Terracciano, *La misericordia di Dio*, Edizioni della Normale, Pisa 2016.

⁶⁴ Si veda G. Lettieri, *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, cit., che opera una ritrattazione dell'interpretazione di S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, cit., in particolare pp. 156-158, la quale tende a restituire il testo erasmiano come aperto a una «lettura trasversale in chiave sommessamente luterana», che si prestava «anche a una lettura confessionalmente conciliante, ispirata da un bisogno di aggiornamento teologico» (p. 158). Seidel Menchi, con queste parole, mi pare evidenziare soprattutto il tentativo di mediazione e ammiccamento a Lutero, nonostante nella critica alla disperazione si riconosca al contempo una netta presa di distanza dal frate agostiniano. Insistendo notevolmente sulla natura dialettica del testo, dialogica e polemica al contempo, Lettieri ne sottolinea invece il potenziale e l'intento nettamente anti-luterano, ossia la sottile strategia dialettica di Erasmo, che è disposto a concedere all'interlocutore alcune affermazioni solo al fine di ricondurlo entro il proprio sistema di pensiero, quindi ribadendo la necessità di riconfigurare la riforma all'interno della Chiesa

dunque, in ogni caso, anche per Erasmo, alla lettera, vi sia una “*sola fide*”, e un’esaltazione della grazia divina, l’immensa misericordia, che giustifica indipendentemente dalle opere⁶⁵: eppure tale affermazione viene conciliata con quella, dal senso semi-pelagiano, che la fede è la fiducia nel perdono divino, e che la penitenza è capace di “*extorcere*” la misericordia⁶⁶.

Mi pare allora che questa breve premessa sia capace di illuminare il passaggio valdésiano che segue all’introduzione della differenza tra peccati per malizia e per debolezza: se, infatti, il peccato per debolezza è inevitabile e connesso alla dimensione carnale, il peccato di malizia è un *habitus* di cui si è responsabili in quanto non causato dalla mera tentazione, ma piuttosto dal venire meno dello sforzo morale. Se quest’ultimo è un peccato radicato, che necessita una rivoluzione dell’intenzione, il primo è incidentale, connesso alla carne, quindi sebbene intrascendibile, assai più facilmente rimediabile, sicché il cristiano non deve disperare e deve continuare a perseverare nel cammino progressivo della fede, rialzandosi dopo i propri errori. Bisogna comunque notare che Valdés non specifica – ed in ciò rimane erasmiano – che il primo peccato, per malizia, sia del tutto irrimediabile. Anzi, altrove, parlando di confessione, scriverà che bisogna confessarsi «solo per quello in cui abbiamo offeso a Dio, o per ignoranza, o per debolezza, o per malizia»⁶⁷, relativizzando la stessa distinzione. In ogni caso, sempre nel medesimo passaggio sulla confessione, Valdés riprendeva l’idea erasmiana (e anti-luterana) che la confessione sia il rimedio per ottenere il perdono per il peccato commesso dopo il battesimo⁶⁸, specificando un aspetto cruciale che Lutero aveva esplicitamente negato nella *Cattività babilonese della Chiesa*⁶⁹.

romana, per la quale scriveva. Tale lettura non nega quindi le ambiguità del testo, e mi pare confermare l’immagine tradizionale di un Erasmo oscillante, sebbene permetta di spiegarne con maggior chiarezza la coerenza, non facendone una questione di mera “incertezza”. Sulla questione dell’ambiguità della posizione erasmiana verso Lutero come esigenza di mediazione cfr., per esempio, il grande saggio di J. Huizinga, *Erasmus*, Willink, Haarlem 1933, 1936³, tr. it. *Erasmus*, Einaudi, Torino 1941, pp. 207-234.

⁶⁵ «Hic si nihil est quod tuis meritis possis ascribere, glorifica Dei misericordiam, adora Dei misericordiam, exosculare Dei misericordiam. [...] Omnes huius epistolae crepant gratiae vocabulum, quod quoties audis intellige tibi commendari Dei misericordiam. Gratiae est quod purgati sumus a peccatis, gratiae quod credimus, gratiae quod per Spiritum eius charitas diffusa est in cordibus nostris, iuxta quam operamur ea quae sunt pietatis» (*DelmmMiser* 62,720-734).

⁶⁶ Cf. *DelmmMiser* 90, 425-429: «Sed iam tempus est vt absoluaum quod postremo loco sum pollicitus, quibus modis potissimum extorquenda sit Dei misericordia. Nam de precibus, lachrymis, ieiunio, cilicio, cinere, hoc est de corde contrito iam sparsim dictum est in tota oratione, atque haec quidem impetrant Dei misericordiam, caeterum beneficentia in proximum extorquet etiam vt ita loquar».

⁶⁷ *DiálDoctCrist* LXIII, ed. D. Ricart, p. 79; tr. it. p. 139.

⁶⁸ «Agora solamente diremos lo que haze al caso para que el padre cura instruya a sus súbditos. Quanto a lo primero, deuéisles dezir que la confesión se dio para remedio del pecado; quiero dezir, para que si después de recebida el agua del baptismo pecáremos, conociendo nuestro pecado r confessándolo, nos perdone Dios. [In primo luogo, dovete dire loro che la confessione è stata istituita come *remedio* del peccato, voglio dire affinché, se avremo peccato dopo aver ricevuto l’acqua del battesimo riconoscendo noi il nostro peccato e confessandolo, Dio ci perdoni]» (*DiálDoctCrist* LXIV, ed. D. Ricart, p. 78; tr. it. p. 139).

⁶⁹ Lutero, infatti, aveva polemizzato con le interpretazioni della penitenza come modo per ottenere la remissione dei peccati, che non la interpretino come mortificazione che conferma la promessa

Ci sono in proposito ulteriori passaggi che confermano questa restituzione erasmiana della *malitia*: ad esempio, nel passo di commento al secondo comandamento, Eusebio e Antonio deviano anche qui dal tracciato del testo luterano seguito, discutendo a proposito dell'errore di coloro che "praticano incantesimi", i quali possono essere in buona coscienza, e dunque non è chiaro se e in che misura peccino⁷⁰. L'argomentazione dell'Arcivescovo anche in questo caso appare del tutto erasmiana. Sebbene l'*intentio* di costoro sia buona infatti, costoro peccano, producendo opere cattive, perché la loro intenzione è stolta (*nescia*). Anche qui, il peccato non è la *malitia* che perverte strutturalmente proprio l'intenzione che si presume buona, ma è piuttosto l'insipienza, la mancanza di saggezza e di *ratio* nell'onorare correttamente Dio. Anche Erasmo stesso nell'*Enchiridion* aveva accostato e considerato equivalenti la *malitia* e la *stultitia* stoica e pagana, restituendo in senso umanistico e intellettualistico il termine teologico cruciale che sottende il peccato originale⁷¹. Interessantissimi sono quindi gli esempi di intenzione buona, ma stolta, che fa Valdés: gli Ebrei dal cuore indurito di Romani 9, quindi i persecutori dei cristiani di Giovanni 16⁷². I passi che attestano l'indurimento del cuore da

del battesimo, e non come secondo rimedio al peccato persistente dopo il battesimo: «iam fere nemo sit, qui sese baptismum recordetur, nedum gloriatur, tot repertis aliis viis remittendorum peccatorum et in coelum veniendi. Prebuit his opinionibus occasionem verbum illud periculosum divi Hieronymi, sive male positum sive male intellectum, quo poenitentiam appellat secundam post naufragium tabulam, quasi baptismus non sit poenitentia. Hinc enim, ubi in peccatum lapsi fuerint, de prima tabula seu nave desperantes velut amissa, secundae tantum incipiunt niti et fidere tabulae, ide est poenitentiae» (Lutero, *De Captivitate Babylonica Ecclesiae praeludium*, in WA VI: 527, 9-15).

⁷⁰ «Eusebio: Al de menos, de los que con buena intención vsan destos ensalmos nos diréys que pecan. Arçobispo: ¿Por qué no? Antronjo: Porque (fol. xxiiii) dizen que, tal es la obra qual es la intención. Pues si la intención destos es buena, ¿por qué será mala la obra? Arçobispo: Engañado estáys, que esse dicho no lo terná Sant Pablo en todo por verdader. Eusebjo: ¿Como no? Arçobispo: Porque dize: el que da testimonio del los judíos, que su intención para con Dios era buena, pero que la obra de estar siempre en su pertinacia era mala; y la causa por qué era mala es porque era nescia la buena intención. Eusebjo: Bien está. Arçobispo: Pues veys ay; lo mismo, si fuera biuo, es de creer que dixera déstos. Eusebjo: De manera que queréys dezir que algunas vezes es la intención buena y la obra mala. Arçobispo: Si, digo; y si no hos basta el autoridad de Sant Pablo, daros he otra de Jesu Christo, Nuestro Señor, el qual dixo a sus discipulos que vernía tiempo quando los que los matassen creerian que hazian un seruicio a Dios. La intención destos, claro está que era buena, de hazer seruicio a Dios; pero también está claro que la obra de matar los Apóstolos era mala. [Eusebio: Almeno non direte che peccano quelli che praticano questi incantesimi con buona intenzione. Arcivescovo: perché no? Antronjo: Perché si dice che quale è l'opera, tale è l'intenzione. Dunque se l'intenzione di costoro è buona, perché sarà cattiva l'opera? Arcivescovo: vi ingannate, perché questa affermazione san Paolo non la ritirerà assolutamente veritiera. Eusebio: come no? Arcivescovo: perché dice: questo dà testimonianza agli ebrei, che la loro intenzione nei confronti di Dio era buona, ma l'opera di mantenersi nella loro ostinazione era cattiva, e la ragione per cui è cattiva è che era stolta la buona intenzione. Eusebio: Sta bene. Arcivescovo: Dunque vedete: se fosse vivo, è da credere che direbbe lo stesso di costoro. Eusebio: cosicché volete dire che talvolta l'intenzione è buona e l'opera cattiva. Arcivescovo: Sì, e se non vi basta l'autorità di san Paolo, ve ne darò un'altra, di Gesù Cristo nostro Signore, il quale disse ai suoi discepoli che sarebbe venuto un tempo in cui coloro che li avrebbero uccisi avrebbero creduto di rendere un servizio a Dio. L'intenzione di costoro è chiaro che era buona, di rendere servizio a Dio; ma è anche evidente che l'opera di uccidere gli apostoli era cattiva. Perché succedeva così? Perché l'intenzione era stolta]» (*DiálDoctCrist* xxiv, ed. D. Ricart, p. 39, tr. it. p. 92).

⁷¹ «[...] à Stoicis fortissimis assertoribus virtutis, stultitia vocatur, in nostris literis malitia dicitur» (*Enchiridion Militis Christianis*, in LB v 1-65, qui 11, A).

⁷² A proposito di questa restituzione del peccato per *stultitia*, cfr. Tommaso, *Super Sententiis*,

parte di Dio, quindi la logica apocalittica di elezione e reiezione, di violenza antitetica e contrapposizione tra tenebra e luce, vengono restituiti in modo nettamente anti-luterano come mera stoltezza (dietro la quale vi è un'intenzione buona!), e non come perversione che attesta la maledizione divina.

Tornando al contesto originario della distinzione valdésiana, si noti anche come il peccato di malizia sia identificato come “mancanza di fede”, ossia di fiducia. Lo slittamento terminologico da fede a fiducia mi pare indizio di uno spostamento “etico” del *focus* della questione, dall'esperienza teologica di possesso ed eteronomia vissuta dal soggetto credente, all'apparentemente corrispondente, ma in realtà equivoca, situazione di decisione e convincimento intimo del soggetto, ossia l'atto interiore, libero della fiducia, che muove l'esercizio etico della *charitas*. Ciò è del resto suggerito anche dal rimprovero di Valdés verso quegli infedeli che se ne stanno «in pace nei loro peccati, come se per mezzo loro dovessero ottenere una qualche beatitudine»⁷³. L'apparire di un tale imprecisato riferimento polemico è rafforzato quindi dal prosieguo del passaggio, dove Valdés, per bocca di Eusebio, ricorda come in “questo campo” ci sia grandissimo smarrimento, e che la divisione dei peccati proposta permette di comprendere alcuni passi della Scrittura che altrimenti resterebbero oscuri.

È difficile ipotizzare che qui l'autore possa volersi riferire ai passaggi sul problema del peccato imperdonabile, o contro lo Spirito, come suggerisce l'editore italiano, dal momento che non è chiaro se e in che maniera una questione così tecnica e scolastica possa connettersi alla “*grandidissima perdición*” morale precedente. Né mi pare possibile individuare un senso per cui questa distinzione – che viene usata per condannare qualcuno che ritiene sufficiente confessarsi senza mutar vita – corregga qualche cattiva *esegesi* cattolica. Assai più senso acquista invece questo passaggio se lo si colloca in velato riferimento alla polemica attualissima tra Erasmo e Lutero, dove in gioco vi è l'interpretazione cruciale dei passi paolini sulla predestinazione che hanno causato la protesta luterana, e che, nella disputa, citati dall'agostiniano, Erasmo tornava ora a reinterpretare proprio alla luce dell'illustrata distinzione tra malizia e debolezza, disattivando quindi l'ermeneutica dialettica luterana ed evitandone possibili conseguenze decostruttive a livello etico ed ecclesiologico.

Interpretando così tale passo, ne seguono due notazioni: da un lato, il debito teologico verso il maestro Erasmo pare assai più significativo di quanto finora sottolineato: egli è il vero interprete dei passi più delicati

lib. 2 d. 40 q. 1 a. 5: «Et quia intentio mala sufficit ad hoc quod actus sit malus simpliciter, non tamen intentio bona sufficit ad hoc quod actus sit bonus simpliciter; ideo ex intentione, secundum hanc opinionem, iudicantur actus mali, non autem boni; et sic patet quod quaelibet harum trium opinionum secundum aliquid vera est. Qui crucifigendo Christum, arbitrabantur se obsequium praestare Deo. Hoc intelligitur de minoribus deceptis fraude majorum qui eum ex malitia persequabantur, cognoscentes eum a Deo venisse per signa quae faciebat». Bisogna sottolineare, però, che secondo Tommaso la *stultitia* può essere più grave del peccato per *malitia*, trattandosi di una distinzione che non implica subordinazione, come nella polemica di Erasmo contro Lutero, che Valdés sembra ereditare.

⁷³ *DiálDoctCrist* XLIX, ed. D. Ricart, pp. 64-65.

delle scritture, intorno ai quali le possibilità di confusione sono maggiori. D'altro canto, appare sorprendente l'evasività con cui Valdés accenna alla questione, lasciandola cadere: cosa ancora più strana se si pensa agli espliciti elogi ad Erasmo e al suo insegnamento nel resto del testo. Vi è comunque una spiegazione possibile: Valdés non vuole entrare nel merito della disputa confessionale, ponendosi su un piano ecumenico, catechetico, di esposizione dei fondamenti spirituali comuni a tutti i cristiani, tramite il quale disattivare la disputa dogmatica stessa, evitare la contrapposizione confessionale. Egli quindi lascia solo un rimando ad un possibile approfondimento, che però non è essenziale a livello catechetico. La questione è teologicamente cruciale – perché permette di risolvere il “grande smarrimento” odierno e, quindi, divisioni a livello spirituale –, ma ne è celato il senso apertamente polemico.

Si noti che, al contrario di quanto la categoria di nicodemismo sembra suggerire, la superficie rimane qui ambigua, volutamente ecumenica, mentre il significato più profondo, quello non esplicitato, intellegibile solo al lettore più colto, aggiornato, capace di approfondimento teologico, si svela essere erasmiano e incompatibile con la dottrina della giustificazione luterana. Celare il nome di Erasmo in proposito, lasciando indefinito il contesto di elaborazione dell'interpretazione, non è quindi frutto di una strategia che mira a nascondere il proprio significato eterodosso, o persino camuffare una propaganda anti-cattolica, bensì appare esattamente l'opposto: ossia lasciare il discorso su un piano spirituale talmente semplice, catechetico, tale da poter essere perfettamente condiviso o apprezzato al di là della contrapposizione confessionale. L'opera assorbe testi luterani, ne condivide le letture diffuse, proponendo però un piano teologico in cui si dà polemica con le posizioni radicali di scarto teologico, orientata piuttosto dal tentativo di riassorbire nel piano riformistico erasmiano le disordinate istanze di protesta della Riforma.

2. *Un nuovo significato per le parafrasi di Lutero?*

Questo ragionamento costringe in realtà a chiamare in gioco una lettura dell'intero dialogo di Valdés, la quale, dopo essersi approfondita e complicata grazie alla scoperta fondamentale dei riferimenti nascosti a Lutero e Ecolampadio, potrebbe guadagnare a sua volta qualche significativo elemento di riflessione da un riferimento così cruciale ad *Hyperaspistes II*, riaprendo la questione della sua matrice erasmiana. In questo orizzonte, meriterebbe innanzitutto attenzione il tema del genere letterario che struttura la comunicazione spirituale, il dialogo, cui soggiace una concezione teologica che predilige una modalità suasiva, giocosa, filosofica di trasmissione dell'insegnamento religioso, che dissolve l'autorità carismatica e dogmatica nel processo della ricerca dialogica, o la secolarizza nei ruoli funzionali di maestro e discepolo, quindi nella gerarchia provvisoria imposta dal processo pedagogico. Questo impianto, di chiara matrice erasmiana, governa la stessa discussione dogmatica entro un quadro etico-spirituale di auto-formazione e

perfezionamento del soggetto credente, che mira all'interiorizzazione soggettiva, individuale e potenzialmente razionalistica⁷⁴.

In proposito, mi pare bene ricordare come il testo citato in apertura del dialogo e che sorregge l'inizio del catechismo, sia l'esposizione del credo tratta dall'*Inquisitio de Fide*, *colloquium* erasmiano in cui uno dei due protagonisti, *Barbativs*, non è altro che la maschera di Lutero stesso⁷⁵. Questo riferimento è addirittura esplicitato dalle parole dell'Arcivescovo alla fine del passaggio, il che ne segnala evidentemente l'importanza come chiave di interpretazione spirituale dell'operazione valdésiana⁷⁶. Ebbene, mi pare importante evidenziare come il proposito di questo *colloquium* sia far valere un'esigenza irenica ed ecumenica di conciliazione del dibattito teologico, che passa, da un lato, dalla dimostrazione della piena conformità di Lutero all'ortodossia riguardo agli elementi fondamentali e irrinunciabili della confessione di fede; d'altro lato, tuttavia, appunto dalla forzata riduzione del cristianesimo ad un nucleo fondamentale, rispetto al quale tutto il resto è *adiaphoron*, cosa che risponde precisamente al piano interno del discorso teologico erasmiano, alla sua proposta di semplificazione e razionalizzazione del vangelo. Insomma, anche e soprattutto nell'opera in cui Erasmo sembra tendere maggiormente la "mano" a Lutero, egli non fa che rilanciare la *sua* proposta, stemperando la protesta come questione teologico-dogmatica fondata sulla dottrina della giustificazione (volutamente lasciata fuori dai *fundamentalia fidei*)⁷⁷.

Posta questa premessa, la citazione valdésiana di passi da opere di Lutero appare poter acquisire un significato più ambiguo e complesso rispetto a quanto ha ipotizzato Gilly, che suggeriva come queste costituissero la testimonianza indubitabile di un messaggio eretico, cripto-riformato, nascosto sotto semplici affermazioni catechetiche. L'utilizzo di riferimenti, di temi e di formule luterane, infatti, può essere perfettamente coerente con un intento strutturalmente erasmiano dell'opera, ossia la ricerca di un minimo comun denominatore che, semplificando il contenuto della fede, svuoti di significato il punto della questione che divide Lutero da Roma. In altre parole, quello

⁷⁴ Questo individualismo e soggettivismo radicale deriva anche dall'alumbradismo, come ha mostrato lo studio di J.C. Nieto, *Juan de Valdés*, cit., p. 72 e p. 393. Sull'individuazione di un elemento erasmiano in questo radicalismo individualista cfr. M. Firpo, *Tra alumbrados e spirituali*, cit., p. 62.

⁷⁵ *Inquisitio de fide*, in *Colloquia*, eds. L. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven, in *Opera omnia Desiderii Erasmi* v/iii, North Holland Publishing Company, Amsterdam 1972, pp. 363-374.

⁷⁶ *DiálDoctCrist* xviii, ed. D. Ricart, p. 33, tr. it. p. 85.

⁷⁷ Risulta significativa la dominante restituzione, messa in bocca a Lutero tramite Barbazio, di Dio come *medicus*, come colui che dà conforto ai malati, dove la naturale peccaminosità umana solo come fiacchezza e malattia, a cui Dio offre un rimedio nella sua misericordia. Si ricordi l'affermazione iniziale di Barbazio, che volendo interpretare la fermezza luterana, la restituisce in senso morale come insistenza sulla determinazione del soggetto per la salvezza: «Barbativs: Ita quidem vsu venit in corporum morbis. Verum in animi malis est tibi parata atidotus aduersus omne contagium. Avlvs. Quenam? Barbativs: Adamantinum propositum: non diuelli a sententia semel infixā» (Erasmus, *Inquisitio ASD* v/iii 365, 40-43). A essere determinante per guarire dal vizio, risulta, infatti, la volontà, il proponimento del soggetto.

che Erasmo compie nell'*Inquisitio de fide*, Valdés lo ripete ora inserendo citazioni e parafrasi di opere realmente luterane, che confermano la possibile convergenza su degli aspetti basilari della fede, quindi la bontà di una proposta genericamente riformatrice, ma priva di intenti scismatici.

Si noti, infatti, che Valdés non citi le grandi opere della Riforma di Lutero, bensì piuttosto opere catechetiche, di esortazione spirituale, in cui non risuona apertamente la contrapposizione diretta a Roma e al Papa, come appunto i *Decem praecepta Wittembergensi praedicata populo*, del 1518, o la *Explanatio dominicae orationis pro simplicioribus laicis* del 1520. In altre parole, Valdés cita non il radicale “teologo della croce”, bensì dei passi catechetici e pastorali, le cui affermazioni possono essere ricontestualizzate in un altro sistema teologico⁷⁸.

Si vedano alcuni dei passi che Valdés parafrasa, i quali possono risultare in qualche modo conciliabili con uno sforzo di semplificazione catechetica erasmiano, appunto perché equivocamente aperti ad una lettura che può relativizzare il dispositivo dominante agostiniano:

«At hic dicitur ‘haec pertinent ad perfectos, non ad omnes, non est necessaria tanta perfectio’. Respondeo: Et nos scimus hoc esse perfectorum (id est, non Iudeorum, sed Christianorum), Non quod danmati sint omnes qui tam perfecti non sunt, Sed quod ista meta et finis est nobis propositus, a cuius assecutione nemo excusatur, nisi is qui cum gemitu agnoscit et confitetur, sese non esse talem, et quotidie laborat, ut fiat talis. Et quod minus facit, humiliter petit ignosci, dicens: dimitte nobis debita nostra. Et illud: Cor mundum crea in me, deus, his inquam timoratis et confitentibus, querentibus, petentibus non imputatur ista idolatriae suae mixtura propter Christum in quem credunt. Illis vero, qui sine timore, sine sollicitudine proficiendi in securitate stertunt, omnino imputatur et sunt vere idolatrae, Nec excusabuntur, quod non sit necesse esse perfectum, quasi praeceptum illud lapidibus aut lignis, ac non potius hominibus sit positum et ita implendum plene atque perfecte, ut nec unum iota aut unus apex sit praeteriturus»⁷⁹.

In questo passaggio, ripreso quasi alla lettera da Valdés⁸⁰, Lutero insiste sul nesso tra obbligo alla perfezione e salvezza derivante dal perdono divino,

⁷⁸ Si noti come Valdés non riprenda alcuni passi dove la logica “inoperosa” della fede luterana decostruisce qualsiasi riduzione etica o morale del messaggio cristiano: «*Non enim operando, sed patiendo boni sumus*» (Lutero, *Decem praecepta*, WA I: 437, 30).

⁷⁹ Lutero, *Decem praecepta*, WA I: 400, 27-38.

⁸⁰ «(...) Pero digo que éste es el puesto o término adonde auemos de tener ojo para alcançarle; y digo más, que de los que no lo alcançan, solamente aquellos son perdonados que con dolor de su ánima conoscen y confessan que no son tales como conuiene, y también los que cada día trabajan por ser tales y por alcançar esta perfición, y que mientras que no la alcançan dizen aquello del Pater Noster: *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Y aquello de David: *Cor mundum crea in me Deus; r spiritum rectum innova in visceribus meis*. Pues a éstos digo que se les perdonan sus faltas, mediante Jesu Christo, nuestro Señor, en el qual creen, per aquellos que sin temor r sin cuydado de aprouechar en este (vo.) camino duermen a pierna tendida, verdaderamente no guardan este mandamiento, y yo prometo que no se excusarán con dzier que no es sino para los perfectos, como vos dixistes, pues está claro que no se dio para las piedras, sino para los hombres [Dico però che questa è la possibilità che tutti dobbiamo tener presente allo scopo di conseguire tale perfezione: di quelli che non la conseguono sono perdonati solo coloro che con dolore dell’anima

che nella prospettiva dominante del testo originale restituisce la dialettica tra uccisione della legge e dono di giustizia operato gratuitamente sul peccatore. Eppure, questo medesimo passo può essere usato anche in una prospettiva semi-pelagiana, se letto nel senso (opposto) di un condono misericordioso che premia coloro che *meritoriamente* confessano l'imperfezione e si sforzano di progredire nel superamento del vizio. L'invocazione della remissione del peccato contenuta nel *Padre nostro* rimane, infatti, un elemento strutturalmente ambiguo, che lo stesso Erasmo aveva piuttosto connesso, nel *De Immensa Dei Misericordia*, al sistema cattolico delle *penitenze*. Dunque, dalla citazione valdésiana non se ne ricava ancora in alcun modo l'attestazione *sicura* di una condivisione del più profondo piano teologico luterano. Anche qualora, infatti, essa paia introdurre nel discorso un elemento di distanziamento dal gradualismo pedagogico erasmiano, e di insistenza sull'alternativa tra perfezione morale e peccato, ciò non contraddice radicalmente la restituzione anti-luterana più generale che si è data precedentemente dell'opera valdésiana, ossia l'idea della centralità soteriologica dello sforzo morale. Anzi, un particolare pare distinguere il testo di Valdés da quello luterano e confermare questa ipotesi: laddove Lutero scrive "*Et quod minus facit, humiliter petit ignosci*" (poiché fa meno, umilmente chiede di essere perdonato), Valdés trasforma la secondaria in una proposizione temporale: "finché, nel frattempo che non raggiungono (*y que mientras que no la alcançan*) tale perfezione". Mentre per Lutero il peccato è intrascendibile, sicché il peccatore deve *sempre* chiedere perdono, e vive una situazione di radicale scissione dal bene, per Valdés è un errore momentaneo, che viene superato nel movimento progressivo di approfondimento e rafforzamento della volontà, che sa di giungere infine alla perfezione. Ne deriva che dal passo pare piuttosto trasparire una decisiva conferma della reinterpretezione erasmiana.

A proposito dell'uso depotenziato e ambiguo di Lutero, si consideri ora un altro passaggio, dal *Commento al Padre Nostro*, che Gilly connette alla *Explanatio dominicae praecationis*, dove Valdés così scrive:

«Qui il cristiano dovrà considerare che, essendo per sua propria natura incline al male e ad essere disobbediente a Dio, e affliggendosi quindi quando egli lo corregge e castiga, per questo motivo egli chiede a Dio di dargli la sua grazia affinché di buona voglia acconsenta che si faccia in lui la volontà di Dio, come se gli dicesse: Padre Eterno, anche se la mia sensibile carne si duole, non preoccupatevi, ma fate ciò che fate, datemi il castigo che volete, fate la vostra volontà non la mia, la quale in nessun

riconoscono e confessano di non essere come dovrebbero, e anche coloro che ogni giorno si affaticano per essere così e per raggiungere questa perfezione, e che, fin tanto che non l'hanno raggiunta, ripetono quel versetto del Padre nostro: "Rimettici i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori", e quelle parole di Davide: "Crea in me un cuore puro, e rinnova in me uno spirito ben saldo". A costoro dunque dico che si perdonano le loro colpe per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore, nel quale credono; ma quelli che, senza timore e senza sforzarsi di progredire in questo cammino, dormono a proprio agio, in verità non osservano questo comandamento, e vi assicuro che non potranno giustificarsi dicendo che questo comandamento non è se non per i perfetti, come avete detto voi, poiché è chiaro che non è stato fatto per le pietre, ma per gli uomini]» (*DiálDoctCrist* xxii, ed. D. Ricart, p. 37, tr. it. p. 90).

modo voglio che si faccia, perché è sempre contraria alla vostra, che sola è buona così come voi solo siete buono, e la mia è sempre cattiva, anche quando mi sembra molto buona. [...] Coticché il cristiano chiede assolutamente si faccia in ogni cosa la volontà di Dio qui in terra come la si fa in cielo, dove tutti sono obbedienti a Dio, e questo con molta gioia e con piena volontà, perché la loro è adeguata quella di Dio [...] Questo pane è la grazia dello Spirito Santo, senza la quale nemmeno per un solo momento le nostre anime possono rendersi gradevoli a Dio, pane del quale l'anima meravigliosamente si nutre; e quando, mediante questo pane, le nostre anime avranno in sé impressa l'immagine di Gesù Cristo, il quale è vero pane e celeste, potranno completamente e con molta gioia spezzare e infrangere in tutto la propria volontà; e inoltre sentiranno dolce e saporosa qualsiasi persecuzione Dio invierà loro»⁸¹

Bisogna prendere sul serio il fatto che, alla lettera, il testo di Valdés, riprende non solo il concetto, ma anche la durezza stilistica di certe espressioni luterane, come “spezzare e infrangere” (*romper e quebrar* in Valdés, *frangere* in Lutero)⁸². Eppure, oltre alla possibilità di sollevare un fondamentale argomento di contestualizzazione, per il quale singole citazioni non possono essere lette al di fuori del più ampio contesto teologico nel quale sono riprese, sono possibili due notazioni che mi paiono decisive per intendere la non sovrapposibilità della dottrina valdésiana a quella luterana. Il primo è il riferimento valdésiano alla dolcezza della rivelazione, la sua dimensione non apocalittica e paradossale, ma medicinale, curativa, perfettiva: da cui

⁸¹ «Aquí conuiene que considere el christiano que, porque de su naturaleza propia es inclinado a mal r a ser desobediente a Dios, r assí le pesa quando le corrige r castiga, por éssó pide a Dios le dé su gracia para que de buena voluntad consienta que se cumpla él la voluntad de Dios, como si le dixese: “Padre eterno, puesto caso que mi sensible carne se sienta, no curéis, sino hazed lo que hazéys. Dadme el castigo que quisiéredes; cumplid vuestra voluntad r no la mía; la qual en (vo.) ninguna manera quiero que se cumpla, pues siempre es contraria a la vuestra, la qual sola es buena – assí como sólo vos sois bueno –. Y la mía es siempre mala, aun quando me parece muy buena. [...] Assí que el christiano pide aquí que absolutamente se cumpla en todas las cosas la voluntad de Dios acá en la tierra, assí come se cumple en el cielo, donde todos son obedientes a Dios; y ésto con mucha alegría y entera voluntad, porque tienen la suya conformada con la de Dios [...] Este pan es la gracia del Espíritu Santo, sin la qual ni vn solo momento pueden ser agradables nuestras ánimas delante de Dios, de quel el álma maravillosamente se mantiene. Y quando, mediante este pan, tuieren nuestras ánimas impressa en sí la ymagen de Jesu Christo, el qual es verdadero y celestial pan, podrán enteramente r con mucha alegría romper r quebrar en todo sus voluntades y sentirán assí mismo, or dulce r sabrosa, qualquier persecución que Dios les embiare» (*DiálDoctCrist LXXVIII-LXXXIX*, ed. D. Ricart, pp. 94-95, tr. it. pp. 156-157). Il passo corrisponde in realtà alla ricapitolazione finale e sintetica di Lutero, in cui anima e Dio dialogano: Lutero, *Auslegung des Vaters-unsers*, WA II: 80-130, qui 128-129, citato da *Explanatio dominicae orationis*, in *Tomus septimus omnium operum Reverendissimi Domini Martini Lutheri*, Wite(n)bergae 1557, pp. 117 e ss: «Poenitet nos facti huius, quod salutarem manum tuam neque intellegimus, neque sustinemus. Confer gratiam o pater, & affer opem, vt diuinitatis tuae fieri in nobis permittamus voluntatem. Et tu quidem etiamsi nobis doleat, age quod agis, argue, punge, seca, vre. Effice quod tu vis, vt tantum modo tua, nunquam nostra voluntas fiat. Resisto o pater, & ne permittes nos sententiam, voluntatem, consilium, & in tentationem nostram praesumere atque complere. Tua enim ac nostra voluntas inuicem sibi aduersantur. Tua sola est bona, etiam cum non apparet, nostra vero mala, quantumuis eximie resplendeat [...] Imprime cordibus nostris imaginem dilecti filii tui Iesu Christi, veri coelestisque panis, vt per eum confortati, alacriter voluntatis nostrae detruncationem ac mortificationem, tuique beneplaciti prosecutionem ferre ac sustinere valeamus».

⁸² Questo passo è individuato anche da M. Bataillon tra quelli in cui Valdés maggiormente si allontana da Erasmo, avvicinandosi al “simul justus et peccator” luterano. Cfr. M. Bataillon, *Erasmo y España*, cit., p. 351.

deriva l'ossimorica, ma più mistica che dialettica, affermazione che la grazia consente che "di buona volontà" (*de buena voluntad*) si neghi la propria volontà e si faccia quella divina. Mi pare evidente che il testo, in tal modo, riprenda solo equivocamente il discorso luterano sulla violenza dell'azione di Dio: ribadire l'effetto benefico dello Spirito significa porsi in un orizzonte di chiamata e offerta suasiva, e non irresistibile distruzione e ricreazione della volontà. Mentre Lutero parla di "punire, ferire, colpire, bruciare" (*argue, punge, seca, vre*), pensando all'azione irresistibile della grazia, Valdés usa il termine castigo (*castigo*), dove inequivocabile risulta il significato pedagogico, di correzione e punizione che mira all'educazione della libertà del soggetto. Allo stesso modo, là dove Lutero restituisce il dolersi del soggetto intero (*etiamsi nobis doleat*), Valdés parla invece di carnalità (*mi sensible carne*), ossia l'elemento sensibile che deve essere domato, subordinato e governato da quello superiore. Valdés, poi, non riporta l'affermazione luterana che le opere di Dio sono buone anche quando non lo sembrano (*etiam cum non apparet*), preferendo insistere piuttosto, origenianamente, sulla perfetta bontà di Dio, esercitata provvidenzialmente: nella prospettiva dialettica luterana, le opere di Dio appaiono invece deformi e malvage, appunto perché l'opera di Dio si rivela solo *sub contraria specie* nella sua opera aliena, ossia nella croce, nella mortificazione dell'uomo e nella distruzione dell'essere.

Il secondo punto fondamentale è che per Lutero a spezzare la volontà e infrangerla non è l'animo, ma solo Dio. L'affermazione valdésiana, perciò, presa alla lettera, fuori da un contesto in cui venga ulteriormente precisata, rimette in gioco l'opzione (apparentemente negata) che non si dia una contraddizione umanamente insolubile tra volontà di Dio e umana, bensì la seconda, scoprendosi corrotta, possa essa stessa disdirsi, negarsi e aprirsi alla volontà di Dio, intesa non come Volontà efficace di un Soggetto, ma come oggetto prescrittivo, norma dell'agire⁸³. Valdés insisterà sempre sulla me-

⁸³ Cfr. anche *L'Alfabeto cristiano* (1536), dove Valdés descrive la tecnica tramite cui la volontà può giungere a disdirsi: «Di maniera, signora, che in ogni modo conviene che v' *esercitate* in questa negatione della vostra propria volontà. [...] Il nemico vostro è la vostra volontà [...] Et perché molte volte cuopre cotali cose con manto di virtù et di santità, deliberatevi signora da hoggi avanti di non fare, dire né pensare cosa veruna di quante la volontà vi offerisce senza essaminarle prima molto bene, rappresentandole allo 'ntelletto perché egli lo verifichi con la regola della legge di Dio. Et perché tutte le cose sono buone in sé o sono male in sé o sono indifferenti, state signora sopra l' *aviso* et, quando la volontà vi conviterà a fare, dire o pensare alcuna cosa, essaminatela prima come dico, con la regola della legge di Dio, et se troverete che quella tal cosa è mala in sé levatela della fantasia vostra et comandate alla volontà vostra che non la vi porti avanti, ad essemplio di Christo, che dicendogli il demonio che l'adorasse, gli rispose con la legge di Dio [...] Et se troverete che è buona in sé, ponetela subito in opra senza perdere l'occasione. Et se vi s' *offerisce* et se troverete che è indifferente, pensate un poco in ciò et, trovando di quella cosa vi puote venire più male che bene lasciatela stare [...]. Mirate, signora, che dico ch'io voglio che facciate questa essamina continuamente et che non vi moviate giammai a fare, dire né pensare una cosa senza fare prima queste considerazioni che io vi ho detto» (J. Valdés, *L'Alfabeto cristiano*, cit., pp. 74-76). Si noti come il passo, che segue significativamente delle parole dal tenore luterano sulla negazione della volontà, specifichi immediatamente questo aspetto in senso anti-luterano, come valutazione, compiuta addirittura dall'intelletto, dei moventi della volontà in base alla *legge divina*, quindi come "tecnica" della mortificazione degli appetiti della carne, e selezione razionale delle cose "in sé stesse buone".

tafora erasmiana, ripresa dall'*Enchiridion*, della battaglia contro la carne e contro il vizio: dietro a questa dimensione esortativa soggiace evidentemente una restituzione teologica per la quale lo Spirito non è l'azione irresistibile di un Soggetto, ma l'oggetto benefico, attraente, che si rivolge alla dimensione deliberativa dell'anima⁸⁴.

La questione della restituzione psicologica appare allora come decisiva: per Lutero, la natura "meta-razionale", "tremenda", drammatica della rivelazione serve a testimoniare che non si dà niente dell'uomo che per sua natura converga verso Dio, nessun motivo soggettivo che sia causa della ricezione della Parola, che rimane l'inappropriabile a livello psicologico, operazione irresistibile di un Soggetto sotterico altro rispetto all'uomo. Al contrario, per Erasmo, la natura suasiva e dolce della rivelazione lascia ambigua ed indecisa la questione se ad essa non debba corrispondere il dinamismo della libertà, che trova in essa l'oggetto supremo ed il proprio compimento, venendo convinta ma non "creata" in modo soprannaturale. Insistere, perciò, come farà Valdés anche nelle sue opere successive, sul fatto che la "*charitas expellit timorem*", sulla progressiva consumazione e interiorizzazione del segno o del precetto esteriore, quindi sulla liberazione dalla paura, è indizio fortissimo di una più profonda convergenza con Erasmo, rispetto all'assolutizzazione luterana dell'*insecuritas* di fronte a Dio⁸⁵.

Va sottolineato quindi il riferimento valdésiano all'*esempio* di Cristo, chiamato in causa come mero modello di obbedienza alla Legge.

⁸⁴ Sulla restituzione origeniana e quindi erasmiana della contrapposizione tra carne e spirito, si veda ancora un passo chiarissimo dell'*Alfabeto cristiano*, dove è l'anima a mediare il rapporto tra carne e Spirito, sicché lo Spirito non è il Soggetto divino operante sulla carne, ma l'oggetto supremo di una volontà che può indirizzarsi verso l'uno o l'altro polo: «Di maniera che uno medesimo huomo secondo la natura è vecchio huomo et secondo la gratia è nuovo huomo. Il vecchio huomo non aggiunge alle cose che sono dello spirito di Dio, anzi cieco con la ragione humana le tiene per vane et svariate; il nuovo huomo tutte le cose giudica et egli non puote essere giudicato da nessuno. Di tutto ciò ch'è detto potete, signora, cogliere che l'anima vostra sta in uno di tre stati: o s'ha meschiata con la carne et fatta carnale, o s'è unita con lo spirito e fatta spirituale, ovvero sta hora nel combattere, [33r] ché la carne la vuole per sé et lo spirito la convita a sé. Et conviene che facciate questa esamina perché, se ritrovate l'anima con la carne, vi raccomandiate a Dio et con queste regole diate favore allo spirito perché cominci a combattere ed esca con a vittoria; et se la ritrovate con lo spirito, con continua oratione procuriate di conservarla; et se la trovate non determinata, facciate forza a voi medesima perché tosto tosto si determini d'abbracciarsi et congiungersi con lo spirito, accioché divenga tutta spirital et ricuperi quella imagine et somiglianza di Dio alla quale fu creata» (J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, cit., p. 51). Decisiva risulta la metafora, ripresa dall'*Enchiridion*, della battaglia spirituale, quindi l'insistenza sull'ottenere signoria sulla propria carne.

⁸⁵ La parafrasi valdésiana non riprende alcune parti del testo più violente, o meno equivocabili nel loro agostinismo, *in primis* quelle sull'uccisione della volontà, sull'uccisione di Adamo, sull'esaltazione della persecuzione, o quelle in cui Lutero si scaglia contro la presunzione della buona volontà: «Hanc Deus bona voluntatem frangit etiam in electis suis (...) At vero nunc in mirabilibus obambulant infaecundi blatterones, quo totam Christianitatem inconditis impleuerunt clamoribus, miserisque mortales sui seduxere doctrinis, qui de suggesto vocalissime vociferantur, quemadmodum bona voluntas, recta intentio, sanctum propositum, sint habenda & comparanda, quibus rite comparatis securi sint, bonaque omnia censeantur quae egerint. [...] Igitur, vt superius dictum est, ibi verissime est bona voluntas, vbi nullum est velle. Vbi autem nullum est velle, ibi solummodo Dei est voluntas, omnium praestantissima» (*Explanatio dominicae orationis*, in *Opera omnia*, Tomus VII, cit., pp. 107-108).

A riguardo della restituzione “dolce” e “medicinale” della misericordia divina si potrebbero addurre numerosi altri passi. Ad esempio, si ricordi il commento conclusivo dedicato ai dieci comandamenti, in cui Valdés pare riassumere in modo apparentemente luterano la questione della giustificazione per fede, ribadendo che la legge fu data perché rivelasse il peccato (tanto che con Paolo, la legge dice: non concupire), e la nostra insufficienza a vincerla senza l’aiuto della grazia soprannaturale, lo Spirito di Gesù Cristo⁸⁶. Anche in questo caso, tuttavia, l’accento si sposta immediatamente sul modo con cui, grazie al “favore di Gesù Cristo”, possiamo realizzare efficacemente tutto ciò che conosciamo buono, quindi sulla certezza che, confidando nella grazia di Dio, possiamo *guadagnare* con l’umiltà ciò che era precluso con la superbia⁸⁷.

Valdés riprende poi la contrapposizione agostiniana tra amore di sé ed amore di Dio⁸⁸: eppure, egli insiste sempre sul lato benefico del precetto di amare Dio, che permette di osservare “molto volentieri” e “lietamente” (*de buena gana y alegremente*) la legge, rendendo il suo giogo lieve. Il comandamento dell’amore è così dolce che permette di affezionarsi a Dio tanto da «pensare di essere debitore a Dio più per il favore che mi dimostra nel comandarmi che lo ami, che non per il fatto di avermi creato e fatto uomo e non animale bruto», quindi, «vi sembra che vi sia liberalità o magnificenza che possano uguagliarsi con questa?»⁸⁹. All’esaltazione del beneficio divino corrisponde quindi l’insistenza sull’esperienza grazie alla quale il cristiano può

⁸⁶ *DiálDoctCrist* xxxvi, ed. D. Ricart, p. 52, tr. it. p. 107.

⁸⁷ «Venido Jesu Christo, danos espíritu con que obremos aquello que la Ley nos muestra que es bueno; y de aquí nos viene que conoscemos que, lo que por vuestras fuerças y industria no pudíamos hazer, mediante el fauor de Jesu Christo podemos cumplir; y assi conoscemos por experiencia [...] que por el fauor de Jesu Christo podamos hazer y cumplir todo lo que conoscemos ser bueno; y assi, desconfiando totalmente de nuestras propias fuerças, aprendemos a confiar enteramente en el fauor y gracia diuinal; en cuyas manos, con este tal conocimiento, holgamos de muy buena gana poner todas nuestras cosas, ciertos que no nos faltará. Esto fue menester que se hiziesse assi para que el hombre se humillasse delante de Dios y, humillándose, alcance la gloria eterna, la qual, como denantes os dixé, quiso Dios que *ganássemos* con humildad, pues por soberuia la auían los malos ángeles perdido. [Gesù Cristo ci dà lo Spirito con il quale eseguiamo tutto ciò che la legge ci dimostra essere buono; e da qui deriva per noi il comprendere che [...] possiamo adempierlo con il favore di Gesù Cristo, e così, diffidando totalmente nelle nostre forze, impariamo a confidare nel favore e nella grazia divini, nelle cui mani, forti di questa conoscenza, con grande gioia poniamo tutte le nostre cose, certi che non ci verrà meno; e fu necessario che questo si facesse così perché l’uomo si umiliasse dinanzi a Dio, e umiliandosi acquistasse la gloria eterna, la quale, come prima vi dissi, Dio volle che *acquistassimo* con l’umiltà, dato che con la superbia gli angeli malvagi l’avevano perduta]» (*DiálDoctCrist* xxxvii, ed. D. Ricart, p. 52, tr. it. p. 107, corsivo mio). Anche nell’*Alfabeto cristiano*, a proposito “dell’ufficio dell’evangelio” Valdés scriverà: «[...] il suo proprio officio è sanare le piaghe che fa la legge, predicare gratia, pace et remissione di peccati, serenare et pacificare le conscientie, dare spirito con cui s’adempia quello che la legge ci mostra della volontà di Dio et con cui si combatta con li nemici dell’anima et con cui si vincano et abbattano per terra. Et così Christo venne mansueto, humile, pacifico et pieno d’amore et di charità, et non terribile né spaventoso come la legge. Di modo che la legge ci insegna ciò che habbiamo a fare, et l’evangelio ci dà lo spirito con lo quale lo possiamo adempire; le legge fa la piaga et l’evangelio la sana; et finalmente la legge mortifica et l’evangelio vivifica» (J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, cit., p. 21).

⁸⁸ *DiálDoctCrist* xxxviii-xxxix, ed. D. Ricart, pp. 53-54, tr. it. p. 108.

⁸⁹ *DiálDoctCrist* xxxix-xl, ed. D. Ricart, pp. 54-55, tr. it. pp. 110-111.

e deve realizzare nella propria esistenza quella purezza consona alla chiamata evangelica: il compito del credente è migliorare stile di vita⁹⁰.

La complessa posizione valdésiana sul tema della giustificazione in ultima istanza sembrerebbe perciò riprendere, con Erasmo, il versetto paolino “*o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei*”, per *neutralizzare* la possibilità dell’uomo di definire il mistero della compatibilità di predestinazione e libertà, e giustificare piuttosto la disattivazione di qualsiasi esito rigidamente luterano del “*sola fide*”⁹¹. Nel messaggio di salvezza non ne va tanto della determinazione dogmatica del soggetto soterico unico e assoluto, bensì dell’effetto pedagogico ed edificante del messaggio di salvezza, appunto la rivelazione del beneficio di Cristo verso l’anima, concentrandosi quindi sul corrispettivo esperienziale o pratico, che si fa vita e libertà interiore del credente⁹².

⁹⁰ *DiálDoctCrist* xxvi, ed. D. Ricart, p. 41, tr. it. p. 95.

⁹¹ Si ricordi, infatti, l’uso erasmiano del versetto paolino, che riprende l’uso anti-agostiniano per esempio presente in Arnobio (il commento ai salmi fu edito da Erasmo stesso nel 1522) o nel *De vocatione gentium*, attribuito all’epoca ad Ambrogio: «Huc igitur ubi ventum erit, mea sententia, consultius ac religiosius etiam fuerit clamare cum Paulo: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia ejus, et impervestigabiles via ejus!* [...] Multa servantur ei temporibus, cum jam non videbimus per speculum & in aenigmatibus, sed revelata facie Domini, gloriam contemplabimur. Ergo meo quidem iudicio, quod ad Liberum Arbitrium attinet, quae didicimus et sacris Litteris, si in via pietatis sumus, ut alacriter proficiamus ad meliora, relictorum obliiti: si peccatis involuti, ut totis viribus enitatur, adeamus remedium poenitentiae, ac Domini misericordiam modis omnibus ambiamus, sine qua nec voluntas humana est efficax, nec conatur» (Erasmo, *De Libero Arbitrio*, LB IX 1215-1248, qui 1216, C-E). Darei dunque un’interpretazione dell’uso di questo versetto opposta rispetto a quella data da M. Firpo, *Tra alumbados e spirituali*, cit., p. 53.

⁹² Quanto detto finora meriterebbe la ricerca di ulteriori corrispondenze in tutta l’opera valdésiana, e una ricostruzione della sua possibile evoluzione: cosa che qui non è possibile. Si potrebbero, infatti, riportare anche altri, molto più tardi passi valdésiani che sembrano complicare quanto appena evidenziato, e che bisognerebbe approfondire nel loro contesto. Mi limito a citare, in proposito, lo straordinario e complicato scritto sulla predestinazione, dove apparirebbe netta la restituzione agostiniana della predestinazione come elezione gratuita di una parte residuale dell’umanità, a cui non corrisponde merito umano. In essa l’autore risponde per altro a tutte le obiezioni umanistiche – comprese quelle erasmiane! – che vorrebbero trovare nell’aspetto esortativo e prescrittivo delle Scritture una smentita di questo fatto. Egli giunge perciò ad affermare persino che la Legge è data agli empi – cioè coloro che non sono predestinati – per indurirli, e non per salvarli. Sebbene sarebbe necessaria un’analisi completa dell’opera, che qui non è possibile, mi limito a far notare come nella coda dello scritto, la questione del merito e del libero arbitrio rientrano però potentemente in gioco, creando un effetto di strana ritrattazione. Sebbene infatti la predestinazione sia affermata chiaramente, alla lettera, l’elezione per grazia non dona affatto apocalitticamente la perfezione all’uomo, ma lo ricostituisce nella sua situazione di essere ad immagine, quindi libero, di fronte a Dio, esigendo quindi ora nuovamente lo sforzo etico perché egli progredisca mano a mano nella giustificazione che gli è donata. Sicché la logica del merito, sebbene sganciata dalla giustificazione, rimane stranamente e contraddittoriamente in gioco per ciò che concerne i gradi di perfezionamento spirituale o addirittura i gradi di perdizione nel male, e permette di comprendere l’esortazione spirituale e le ammonizioni rivolte agli “eletti” nelle scritture: «[...] Intendo che l’uomo già entrato nella gratia dell’evangelio, già giustificato et già cominciato a regenerare, gli serve il suo libero arbitrio et gli servono le sue opere et le sue fatiche, con le quali si va mortificando insieme col continuo favor di Dio, il qual va sempre interiormente favorendo quel che ammette alla gratia de l’evangelio con sentimenti e conoscimenti spirituali et divini i quali l’inamorano di Dio et di Christo, et così l’accescono nella pietà e l’accescono nella giustificatione. Di tal modo che, essendo due persone egualmente favorite da Dio et egualmente rigenerate, quella che più haverà l’animo intento a Dio, più travaglierà e più s’affaticherà, conseguirà più mortificatione et vivificatione et così si accrescerà più nella pietà et nella giustificatione et conoscerà meglio Dio et Christo che quella che starà con l’animo dimesso,

Ricordo infine che proprio con il termine *beneficium* Erasmo avesse inteso restituire in senso chiaramente anti-luterano la grazia come offerta suavis e dolce, che non forza il soggetto, ma deve essere riconosciuta, accettata *summa cum sollicitudine*, e quindi *ripagata* con *grato* amore e sforzo individuale, per non perderla⁹³. Questo aspetto è stato significativamente

alla quale – et a quelli che saranno come essa – intendo che appartengono molte delle repressionsi che sono nella santa Scrittura. [...] essendo venuta negli huomini per la obedientia di Christo la reparatio-
ne et regeneratione la quale poco a poco conseguiscono credendo, viene a essere che tra le altre cose [in] che si riparano si riparano nella libertà del suo libero arbitrio, facendosi abili per poter con quello mortificarsi et vivificarsi et così accrescere nel conoscimento di Dio et di Christo, nella pietà et nella giustificazione, servendosi del suo libero arbitrio dipoi che cominciano a ripararsi per la regeneratio-
ne come si serve degli occhiali quel che essendo stato cieco comincia a vedere: et questo di tal modo che l'abilità risponde alla reparatio-
ne et alla regeneratione. Voglio dire ch'è nell'huomo tanta abilità et possibilità di mortificarsi, et così crescere nel conoscimento di Dio et di Christo, quanto v'è di reparatio-
ne et rigeneratione per Christo. Et questo intendo che non viene così in un tratto nell'huomo ch'accetta la gratia dell'evangelio come venne la depravatione per lo peccato, perché la carne passibile et mortale è debole soggetto per poter soffrire in sé tanta maestà. Et intendo che allora sarà abile et sofficiente soggetto quando, dopo della resurrectione, la carne sarà impassibile et immortale. Questa è la libertà dell'arbitrio ch'intendo ch'habbia l'huomo, intendendo che in quello che non è regenerato gli serve per venire ad esser più mortificato et vivificato. Il quale non intendo che s'affatichi né che operi con intento che per le sue opere et per le sue fatiche Dio gli dia più gratia e più fede, ma con intento di farsi più abile, perché la gratia et la fede siano più efficaci in lui» Cfr. J. de Valdés, *Della predestinatione, della gratia et del libero arbitrio, della fede et delle opere*, in *Alfabeto cristiano*, cit., pp. 173-184, qui pp. 180-181. Questa strana soluzione di compromesso è attestata anche altrove, nell'*Alfabeto cristiano* e nella silloge di scritti valdésiani e flaminiani "Modo che si dee tenere ne l'insegnare et predicare il principio della religione Christiana", con l'immagine del palazzo reale in cui è stato per grazia ammesso il servo, a cui però è rimesso il compito di progredire fino alla camera nuziale. Essa appare evidentemente uno stratagemma per conciliare la dottrina della sola fede con la necessità di un premio per lo sforzo etico. Si noti l'affermazione radicalmente anti-luterana che nell'huomo giustificato si dà tanta libertà e merito nel progresso in Cristo quanto ve ne è nella rigenerazione di Cristo: la rivelazione della grazia è detta al contempo sufficiente alla salvezza e perfettibile dallo sforzo umano, efficace per la giustificazione, ma cooperante con la volontà. Sicché dal punto di vista dell'economia complessiva, seppure affermato il dogma agostiniano della predestinatione, non solo non ne consegue la negazione del libero arbitrio, ma sul piano fenomenico e psicologico del credente resta valida la soluzione erasmiana, perché egli sa che senza sforzo morale di perfezionamento rischia di perdere il beneficio ottenuto gratuitamente: «come uno che, desideroso [di] ottenere una gratia dal papa, va a Roma per le poste, il quale non va a Roma per le poste pretendendo che il papa, havendo rispetto alla fatica che ha preso correndo, gli faccia la gratia, ma con intento di non perderla per negligentia, essendo possibile ch'un altro più diligente di lui l'ottenesse» (*ibi*, pp. 180-181).

⁹³ Riporto in proposito questo illuminante passaggio di *Hyperaspistes II*, dove si adopera più volte il termine "beneficio": «Cum meritum dicitur, non statim intelligitur tale, ut excludat gratiam, quemadmodum in commerciis hominum, [...]. Sed meritum quoddam dicitur, quod excludit indignitatem. Gratia Dei quo res est pretiosior, hoc magis est amplectenda cum offertur, servandaque cum est oblata. Ut igitur indignus gratia dicitur, qui vel oblatam negligit, vel possessam non servat, & abutitur, ita quodammodo dignus est dono Dei, qui cum offertur alacriter accipit, & acceptam summa sollicitudine cavet ne perdat. Saepe sola gratitudo reddi homines dignos munificentia: contra ingratitude indignos. [...] Atque apud homines dicitur indigno obtulisse beneficium, qui detulit ei, quo quod oblatum erat recusavit accipere, aut non accepit ut oportuit. Rursus indignum acceptis iudicant, qui non agnovit largitorem, qui secus quam oportuit usus est, aut qui neglexit. Nec hic dicitur indignus, quia non promeruit, sed quia non agnovit beneficium. Nam non promeruisse & digno & indigno commune est. Caeterum qui indignus dicitur, bis indignus est, & quia non promeruit, & quia non accepit ac servat ut oportet. [...] Nam apud homines conjectandum est cum non bene usum, qui non sicut oportet accepit. Idem imaginandum est in gratia Dei. Ille quidem natura beneficus est, dives in omne, nec exhauritur largiendo, nec eget mutua gratia, non vult tamen munificentiam collocare penes adspersantes, aut ingratos, aut male utentes. Nam ut non est beneficium quod datur vel meritis

sottovalutato dall'indagine storiografica, che privilegiando una traiettoria melantoniana ha considerato il termine chiave della riforma in Italia come testimonianza della ricezione di istanze *tout court* eterodosse e protestanti⁹⁴, non considerando la possibilità di un determinante filtro erasmiano. Parlare di beneficio di Cristo è in realtà equivoco, perché all'altezza storica degli anni '30 e '40 può implicare tanto un uso consapevolmente riformato, pur se condizionato da prospettive erasmiane (Melantone e gli svizzeri), quanto un uso strategico erasmiano implicitamente anti-luterano, perché orientato alla ricomposizione della scissione confessionale su un piano cattolico che può rimanere fedele alla Chiesa di Roma⁹⁵.

3. *Esaltazione erasmiana della carità.*

Questo breve *excursus* intorno ai passi dipendenti da Lutero aiuta a comprendere meglio le inserzioni erasmiane da cui si era partiti: la distinzione tra malizia e debolezza esplicita un aspetto determinante per comprendere l'uso valdésiano di Lutero, per individuare l'accento e lo scarto con il quale egli rilegge il problema della riforma sollevato da questi, da una parte assecondando il rilancio di un cristianesimo riformantesi, critico verso il ritualismo ed il formalismo delle prassi, dall'altro proponendo però una sintesi priva di ogni intento scismatico, in ogni caso non appiattita su un versante della polemica confessionale, ma piuttosto orientata dalla semplificazione della struttura

praeteritis, vel spe redituri foenoris, sed illud debiti solutio magis est, hoc cauponatio verius quam munificentia: ita non est beneficentia, sed profusio, imo non beneficium, sed maleficium est potius, dare re accipienti nocituram. Rursus sicuti merito dicitur spoliatus gratia, qui ea male est usus, ita merito dicitur auctus gratia, quia dono Dei bene est usus. Nec tamen haec vox meriti respondet debito aut mercedi, sed excludit indignitatem accipientis aut possidentis. Sic in Evangelio negantur fuisse digni convivio, qui vocati excusabant. Quid igitur? An digni erant caeci, & claudi, & viles è trivii homines? Nequaquam, ac fortassis aliquanto minus quam illi, si de meritis loquamur, quibus debetur praemium, sed ideo digni dicuntur, quia beneficium gratis oblatum, grate sunt amplexi. Amplecti autem est assentiri, & in assentiendo felicitas hominis incipit. [...] *Omni habenti dabitur, & abundabit, ei vero qui non habet, etiam id quod habet auferetur ab eo.* Is enim non habere dicitur, qui sic habet, quasi non habeat beneficium, hoc est, qui vel suis meritis adscribit gratiam, vel secus utitur ea quam oportet. Quod igitur hic dignitas dicitur in bene accipiente & utente, hoc, opinor Theologi vocant meritum congruum: ea vox si recte intelligatur, non pugnat cum vocabulo gratiae, quemadmodum nec mercedis vocabulum aut etiam debiti pugnat cum gratia, praesertim si referas ad Dei promissionem» (*Hyperaspistes II*, LB X 1524 D – 1525, E).

⁹⁴ Sebbene ne restituisse l'origine erasmiana, rifacendosi a S. Schaefer, *Christologie und Sittlichkeit in Melanchtons frühen Loci*, Tubinga 1961, pp. 59, 64, proprio già S. Caponetto, *Erasmus e la genesi dell'espressione beneficio di Cristo*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 37, 3/4 (1968), pp. 271-274, sottolineava che l'espressione "restaurava pienamente il concetto paolino", sotto l'influenza della geniale esegesi di Lutero (p. 271), per cui ne connotava l'uso in senso esclusivamente riformato. L'indagine di Caponetto ha in qualche misura informato tutta la storiografia successiva. Cfr., tra gli altri, C. Ossola, *Lutero e Juan de Valdés: intorno alla formula del "beneficio di Cristo"*, in *Lutero e la Riforma, atti del Simposio del 27-28 Novembre 1983*, Accademia Olimpica, Vicenza 1985, pp. 83-126.

⁹⁵ Il tema erasmiano dei beneficia/beneficium, e dell'esaltazione dell'immensa misericordia di Dio ha senz'altro una circolazione alumburada: cfr J. de Cazalla, *Lumbre de alma*, ed. Jesús Martínez de Bujanda, Univesidad Pontificia, Salamanca 1974, p. 166, riportato in M. Firpo, *Tra alumbrados e spirituali*, cit., p. 50, n. 166. Cfr. anche A. Márquez, *Los alumbrados*, cit., p. 256.

dogmatica in precetto catechetico, in esaltazione dell'esercizio e della ricerca continua, individuale, di una pietà autentica che fruttifichi in opere di carità.

La ricapitolazione valdésiana dei rimedi al peccato nell'avere buona e integra volontà di non voler offendere a Dio giunge non a caso alla fine del commento ai peccati capitali, dopo la descrizione dell'ultimo: l'*acedia*. Nell'argomento di non dover mai deflettere dal proposito di non offendere Dio, e che questo rappresenta il vero *remedium* contro il peccato, si può infatti vedere uno sviluppo consequenziale della riflessione sul pericolo dell'*acedia*, ossia dell'inoperosità. Se ne può comprendere l'implicito, latente, quanto meno potenziale carattere anti-luterano anche dal fatto che l'*acedia* è tradizionalmente il correlato o un sinonimo della disperazione, la quale era precisamente un termine chiave dell'accusa che Erasmo – insieme ad altri polemisti cattolici – rivolgeva a Lutero sin dal *De Immensa Dei Misericordia*: esacerbando il peccato, Lutero pensa la salvezza solo come il miracolo della grazia che salva il fedele disperato, risultando quindi pericolosamente destabilizzante rispetto al bisogno di esigere, a livello soteriologico, una qualche forma di assicurazione sulla volontà divina di premiare l'impegno del credente. La prosecuzione del passaggio offre una conferma di questo senso complessivamente fatto emergere: rispetto al problema delle opere di misericordia, di cui allora domanda Eusebio, l'Arcivescovo taglia corto, ricordando come l'amore del prossimo sia il vero sunto dell'intero messaggio evangelico. Il dovere del cristiano di usare misericordia è verità autoevidente e non ha bisogno di distinzioni⁹⁶.

Non credo si possano sovrainterpretare questi passi di Valdés, soprattutto considerando che essi precedono di poco la parte dedicata alle virtù cardinali e teologici, in cui si parlerà della necessaria congiunzione tra fede, speranza e carità. Valdés ivi evidenzia che la vera fede non è un mero tenere per vero ciò che non si vede, ma una "fede viva", ossia formata nella carità, che è un tutt'uno con essa e non è possibile che non fruttifichi: egli cita l'epistola di Giacomo – che Lutero non amava, e che definì epistola di paglia!⁹⁷ – per ricordare come non sia sufficiente una fede "morta" non accompagnata dalle opere⁹⁸. È allora straordinariamente suggestiva la citazione del "ladrón" di

⁹⁶ *DiálDoctCrist L*, ed. D. Ricart, p. 64-65; tr. it. P. 123.

⁹⁷ Lutero, *Vorrede auff die Episteln Sanct Jacobi unnd Judas (1522)*, WA, *Die Deutsche Bibel*, vol. VII, pp. 384-386.

⁹⁸ «Quanto a lo primero, es menester que sepáys cómo este vocablo, fe, se toma de dos maneras en la Sagrada Escripura: en la vna, entendemos que fe es vna certidumbre y creencia de las cosas que nunca vimos; ésta puede estar muerta, sin obras, y puédela tener vn ladrón y vn desuellacaras, aunque imperfecta. Désta auéis de saber que habla pocas vezes la Sagrada Escripura, y ésta es la que dize Santiago que, quando no está acompañada con charidad, está muerta; quiere dezir, que vale poco. En la otra manera entendemos que fe es confiança, assí como si quando oymos algunas palabras de Dios, después de auer creydo que son suyas y verdaderas, ponemos toda nuestra confiança en Dios, que las cumplirá. Entonces tenemos la fe biua, la qual es raiz de las obras de charidad. [Innanzitutto dovete sapere che questa parola, fede, ha due significati nella sacra Scrittura; secondo l'uno intendiamo che la fede è una certezza e credenza delle cose che non abbiamo visto; questa può essere morta, senza opere, e la può avere un ladro e un brigante, sebbene imperfetta; di questa dovete sapere che la Scrittura parla poche volte ed è di questa che san Giacomo dice che quando non è accompagnata

cui, sebbene la scrittura dica che ha avuto fede, la fede è “morta”, ossia senza opere, dal momento che uno dei passi più importanti usati nella controversia tra cattolici e protestanti a sostegno della giustificazione per sola fede è proprio *Lc 23,39-43*, ossia la salvezza accordata da Gesù al ladrone che lo riconosce come Messia sulla croce⁹⁹. Il passo di Valdés nasconde infatti anche in questo caso un riconoscibile livello di lettura arditamente polemico contro la *sola fide*, ossia anti-riformato e anti-luterano, ribadendo che non basta la confessione di fede, ma è necessario, perché essa sia autentica, che fruttifichi in opere. Valdés non articola il rapporto tra questi due livelli di fede: la fede morta appare solo un primo grado insoddisfacente e imperfetto di credenza, più che una perversione, quindi erasmianamente ricompreso nella chiamata all’approfondimento progressivo, morale, della fede autentica. La distinzione rimane centrale solo a livello pratico: il cristiano deve sapere che deve avere entrambi: fede e opere di carità. Si introduce a tal proposito la tradizionale similitudine del fuoco che, una volta acceso, non può non riscaldare¹⁰⁰.

L’ulteriore, ma ad essa connessa, metafora dal sapore mistico che Valdés usa per spiegare il rapporto tra speranza e fede, che descrive un uomo che ha testa e piedi di cera, e che è chiamato a fidarsi di un altro uomo che gli chiede di passare un monte infuocato per raggiungere un luogo meraviglioso, sembra confermare in tal senso la risoluzione delle due precedenti virtù nel fuoco vivo della carità. In altri termini, il soggetto è chiamato a fidarsi e sperare nella promessa divina per risolversi e fondersi misticamente con il proprio oggetto nell’amore, fino a diventare tutt’uno con esso¹⁰¹. Il significato della

dalla carità è morta; vuol dire che vale poco. Nell’altro senso intendiamo che la fede è fiducia; così come se, quando udiamo alcune parole di Dio, dopo aver creduto che sono veritiere, poniamo tutta la nostra fiducia in Dio, che le realizzerà, allora abbiamo la fede viva, la quale è radice delle opere di carità]» (*DiálDoctCrist* LIII, ed. D. Ricart, p. 68; tr. it. P. 126).

⁹⁹ L’esempio del ladrone non è solo presente in Agostino, ma durante la polemica esplosa con la Riforma era portato a sostegno del *sola fide* anche grazie ad un famoso passo di Origene, dal III libro del Commento alla Lettera ai Romani: «Questo ladrone fu giustificato mediante la fede senza le opere della legge, perché il Signore non indagò che cosa avesse compiuto precedentemente né aspettò quale opera compisse dopo aver creduto ma, stando per entrare in paradiso, se lo assunse come compagno, giustificato con la sola confessione di fede» (Origene, *Commento alla Lettera ai Romani*, I, a cura di Francesca Cocchini, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 164). Ricordo inoltre come il passaggio di Origene fosse ripreso nel Beneficio di Cristo, grazie alla mediazione di raccolte di citazioni patristiche come l’*Uno dissidentium* di H. Bodius. Cfr. M. Fallica, *Origene pro sola fide nel Beneficio di Cristo*, in «*Adamantium*» 22 (2016), pp. 416-444.

¹⁰⁰ «Más os digo: que porque esta fe de que yo hablo, a la qual los theologos llaman fe formada, es como vn biuo fuego en los coraçones (vo.) de los fieles, con el qual de cada día más se apuran y allegan a Dios, por ésso la comparo yo al fuego: porque assí como es imposible que el fuego no escallente, assí también es imposible que esta fe no obre obras de charidad, porque si no las obrasse dexaría de ser fe verdadera [Vi dico di più: questa fede di cui parlo, che i teologi chiamano fede formata, genera come un fuoco vivo nel cuore dei fedeli, per mezzo del quale ogni giorno di più si purificano e si avvicinano a Dio; perciò io la paragono al fuoco, perché, così com’è impossibile che il fuoco non riscaldi, altrettanto impossibile è che questa fede non operi opere di carità, perché se non le operasse, non sarebbe più vera fede]» (*DiálDoctCrist* LIII, ed. D. Ricart, p. 68; tr. it. P. 126). Questa metafora si troverà poi anche nel *Beneficio di Cristo*.

¹⁰¹ «Imaginad (fol. liiii) agora, que vn hombre que tiene la cabeça y los piés de cera está de aquella parte de aquel monte, el qual es todo de fuego, y que viene a él vn otro hombre y le dize: “Si quieres passar de la otra parte, donde ay vn lugar a marauilla deleytoso, confiate en mí y dame la

fede viene così restituito come gesto di arrischiata dismissione di ogni identità mondana, di ogni difesa securitaria del sé, che alla fine culmina nell'esperienza interiore e indefettibile dell'amore di Dio, quindi nella fusione e identificazione della propria volontà con quella divina¹⁰². D'altronde, quasi a fare da contrappeso rispetto a una possibile, ma ambigua, convergenza mistica con Lutero, questa esperienza è rilanciata nel suo significato pratico, di amorosa accensione dell'azione del soggetto, chiamato perciò ad aprirsi all'esperienza dolce dell'amore di Dio nel suo sforzo quotidiano. Infatti, il passaggio valdésiano si conclude con un elogio della carità, «madre e radice di tutte le virtù», contrassegno dei veri cristiani, restituita nuovamente come doppio precetto di amore di Dio e del prossimo, con significativa citazione dell'inno alla carità paolino di *ICor* 13:

«questa è la virtù della quale parla tanto parla san Paolo in tutte le sue epistole, quella che esalta al di sopra di ogni cosa. Questa, dice San Pietro, copre e ammantava la moltitudine dei nostri peccati. Questa san Paolo preferisce alla fede e alla speranza; senza di essa dice che nulla avrebbe valore, anche se si avessero tutte le altre. Questa, infine, lui dice che non viene mai meno, né finisce sebbene termini questa vita; e se dovessi dirvi quello che raccolgo su di essa da tutta la sacra Scrittura, non finirei mai»¹⁰³.

mano, que yo te passaré; y si nunca te apartares de mí, ni me dexares por cosa ninguna, ponerte he en el lugar deleytoso que te digo". Luego el hombre, aunque le parece cosa imposible, confiándose en él, métese en el fuego, y aunque en el camino tropieça y cae, jamás pierde la confianza que tiene en su guiador, sino, tornando a leuantarse, passa adelante: veys aquí la fe. Este mismo hombre lleua muy grande esperança en su guiador, que, passados del monte, lo porná en el lugar deleitoso que le dixo, si no se aparta dél ni le dexa: veys aquí la esperança. [Immaginate ora che un uomo che ha testa e piedi di cera si trovi da una parte di un monte tutto infuocato, e che venga a lui un altro uomo e gli dica: se vuoi passare dall'altra parte, dove c'è un luogo meravigliosamente piacevole, fidati di me e dammi la mano, che io ti farò passare, e se non ti separerai mai da me, né mi lascerai per cosa alcuna, ti collocherò nel luogo piacevole di cui ti parlo. Subito l'uomo, sebbene gli sembri cosa impossibile, confidando in lui, entra nel fuoco, e, nonostante inciampi e cada nel cammino, mai perde la fiducia che ha nella sua guida, ma, tornando ad alzarsi, va avanti: ecco la fede. Questo stesso uomo ripone grandissima speranza che, passato il monte, la sua guida lo collocherà nel luogo piacevole di cui gli ha detto, se non si separa da lui né lo lascia; ecco qui la speranza]» (*DiálDoctCrist* LIV, ed. D. Ricart, p. 69; tr. it. P. 126).

¹⁰² Ricordo naturalmente la IX proposizione alumburada condannata nell'editto di Toledo del 1525: che l'amore di Dio nell'uomo è Dio, e che tale amore rende l'uomo esente da peccato tanto mortale quanto veniale. Cfr. A. Márquez, *Los alumbrados*, cit., p. 216.

¹⁰³ «De las cosas que desta madre y raiz de todas virtudes os dixe en el principio del *Credo* y en los dos mandamientos del amor de Dios y del próximo, bien creo que os acordáis; por tanto a éllo me remito, pues charidad no es otra cosa sino amor de Dios y del próximo. Ésta es mucho menester que esté encajada en nuestros ánimos, pues sin ella no podemos ser christianos. Ésta es la señal que Jesu Christo, Nuestro Señor, quiso que tuuiesen los suyos entre todos los otros; "En esto, dixo Él, conoscerán todos que soys mis discípulos, si os amáredes vnos a otros". De esta charidad nos da Jesu Christo nuevo mandamiento, quando dize: "Vn nuevo mandamiento os doy, y éste es que os améys vnos entre otros como yo os amo". Ésta es la virtud de que tanto habla Sant Pablo en todas sus Epistolas, a la qual sobre todas ensalça. Ésta, dize Sant Pedro que es la que atapa y cubre la muchedumbre de nuestros pecados. Esta la prefiere Sant Pablo a la fe y a la esperança; sin ésta dize que no valdría nada, (fol. lv) puesto caso que tuuiese todas las demás. Ésta, en fin, dize que no cae jamás, ni cessa, aunque se acabe esta vida; y si os ouiesse de dezir lo que de toda la Sagrada Escritura tengo collegido desta, sería para nunca acabar» (*DiálDoctCrist* LIV-LV, ed. D. Ricart, pp. 69-70; tr. it. p. 128). Faccio notare come il testo di Valdés contenga un costante richiamo allo *sforzo* di amare: «él que quisiere cumplir este mandamiento, trabaje en quanto le fuere possible de amar

Faccio notare, inoltre, come l'autore richiami espressamente l'inizio del dialogo, ovvero l'analisi del credo, mostrando che ha perfettamente presente che il cuore dell'interpretazione erasmiana è la questione della *charitas*, ossia della riconduzione e riduzione dell'intero assetto dogmatico, espresso nella confessione di fede fondamentale, al doppio precetto evangelico di amare Dio e il prossimo. Eusebio conclude quindi ringraziando l'*immensa* bontà e misericordia di Dio, che consentono alle nostre anime di far frutto¹⁰⁴, facendo apparire un'eco del *De Immensa Dei Misericordia* di Erasmo.

Non si può non riconoscere in quest'ultimo aspetto, riguardante l'esaltazione della carità, cui viene subordinata la stessa fede, un potente riecheggiamento del cuore della disputa confessionale tra fronte cattolico e luterano. Non solo nei testi di Lutero che Valdés usa non si trova alcuna simile esaltazione della *charitas*, e mai come *virtus*, ma la necessità dell'accostamento tra fede, speranza e carità come tre virtù congiunte, al cui vertice vi è quindi la carità, è un elemento determinante della polemica cattolica, che si andava costituendo come bilanciamento del Paolo luterano della predestinazione, quello della *lettera ai Romani*, con il Paolo del primato dell'amore della *Prima lettera ai Corinzi*, quindi come richiamo all'indivisibilità della *charitas* ecclesiale. Si pensi alla diffusione già quattrocentesca di forme di solidarismo religioso nel mondo secolare, come le confraternite, o comunque alle forme, interne alla *devotio* moderna, di rilancio dell'esperienza laicale del credo religioso, tutte imperniate intorno al principio del primato teologico della carità, e che divengono poi, nel dibattito confessionale, peculiari argomenti di polemica, venendo indicate come modelli di riforma che tengono però fermo il significato sociale della fede, intesa come collante teologico-politico¹⁰⁵. La *charitas* è in questo senso considerabile come un cardine della strategia *cattolica* di opposizione alle istanze luterane di riforma, su cui poggia la giustificazione delle opere, la difesa della dimensione pratico-politica del Vangelo, il richiamo alla salvaguardia dell'unità ecclesiale, al ristabilimento del vincolo sociale della fede. Lo stesso testo di Valdés, per quanto ospiti brani luterani, inserisce il tutto in una trattazione che palesa evidente spirito di continuità con le forme di spiritualità precedenti: si pensi agli echi rispetto alla *devotio* moderna, all'*imitatio Christi*, o al recupero dei sistemi medievali di "numerologia" o "matematica" della catechesi spirituale (le 4 virtù cardinali, le 3 teologali, i 7 peccati, i 7 doni dello spirito), che tendono a semplificare

con entrañable amor a todos, o, por mejor dezir, ruegue a Dios que le dé gracia para que alcance este amor. [Pertanto colui che vorrà osservare questo comandamento si sforzi per quanto gli sarà possibile di amare tutti con amore sviscerato, o, per meglio dire, preghi Iddio che gli dia la grazia per raggiungere questo amore]» (*DiálDoctCrist* xxx, ed. D. Ricart, p. 46; tr. it. p. 100).

¹⁰⁴ «Eusebjo: Enamorado me han vuestras palabras. Bendito sea Dios que tan alto juycio y spiritu os dio, y plega a su inmensa bondad y misericordia que hagan en nuestras ánimas el fruto que vos al principio dixistes. [Eusebio – Le vostre parole mi hanno innamorato. Benedetto sia Iddio che vi ha dato un giudizio e uno spirito così elevati, e piaccia alla sua immensa bontà e misericordia che producano nelle nostre anime il frutto che voi avete detto all'inizio]» (*DiálDoctCrist* lv, ed. D. Ricart, p. 70; tr. it. pp. 128-129).

¹⁰⁵ Sul rapporto carità e fede "italiana", cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 16-34, il capitolo: "La fede italiana".

ma anche a sistematizzare l'intelligenza della fede come esperienza di inserimento nell'ordine universale delle cose. Queste riflessioni non mirano a fare di Valdés un semplice controversista cattolico, d'altra parte sono forse utili per bilanciare una restituzione che ha per lo più insistito sulla dimensione eterodossa della proposta valdésiana, sottovalutando così il ruolo che la matrice erasmiana può avere nel tentativo di sintesi ecumenica¹⁰⁶.

Certamente, il testo valdésiano insiste sulla *charitas* come traduzione dell'esperienza di grazia, come estatico "esser mossi" da altro, che può assumere i tratti della passione travolgente e irresistibile. Eppure, come già detto, vi è un particolare determinante dentro la nozione di amore che la può rendere più ambigua rispetto a quella di fede, ossia la sua riconoscibilità a livello psicologico, che permette tendenzialmente di allontanare il rischio di accettare i paradossi luterani. Nella possibilità di *avvertire interiormente* il fuoco, l'incendio dell'amore, quindi nella nozione cruciale di *esperienza*, centralissima in tutto Valdés¹⁰⁷, la dialettica tra invocazione umana e Spirito viene ridotta alla progressiva interiorizzazione dei moventi religiosi nell'intenzione amorosa, autocosciente, del credente. Sicché l'anarchica restituzione luterana dell'azione dello Spirito, che implica l'assolutizzazione del peccato e un rilancio della logica paolina ed evangelica del capovolgimento gerarchico, per la quale ogni volta Dio elegge gli ultimi e il nulla, può reinserirsi nei binari di una dinamica soggettiva del desiderio, che consente di conservare una gerarchia ascensiva dei gradi di perfezione, quindi persino la possibilità che il cristiano si sappia puro o libero da peccato mortale nel momento in cui vive una vita interiormente perfetta¹⁰⁸.

¹⁰⁶ In questo senso, mi pare sia stata sottovalutata l'intuizione di Bainton, che proponeva di fare del cuore della teologia valdésiana l'esaltazione erasmiana dell'immensa misericordia di Dio. Bainton lo suggeriva a partire dalla ventiquattresima delle 110 divine considerazioni, cfr. R. H. Bainton, *El alma hispana y el alma sajona*, cit., p. 53. Si noti che la ventiquattresima considerazione si intitola non a caso: "Che le persone che sono governate dallo Spirito Santo, servendo Dio, pretendano di crescere nell'amor di Dio": la questione consiste nella necessità di interiorizzare il precetto d'amore, facendo fruttificare con lo sforzo morale la rivelazione della giustificazione per grazia quale supremo beneficio divino. Cfr. anche le suggestioni relative al rapporto di Ochino con Valdés: R. H. Bainton, *Bernardino Ochino, Esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487-1563*, Sansoni, Firenze 1940, pp. 43-44.

¹⁰⁷ La nozione di esperienza ha un chiaro retroterra aluminato: cfr. J.C. Nieto, *Juan de Valdés*, cit., p. 139 e ss.; ma soprattutto A. Márquez, *Los alumbrados*, cit., pp. 195-208; quindi, per il riferimento al Tercer Abecedario di Osuna, M. Firpo, *Tra alumbrados e spirituali*, cit., p. 51.

¹⁰⁸ Si ricordi il passo sulla confessione: «Dicho ésto, les diréis qué gran bien es no tener necesidad de confessarse en toda su vida. [...] Porque si es bueno que no pequen, también será bueno que no tengan necesidad de confessarse. [...] No digáis pero: que pues es posible con la gracia de Dios, y es posible alcanzar la gracia de Dios, también será posible no pecar mortalmente, ni pecando mortalmente, no auria necesidad de confesión. [Direte loro che gran bene è non avere necessità di confessarsi in tutta la propria vita [...] perché se è bene che non pecchino, è altrettanto bene che non abbiano necessità di confessarsi. [...] Non dite "ma": perché, dato che è possibile con la grazia di Dio, ed è possibile ottenere la grazia di Dio, altrettanto sarà possibile non peccare mortalmente, e non peccando mortalmente, non ci sarà necessità di confessione]» (*Diálogo de Crist* LXIII, ed. D. Ricart, pp. 78-79; tr. it. p. 138). Tale passo ricorda la IX proposizione aluminata condannata dall'editto di Toledo, per la quale l'uomo che ama è esente da peccato mortale e veniale. Si ricordi come invece per Lutero *tutte* le opere sono peccati mortali, se non vengono confessati come tali dall'uomo pio. Siamo esattamente agli *opposti teologici*. In ogni caso, qui la dottrina valdésiana mostra tutto il suo potenziale eversivo anche

4. Conclusioni

Alla luce di queste considerazioni, mi pare potenzialmente equivoco insistere su singoli “elementi luterani” del *Diálogo*, per esempio sugli accenti di antropologia negativa, perché è palese dall'impostazione complessiva che, pure dove l'autore insiste retoricamente sulla peccaminosità umana, non cambi comunque il presupposto che la intende come finitezza, debolezza della carne, esposizione alla tentazione, e non come strutturale perversione della volontà.

Posta questa premessa, la questione decisiva è, dunque, se la citazione e parafrasi di Lutero *non* sia fatta davvero per promuovere, divulgare nasco-stamente, quindi con spirito eversivo, ma *piuttosto* per assorbire (in parte per spegnere, in parte per raccogliere) il carisma luterano in uno “schema” teologico erasmiano, tramite il quale Valdés in qualche misura *neutralizza o trasforma* la questione della riforma, recidendone alla radice la profondità ed eversività teologico-dogmatica. In tal modo, non intendo negare che Valdés possa aver genuinamente apprezzato egli stesso i testi di Lutero; piuttosto, vorrei solo ribadire che egli li rilegge con occhi erasmiani: ossia riconducendo l'esigenza di “conversione” sollevata dal frate agostiniano entro i canoni di una proposta spirituale di *altra* natura, condivisibile in un quadro di ancora aperta definizione confessionale e soprattutto di dialogo pre-conciliare¹⁰⁹.

Sicché non si devono però sottovalutare le affermazioni ripetute del Carnesecci, riportate nei documenti del suo processo, in cui egli ricorda che la dottrina della giustificazione di Valdés era da lui stesso presentata come “conforme alla fede orthodoxa et catholica”¹¹⁰. Per Valdés ogni frattura dell'unità della chiesa non può che nascere da “mera superbia”, che non può stare insieme con la carità e lo spirito di Dio: porsi *extra ecclesiam* significa porsi “*extra charitatem*”¹¹¹. Egli è evidentemente animato da una prospettiva di ricomprensione delle divergenze dottrinali sul piano di un cristianesimo esperienziale, ridotto umanisticamente ad “esercizio” gradualistico di libertà, ma quindi in definitiva ancora conciliabile con un punto di vista cattolico¹¹².

verso il centro penitenziale del credo cattolico, svuotandolo di significato rispetto alla ricerca interiore e individuale della perfezione spirituale, indifferente alle prassi rituali condivise.

¹⁰⁹ Valdés, come spiegava M. Bataillon, *Introduction*, cit., p. 132, solidarizza con le proposte di un cristianesimo dello spirito, vedendovi espressioni di una esigenza di autenticità caritatevole e di fedeltà al dettato evangelico necessari per la riforma della Chiesa.

¹¹⁰ Cfr. *Ex constituto diei Lunae 21 Aprilis 1567*, Fol 752, in *Estratto dal processo di Pietro Carnesecci*, ed. da G. Manzoni, in «Miscellanea di storia italiana», tomo x, 1870, pp. 187-573, in particolare p. 533. Cfr. anche le pagine dedicategli da M. Firpo, *Tra alumbados e spirituali*, cit., pp. 24-43. Del processo è stata fatta una nuova edizione critica da M. Firpo e D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecci (1557-1567)*, Voll. 2, Archivio segreto Vaticano, Città del Vaticano 1998.

¹¹¹ *Estratto dal processo di Pietro Carnesecci*, cit., pp. 326-327. Il passo è riferito a Flaminio e Priuli, ma è estendibile a Valdés.

¹¹² Sebbene non sottolineo proprio quest'ultimo aspetto, ritengo comunque illuminanti le parole di M. Firpo: «è piuttosto un altro piano che le complesse implicazioni teologiche e gli esiti potenzialmente differenziati del valdesianesimo possono trovare un terreno unificante, e cioè in relazione non tanto ai suoi specifici contenuti dottrinali, del resto non sempre facili da definire in modo univo-

Il cuore pulsante della spiritualità valdésiana si trova nella contrapposizione tra scienza, intelligenza estrinseca delle Scritture, fede morta, e fede viva, o *l'esperienza* nel quale il cristiano vive con animo, sentimento, le proprie conoscenze, aderendo con tutto sé stesso alla volontà divina. Dietro di esso vi è certo un approfondimento alumbro, mistico, che, facendo *riecheggiare* affermazioni luterane, spinge verso una interiorizzazione e una spiritualizzazione affermata in maniera ironica e polemica verso l'esteriorità di alcuni costumi e alcuni riti tradizionali. Sicché, rispetto ad Erasmo, mi pare si possano trovare dei passaggi in cui il tendenziale riassorbimento gradualistico e pedagogico del dualismo tra mondo e Dio pare complicarsi a causa di una dominante soggettivistica, che recupera una struttura maggiormente dialettica di contrapposizione tra interno ed esterno, atto autentico della fede contro desiderio della carne, amore per Dio e per il prossimo contro sclerotizzazione della fede morta in prassi cerimoniale. Si pensi alla dottrina, espressa nella sintesi delle Scritture a proposito della Legge del Sinai, per la quale viene negato un valore realmente pedagogico ai precetti cerimoniali dell'Antico Testamento: essi sono dati esclusivamente per contentare e "mantenere buoni" gli ebrei, nel tempo dell'attesa del Messia¹¹³. Valdés sembra svalutare la dimensione dell'esteriore fino ad esaurirla, lasciarla morire in sé stessa, focalizzandosi sulla dimensione dell'interiorità come luogo in cui si rivela il vero cristiano nell'esperienza dell'amore, abbandonando in ultimo la stessa dimensione estrinseca dello sforzo di volontà. D'altra parte, in questo medesimo passaggio non si trova più nessuna affermazione di stampo luterano sul significato mortale della Legge, data per uccidere o condannare; anzi Valdés distingue dai precetti rituali e dai sacrifici i 10 comandamenti, «che ora noi osserviamo»¹¹⁴: legge perfezionata dalla rivelazione suasiva dell'*exemplum* di Cristo¹¹⁵. La critica valdésiana rimane perciò una critica morale, non una

co e sistematico, quanto a quell'insidioso individualismo religioso in cui sfociava un'interpretazione profondamente spiritualistico del cristianesimo, inteso [...] come graduale processo di rigenerazione personale del credente, garantita dall'illuminazione interiore dello spirito e dall'intima, irripetibile "experientia" di fede che a essa si collegava. Un'esperienza necessariamente individuale e scandita nel tempo, che proprio nel rifiuto di ogni rigida definizione teologica, di ogni preciso limite ecclesiologico, ma al tempo stesso di ogni aspra contrapposizione polemica, di ogni sterile atteggiamento controversistico, di ogni volontà di frattura e scontro, nella fiduciosa delega a una speciale rivelazione divina, nella centralità della coscienza personale e della sua incoercibile libertà, nell'invito costante alla meditazione del proprio "libro" interiore quale strumento privilegiato della maturazione della fede [...]» (M. Firpo, *Tra alumbros e spirituali*, cit., p. 103). Cfr. anche le parole a proposito del Beneficio di Cristo: «In questa luce la pubblicazione di quel testo in vista di una larga divulgazione della dottrina e della spiritualità che vi erano mirabilmente condensate evidenzia l'intento di presentarlo come una risposta adeguata alle attese e alle speranze che circondavano l'assemblea conciliare, di suggerirne un possibile esito e, al tempo stesso, di indicare un orientamento in grado di riassorbire anche i fermenti che si esprimevano in forme più o meno accentuate e consapevoli di dissenso eterodosso, di suggerire un indirizzo che, proprio nell'assenza di ogni spunto polemico e controversistico, consentisse ancora una ricomposizione delle fratture teologiche che, in Italia e in tutta Europa, laceravano l'unità della chiesa» (*ibi*, p. 147).

¹¹³ *DiálDoctCrist* xc, ed. D. Ricart, p. 106; tr. it. p. 170.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ «El Hijo de Dios [...] Quiso nacer de muger, aunque virgen y santissima, pero pobre y de baxo estado, según el mundo, y biuir en pobreza y abatimiento, por mostrarnos que es menester con

decostruzione teologico-dogmatica che mira a recidere il fondamento stesso della prassi magisteriale della chiesa.

Oppure, si pensi alla nettissima critica di Valdés all'indebita assolutizzazione della *Scriptura*, la quale emana una foga luce, ambigua, che deve essere illuminata dall'*esperienza* di fede del cristiano, che trova in sé stesso e nella dinamica del proprio desiderio un libro da consultare¹¹⁶. La fede è concepita come ricerca spirituale del soggetto, che è chiamato ad attingere il senso spirituale-mistico, la misericordia divina, la pace della coscienza che ne deriva, l'unità finale della propria volontà con quella di Dio (cosa che Lutero avrebbe considerato empia!). È ciò che Valdés chiama l'*esercizio*, la pratica della meditazione che mira alla rimozione obbediente del comando, allo sviluppo dell'intenzione pura, e quindi alla libertà interiore: chi ama sceglie liberamente di seguire il precetto che gli sarebbe altrimenti imposto, ed è dunque perfetto¹¹⁷. Il senso del "*sola fide*" valdésiano è perciò opposto a quello lute-

humildad y mansedumbre la gracia para agradar a Dios en este mundo. [Il Figlio di Dio (...) volle nascere da una donna vergine e santissima sì, ma povera e di bassa condizione secondo il mondo, e vivere in povertà e avvilito, per mostrarci come dobbiamo conquistare con umiltà e mansuetudine la grazia per essere graditi a Dio in questo mondo]» (*DidalDoctCrist* xci, ed. D. Ricart, pp. 107-108; tr. it. p. 172).

¹¹⁶ «Anzi, dico che tutto il buono che sta scritto in tanto si gusta et intende in quanto l'animo di quello che legge sta disposto in questo modo, tanto che anchora la sacra Scrittura è veleno all'animo che non tiene questa humile dispositione la quale io desidero che voi habbiate» (J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, cit., p. 83). Questo elemento era condiviso genericamente dagli alumbrados, cfr A. Márquez, *Los alumbrados*, cit., pp. 121-127.

¹¹⁷ Si veda l'inequivocabile passaggio sulla metafora dello schiavo, che compare in chiusura dell'*Alfabeto cristiano*: «Voi havete, signora, uno schiavo comperato per li denari vostri et, benché è vitioso, ribaldo et male inclinato, gli volete bene et perché ei non ponga in effetto le sue ribalderie et viti gli minacciate continuamente con la gala et con altri forti castighi; se questo tale schiavo ha ingegno, per non andare in gelea et per non essere castigato, et anche intendendo che voi gli fate quelle minacce per bene suo, non solo travaglia di raffrenare i viti suoi et di vincere le sue male inclinazioni ma incomincia a volervi bene. Conoscendo voi questo cominciate a trattarlo bene; egli, sentendo et gustando il buono trattamento et la affettione che gli portate, comincia anche a servirvi con diligenza, [...] et quanto più voi in questo gli mostrate l'amore che gli portate tanto più cresce in lui l'amore et la volontà che tiene di servirvi, in modo che già non si astiene dalli viti et ribalderie per timore della galea né diligente al servizio vostro per lo buono trattamento che gli fate, ma per la buona volontà et affettione che conosce che gli tenete, et, se ben non vi fusse galea et se ben non lo poteste trattar bene, non lascerebbe di servirvi perché si troua obligato per lo passato et perché conosce in voi che meritate essere servita et obedita. Allhora voi, veggendo la bontà dello schiavo, dandogli carta di libertà lo fate libero; et già egli v'obedisce per amore et non per timore et vi serve come libero et non come schiavo et per gratia et non per interesse. Di questo medesimo modo porta Iddio con noi, [...]. Quelli di noi che aprimo gli occhi et crediamo che v'è inferno et sappiamo certo che Iddio farà ciò che dice in castigare i nostri viti con le pene dello 'nferno, travagliamo di scostarci dalli viti per non incorere nella pena et medesimamente perché in alcuno modo conosciamo che Iddio ci ama. Et in tale caso, quantunque non ci moviamo per puro amore, tuttavia Iddio veduta la nostra obedia ci apre più gli occhi accioché conosciamo il bene del paradiso. Conosciamolo, et desiderandolo cominciamo ad applicarci a fare la volontà di Dio, accioché ci doni la sua gloria. Allhora, accettando Iddio la nostra buona volontà, ci apre più gli occhi accioché conosciamo da una parte la nostra malitia, et dall'altra la sua infinità bontà. Con questa cognitione incominciamo ad innamorarci di Dio et ad obedirlo et servirlo non già per paura dello inferno né per amore della gloria, ma solamente perché habbiamo conosciuto che egli è degno d'essere amato et che infinitamente ci ama. Allhora Iddio ci dà carta di libertà et noi non usciamo dal suo servizio per haver havuto la libertà, anzi gli siamo molto più soggetti et più obedienti, ma non come schiavi se non come liberi, non come

rano, perché si risolve nell'idea della *tecnica della volontà*, che nell'affidarsi e abbandonarsi a Dio, si perfeziona come capacità di governo di sé¹¹⁸.

Anche a questo riguardo, decisivo mi pare il recupero teologico erasmiano della questione umanistica della "regola", come via tramite la quale il credente si esercita e si perfeziona in senso spirituale, che presuppone non solo un luogo soggettivo ed individuale della responsabilità, ma una restituzione razionalizzata della religione come insieme di strumenti, canoni, regole e consigli per l'edificazione morale¹¹⁹. In questo senso matrice *alumbrada* e matrice erasmiana, indipendentemente dal problema dell'influenza diretta della seconda sulla prima, si possono facilmente armonizzare dato il loro comune riferimento teologico nel cristianesimo fortemente platonizzante di Origene e della tradizione greca origeniana¹²⁰.

Tuttavia, non mi pare sufficiente individuare solo nell'*alumbradismo* di Valdés la chiave di questa complessa operazione teologica. Sarebbe interessante riprendere, a tal proposito, alcune considerazioni che faceva A. Márquez a proposito della profonda inconciliabilità tra esperienza *alumbrada*,

mercenarii se non come figliuoli, et in questo consiste la libertà christiana» (J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, cit., pp. 105-106).

¹¹⁸ Si legga questa critica allo stoicismo: «Questa è che, se non potrete così interamente mortificare gli affetti vostri et gli appetiti di tale maniera che siate assolutamente signora di loro, almanco li regolate et moderiate di sorte che eglino non siano signori di voi. I stoici si sognarono con non so che precetti ridurre una persona a tale che in nessun modo potesse essere perturbata né molestata dagli loro affetti, ma a questo non poterono giammai arrivare. Il buono christiano non ha da cercare né procurare di mancare d'affetti, perché mai non vi giungerà né è bene che vi giunga, ma dee cercare d'essere signore degli affetti suoi di tali maniere che le sue perturbazioni et le sue molestie in nessun modo lo possano separare da Dio. Questo dico considerando che l'apostolo san Paolo, sentendo queste perturbazioni et queste molestie, diceva "*Infelix ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis huius?*" [...] et imperò desiderava essere libero dalla prigione del corpo, benché era tanto signore et tanto superiore degli affetti suoi che, se ben lo sollecitavano, mai non lo precipitavano. Lo imperfetto christiano sente più queste perturbazioni et queste molestie perché sta più lontano dalla mortificazione del vecchio uomo. Et così, anchora che non è signore dei suoi affetti, non lasciandosi signoreggiare da loro cadendo e levandosi, et altra volta scapucciando et non cadendo, camina a Christo, et purché tenga sempre la 'ntentione sua drizzata a Christo, agevolmente gli perdona Iddio i suoi scapucci et le sue cadute. Quelli che non sentono queste molestie né queste perturbazioni sono quelli che in tal modo l'hanno lasciato signoreggiare dagli affetti che senza contraddittione veruna sfrenatamente corrono impresso ad essi» (*ibi*, pp. 81-82).

¹¹⁹ Ricordo a tal proposito alcuni passi dell'*Alfabeto cristiano* (1536), dove Valdés comunica le regole per "intendere" cosa bisogna fare, come bisogna "governarsi" per non dipartirsi dall'amore di Dio, regole che non sono come la Legge, perché non bisogna obbedirvi in senso assoluto, ma del resto rimangono strumenti per diventare "signori" degli affetti propri: «G: sarà bene, se vi pare, che mi diate alcune regole per le quali io intenda et sappia che è quello che io ho da fare et come m'ho da governare per non dipartirmi dall'amore di Dio né del prossimo [...]. V: lo farò di molto buona voglia, perché conosco che per condurvi e trarvi al camino che ho disegnato questa è la porta. Ma perché non voglio che le mie parole generino scrupoli nella vostra coscienza, vi voglio prima avisare di questo: che io vi dichiarerò la legge di Dio non della maniera che siete obligata d'osservarla sotto pena di peccato mortale, ma di maniera che la debbono intendere tutte quelle persone che desiderano essere tanto signore degli affetti proprii et appetiti che in tutte le cose siano obbedienti allo spirito. [...] Per prima regola... » (J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, cit., pp. 32-33).

¹²⁰ «En la investigación de los orígenes doctrinales del iluminismo, desde un punto de vista filosófico, todos los caminos conducen al Pseudo Dionisio» (cfr. A. Márquez, *Los alumbrados*, cit., p. 134). Sulla ricezione spagnola, anche *alumbrada*, di Erasmo, cfr. M. Bataillon, *Erasmo y España*, cit., pp. 186-225.

tendente ad una riduzione inteorioristica e mistica, che relativizza la contrapposizione tra Antico e Nuovo Testamento e nega qualsiasi mediazione oggettiva della rivelazione, e la logica esclusivamente, rigidamente cristocentrica e paolina del pensiero luterano¹²¹. Come è stato storicamente possibile, allora, che avvenisse dunque questa “contaminazione” di prospettive, come in particolare gli studi di Firpo hanno sottolineato?¹²² La risposta a questa domanda mi pare possa essere approfondita unicamente facendo interagire una terza, determinante matrice, quella rappresentata dalla proposta erasmiana, il cui cuore è certamente (semi-)pelagiano e umanistico, quindi capace di intercettare esigenze soggettivistiche, mistiche alumbrade, ma al contempo capace, a partire dalla profonda conoscenza delle fonti e dell’esegesi patristica, di restituirne pienamente la portata teologico-dogmatica, quindi di inserirsi nell’orizzonte del dibattito della Riforma¹²³.

¹²¹ «[...] la espiritualidad iluminista no es cristocéntrica. [...] Limitándonos a las personas y hechos establecidos como estrictamente alumbrados o iluministas, su teoría salvífica está en el polo opuesto de la de Lutero. Frente a la idea de Alcaraz de que todas las Escrituras son buenas, se encuentra la ferocidad cristológica de Lutero [...] Tanto en la interpretación de las Escrituras, como en la teoría de la justificación, Cristo no sólo es el medio indispensable entre Dios y el hombre [...], sino la norma objetiva de esta mediación y de su sentido. Luteranismo e iluminismo se oponen diametralmente en este punto de la mediación objetiva, la cual es la base filosófica y religiosa tanto en el equívoco principio de sola scriptura, como en su consecuente sola fide. Lo alumbrados afirman de una manera terminante que entre Dios y el hombre no deben mediar nada y, consecuentemente, no sólo resuelven la Escritura en la Fe, sino que diseuelven ésta en el amor de Dios. En el Edicto, el nombre de Dios aparece más de treinta veces; el nombre de Cristo [...] sólo cinco veces y en ésta, con una sola excepción, siempre en forma negativa: “que aun pensar en la humanidad de Christo estorvava el dexamiento en dios; “que no se humillasen al nombre de Jesús”; “que inclinando cierta persona la cabeza al nombre de Jesús, se rio”; “Diciéndole [a Alcaraz] la dicha persona ques menester para llegar a dios [ir] por medio de la humanidad de Jersuchristo, dixo: mucho saveis, no queria que supiesedes tanto». A esta última proposición (la 42 del Edicto) los cesores imponen una de las calificaciones más largas y elaboradas. Ella nos ahorra todo otro comentario: “Afirmare que nostro señor Jesuchristo crucificado no es medio para que el alma fiel sea con dios ayunxada es proposicion heronea y heretica porque parece negar el hijo de dios haver encarnado y ser mediadero entre dios y los hombres”. En resumen, mientras en el luteranismo se mantiene el carácter mediador objetivo, en eli luminismo castellano se niega en todos sus niveles: metafísicos, históricos, sociológicos y culturales o cultuales» (A. Márquez, *Los alumbrados*, cit., pp. 172-174). Si deve comunque tenere presente l’importanza della lettura di Paolo nella spiritualità spagnola dei conversos, che offriva ai cristiani nuovi la possibilità di costruire la propria identità inversa come giudaismo spirituale, cfr. S. Pastore, *Un’eresia spagnola*, cit., pp. 1-36; 116-118; quindi su Paolo nell’Alcaraz, pp. 149-151; infine pp. 217-219. Si noti che questo Paolo spagnolo (e quindi anche valdésiano), pur restituito nella sua irriducibilità rispetto a quello luterano (*caritas*, non *sola fide*), venga dall’autrice tendenzialmente restituito sempre nella sua “fortissima carica di contestazione”, e mai nella prospettiva (per esempio erasmiana) del bisogno di mediazione tra libertà dello spirito e prospettiva etico-religiosa.

¹²² «Come le ricerche di Carlos Gilly hanno documentato, sin dal *Diálogo de doctrina cristiana l’alumbradismo* si era contaminato e arricchito con le dottrine luterane, sapientemente celato al di sotto di un’elusiva maschera erasmiana» (M. Firpo, *Juan de Valdés tra alumbrados e spirituali*, in *Dal Sacco di Roma all’inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 1998, p. 94).

¹²³ Condivido perfettamente la premessa di W. Otto, *Juan de Valdés und die Reformation in Spanien um 16. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1978, p. 29: «Valdés’ theologisches Denken kreist nicht um substantivische Begriffe wie die der Gnade, der Rechtfertigung, des Sakramentes oder um den Gottesbegriff, die Christologie, erst recht nicht um Fragen und Begriffe der Ekklesiologie, bzw. des Amtes, der Ordnungen etc. Letztere werden nur selten erwähnt, nur eben gestreift, aber kaum als selbständiges Thema behandelt».

Del resto, la restituzione gradualistica dell'esperienza dell'illuminazione interiore non è solamente propria di uno sfrenato misticismo alumbrado, dai tratti gnostici, e non è dunque indizio necessario di un'incompatibilità strutturale con le chiese istituzionali, di una nicodemitica sottrazione al giogo ecclesiastico. Valdés stesso smentisce apertamente qualsiasi legittimazione della superbia implicita nella simulazione, ricordando come la dimensione illuminativo-gradualistica della rivelazione vuole invece che si tollerino tutti i gradi dell'approfondimento spirituale, quindi anche quelli più semplici e iniziali, rispettando anche le forme ritualistiche più elementari. In ciò non mi pare di cogliere alcun elemento anti-cattolico: al contrario, come in Erasmo, il bisogno di connettere su un medesimo piano di sviluppo progressivo la profondità del messaggio di libertà evangelica e di *charitas*, con la superficie delle prassi religiose condivise, di cui ci si deve progressivamente spogliare¹²⁴. Il gradualismo è qui il correlato di un'esigenza certo mistica, elitaria, aristocratica, ma anche pedagogica e morale, che non porta il fedele a separarsi settariamente dalla chiesa, semmai a porsi sopra le dispute confessionali e le formalizzazioni dogmatiche¹²⁵.

Concesso che una riduzione radicalmente soggettivistica del religioso possa essere effettivamente latrice di conseguenze *in senso molto lato* nicodemitiche¹²⁶, ossia di progressiva interiore liberazione dall'esteriorità di dogmi, sacramenti e prassi rituali, tuttavia, un'interpretazione che insista sulla libertà di appropriarsi (senza mettere a fuoco quale concezione teologica risulti dominante) di erasmismo, alumbradismo e luteranesimo – frammenti di verità spirituale contrapposti estrinsecamente alla dottrina cattolica – lascia del tutto incoerente il tentativo ecumenico di Valdés, nonché la contemporanea polemica valdésiana verso gli esiti dottrinali della Riforma. Questa tesi, inoltre, appiattisce la riflessione cattolica su quella di un cristianesimo farisaico delle opere, non comprendendo il dispositivo di sintesi teologica tra agostinismo e pelagianesimo, tra dogmatismo e misticismo, che è già all'opera in essa, anche nella polemica anti-luterana. A ben vedere, già nella prospettiva umanistica di Erasmo, l'autorità ecclesiastica è ridotta razionalisticamente a struttura pedagogico-suasiva di mediazione del messaggio

¹²⁴ Cfr. le significative osservazioni in M. Firpo, *Tra alumbrados e spirituali*, cit., pp. 71-72, 80, a proposito dei passi valdésiani sul dovere di rispettare tutti i cristiani, "più o meno secondoché è la parte della fede e dello spirito santo che possiede ciascuno"; nonostante ciò, Firpo considera comunque "nicodemita" l'atteggiamento di Valdés. Per alcune difficoltà che la categoria di nicodemismo ha rispetto anche all'atteggiamento degli *alumbrados*, cfr. i rilievi di A. Hamilton, *Juan de Valdés and the alumbrados*, in «Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History» Vol. 73, 1 (1993), pp. 103-112.

¹²⁵ Si pensi solo ai tre gradi della fede simboleggiati dai tre protagonisti, che disegnano uno schema evolutivo il cui apice (l'arcivescovo) non è detentore esclusivo di una gnosi segreta, ma si fa carico del processo di perfezionamento degli altri due fedeli, disegnando una teoria del progresso spirituale che trascina ascensivamente tutti i gradi della credenza. Cfr. A. Santiso, *Une foi composite, Le Diálogo de doctrina cristiana*, cit., pp. 100-103.

¹²⁶ Sul nesso tra atteggiamento nicodemita ed erasmismo, cfr. A. Biondi, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1974, pp. 5-68.

evangelico, a costruzione gerarchica che rappresenta il modello estrinseco della gradualità ascendiva del percorso di purificazione affidato alla singola libertà, o che comunque detiene il suo ruolo solo funzionalmente all'esercizio dell'insegnamento dei fedeli¹²⁷. Questo non toglie che tale prospettiva rimanga però capace di riconoscere la dimensione di mediazione universale della Chiesa romana e persino il ruolo di guida del Papa, opponendosi alla sua demonizzazione e delegittimazione luterana.

Soprattutto pensando anche alle protezioni papali di cui godrà Valdés, al suo ruolo di *leadership* e magistero spirituale per un intero mondo curiale, non parlerei perciò di una «dimensione consapevolmente minoritaria e nicodemitica», se con essa si intende la confessione di intenti specifici radicalmente eterodossi¹²⁸. Quindi, non metterei nemmeno eccessivamente l'accento sulla dimensione – comunque presente – “anarchica” e libera, «sostanzialmente irriducibile a schemi teologici e criteri confessionali ad esso del tutto estranei»¹²⁹, perché la riflessione valdésiana, sebbene evidentemente carica di un messaggio di liberazione dalle alienanti logiche cerimoniali, poggia su fondamenti teologici in parte condivisi, attrattivi nei confronti del *centro stesso* della spiritualità cattolica. Dicendo ciò, non si vuole negare l'originalità e la portata storica liberante dell'erasmismo come del valdésianesimo, tutt'altro: piuttosto riconoscere come l'appoggio che questi hanno goduto anche a livello curiale è dettato dal fatto che il cattolicesimo pretridentino era anche, o forse soprattutto, *questa libertà teologica di stampo umanistico*, e proprio *contro* tutto questo si era scagliato anche Lutero, che vi riconosceva i frutti del paganesimo e del pelagianesimo sorti in seno alla Chiesa cattolica romana. Una rigida contrapposizione tra libero pensiero valdésiano ed ortodossia dogmatica, risulterebbe certo comprensibile rispetto ai

¹²⁷ Si legga la conclusione del Diálogo: «Y porque en ninguna cosa podemos nosotros más verdaderamente servir a Dios que en ser acá, en el mundo, sus procuradores, assí para ganarle de nuevo ánimas, sacándolas del seruício del demonio, y trayéndolas al suyo, como también para conseruarle las ganadas, es menester que nuestro principal intento sea éste. Y que para este fin tomemos los medios que fueren más convenientes; y porque ningún medio ay oy mas al propósito que es ser perlado – porque con su autoridad y rentas puede aprouechar mucho –, hazen muy bien los que, para este fin, toman los semejantes cargos. Assí como hazen muy mal los que para otro alguno los toman. Assí que, siendo el señor arzobispo la persona que auéys visto, ¿no os parece que hiziera mal sí, ofreciéndole esta dignidad, sin procurarla él, la rehusara, pudiendo aprouechar en ella tanto como veys? [Dovete sapere, signor curato, che le persone che davvero si dedicano al servizio di Dio devono sforzarsi, per tutte le vie e i modi che possono, di impiegarsi tutte e del tutto nel servirlo, senza badare ad alcun particolare interesse proprio; e, dato che in nessuna cosa possiamo più autenticamente servire Dio che nell'essere suoi procuratori qui nel mondo, così per acquistare nuove anime strappandole al servizio del demonio, come pure per conservargli quelle che si sono acquistate, è necessario che il nostro principale intento sia questo, e che a questo fine adottiamo i mezzi più opportuni; e poiché oggi nessun mezzo è più opportuno che essere prelato – perché con la sua autorità e le sue rendite può realizzare molto – fanno molto bene quanti assumono simili incarichi a questo fine, così come molto male fanno quanti li assumono per qualche altro fine; cosicché, essendo il signor arcivescovo la persona che avete visto, non vi sembra che avrebbe fatto male se, venendogli offerta questa dignità senza che egli la cercasse, l'avesse rifiutata, potendo con essa giovare tanto come vedete?]]» (*DiálDoctCrist c*, ed. D. Ricart, p. 117; tr. it. p. 184).

¹²⁸ M. Firpo, *Tra alumbados e spirituali*, cit., pp. 60, 71.

¹²⁹ *Ibi*, p. 10.

canoni di un cattolicesimo irrigiditosi dopo il Concilio di Trento e dopo la definitiva chiusura confessionale, ma anomala rispetto all'atmosfera ancora aperta e "liberale" del cattolicesimo pre-tridentino, ed in particolare degli ambienti erasmiani, che abitavano non solo la periferia geografica e culturale del cattolicesimo, ma piuttosto il centro stesso.

ABSTRACT

This essay aims to analyze some textual passages of the Diálogo de doctrina cristiana nuevamente compuesto por un Religioso (1529), of Juan de Valdés, by hypothesizing their dependence on Erasmus's Hyperaspistes II (1527), a polemical work explicitly directed against Luther. This way, the article intends to deepen the query about the Erasmian background of Valdés' theological reflection, in order to rethink the relationship with Luther's theology, whose two writings "Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo" (1518), the "Explanatio dominicae orationis pro simplicioribus" (1520) are paraphrased within the Diálogo. This paper will focus on the difference between the rationalistic, humanistic, ethical and pedagogical doctrine of Erasmus and the hyper-Augustinian, apocalyptic, anti-humanistic doctrine of Luther. Therefore, it will suggest that the Valdésian confrontation with writings and sources both from the Reformation and from the Spanish Alumbadism should be considered as an Erasmian attempt to reconcile and reabsorb several instances of the Reformation into a theological framework that was opposite to the Lutheran agenda and not necessary heterodox, but intentionally Catholic.

Questo saggio si propone di analizzare alcuni passaggi testuali del Diálogo de doctrina cristiana nuevamente compuesto por un Religioso (1529), di Juan de Valdés, ipotizzando la loro dipendenza dall'Hyperaspistes II di Erasmo (1527), cruciale opera polemica esplicitamente rivolta contro Lutero. In questo modo, l'articolo intende approfondire la questione del retroterra erasmiano dell'intera riflessione teologica di Valdés, per ripensare il rapporto con la teologia di Lutero, i cui due scritti "Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo" (1518), la "Explanatio dominicae orationis pro simplicioribus" (1520) sono parafrasati all'interno del Diálogo. Tenendo preliminarmente salda la differenza irriducibile e l'inconciliabilità sul piano storico-teologico tra la concezione razionalistica, umanistica, etica e pedagogica della rivelazione di Erasmo, e quella iper-agostiniana, apocalittica, anti-umanistica, dialettica di Lutero, il saggio vuole quindi portare a chiedersi se il confronto valdésiano con scritti ed affermazioni provenienti dal fronte riformato e dall'alumbadismo non debba essere ricondotto ad un'esigenza già erasmiana di riassorbimento delle numerose istanze di riforma all'interno di un piano religioso opposto a quello luterano, non necessariamente eterodosso, ma volutamente cattolico.

KEYWORDS

Juan de Valdés, Erasmus, Luther, Reform, *Diálogo de doctrina Cristiana*, orthodoxy, heterodoxy, divine mercy, *sola fide*

Juan de Valdés, Erasmo da Rotterdam, Lutero, Riforma, *Diálogo de doctrina Cristiana*, ortodossia, eterodossia, misericordia divina, *sola fide*.